



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

Programa de Doctorado en Filosofía Contemporánea

Fenómeno, belleza y lenguaje en Marc Richir

Tesis que para obtener el grado de
Doctor en Filosofía Contemporánea

Presenta:

Juan Carlos Montoya Duque

Director:

Dr. Arturo Romero Contreras

Sinodales:

Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro, Dr. Román Chávez Báez,

Dr. Sacha Carlson, Dr. Jorge Reyes

Septiembre de 2020

Tabla de contenido

Introducción.....	3
Capítulo I: El proyecto de una fenomenología trascendental.....	12
Capítulo II: <i>Epoje</i> radical y simulacro ontológico.....	44
Capítulo III: El fenómeno y lo bello.....	86
Capítulo IV: Lo sublime, lo inconmensurable.....	112
Capítulo V: Fenómeno de lenguaje, palabra operante.....	149
Capítulo VI: Fenomenología arquitectónica.....	173
Capítulo VII: Interfacticidad trascendental.....	227
Capítulo VIII: Síntesis pasivas e inconsciente fenomenológico.....	256
Conclusión: Belleza, lenguaje, ironía.....	288
Bibliografía.....	311

A mi madre, Olga Lucía,
quien me ha abierto un espacio en esta tierra

Introducción

La obra de Richir es inmensa e inmensamente desconocida. Permitiéndonos una metáfora, diríamos que es una selva virgen, llena de increíbles misterios y abismos, pero cuyos árboles no se prestan fácilmente para madera. Es una obra tejida en el más vigoroso esfuerzo de tratamiento filosófico de los problemas que cada vez aborda, y por ello no hace concesiones de ningún género: ni al apetito incontinente de novedad, ni al deseo antifilosófico de concordancia y familiaridad, ni a la obsecuencia más o menos disimulada frente a los grandes y bien reputados temas de la filosofía, ni al *pathos* huero del nihilismo, del desencanto, ni, finalmente, al derrotismo filosófico que busca refugio en la añorada “realidad”. La razón de que esta obra sea ignorada, sin lugar a dudas, reside en que no se presta para cualquier “apropiación” o “interpretación”, de que no se presta para el usufructo “filosófico” de las queridas ideas generales. El espíritu ávido de familiaridad, de ritmos trillados y melodías aflautadas se topa aquí contra un muro y, fácilmente, mullido, hace mutis por proscenio.

Nuestra experiencia con la lectura de esta obra nos ha dejado la convicción de que se trata, sin la menor duda, de una fenomenología rigurosa, profunda y fecunda, elaborada al pasar de los años mediante paciencia y esfuerzo sostenidos indeclinablemente. Esta rigurosidad y paciencia se convierten, al final, en generosidad filosófica, pues dan prueba de una honestidad y espíritu de colaboración escasos en aquellos que buscan un lugar privativo y un nombre propio en la historia, recurriendo para ello a los golpes de genialidad. No hay tal propósito en esta obra, no hay en ella el conocido lenguaje oracular que busca adeptos y no interlocutores, sino una voluntad de aclaración infatigable que se nutre del diálogo con la tradición filosófica, sabiendo que el lenguaje, merced a su enraizamiento en lo anónimo, neutraliza toda ilusión de autosuficiencia y soberanía. Esto se corresponde directamente con el espíritu de la fenomenología tal como lo entiende Richir, a saber, como “ciencia de lo provisional”, siempre itinerante, haciéndose, labrándose un camino a través de las espesas selvas del lenguaje y sus abismos, lo cual constituye, en rigor, su carácter arquitectónico. La

fenomenología es, por esto, un método, una *praxis*, un “arte” antes que una “ciencia” (en el sentido moderno) y que un sistema, es un espíritu de trabajo y de indagación rigurosos y de carácter no privativo.

La fenomenología de Richir se mueve en una tensión que la hace singular: por una parte, es profunda y esencialmente crítica, como otras filosofías francesas, de la subjetividad trascendental husserliana, y, de modo general, de los diferentes modos de subjetivismo; pero, por otra parte, nunca abandona, primero, el proyecto de una fenomenología trascendental, sino que, al hilo de Kant y de Husserl, busca labrarse un nuevo sentido de lo trascendental, y, segundo, no da el salto hacia una fenomenología a-subjetiva ni prescinde de la instancia subjetiva. Estas dos opciones richirianas dan cuenta, finalmente, de por qué Richir se consideró siempre un heredero del espíritu de la fenomenología de Husserl, manteniendo tanto la dimensión trascendental como la subjetiva, si bien con cambios muy importantes. La crítica de la subjetividad en Richir no pasa por su anulación mediante alguna instancia supletoria y metafísica, sino, de modo capital, por su moderación y acotamiento a manos de lo trascendental. Lo trascendental, que aplica como adjetivo del fenómeno y no del sujeto, viene a limitar las efectuaciones subjetivas de todo género. Se produce con Richir, pues, una fundamental disociación entre el fenómeno, que es aquello de lo que se predica “trascendental”, y la subjetividad, que acompaña, a distancia y dinámicamente, todas las operaciones trascendentales del fenómeno. Así, Richir libera lo trascendental y lo fenomenológico del dominio exclusivo del sujeto, asignándole a este el papel de acompañante más o menos estable y actual de “procesos” y “movimientos” mucho más arcaicos que lo que puede ser encerrado en la historia de un sujeto. El sujeto es caja de resonancia de la fenomenalidad de los fenómenos, desalineados, por su trascendentalidad, con respecto a él. Y, como tal caja de resonancia, puede en ocasiones, cuando no está a la altura de la exigencia del fenómeno, hacer mal eco o incluso impedir la emergencia de los complejos ritmos del fenómeno. Toda la fenomenología de Richir da cuenta de esta “correlación” entre el fenómeno y la subjetividad, y la característica de todas estas instancias (fenómeno, subjetividad, correlación) es que son profundamente dinámicas. No hay *un* campo trascendental en correlación con *una* subjetividad, sino que, siempre en movimiento, tanto el sujeto como el fenómeno se cruzan, se modulan o se templan recíprocamente. El “yo fenomenologizante”, por ejemplo, no es, como señalaremos con Pablo Posada, de “una sola

pieza”, sino que es un “espectro” lleno de matices y de intensidades, de los cuales unos son más arcaicos que otros. De la misma manera, el fenómeno está constituido por intensidades y matices variables, unos más arcaicos que otros, unos más dependientes del sujeto que otros.

Marc Richir reúne dos talentos que raramente van de la mano: es profundo y prolífico al mismo tiempo. Esto es apenas el primer indicio de una verdadera pasión del pensar, a la vez fecunda y vasta. Merced a ello, su obra tiene múltiples facetas: fenomenología, fenomenología del lenguaje, fenomenología del arte (pintura, arquitectura, poesía, música, teatro), “estética”, psicopatología, política, pensamiento mítico. Su obra es más conocida por la refundición y refundación que experimentó, con *Phénoménologie en esquisses* (2000), a partir de problemas husserlianos como la *phantasia* y la intersubjetividad, pero ella tenía vida propia desde mucho antes, como intenta mostrar la presente tesis, concentrada, principalmente, aunque no exclusivamente, en los textos de la década de los ochentas y los noventas: desde las *Recherches phénoménologiques* (1981) hasta *L'expérience du penser* (1996). No obstante, dada la amplitud de problemáticas, no pretendemos dar cuenta ni de un período ni de una obra o conjunto de obras, sino de una problemática concreta que, para nosotros, articula un aspecto central de esta fenomenología, y que, por ello mismo, proponemos (como trabajo por venir) como pivote para una posible lectura más amplia del conjunto de la obra de Richir. Esta problemática, que debería servir también, según esperamos, como una especie de “introducción no general” a la fenomenología de Richir, es la siguiente: la articulación entre fenomenología, belleza y lenguaje, tres elementos que para nosotros atraviesan toda su obra.

Intentamos sustentar la siguiente tesis: que la cuestión de saber qué es un fenómeno, así como la propia fenomenología en su conjunto, son indisociables, en Richir, de la belleza y del lenguaje, lo que conduce a concebir la fenomenología como una *praxis* de belleza en el lenguaje, sin que deban entenderse uno y otra, lenguaje y belleza, en sus sentidos habituales y tradicionales. Fenomenología, fenómeno, belleza y lenguaje resurgen de esta inmersión en las aguas richirianas con un nuevo semblante, a primera vista enrarecidos y hasta extraños (como el aspecto de quien, siendo familiar, ha hecho un largo viaje antes de retornar), y ello sobre todo para espíritus clásicos y ortodoxos, dentro y fuera de la fenomenología. El fenómeno, como bien se ha señalado a menudo, resurge como “nada más que fenómeno”; la

belleza, por su parte, como un “océano inmenso”, con muy poco de “estético”, “sensual” y subjetivo; y el lenguaje, a distancia de la “lengua” y sus significados recortados por esencias de naturaleza lógica, y a distancia, fundamentalmente, del control ejercido sobre él por la subjetividad y el presente. Cada uno de los conceptos se forman, se moldean en el curso de la obra de Richir, lo cual tratamos de reflejar en nuestra tesis; cada uno de ellos recibe una forma, un semblante que deberían no ser forzados a encajar en otros moldes. Al decir “*praxis* de belleza en el lenguaje” nos arriesgamos, indudablemente, demasiado, pues sabemos que ello dará lugar a suposiciones basadas en prejuicios. Prevenimos un poco diciendo lo siguiente: la facticidad humana es indisociable, para Richir, de la belleza y del lenguaje, y estos, a su vez, indisociables del “océano inmenso” de lo sublime, en el que “se baña” la condición humana, y por tanto la propia fenomenología. Lo bello, aquí, es oceánico, por lo que linda, al estar atravesado en su corazón por lo sublime, con lo pavoroso y, por “el costado”, con lo terrible y catastrófico. Se trata de una fenomenología que camina entre los intersticios y los lindes de la vida y la muerte, y en sus recorridos limítrofes descubre la tensión, que ninguna dialéctica puede dirimir, entre lo bello y lo sublime, entre el “placer” de lo que, sutilmente, comienza a cobrar forma, y el pavor de lo que, de manera inaudita, abisma el lenguaje y la vida. Este es el “suelo”, como tejido en filigrana, y aún como tejido con hilos de agua, sobre el que se fecunda y crece lo bello. Lo bello nombra, ante todo, la maravilla de los sentidos y del lenguaje que persiguen incansables, en medio de una extrema precariedad, mortalidad y transitoriedad, un pequeño rastro de eternidad. En este sentido, lo bello es la gratitud y la alegría del don de sentir, y una celebración de la vida terrena, de la carne.

Los dos primeros capítulos, titulados “El proyecto de una fenomenología trascendental” y “*Epojé* radical y simulacro ontológico”, constituyen una interpretación de las dos primeras *Recherches*, las cuales, como se conoce, fueron dedicadas a perfilar los primeros esbozos de la apariencia, entendida, no ya como apariencia de algo, sino como apariencia flotante, libre, sin adhesión previa y *a priori* necesaria a un sistema de apariciones o teleología intencional de la correlación noético-noemática, esto es, entendida como apariencia en cuanto nada más que apariencia. Esta concepción de la apariencia libre, no individuada, proliferante, “asociativa”, implica la suspensión de todo apareciente del cual ella fuera aparición, y así, flotando en el “espacio” de un cosmos fenomenológico sin centro

asignable, ella obliga también a la suspensión de toda teleología racional que pudiera centrar la ciencia fenomenológica. Dicho centro, para Richir, es de naturaleza simbólica, significativa, y a su equivalente metafísico, filosófico, lo llama “simulacro ontológico”, sea subjetividad trascendental o *Dasein*. La apariencia, en su naturaleza salvaje, es fenomenológica, y, por ello, contra-ontológica. La fenomenología habrá de conquistarse, pues, a contrapelo de la ontología.

El tercer y cuarto capítulos, titulados respectivamente “El fenómeno y lo bello” y “Lo sublime, lo inconmensurable”, prolongan un aspecto del fenómeno (definido ahora por las “propiedades” del ámbito de la pura apariencia) que sólo ha sido destacado suficientemente, de entre los intérpretes, y hasta donde sabemos, por Sacha Carlson, a saber, que el fenómeno es intrínsecamente bello, “estético”. La tensión, que en las *Recherches* ya cobraba cuerpo, entre las fenomenologías trascendentales de Husserl y Kant, se consolida aquí, aunque con una clara inclinación hacia los problemas kantianos. Richir seguirá, durante la década de los ochentas, intentando labrar sus propios caminos trascendentales, con, si se nos permite una metáfora belicosa, Husserl como escudo y Kant como espada. El camino lo abre Kant, pero el Kant de la *Crítica del juicio*. Lo bello, entendido como lo que place sin concepto, es un motivo kantiano que influyó, como ningún otro, a Richir, y que seguirá latente aún en el “giro husserliano” de la década de los dos mil. Con esto entra en escena un aspecto fundamental del fenómeno, a saber, el placer, humanizante, de lo bello, de lo que place sin concepto, sin recortes de lengua, lógicos, significantes, y, por tanto, a espaldas de la conciencia. Se esboza de este modo una *Spaltung* fundamental entre el fenómeno y la conciencia. Esto conduce a mostrar cómo lo bello, al estar basculando en el registro de lo “sin *cogito*”, fuera de la conciencia, se define por cierta potencia de romper la forma, la concordancia subjetiva (finalidad formal). Así, lo bello es indisociable, para Richir, de lo sublime, entendido este como el “momento” de una suspensión de las facultades vitales, de las posibilidades esquematizantes. Lo sublime es el momento en que el fenómeno, entendido como temporalización/espacialización en lenguaje, toca su límite, a saber, el límite del *quantum* fenoménico, el límite del agotamiento esquemático matemático y dinámico, el cual es apertura, no obstante, no al llamado de la Razón (Kant), sino a la belleza oceánica de un nuevo “*quantum*”, esta vez estético, y que funciona como una ampliación del “alma” hasta límites que ella no podía imaginar, pero que puede, empero, abrazar ella en la emoción.

El quinto capítulo, “Fenómeno de lenguaje. Palabra operante”, da cuenta de un aspecto capital del fenómeno en la obra de Richir de los años ochentas, y que nosotros nombramos con una palabra un tanto equívoca, pero que elegimos conservar por ciertas resonancias que, solo al final, podrán advertirse plenamente, a saber, el carácter *performativo* del fenómeno. Conservamos esta palabra por dos razones fundamentales: porque da cuenta del carácter procesual, temporal, pero sobre todo intrínsecamente *móvil* del fenómeno, y porque preserva una alusión al teatro y la actuación que, al final, en la conclusión, será definitiva. Sea este el lugar para advertir que esta performatividad nada tiene que ver, como se muestra a lo largo de todo este trabajo, con una performatividad absolutista, tautológica, propia de un “actuar y padecer” circulares, sino, por el contrario, con lo que Pablo Posada Varela llama una “desmentida performativa” propia de la *praxis* fenomenológica, y que, para nosotros, está cerca de la ironía. Prueba de ello es que el fenómeno de lenguaje, en su performatividad, no se cierra sobre sí mismo, sino que, por el contrario, se abre a una horizonticidad radical, indomeñable, a saber, la horizonticidad del “fenómeno de mundo”, que funge aquí como el “referente del lenguaje”. La procesualidad del fenómeno, pues, lo pone en contacto con algo que ya no es del orden, propiamente, del lenguaje. El “referente” del lenguaje, por tanto, lejos de ser una identidad instituida, pone en contacto con una movilidad cada vez más huidiza, con un movimiento de desaplomo temporal y no temporal en el que se derriban las identidades y las coincidencias, y en el que emerge, en contrapartida, un alto flujo energético.

El sexto capítulo, “Fenomenología arquitectónica”, nos introduce de lleno en la obra fundamental de la década de los noventa, a saber, *Méditations phénoménologiques*, en la que dos aspectos clave vienen a templar definitivamente el carácter de la fenomenología richiriana, a saber, el lenguaje y la arquitectónica. Diremos que el fenómeno, en cuanto fenómeno de lenguaje, engrana directamente con la arquitectónica fenomenológica. Sólo en este punto será posible dar cuenta de la forma en que Richir se sitúa frente a la tradición metafísica, y cómo la problemática del fenómeno, entendido como fenómeno de lenguaje, es la piedra de toque fundamental para esa confrontación. Nos limitamos, en relación con la problemática arquitectónica, principalmente a la consideración de su tratamiento en la década de los noventa, bajo la influencia de Kant, excluyendo la refundición absolutamente clave que tendrá lugar a partir de *Phénoménologie en esquisses*. Aquí intentamos mostrar que

Richir, cercano a Kant, pero sin duda lejos también de él, concibe la arquitectónica como un “arte de los sistemas”, de carácter *regulativo*, no constitutivo; como un ordenamiento provisional, frágil, móvil de la “ciencia” fenomenológica, pero que, no por ello, carece de rigor. Valiéndonos de los términos kantianos, diremos que la fenomenología arquitectónica es una “ciencia” “regulativa”, cuya “idea” es por principio irrealizable, y por tanto residiendo en lo infinito. La fenomenología arquitectónica, suspendida, mediante *epojé* hiperbólica, en lo infinito, es un “sistema” por completo singular, sin principio ni fin, sin centro asignable (toda asignación siendo del orden del “simulacro ontológico”). Una característica de la fenomenología arquitectónica es, en términos de la tradición filosófica, que su horizonticidad, siendo radical, representa un “exceso” (que bien podría ser una “falta”) de la potencia con respecto a las posibilidades y las actualidades. La figura del simulacro ontológico, en este contexto, funciona siempre como una codificación de dicha potencia, como su “actualización” simbólica, mediante el argumento ontológico consistente en derivar de la pura posibilidad la existencia (paso de la potencia al acto). En este contexto se interpreta mejor, según nosotros, el sentido de la *epojé* hiperbólica como suspensión radical del simulacro ontológico, lo cual no es otra cosa que la suspensión radical de los rendimientos simbólicos de la filosofía.

Esta concepción arquitectónica de la fenomenología, en las *Méditations*, se desarrolla paralelamente a una relectura de Husserl, hecha a partir de dos flancos: primero, la reinterpretación de la “imposibilidad de la lógica pura” (Husserl), de su elucidación completa en un sistema en el que coincidirían su principio y su fin, como imposibilidad de una institución simbólica cerrada de la fenomenología, lo que lo llevará a comprender la lógica como institución simbólica *haciéndose*, es decir, como prendida siempre en el tejido del lenguaje fenomenológico, no exenta, por tanto, de su temporalidad, desfases y desaplomos. Y segundo, lo cual nos ocupará en el séptimo capítulo, la lectura richiriana de los volúmenes XIII Y XIV de la serie *Hua*, dedicados a la problemática de la intersubjetividad, en donde encuentra Richir un pivote para su concepción, por completo fundamental en esta obra y en lo sucesivo, de la interfacticidad trascendental. Esta concepción, justamente, permite a Richir abrirse paso en medio de Husserl y Heidegger, separándose de uno y otro en virtud de un motivo semejante, si bien no idéntico. Este motivo es el siguiente: tanto Husserl como Heidegger encierran la afectividad tras las murallas de la “subjetividad”, ya del sujeto

trascendental, ya del *Dasein*, viniendo a abrirle vías, esta vez teóricas y, por decirlo así, “artificiales”, mediante la adenda de la “intersubjetividad” o del “*Mitsein*”. La argumentación de Richir, con respecto a lo que él llama la interfacticidad trascendental, tendrá dos ángulos de ataque: a) la necesidad de pensar la afectividad como no siendo encerrada tras las murallas de la subjetividad; b) la concepción de la transpasibilidad (Henry Maldiney) como aquello que, manteniendo a distancia las facticidades, impide su *con-fusión* psicótica, tal como ocurre, según Richir, en la *construcción teórica* heideggeriana. Lo que enseñan las psicopatologías sobre la afectividad y la facticidad, en especial las psicosis, serán decisivas en su argumentación. Un tercer ángulo de ataque, más bien tácito y en realidad insuficientemente destacado por los demás intérpretes, constituye lo que, por nuestra parte, hemos propuesto entender como la belleza inscrita en el seno de la interfacticidad, el hecho, en otras palabras, de que no hay recepción de la propia facticidad y de las otras facticidades sin la mediación de lo “estético” propio de lo bello y lo sublime. Diremos, pues, que la belleza cumple un fundamental papel “espacializante”. Destacaremos, en este mismo capítulo, que esta “espacialización” es, en profundidad, un *écart* originario, fundamental y profundo, propio de una separación original entre aquies absolutos, entre el aquí y el ahí trascendentales, antes de toda institución en yo, tú y en *Leibkörper*.

El capítulo VII, titulado “Síntesis pasivas e inconsciente fenomenológico”, profundiza en este *écart* espacializante y proto-espacializante propio del registro de la interfacticidad trascendental, pero esta vez desde el ángulo de lo que, en las tercera y cuarta Meditaciones, Richir llama, en eco a Husserl, como síntesis pasivas de primer, segundo y tercer grado. Estas síntesis constituyen una explicitación y profundización rigurosas del lenguaje y su articulación, siempre en distorsión y sin medida, con lo fuera de lenguaje, y, finalmente, con lo inconsciente, que es el campo en donde se juega la “parte” más importante de la fenomenalidad de los fenómenos.

La articulación interna de nuestra interpretación, como lo hemos dicho, está edificada mediante la noción de lo bello-sublime como aquello que atraviesa siempre el hacerse del fenómeno, tanto en su vertiente consciente, de lenguaje, como en su vertiente inconsciente y fuera de lenguaje. En este sentido, enfatizaremos que, si el fenómeno ha de ser fenómeno de lenguaje, este ha de ser, a su vez, bello y sublime. Las interpretaciones existentes no destacan suficientemente la naturaleza musical, rítmica, de esta belleza y sublimidad, y el hecho, consecuente, de que el “corazón” del lenguaje, finalmente, lo constituye una “música”, de lenguaje y fuera de lenguaje, audible y no audible, que *templa* el fenómeno de lenguaje, que le da singularidad, rítmica y afinación “anímica”. Destacamos que el fenómeno en Richir es intrínsecamente bello y musical, y que se “articula”

necesariamente en la performatividad del lenguaje. La fenomenología de Richir es, así, para nosotros, una *praxis*, ante todo, *de lenguaje*, en el que toda subjetividad, supuestamente en posesión de sí, se ve destituida de privilegios y prestigios, abierta sobre las vertientes y desaplomos infinitos en que, con suerte, un temple, un ritmo o una afinación arcaicos, pueden retenerle. La *praxis* fenomenológica, sumida así en el lenguaje y sus abismos, se acerca a la *interpretación* en sentido musical y, en general, en sentido artístico. Practicar la fenomenología, por tanto, ha de parecerse a entrar en resonancia con ritmos que desbordan la esfera consciente, presente y pensable. Y estos ritmos provienen de los “otros” y de lo “otro”, por lo que diremos, finalmente, que esta fenomenología singular es intrínsecamente “dialógica” (en sentido no hermenéutico), irónica y, en un sentido platónico, teatral.

Nuestro trabajo se nutre de los trabajos existentes sobre la obra de Richir, de lo cual iremos dando cuenta a lo largo del texto. No obstante, la obra de Pablo Posada Varela¹, así como la de Sacha Carlson², tanto en español como en francés, han sido para nosotros los dos faros que nos han permitido no navegar a la deriva, forjarnos un camino, quizás algo medianamente “propio” (en tanto que fuera necesario) en medio de lo desconocido, pues, aún asistidos por una recia determinación, sin la mano tendida por otros no es posible no naufragar. Ellos han contribuido a suavizar lo puntilloso de las primeras aproximaciones y a dirigir menos erráticamente las indagaciones, y nos han ayudado a formar, junto con el propio Richir, cierto habito de paciencia y pasión. El tono, el timbre y el estilo, han sido imitados, de manera más o menos activa, de ellos, lo cual es tanto como decir que, finalmente, sus obras han constituido las ventanas por las que hemos podido enfocar el inmenso paisaje richiriano.

¹ En su web, Posada Varela pone a disposición gran parte de sus trabajos, concernientes a la fenomenología y la estética principalmente: <https://www.pabloposadavarela.com>.

² La web de Sacha Carlson pone a disposición gran parte de su producción escrita, sus proyectos musicales y teatrales, así como de traducción: <https://www.sachacarlson.com>.

Capítulo I

El proyecto de una fenomenología trascendental

Correlación y circularidad

Si hay una constante en la obra de Richir es la crítica, explícita o implícita, de la circularidad y la tautología en todas sus formas de manifestación. Esta crítica está omnipresente a lo largo de ella, y constituye, a nuestro entender, la principal estrategia mediante la cual Richir aborda la problemática de la fundación de una fenomenología trascendental, la cual es, en la década de los ochentas, específicamente en sus *Recherches phénoménologiques*³, su objetivo central. La fenomenología de Richir, que es, de principio a fin, una filosofía trascendental, está esencialmente estructurada por esta crítica radical de la circularidad. La fenomenología trascendental, según esto, ha de pasar por el crisol de una rigurosa crítica de las circularidades más o menos ostensibles que la nimban, esto es, por la crítica de toda forma de narcisismo filosófico que haga de la autorrelación su piedra fundacional.

Nos centraremos, en el presente y el próximo capítulos, en las dos primeras investigaciones⁴, a fin de intentar sondear el sentido de lo trascendental en Richir, atendiendo, principalmente, a su lectura crítica de la fenomenología trascendental de Husserl.

La primera investigación se titula, de manera muy significativa, “De la fenomenología de Husserl al problema de la fenomenología trascendental”⁵. En ella Richir lleva a cabo una primera crítica (que será la base del sentido de lo trascendental para él) de la fenomenología trascendental husserliana, en tanto dependiente, desde su misma fundación, de una circularidad tautológica entre el fenómeno (la vivencia) y la determinación (ya lógica, ya racional) del mismo. Poniendo al desnudo esta circularidad Richir busca liberar el

³ Richir, M. *Recherches phénoménologiques I, II, III. Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Ousia, Bruselas, 1981.

⁴ *Recherches phénoménologiques*, pp. 9-147.

⁵ *Ibid.*, p. 9 y ss.

fenómeno del cautiverio en que lo mantiene la lógica y la teleología racional husserlianas, atendiendo a su tejido y “logicidad” propios. Esto lo llevará a cabo a través de dos fases fundamentales: primero, a través de la crítica de la circularidad de la determinación *lógica* del fenómeno, y, segundo, a través de la crítica de la circularidad de la determinación *trascendental* del fenómeno (perspectiva trascendental husserliana). Presentaremos sucintamente estos dos aspectos para concentrarnos, detenidamente, en la vía seguida por Richir.

Circularidad lógica

Como señala Richir, el interés original de Husserl era investigar cómo la vivencia, la subjetividad viviente, constituye intencionalmente las idealidades lógicas, de tal suerte que las vivencias lógicas (síntesis matemáticas, pensar matemático) cumplen la función de fundamento de dichas idealidades. Al conocimiento *a priori* de las idealidades lógicas le corresponde, en estricta correlación, un *a priori* de las vivencias, y, a su turno, las vivencias están estructuradas eidéticamente, de tal suerte que el pensamiento subjetivo e interiormente viviente está regulado por la idealidad, por una legalidad intencional constitutiva de la relación entre pensamiento e idealidad⁶.

Hay, según la crítica de Richir, la siguiente circularidad en este planteamiento: Husserl, partiendo de la autonomía irrestricta del *contenido* lógico (lo cual queda ratificado en los *Prolegómenos* a la lógica pura), concediéndole la validez de un *a priori* objetivo, pone, en correlación estricta con él, la vivencia en que dicho contenido se forma, es decir, la vivencia y pensar lógicos, los cuales tienen la validez, también, de un *a priori*, esta vez subjetivo. Se trata, para Husserl, de clarificar las idealidades lógicas, y ello mediante su puesta en relación, *a priori*, con la vivencia en que se piensan dichas idealidades. Esta clarificación, ateniéndose a la estricta autonomía del contenido lógico (autonomía, recordémoslo, con respecto a lo natural, lo psicológico, lo histórico, etc.), da por sentado dicho contenido, concediéndole la validez de lo que, ya dado, se busca clarificar mediante su formación en la vivencia en que es pensado. Richir, sumamente atento a cierto elemento temporal de este proceder, señala que el contenido lógico, en este planteamiento inicial de

⁶ Richir, M., *op. cit.*, p. 11 y ss.

Husserl, sirve de *telos* de la clarificación, pues, sabiéndose de antemano, es lo que, desde el *ya* de su autonomía, es también el *aún* de la vivencia, aquello a que debe arribar esta. Es decir, la vivencia lógica, en la que se piensan dichos contenidos, es descrita por el fenomenólogo bajo el horizonte de la idealidad, como aquello a lo que ella se dirige, y que, por lo tanto, se sabe de antemano, con lo que resulta que la idealidad o el contenido lógico, en su autonomía, *precede* y *sucede* a la vivencia, en lo que constituye, evidentemente, una tautología. Escribe Richir:

Por una parte es necesario siempre presuponer que la idealidad está ya identificada en sí *misma*, y, entonces, que la descripción pura de la vivencia es siempre teleguiada por una pre-visión de la idealidad —de tal suerte que lo que hay que clarificar está siempre ya presupuesto en la clarificación—, y por otra parte es necesario admitir que esta teleología de la descripción es necesaria si se quiere que esta sirva a la clarificación de tal o cual idealidad lógico-matemática. Brevemente, la explicitación corre el gran riesgo de desembocar en la puesta en evidencia de un paralelismo necesario entre interioridad de la subjetividad viviente y la exterioridad de la objetividad cuasi-positiva. O, aún, la explicitación parece deber estar atrapada en un *círculo necesario*⁷.

La descripción de las vivencias supone como ya previstos los conceptos lógicos. Sólo al saber de antemano estos conceptos, al estar ya determinados, pueden aclararse o determinarse las estructuras de la vivencia. Es posible determinar los *a priori* de la vivencia gracias a los *a priori* lógico-matemáticos, “de tal suerte que la descripción de las vivencias no sería más que la explicitación de las idealidades en términos de conciencia, y que se desarrollarían así dos lenguajes rigurosamente paralelos: el de la conciencia y el de la idealidad”⁸. Así, la autonomía del contenido lógico implica una especie de “ubicuidad” de la idealidad con respecto a la vivencia que hace de esta algo accesorio, tautológico. La determinación de la vivencia a partir de la objetividad, del contenido lógico en este caso,

⁷ *Ibíd.*, p. 12.

⁸ *Ibíd.*, p. 13.

conduce, pues, a la circularidad, lo cual será llevado por Richir hasta las últimas consecuencias.

Pero ya en la introducción al segundo tomo de las *Investigaciones lógicas* Husserl se percata de la necesidad de no hacer depender las estructuras de la vivencia de la objetividad, pues la dependencia de la objetividad conduce al paralelismo tautológico descrito. En efecto, señala Husserl que el filósofo debe “dejar actuar sobre él mismo las relaciones fenomenológicas en su pureza”, “sin enturbiarlas por alguna injerencia de la objetividad intencional”⁹. Pero esta “reducción” (concepto que en esta época no ha surgido para Husserl) de la objetividad implica una aporía compleja: al intentar no enturbiar el campo de la vivencia con las determinaciones de la objetividad, el filósofo corre el riesgo de quedarse a ciegas en medio de lo puro indeterminado, sin nada que describir. Dice Richir: “el filósofo estaría atrapado por la imposibilidad de hacer coexistir en él una mirada y una no-mirada”¹⁰. Y aún más, si se quiere mantener la “pureza” de las “relaciones fenomenológicas”, poner fuera de juego las determinaciones objetivas, es necesario que esta vida de conciencia se prohíba toda identificación previa, que no acepte como *a priori* ni las determinaciones objetivas ni las subjetivas, y, por tanto, es necesario que ese vivir sea anterior a esos *a priori*.

Circularidad trascendental

Se encuentra así un *a priori* de los *a priori* subjetivo y objetivo: el *vivir indeterminado*, en lo que se reconoce ya el semblante del giro trascendental de Husserl, en el que ya no es cuestión de una correlación entre *a priori* subjetivo y objetivo sino de la correlación entre apariciones (*Erscheinungen*) y apareciente (*Erscheinende*). Escribe Richir:

Ya no es cuestión de una correlación entre *a priori* psíquico y *a priori* objetivo, sino, al contrario, de una correlación entre apariciones y apareciente que define, por ella sola, en su campo propio, el dominio de lo que Husserl llama de ahora en adelante la *fenomenología trascendental*¹¹.

⁹ Citado por Richir, M. *op. cit.*, p. 13.

¹⁰ Richir, M. *Ibid.*, p. 14.

¹¹ *Ibid.*, p. 16.

La indagación concerniente al objeto se desplaza ahora a la vivencia, entendida como correlación *ego-cogito-cogitatum*. Husserl reconoce entonces que los objetos no son ya transparentes, determinados, como en las *Investigaciones lógicas*, sino que celan toda suerte de trascendencias: “las *cogitationes* que creíamos, en tanto que datos simples, desprovistas de todo misterio (de toda opacidad), *contienen toda suerte de trascendencias*”¹². El giro de esta época consiste en que ya no se trata de la correlación entre dos *a priori* sino de una correlación interna a la vivencia, entre la aparición y el apareciente, de suerte que del costado “objetivo”, esta vez, se descubre cierta esfera de trascendencia y de infinitud., pues el apareciente es irreductible a la aparición y al sistema de apariciones, es el horizonte del sistema de apariciones. El fenómeno se define, así, como el sistema de apariciones intuitivas y finitas en que se anuncia un apareciente que es polo ideal, vacío, hacia el que confluyen infinitamente las apariciones, lo que implica la correlación entre lo intuitivo finito (inmanencia) y el *eidós* infinito (trascendencia), de tal suerte que la intencionalidad ya no es definida por la correlación sujeto-objeto sino por “la anticipación de lo infinito objetivo a través de lo finito intuitivo”¹³. La intencionalidad es el acto de anticipación de lo infinito objetivo en lo finito intuitivo, esto es, es la anticipación de la trascendencia en la inmanencia.

La perspectiva trascendental de Husserl, reconociendo en el polo objetivo del correlato intencional, en el apareciente, el lugar en el que se ocultan toda suerte de trascendencias, hace de este polo, no obstante, el lugar de una donación, y, por ello, de una determinación siempre posible a partir de una subjetividad. Este polo, tendido sobre lo infinito, está inserto en un sistema eidético-trascendental de actualidad-posibilidad que hace de su infinitud una *idea*, lo que lo inserta en el sistema global de una teleología racional, el de la fenomenología como proyecto racional. La trascendencia del apareciente, en esta perspectiva trascendental, y en cuanto convertida en trascendental, es el polo formador del sentido intencional. El objeto es presencia siempre diferida, anunciándose en las apariciones. La objetividad infinita da sentido al presente intuitivo, unificando pasado, presente y futuro, pues el gesto que instauro el sentido, la intencionalidad, instauro también la temporalidad.

¹² Citado por Richir, M. *op. cit.*, p. 16.

¹³ *Ibíd.*, p. 18.

En esta nueva “versión” de la correlación, una vez más, se pone en juego, según la crítica de Richir, una circularidad: las apariciones, al ser apariciones *de* un apareciente, al estar insertas en el *telos* del sistema de apariciones, están guiadas desde la distancia, teleguiadas, por él. Esta determinación de las apariciones mediante el *telos* del sistema intencional hace que haya circularidad entre aquello que figuran o matizan las apariciones y las propias apariciones, entre apariciones y apareciente, lo que redundaría en detrimento de la riqueza fenomenológica propia de aquellas. Es decir, la vivencia, aquí también, tiene por “delante” y por “detrás”, antes y después, la determinación de aquello de lo cual es vivencia, como si esa determinación, en su idealidad, estuviese exenta del tiempo. Con la diferencia, esta vez, de que esta determinación, en cuanto trascendental, está tendida sobre la *idea* de lo infinito. Pero el tratamiento trascendental de la trascendencia, así como la metafísica racional que le subyace, son aquello que Richir siempre rechazará de Husserl (de quien, no obstante, defenderá siempre su comprensión de la fenomenología como método, como *praxis* “itinerante” y rigurosa de investigación de los problemas). La comprensión de lo infinito y del horizonte como pertenecientes a una racionalidad estructurada por la subjetividad trascendental es algo que, para Richir, no se corresponde con la trascendencia del fenómeno. Para él, esta trascendencia reclama un tratamiento completamente distinto al dispensado por dicha subjetividad. Diremos por ahora, para volver en profundidad sobre ello en nuestro capítulo VI (dedicado al concepto de fenomenología arquitectónica), que lo infinito, para Richir, rechaza, de modo radical, todo tránsito, dialéctico o no, a la determinación, dado que ella implica siempre el “recurso” de una mirada de segundo nivel que, sobrevolando la vivencia, le indica el camino que debe seguir, guiada por el ya y el aún (intemporalidad) de dicha determinación (idealidad, *eidós*, etc.). En su indeterminación de principio, lo infinito no puede ser codificado por la actividad de una subjetividad que haga de él, de principio a fin, “madera” de sentido, por lo que, como veremos, una parte de él, infinita a su vez, “se resiste”, en tensión no dialéctica, a su ingreso en la esfera del sentido. Esto va a acarrear profundas consecuencias para la comprensión de lo trascendental, desde entonces desalineado con respecto a la subjetividad, pues, como se habrá quizás advertido, se trata, finalmente, de la circularidad de la subjetividad que determinando el sentido, se repite narcisísticamente en él. Diremos, finalmente, que la vía que Richir abre, en esta época, para evitar la circularidad de la determinación de la vivencia, es la de liberar lo trascendental de

la subjetividad, y ello, como veremos, mediante la reducción de la figura del “simulacro ontológico”.

La cuestión del “psicologismo trascendental”

Pero el campo de la subjetividad trascendental viene abierto para Husserl por la reducción fenomenológica¹⁴, mediante la cual busca evitar todo resto psicologista de la correlación. La nueva correlación de apariciones/apareciente designa un ámbito fenomenológico reducido, un ámbito de lo dado en cuanto dato absoluto de la conciencia. Para Husserl, la reducción permite el acceso al fenómeno de ser, del cual se cree que está purificado de toda vinculación empírica, psicológica, factual. La reducción consiste en, mediante un cambio de actitud, limitarse al ámbito fenomenal, al dato absoluto de la esfera inmanente, en la que se anuncia la trascendencia; consiste en suspender la validez del mundo objetivo, trascendente, y ello mediante el gesto, por decirlo así, de hacer *como si* no tuviera dicha validez. No consiste, nota Richir, en un anular real, en una destrucción efectiva o en la eliminación de un contenido de conciencia sino, fundamentalmente, en una *simulación*, y, como señala enfático, en una “extraña *simulación*”¹⁵, de tal suerte que lo que separa la esfera natural de la esfera de la fenomenología trascendental es, sorprendentemente, algo tan huidizo como un “fingir”, como un cambio de actitud. A este problema Husserl lo conoce como “psicologismo trascendental”, resultante de lo que en las *Meditaciones Cartesianas* llamó la “apercepción mundanizante”¹⁶.

El sujeto, en esta medida, está dividido entre la esfera de lo *ahí*, objetivado, natural, y la esfera fenomenológica, la que no adhiere a la dimensión factual, sin que se tenga un criterio para saber en qué consiste esta separación, pues, evidentemente, el sujeto natural y el sujeto trascendental son, en cierto sentido, el mismo. Pero esta separación no es, como lo nota Husserl, una separación factual, de entidades naturales, y, tampoco, una separación

¹⁴ Dedicaremos el próximo capítulo a esta problemática.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 17. El vínculo entre reducción fenomenológica y simulación, y, de un modo más amplio, entre reducción e imaginación (y *phantasia*), será fundamental para entender el pensamiento entero de Richir. Volveremos sobre esto detenidamente.

¹⁶ Citado, *Ibíd.*, p. 22.

psicológica (*Spaltung*). El sujeto está pues escindido y unido a la vez, pues, dice Husserl, resulta “el sorprendente paralelismo, y aún, por así decir, el recubrimiento de la psicología fenomenológica y de la fenomenología trascendental, comprendidas las dos como disciplinas eidéticas. La una habita la otra, si se puede decir, implícitamente”¹⁷.

Richir, como podremos ver, ahondará a lo largo de los años en esta separación, y ello de una manera, cuando menos, sorprendente¹⁸. El problema del psicologismo trascendental significa para él, primero, que la reducción plantea el problema de la simulación, y, segundo, que dicha simulación es problemática en cuanto a su estatuto fenomenológico, pues de ella parece depender, a fin de cuentas, la “fuente” del sentido. Y esta constituye la segunda gran separación de Richir frente a Husserl, a saber, la convicción de que la fenomenología, queriendo asegurarse su ámbito mediante la reducción, parece estar ligada, indisolublemente, a la apariencia y sus destinos. El tratamiento de esta unión y separación misteriosas, en las *Recherches*, está basado en la siguiente hipótesis: no se cuenta, a no ser por salto metafísico hacia el simulacro ontológico (distinto de la “pura apariencia” que, por lo menos, no toma las apariencias por seres), con un criterio objetivo que dé cuenta de la medida y la legalidad de esa simulación, y ello en razón de que, sencillamente, nadie puede asistir, como espectador desvinculado, a su manera de “operar”. Se juega en ello, para Richir, pues, la problemática misma del “sujeto” encarnado o de la encarnación, la cual es, adelantémoslo, una especie, muy singular, de abismo.

Desde entonces, el *cogito*, lejos de estar seguro de sí mismo, está caminando siempre, irreductiblemente, en los lindes de la ilusión. Escribe Richir: “la subjetividad trascendental no se diferencia de la subjetividad psicológica más que por una *nada* [rien]. Esta nada, que es al mismo tiempo un abismo, separa las dos paralelas uniéndolas”¹⁹. Esta *nada*, cuyo sentido se aclarará a lo largo del texto, es la que se ve eludida y trastocada en manos de Husserl, quien, convirtiendo el agua en vino, hace de ella una subjetividad trascendental. Esta subjetividad, en el anhelo de blindarse frente a la apariencia y la simulación, desemboca en una apariencia de segunda mano: en simulacro que, siendo ontológico, no sólo es apariencia sino apariencia que quiere pasar por ser y por fuente de todo ser.

¹⁷ Citado, *Ibíd.*, pp. 20-21.

¹⁸ Pensamos, por ejemplo, en la importancia que tendrá el concepto de *écart* en el ámbito de la interfacticidad trascendental. Volveremos sobre este en nuestro capítulo VII.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 21.

Escribe Richir: “su precariedad o sutileza impide siempre a la reducción asegurarse del campo de la fenomenología trascendental”²⁰. Esto llevará a Richir a considerar la ilusión, en cuanto ineludible, como ilusión trascendental. La ilusión, como lo ha señalado Sacha Carlson, es, en Richir, el corazón mismo de la fenomenología, de tal suerte que lo trascendental está atravesado de principio a fin por ella. “[...] Richir presupone que la ilusión trascendental permanece intacta en el seno mismo del pensamiento *trascendental*: imposible pues instalarse como “espectador imparcial” para avistar el ejercicio natural del pensar [...]”²¹.

Primera aproximación al concepto de *simulacro ontológico*

La reducción fenomenológica plantea una aporía ineludible: la habitación recíproca de la subjetividad trascendental y la subjetividad psicológica, su confusión, su no distinción. Pero Husserl nunca dejó de aspirar a conquistar el campo de la subjetividad trascendental, y en el corazón de esta aspiración ve Richir lo que, en este texto de 1981, entiende como una actitud *poética y mítica*²² de la filosofía: filosofar es, en el seno de esta aspiración, “un arte poético”²³. ¿Cómo entender esta afirmación desafiante? Según Richir, la fenomenología se vuelve una “poética del origen” cuando el campo fenomenológico trascendental, inaccesible *en cuanto tal*, se convierte en su mayor aspiración, en lo que podría llamarse una búsqueda poética del origen o de lo originario. La subjetividad trascendental, lo absoluto, el origen, no pueden ser *dichos* sino en la medida en que ellos difieren sin cesar, no se pueden fijar en un presente a través de una intención expresiva, con lo que la fenomenología tiende a convertirse en “*mito o sueño* de la fenomenología, o, incluso, *deseo* de la fenomenología”²⁴. En este pensar mítico es *como si* cobrara apariencia lo invisible, la subjetividad trascendental, lo absoluto, el origen, *como si* apareciera lo últimamente oculto (nunca directamente, nunca *en cuanto tal*). El mito da apariencia a lo que por definición no lo tiene, habla de “otro tiempo”

²⁰ *Ibíd.*, p. 23.

²¹ Carlson, Sacha. *La fenomenología trascendental de Marc Richir. Cuatro aproximaciones de las Investigaciones fenomenológicas*. Eikasía Revista de Filosofía, N° 73, Enero de 2017, pp. 11-42.

²² Richir, M. *op. cit.*, p. 24.

²³ *Ibíd.*, p. 24.

²⁴ *Ibíd.*, p. 24.

(“en aquellos tiempos”), del origen, del fuera de todo presente, en lo que es una “pura apariencia”²⁵ sin correspondiente real, “apariencia de un género diferente de este otro género de apariencias tomadas habitualmente como apariencias de cosas”²⁶. Y es en este contexto en donde surge una primera formulación del importante concepto richiriano de *simulacro ontológico*: el mito del origen es una figura del simulacro ontológico en cuanto, en primer lugar, hace *como si* (simulacro) apareciera lo inaparente de principio, y, en segundo lugar, en cuanto asume que eso que aparenta aparecer es el ser. Dicho de manera más simple: el mito del origen es simulacro del ser, es *como si* apareciera *lo que es*, “*simulacro del origen*”, es “apariencia de algo que *no es* como aparece”, “es una representación, en el presente, de lo irrepresentable en tanto que tal”²⁷. Es importante captar esta reflexión en todo lo que tiene de sutil: se trata de una pura apariencia en cuanto que es apariencia de “algo” que *no es* como aparece, que se falsea en su aparecer; no es que se tome la apariencia por el ser, sino que el ser se falsea en la apariencia, porque el ser es indirecto e impropio, y la huella o el signo que deja es la de un simulacro.

Para Richir, la subjetividad trascendental de Husserl responde a la idea del simulacro ontológico: ella es una apariencia del origen en un sentido muy preciso: está llamada a dar apariencia al origen, pero, esta vez, de modo *inmediato*, como queriendo anular la distancia que, en cuanto sueño mítico o poético, aún conservaba. El *cogito* surge de una suposición fundamental, según la cual el pensamiento es una vida en constante presencia a sí, presente para sí misma sin la mediación de un acto reflexivo, centro eternamente activo, fuente originaria del ser:

Se podría decir en efecto esto: el *cogito* cae sin duda bajo la jurisdicción de una presuposición fundamental, según la cual el pensamiento es una vida en permanente presente para sí misma, que puede percibirse *ella misma* sin mediación de un acto reflexivo; de tal manera que todo pensamiento es el acto viviente que emana de un centro eternamente activo, de una fuente, el origen, que es la fuente misma del ser, y que, de este pensamiento interior para sí y viviente a la exterioridad sensible, hay fijaciones, positivizaciones sucesivas que son tantos grados de incremento de la

²⁵ *Ibíd.*, p. 25.

²⁶ *Ibíd.*, p. 26.

²⁷ *Ibíd.*, p. 25.

pasividad, de la pérdida de sí —del sí transparente a sí del puro presente viviente interior a sí [du soi transparent à soi du pur présent vivant intérieur à soi]”²⁸.

Según esta interpretación, Husserl, en la línea del neoplatonismo, busca pensar radicalmente la cuestión del origen, y la piensa a través del *cogito*, entendido como vida en permanente presente para sí, que se apercibe *ella misma en cuanto tal*, sin mediación reflexiva, por lo que “la fenomenología husserliana podría ser interpretada como una verdadera ascesis intelectual debiendo restaurar la vida íntima del presente viviente en su presencia o su transparencia para sí”²⁹, lo que es una figura ejemplar de lo que llama aquí el simulacro ontológico.

¿Qué podemos decir de este simulacro ontológico? Podríamos decir aquí, en una primera aproximación, irremediamente provisional, que, en primer lugar, es una *figura imaginaria* o una *construcción especulativa* destinada a dar apariencia a lo inaparente de principio, al ser y al origen de todos los seres; es un esfuerzo especulativo (que en Richir se ubicará, en cierto período de su pensamiento, dentro de la estructura fenomenológica de la imaginación) por colmar la carencia de una fuente primigenia, un esfuerzo por conjurar los peligros radicales de la imaginación y la sensibilidad en el seno del pensamiento y el conocimiento, y, finalmente, un esfuerzo por esquivar el poder ilusionante de la apariencia. La paradoja del simulacro ontológico es que, como se habrá advertido ya, siendo un esfuerzo por conjurar los males que se derivan del seno de la apariencia, no deja de ser él mismo un esfuerzo imaginario. Y podríamos decir, en segundo lugar, que el simulacro ontológico cumple una función muy específica: revertir los resultados abisales a los que conduce la reducción fenomenológica, entendida como suspensión radical de toda positividad. Después de encontrarse con las dificultades de una correlación entre *a priori* subjetivo y *a priori* objetivo, Husserl constató la importancia de *dejar actuar las relaciones fenomenológicas en su pureza*, para lo cual se volvió sobre el *vivir indeterminado*, entendiéndolo como *a priori* de esos *a priori*. La perspectiva trascendental de Husserl convierte este vivir indeterminado en subjetividad constituyente de sentido, lo trascendente deviene trascendental, lo infinito deviene horizonte de sentido intencional, y, en suma, convierte lo indeterminado en fuente

²⁸ *Ibíd.*, p. 28.

²⁹ *Ibíd.*, p. 28.

determinante del sentido de ser. El camino que Richir va a seguir, separándose de Husserl (y, como veremos, del *Dasein* heideggeriano que es, también, una figura del simulacro ontológico), es el de intentar pensar radicalmente las consecuencias de la exigencia fenomenológica de dejar actuar las relaciones fenomenológicas en su pureza, sin permitir la injerencia de la objetividad, es decir, va a intentar pensar las consecuencias de una reducción fenomenológica radical, intentar pensar lo indeterminado en su pureza, en la que reside su trascendentalidad. Lo que surge de este esfuerzo es una concepción no husserliana de lo trascendental: lo trascendental designa en Richir el campo radicalmente no positivo al que debe conducir la reducción fenomenológica, reducción que posteriormente desembocará en lo que llama la *epojé* hiperbólica³⁰.

Una nueva base para la fenomenología trascendental

Por medio del concepto de simulacro ontológico Richir busca delimitar lo que él considera, en esta época, que es el cuadro especulativo implícito de la fenomenología de Husserl. El simulacro ontológico, encarnado en la filosofía de Husserl por la figura de la subjetividad trascendental, designa para él la región de la fenomenología de Husserl en que se desvanece el elemento propiamente fenomenológico, en que, a través de la especulación, la especificidad de lo fenomenológico, que no es otra cosa que lo radicalmente no positivo, se ve cortocircuitada. Por esta razón se hace necesario profundizar en “la dimensión propiamente *fenomenal* del simulacro ontológico”³¹, indagar por el sentido de lo que se ha llamado lo radicalmente no positivo, indagar por “la especificidad propia de la *dimensión fenomenal en general en tanto que tal*”³², dimensión que coincide, en profundidad, con “la *dimensión de lo trascendental en tanto que tal*”³³. Por esta razón, para Richir, la fenomenología, en cuanto investigación de la dimensión fenomenológica en lo que tiene ésta de específico, debe ser una fenomenología trascendental.

³⁰ Véase nuestro capítulo VI.

³¹ Richir, M. *Ibíd.*, p. 29.

³² *Ibíd.*, p. 29.

³³ *Ibíd.*, p. 29.

En la época de las *Recherches phénoménologiques* Richir ha salido ya de la estela de la filosofía de Fichte, para ocuparse expresamente de las filosofías de Husserl y de Kant. En este libro efectúa una lectura de Husserl a partir de las exigencias de la filosofía trascendental de Kant, al indagar por las condiciones de posibilidad que fundamentan³⁴ el conocimiento desde una perspectiva crítica, es decir, a partir del conocimiento ya existente, pero de tal manera que su recorrido lo llevará a cuestionar, de manera decisiva, el proceder fundamentador mismo.

Según la interpretación de Richir en esta época, en Husserl, el fenómeno, entendido como el vivir indeterminado, debe constituir la condición de posibilidad *a priori*, el principio trascendental, de la estructura sujeto-objeto, y esto sólo es posible si el fenómeno se comprende como el punto de partida riguroso de la reflexión, como atravesado por una reflexividad interna que le es estrictamente intrínseca. Esta reflexividad interna intrínseca es constitutiva del polo sujeto y del polo objeto, es fenómeno “*en tanto que tal*”, “reflexionándose como puro fenómeno o como pura apariencia”, es “la condición de posibilidad *a priori* de la simulación en que consiste, muy profundamente, la reducción fenomenológica”³⁵. Lo que está en el centro de la mirada crítica de Richir es esta reflexividad interna intrínseca del fenómeno, así como su autonomía en cuanto puro fenómeno, o, en pocas palabras, la pureza de la actividad constitutiva del fenómeno que lo acerca a la figura del simulacro ontológico. Pero, además, el centro de la mirada crítica de Richir lo constituye algo inadvertido en el proceder mismo de la filosofía trascendental, a saber, la búsqueda de las condiciones *a priori* de posibilidad del conocimiento y de la experiencia en general como búsqueda de un *a priori* fundamentador, es decir, la crítica se dirige al proceder fundamentador mismo, por la razón de que el fundamento “se fenomenaliza *a posteriori*, como la apariencia o la ilusión de una apariencia o de una ilusión *a priori*”³⁶, es decir, y de manera más simple, la apariencia no se fenomenaliza nunca *a priori* sino *a posteriori*, a través del propio *movimiento* del pensar. La pregunta de Richir es si este proceder fundamentador de la filosofía trascendental es fenomenológicamente legítimo, es decir, se pregunta si el pensar fundamentador no desconoce, por principio, el *desarrollo* fenomenal de su pensar, si al buscar establecer un *a priori*, la filosofía trascendental no evade, justamente, el *proceder*

³⁴ Recordemos que el subtítulo del libro es “Fundamentos para la fenomenología trascendental”.

³⁵ Richir, M. *Ibid.*, p. 31.

³⁶ *Ibid.*, p. 31.

del pensar en el que se juega su fenomenalidad. Este cuestionamiento sugiere, de hecho, que la fenomenalidad del pensar se juega no en el establecimiento de las condiciones *a priori* sino en el desarrollo mismo del pensar, y, por tanto, *a posteriori*. En pocas palabras, sugiere que la fenomenalidad del pensar posee una estructura performativa, que no hay un inicio situable del pensar, a no ser que este inicio sea retro-proyectado ilusoriamente desde el *a posteriori*. En este marco, la fenomenología de Husserl se presenta para Richir con dos pretensiones: en primer lugar, el *cogito* trascendental husserliano pretende “la adecuación o la transparencia entre la ilusión trascendental y el fenómeno”³⁷, busca hacer coincidir, en lo que constituye ya la pureza del fenómeno, el fenómeno con el puro *a priori*. En segundo lugar, Husserl interpreta el apareciente como *telos* del sistema de apariciones, lo que implica la subsunción imposible del sistema de apariciones en la idea del fenómeno. Esto implica la adecuación entre el fenómeno entendido como sistema de apariciones y la idea de un puro fenómeno que se reduce a una sola aparición global³⁸, en lo que constituye una versión fundamentalmente teleológica de la fenomenología. El cuestionamiento de estas dos adecuaciones podría resumirse en el cuestionamiento de la adecuación o la coincidencia entre *a priori* y *a posteriori*, como si el desajuste (*écart*) irreductible entre ambos pudiera ser elidido a partir de la teleología del sistema de apariciones, de tal manera que, gracias a la idea de fenómeno puro, se establece la coincidencia en varios niveles a la vez, cumpliendo la idea de fenómeno, pues, un papel dirimente. Esta perspectiva teleológica constituye para Richir un “efecto *ilusionante* del fenómeno —un efecto de la ilusión trascendental que habita todo fenómeno—”, un verdadero “simulacro de *fenómeno*”³⁹, en virtud del cual la no coincidencia irreductible del fenómeno en cuanto nada más que fenómeno es cortocircuitada por la elisión del desajuste [*écart*] irreductible entre *a priori* y *a posteriori*. Esta elisión del *écart* es entendida por Richir como una deriva posible de lo que, ya desde esta época, y, apoyándose en la primera *Crítica* de Kant, llama “ilusión trascendental”⁴⁰, pues se trata en ella de hacer coincidir el proceso de desarrollo de la apariencia con el fundamento de la misma, en un movimiento de ubicuidad del pensar que se podría catalogar como imaginario: el pensar en

³⁷ *Ibid.*, p. 32.

³⁸ *Cfr.: Ibid.*, p. 32.

³⁹ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁰ El problema de la ilusión trascendental cumple en la fenomenología de Richir un papel crítico fundamental. Sobre la importancia de este concepto habremos de volver necesariamente más adelante.

su desarrollo se ajusta sin resquicios (sin huella) a su fundamento, o, por decirlo de otro modo, el pensar se antecede y se sucede a sí mismo, en lo que constituye a su vez cierto simulacro de temporalidad. Esta adecuación, consumada en el fenómeno de la evidencia, tiene como objetivo, finalmente, re-realizar el pensar, eliminar de su seno la posibilidad de la ilusión, dando la ilusión de que, a través de esta adecuación, es posible hallar un ser que es matriz de todo aparecer y de todo ser: el fenómeno puro. Pero esta creencia procede en realidad de una reificación de la ilusión trascendental, de una ontologización del puro *a priori*, el cual “debería darse a aparecer en una suerte de puro fenómeno ontológico que sería el correspondiente ontológico de la ilusión trascendental *a priori*”⁴¹.

Aclaremos mejor este punto. Con la idea de un fenómeno puro, en el que coinciden las apariciones y el apareciente (entendido como *telos* del sistema de apariciones), en el que coinciden el *a priori* y el *a posteriori*, y aún lo finito y lo infinito, la ilusión trascendental, que es una ilusión necesaria, pasa por un proceso de ontologización o reificación, consistente en transformar la necesidad de la ilusión, de la que no se puede salir por ningún medio *a priori* (no hay criterio objetivo alguno), en un ser del que *emanan* los demás seres, en la matriz *a priori* de todo aparecer. Lo que es una ilusión trascendental (la ilusión de un fundamento *a priori*) deviene, a partir de la idea de un fenómeno puro, un ser del que *emanan* los demás seres, es decir, un simulacro de ser o un simulacro ontológico que tiene la particularidad de ser y, además, de ser un ser que da el ser a todos los seres. Tal como Kant lo muestra en la *Dialéctica trascendental* de la tercera *Crítica*, el pensar, dejado a sus anchas, tiende a extralimitarse, a conceder entidad a las cosas que piensa. Es lo que Richir interpreta como una ontologización de la ilusión trascendental, en la que la ilusión trascendental se convierte en ilusión ontológica. Pues bien, este es el riesgo que corre la fenomenología trascendental cuando se concibe como una filosofía de los fundamentos *a priori* del pensar: el riesgo de elidir la ilusión creando simulacros. Pero el proceder de Richir, aunque inspirado en Kant y, aún, siendo, tal como él mismo lo dice, de naturaleza “hiper-kantiana” por el hecho de ser hiper-crítico, va en la dirección contraria de Kant: su interés no es asegurar críticamente el conocimiento frente a los excesos de la ilusión trascendental, sino mostrar que la ilusión es irreductiblemente constitutiva del pensar, que la ilusión, aunque no

⁴¹ *Ibid.*, p. 33.

pudiéndose mostrar en cuanto tal, debe y puede dejarse mostrar de alguna manera que no sea la de su ontologización.

Dicho esto, es preciso establecer una primera determinación del campo trascendental tal como lo concibe Richir: el campo trascendental busca deslindarse, tanto como sea posible, de la ontologización de la ilusión trascendental, y la forma de llevarlo a cabo es a partir de una práctica de la fenomenología en la que, por medio de la reducción fenomenológica radical, busca poner al descubierto dicho movimiento de ontologización, es decir, captar este proceso en su fenomenalidad. Lo trascendental se define para Richir a partir del deslinde de lo ontológico, porque lo ontológico, tal como hemos visto, es un simulacro de adecuación o coincidencia, lo cual se explica a partir del carácter englobante o totalizante del ser, carácter que será reseñado por Richir, según nos parece, a partir del concepto de símbolo, cuya etimología (*συμβάλλειν*) contiene la raíz *συμ-* (sim: reunir, aglutinar). En este marco, la especificidad de lo trascendental está definida por lo que Richir llama la “distorsión originaria” del fenómeno, en razón de la cual la ilusión trascendental no puede, por principio, aparecer *como tal*. Hay una “*distorsión originaria* de la apariencia que se puede caracterizar, desde entonces, como la imposibilidad *de principio*, inscrita en el fenómeno mismo, de hacer aparecer como tal (a saber, como *a priori* en el *a priori*) la ilusión trascendental”⁴², puesto que se trata de una membrana en la cual y desde la cual siempre estamos prendidos, lo que podría expresarse simplemente como la imposibilidad de pensar un *a priori*, en virtud del carácter irreductible, bárbaro y salvaje, de la ilusión. Esto hace que el sentido de lo trascendental en Richir no sea el de un *a priori*, llámese formal o material, sino más bien el de cierto pensamiento (casi imposible y no en pocas ocasiones desconcertante) de la irreductibilidad de la ilusión, que es también, como él mismo lo expresa a menudo, indistinción del pensar y la ilusión del pensar. Hay un *hiatus* y una fractura infranqueables entre el fenómeno *a posteriori* y la ilusión trascendental *a priori*, *hiatus* que expresa el elemento especificador del fenómeno: su distorsión originaria⁴³, que no es otra cosa que “la

⁴² *Ibid.*, p. 34.

⁴³ Sobre el concepto de “distorsión originaria” existe un comentario muy pertinente de Alexander, R. *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Jérôme Millon, Grenoble, 2013, p. 32. “La distorsión quiere decir que el pasaje del interior al exterior, o del pasado al futuro y recíprocamente, no tiene comienzo ni fin, y que no es posible detener su movimiento en un punto que permitiera precisar dónde se encuentra exactamente, sea en el espacio o en el tiempo. La distorsión es, pues, originaria puesto que ella no sobreviene de un interior o un exterior, de un pasado o un futuro ya determinados, sino que es activa desde el principio, antes incluso de que estas distinciones espacio-temporales puedan tener lugar”.

imposibilidad de principio, para el fenómeno, de cerrarse sobre sí mismo”⁴⁴, en virtud de la imposibilidad de adecuarse a la ilusión trascendental que él retro-yecta como habiéndolo siempre ya precedido (ilusión que Richir llama “precesión trascendental”⁴⁵). No se ajustan, pues, el fenómeno y la ilusión de algo que lo precede desde siempre, por el hecho de que, en virtud de la distorsión originaria, no hay totalización, el fenómeno no es una idea totalizante, de tal suerte que, además de ser a-teleológico, es anárquico (sin *arché*).

El doble movimiento de la fenomenalización

Pero bien cabría demandarle a Richir: si la ilusión trascendental es constitutiva del fenómeno, ¿cómo estar seguros de que se hace fenomenología y que no soñamos simplemente un sueño más o menos coherente, o, aún, que no somos engañados por un Genio Maligno que emplea toda su industria en engañarnos —según la célebre expresión de Descartes en las *Meditaciones*—? ¿Adherimos de tal forma a la ilusión que esta corta toda posibilidad de elaboración de un sentido? El camino de Richir es muy singular porque, con ser escéptico, no constituye una huida desde la realidad hacia la apariencia, sino un intento por situarse en el corazón mismo de su indistinción. Y hay, para ello, una forma posible de no adherir del todo a la ilusión, tal como lo señala Sacha Carlson: intentar *abrazar o empuñar (épouser) el ritmo* de la ilusión, bajo el supuesto de que la ilusión puede fenomenalizarse en cuanto ilusión, sin atravesar el camino de la ontologización que pone en obra la figura del simulacro ontológico⁴⁶. En otras palabras, se trata de pensar la ilusión en su fenomenalidad, pensarla en el movimiento que “antecede” a su cristalización (imaginaria) como “polo” opuesto del ser o como ser que da ser a todos los seres, antes de reducirla a un *telos* y un *arché*, a través de la invención de la teleología de una subjetividad absoluta con carácter dirimente. O, en otras

⁴⁴ Richir, M. *op. cit.*, p. 34.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 34.

⁴⁶ Sacha Carlson destaca este punto en los siguientes términos: “En virtud del hecho de estar la ilusión trascendental inscrita en el corazón mismo de la fenomenología trascendental, ésta última será llevada a deslizarse, en su análisis, por la pendiente inestable y cambiante de un doble movimiento que busca sin cesar recuperar lo que, supuestamente *a priori*, se le escapa por principio. Pues bien, sólo porque este proceder trascendental se ve ritmado por el (doble) movimiento de la ilusión trascendental misma, puede el pensar empuñar el doble movimiento propio del fenómeno; doble movimiento del fenómeno al que, en sus trabajos anteriores, se refería Richir como a su *distorsión originaria*, pero que a partir de ahora empezará a denominar su *parpadeo*, y cuyo ritmo propio se pensará, de ahora en adelante, como el *esquematismo trascendental de la fenomenalización*. *La fenomenología trascendental de Marc Richir. Cuatro aproximaciones de la* Investigaciones fenomenológicas. Eikasía Revista de Filosofía, N° 73, Enero de 2017, p. 29.

palabras aún, intentar abrirle espacio a un movimiento de fenomenalización que se efectúa “antes” (las comillas significando que es un antes trascendental, no de la temporalidad real, un antes “operante”) de la estabilización, reificación, cristalización u ontologización en seres y estados de seres, por sutiles y matizados que éstos sean, con lo que se habrá advertido ya que lo que así se está cuestionando es la propia intencionalidad. Por ser no intencional es, antes que *algo*, un *ritmo*, un *ritmo* que deja *entrever* un doble movimiento, que no es otro que el “doble movimiento de la fenomenalización”. Veamos.

La distorsión originaria del fenómeno, en sentido richiriano, significa que en el corazón mismo del fenómeno (que es, en principio, pura apariencia que está más allá o más acá del ser y de la individuación), radica una parte irreductible de inapariencia. Esta inapariencia, que debe comprenderse a partir de lo que hemos dicho sobre la irreductibilidad de la ilusión (el hecho de que no puede aparecer *en cuanto tal*) condiciona la reflexividad de la apariencia y hace imposible su cumplimiento total, anclando la fenomenalidad en la no-fenomenalidad. La distorsión originaria es la diferencia interna del fenómeno, el punto ciego que, muy determinadamente, condiciona su reflexividad, la cual no puede ser, por este mismo hecho, una reflexividad de sobrevuelo. La principal consecuencia de esto es que el fenómeno, al no estar cerrado sobre sí, por estar transido desde la entraña por la no-fenomenalidad, y por tanto aún no individuado, reenvía a una infinidad de fenómenos en la que el fenómeno prende, inervando así su reflexividad, la cual, como se verá, comprende un componente afectivo fundamental. Esto es de una importancia capital porque muestra con claridad lo que constituye un interés invariable de Richir a lo largo de su obra: situar el fenómeno en el corazón “mismo” de una infinidad de fenómenos que lo atraviesan como su pálpito impensable de no-fenomenalidad. El llamado *doble movimiento de la fenomenalización*, que por definición se ejecuta fuera del marco de la estructura realidad/ilusión, se juega, justamente, en la relación enteramente singular que se da entre la apariencia y la inapariencia que la atraviesa desde dentro. Es decir, esta relación singular, que habremos de explicitar enseguida, constituye una alternativa filosófica frente a las estructuras clásicas de realidad/ilusión, sujeto/objeto, experiencia/mundo. Al pensar este doble movimiento de la fenomenalización, Richir está intentando indicar, en primer lugar, que la fenomenalidad del fenómeno se juega por fuera de dichas estructuras, pues, en cuanto *Stiftungen*, ellas la deforman, o, como dirá después, la transponen. Al no poder delimitarse *a priori*, es decir,

objetivamente, el doble movimiento de la fenomenalización debe asirse, empuñarse, abrazarse (empeñando en ello el cuerpo por entero), como *ritmo* de la fenomenalización. Este ritmo es el que emerge a partir de un análisis fenomenológico de lo inaparente en el seno de la apariencia, y es un ritmo según el cual lo inaparente es siempre “inaparente de la apariencia”⁴⁷, es decir, lo inaparente no es exterior a la apariencia sino inherente a ella, es un “*inaparente de principio*”⁴⁸ que es constitutivo de la apariencia misma. Esta inapariencia, que horada desde dentro la apariencia, es lo que impide la transparencia con respecto a sí misma de la subjetividad trascendental husserliana, la coincidencia consigo misma (en lo que es, como hemos dicho, un simulacro de adecuación); impide, en otras palabras, el “narcisismo absoluto”⁴⁹ del *ego cogito*. En el fondo, lo que Richir está persiguiendo es la posibilidad de minar desde dentro la compacta identidad del *cogito*, su ser presente para sí mismo, y, en este mismo sentido, está intentando fundar la fenomenología trascendental desde un *cogito*, por decirlo así, infinitamente menos compacto e identitario, y, si se quiere, marchando en las lindes de su evanescencia. Esta es la razón que lo impulsa a pensar de una manera muy radical (como habremos de ver más adelante) el influjo irreductible de lo inaparente en lo aparente. Y el recurso fundamental de esta empresa deconstructiva es la “distorsión originaria”, que será llamada también “parpadeo [*clignotement*] fenomenológico” y “doble movimiento de la fenomenalización”.

Ahora bien, ¿cómo entender, en una primera (e irremediamente parcial) aproximación, este doble movimiento de la fenomenalización? Lo primero que habría que decir es que los términos en relación, es decir, lo aparente y lo inaparente, no pueden ser delimitados y asegurados en su identidad, ni en su correlativa diferencia y oposición frente al otro, porque son términos que, aunque se piensen como dos polos por las necesidades del análisis, no están identificados, diferenciados ni situados, sino que, en infinita concrescencia⁵⁰, pasan el uno al otro, en un movimiento que la filosofía de Richir trata de esclarecer en todo momento. Un primer tanteo nos muestra que el parpadeo implica un movimiento que no se puede avistar en cuanto tal, un movimiento in-objetivable que,

⁴⁷ Richir, M. *op. cit.*, p. 37.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 37.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 38.

⁵⁰ Posada Varela, P. *¿Concrescencia de disyuntos? La idea de reducción mereológica y su extensión a una arquitectónica fenomenológica*. En: Revista Ápeiron Estudios de Filosofía, N°3, Octubre de 2015, pp. 99-114.

intrínsecamente, posee puntos ciegos, puntos que no son sino *nudos* (puntos de amarre) ciegos que impiden tener una visión completa del movimiento, sin que por ello obstruyan el hacerse del sentido, sino que, al contrario, desde sus oscuras profundidades, lo inervan. Es la razón por la cual Richir va a insistir con tanta vehemencia en que este movimiento tiene un fondo radicalmente renuente a la urbanización, un fondo “bárbaro”, “salvaje”. Por ahora, contentémonos con señalar que estos puntos ciegos son la presencia de lo inaparente en lo aparente, de lo invisible (en los términos de Merleau-Ponty) en lo visible. El ejemplo de Richir es el de la visión: cuando veo, veo las apariencias, mi mirada es intencional, no me veo a mí mismo, ni el ojo se ve a sí mismo; en lo invisible que habita mi mirada emerge lo que puedo ver: “en la medida en que el yo, absolutamente, no se ve él mismo en su ver, es que, en lo invisible que lo habita, él ve *las otras* apariencias...”⁵¹. La cuestión aquí en vilo es ¿qué movimiento es el que posibilita la apertura de la visión a lo visto? O, por decirlo más abstractamente, ¿qué posibilita la apertura de lo mismo a lo otro, apertura en la que consiste la intencionalidad?⁵². La apariencia, dice Richir en clara resonancia con Merleau-Ponty, en cuanto está habitada por lo inaparente, es intencionalidad, es juntura, soldadura, entre dos polos de inapariencia. En la relación, los dos polos, para relacionarse, para pasar del uno al otro, tienen que desaparecer, pues la relación implica una suspensión. El interés aquí recae en el “entre” inestable de la juntura de las dos inapariencias, entre que es el que posibilita la soldadura intencional, el pasaje de un polo a otro, el uno *en* el otro propio de su *habitación recíproca*. Si la intencionalidad tiene lugar, es gracias a este límite inestable entre polos que es la apariencia. Y si la reducción fenomenológica hace pasar de la objetividad en sí a la subjetividad trascendental, “es a fin de cuentas porque esta interioridad del fenómeno es una *interioridad exterior* —del orden de una inclusión externa—, y porque su interioridad (el hecho de ser fenómeno de un objeto) es una *exterioridad interior* —del orden de una exclusión interna”⁵³. Interioridad exterior en que la subjetividad se relaciona con la exterioridad como exterior *en* ella: inclusión externa. Exterioridad interior en que el objeto, excluido internamente, se relaciona con la interioridad como interior *en* él. Se trata, pues,

⁵¹ Richir, M. *op. cit.*, p. 38.

⁵² Richir plantea la cuestión en términos de “lo Mismo” y “lo Otro” en un artículo que publicó cuando tenía veintiséis años, artículo en el que se lee con claridad el impulso fundacional de su fenomenología. Véase: *Le rien enroulé. Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation*. En *Textures*, N° 7, 1970, pp. 3-24.

⁵³ Richir, M. *op. cit.*, p. 40.

como dice a menudo Richir, de una “extraña topología”: el “lugar” de intercambio entre el interior y el exterior. Desde un punto de vista estrictamente fenomenológico, el fenómeno es el que rige o regula las relaciones (salvajes, renuentes, bárbaras) entre el interior y el exterior. En este doble movimiento de exclusión interna y de inclusión externa se juega para Richir “la fenomenalidad del fenómeno en tanto que tal”⁵⁴. En esta fenomenalidad, interior y exterior se intercambian, en un movimiento de tránsito del uno al otro, de habitación recíproca sin solución de continuidad. Sin continuidad por una razón: porque, de haberla, interior y exterior estarían delimitados, separados, diferenciados, opuestos y puestos en relación. Al estar puestos en relación, estarían reflexionados en la inscripción en un medio homogéneo: por antonomasia la superficie del tiempo continuo inmanente. Pero, justamente, no hay aquí nada parecido a una superficie que pone en relación, porque la relación acontece, por decirlo así, en el aire.

Si resultaran problemas al entender este modo de relación, demándese el lector si acaso se deba al hecho de que tendemos a pensar la relación a partir del modelo de un espacio absoluto (ingenuamente realista): como dos objetos separados e individuados que, llenando una superficie (el espacio), vienen a encontrarse yuxtaponiéndose o penetrándose, teniendo al espacio como su superficie de inscripción y de relación. La relación de la que aquí se trata es la de elementos aún no individuados, que están juntos cuando se separan y están separados cuando se juntan, relación que no acontece en una superficie pre-existente. De hecho, podría decirse, con plena justicia, que se trata de un intercambio infigurable y sin cuerpos (Richir hablará posteriormente de “movimiento sin cuerpo móvil ni trayectoria”):

Es a la extraña topología de esta superficie, cuyo interior y exterior comunican sin ruptura, que nosotros hemos llamado la *distorsión originaria de la apariencia*, y es, para nosotros, esta distorsión originaria, y ella sola, la que define de manera específica la fenomenalidad del fenómeno en tanto que tal⁵⁵.

Nótese, aunque sólo sea de paso por el momento, que esta fenomenalidad del fenómeno nada tiene de una entidad metafísica queriendo apresar una fenomenalidad pura

⁵⁴ Richir, M., *Ibíd.*, p. 40.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 40.

(la fenomenalidad de la fenomenalidad), a la manera, por ejemplo, de la inmanencia radical de la vida en auto-afección pura de Michel Henry. En este tipo de entidades nada se fenomenaliza, nada sino la fenomenalidad de la fenomenalidad, en una pura relación consigo misma que no es producto sino de la imaginación y de cierto narcisismo del filósofo. Frente a esto, Richir coloca el parpadeo, que designa el momento estrictamente impensable de apertura a los fenómenos, razón por la cual se tratará siempre, para él, de la fenomenalidad *de los fenómenos*, nunca de la fenomenalidad de la fenomenalidad.

Se habrá advertido con razón que se trata, con el problema del parpadeo fenomenológico, justamente, de una posible versión del *a priori* de correlación (correlación entre subjetividad trascendental y mundo), pero llevado hasta el límite en que los polos se desvanecen para abrir campo el uno al otro, en un movimiento que, de tan fugaz, parece por fuera de todo presente y, de ahí, indomeñable. El doble movimiento de la fenomenalización se produce en una fugaz instantaneidad de la que apenas quedan rastros o huellas en el presente, y es un movimiento en que la apariencia se desvanece tan pronto como aparece y viceversa, como las estrellas titilantes en el firmamento (“imagen” a menudo empleada por Richir). En este parpadeo entre aparecer y desaparecer, entre apariencia e inapariencia (parpadeo que es un ir y venir indomeñable y salvaje), se juega, pues, lo esencial del fenómeno. Sobre estas bases radicalmente inestables busca Richir fundar su fenomenología trascendental, la cual es trascendental porque, si bien de un modo radical, el *a priori* de correlación entre la subjetividad constituyente y el mundo sigue operando, pero, esta vez, en el límite último en que dicha subjetividad trascendental parpadea con su desaparición. El fenómeno no proviene en su constitución de la interioridad viviente del yo trascendental, ni, por supuesto, de la exterioridad ligada al afuera trascendente, sino que es, antes bien, “una apariencia que no aparece como tal sino en el *límite inestable entre* el interior del yo trascendental y el exterior de la objetividad trascendente”⁵⁶. Podrá notarse que, en el fondo, la correlación trascendental se mantiene, pero el énfasis recae sobre otro ángulo: lo propiamente “constituyente” no es la correlación sino, en entero rigor, la vacilación infinita, salvaje, indomeñable, entre la interioridad del yo trascendental y el exterior de la objetividad trascendente, vacilación que ofrece desde ya el aspecto de un extraño flotar, de una

⁵⁶ Richir, M. *Ibid.*, p. 38.

inestabilidad⁵⁷ constitutiva. Y, frente a esta inestabilidad, los polos de la correlación intencional, a saber, la interioridad viviente y el objeto trascendente, se revelan ya como derivados o como secundarios, es decir, como estabilizaciones o *Stiftungen* que se levantan, genéticamente, de ese fondo inestable.

Con esto tenemos ante la mirada el gesto fundamental y constitutivo de la fenomenología de Marc Richir: minar o deconstruir desde dentro la subjetividad trascendental husserliana (pero también el *Dasein* heideggeriano), sin renunciar, no obstante, al carácter trascendental de la fenomenología, puesto que, después de todo, el sentido es sentido siempre para *alguien*, para un *ego cogito* “constituyente” de sentido. La diferencia radica en que este *ego* trascendental es empujado hasta el límite mismo en que se ve amenazado con perderse, hasta los confines en que parpadea (en ires y venires que ya no encuadran en el tiempo del presente) con su ausencia y por tanto con su muerte. Por eso veremos a menudo a Richir decir que, sin este trance confinante, que es finalmente la experiencia de lo sublime, no puede una subjetividad despertarse a la aventura del sentido ni elevar su mirada hacia los otros.

La apariencia de Nada

El interés original de Richir es pensar el fenómeno en tanto nada más que fenómeno, lo que conlleva indagar por el fenómeno en su pureza o en su fenomenalidad, en lo que tiene de específicamente fenomenológico. Esto específicamente fenomenológico es, como hemos dicho, la distorsión originaria, el parpadeo fenomenológico o el doble movimiento de la fenomenalización, lo cual, expresado en un lenguaje un poco impropio, significa la condición irreductible de apertura originaria del fenómeno a una infinidad de fenómenos, y también la apertura irreductible del “*ego* trascendental” al mundo, a la alteridad.

En las *Recherches phénoménologiques*, no obstante, Richir no toma como hilo conductor de su indagación el problema del fenómeno, sino el de la apariencia, como si una investigación a fondo de la apariencia en cuanto nada más que apariencia pudiera liberar el sentido del fenómeno en cuanto nada más que fenómeno, lo cual, de hecho, es así. Richir

⁵⁷ Se ha dicho “*mathesis de la inestabilidad*”: Schnell, A. *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*. Bruxelles, Editions Ousia, 2011, p. 5.

intenta observar la apariencia fuera del marco del sistema de apariciones, en el que se ve ordenada con respecto a un objeto, siendo entendida como escorzo, adumbración o perfil (*esquisse, Abschattung*) de dicho objeto apareciente. Como hemos dicho, suspender el sistema de apariciones implica suspender la teleología instaurada por el polo *eidos*, entendido como polo hacia el que tienden las apariciones y con respecto al cual se ordenan, y, finalmente, implica suspender la teleología de la subjetividad trascendental absoluta constituyente de sentido. Lo que queda luego de esta suspensión, es la exigencia de un pensamiento de la apariencia en cuanto anárquica y a-teleológica, sin *telos* ni *arché*, de una apariencia aún no estructurada, no ordenada, no individuada, que, finalmente, no es perfil de nada. Con esto, Richir presenta su crítica de la concepción de la apariencia en Husserl: la apariencia ya no es perfil o escorzo instantáneo de un objeto, “sino como un jirón [*lambeau*] aparente de una inapariencia por siempre apareciendo”⁵⁸, suerte de apariencia sin sustancia, sin objeto, que, sólo secundariamente, por una deformación o una transposición de registro, se estabiliza como apariencia de un objeto. Desgajada del objeto, flotando sin *telos* ni *arché*, la apariencia es como una esquirla aparente de una inapariencia por siempre apareciendo, como un destello (*éclat*, dice Richir a menudo) fugaz en un cielo colmado de polvo de estrellas, como una chispa fuera del tiempo del presente continuo. Este flotamiento de la apariencia, como se habrá notado, no es otro que el flotar del fenómeno en el doble movimiento de su fenomenalización.

No es este el momento para ahondar en este difícil pensamiento, ni en las consecuencias tan significativas que trae para la fenomenología (por ejemplo, en punto a la problemática de la afectividad y del lenguaje), pero quizás baste por ahora con la siguiente indicación orientadora: esta apariencia se desgaja del tiempo interno fenomenológico, de la eidética y de la intencionalidad a la manera de Husserl, y, además, comporta una importante transformación del sentido de la reducción fenomenológica: ya no se trata tanto, para ganar la especificidad del fenómeno, de poner en suspenso la posición de una exterioridad por parte de una interioridad, sino “de desplegar por el pensamiento un movimiento que abraza [*épouse*] los caracteres de la distorsión originaria, a saber, un movimiento que es *a la vez* englobante y desplecante, un movimiento de *desenrollar* [*dérouler*] el interior en el exterior, y de *enrollar* [*enrouler*] el afuera en el interior. Luego, un *doble movimiento de*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 41.

desenrollamiento/enrollamiento que nunca debe encerrarse sobre un interior ocluido con respecto a un afuera, ni, en el mismo movimiento, no debe nunca abrirse a un afuera excluido con respecto a un adentro”⁵⁹. Movimiento que, para ser medianamente intuido, debe ser comprendido como movimiento sin cuerpo móvil, ni inscripción, ni superficie de inscripción. La reducción consiste desde entonces en desplegar el doble movimiento de desenrollamiento/enrollamiento que resuena con el doble movimiento de la fenomenalización, movimiento que es el único capaz de hacer justicia a la fenomenalidad de la apariencia en tanto que tal, como apariencia que no es apariencia *de* algo, que no está determinada de antemano como escorzo o perfil, y que, por lo tanto, no está individuada sino en “concrecencia” con una infinidad de apariencias. “Dicho de otro modo, de esta manera, en el doble movimiento de la fenomenalización, la apariencia se fenomenaliza *a partir de nada*”⁶⁰. Este “hecho inexplicable” indica, justamente, la “trascendencia del fenómeno”, “su carácter intrínsecamente trascendental”⁶¹. La trascendencia del fenómeno, su carácter trascendental, reside en su fenomenalización a partir de nada. Liberada del objeto, la apariencia se libera también de la necesidad de fundarse constitutivamente en el sujeto, por lo que, de esta manera, se libera también del idealismo trascendental. La fenomenología, en cuanto trascendental, tiene que habérselas con concretudes o concrecencias⁶² cuya naturaleza no es objetual, y cuya constitución más profunda no se da al nivel del registro subjetivo de la interioridad viviente, sino, de un modo más profundo, en el registro autónomo del fenómeno en cuanto nada más que fenómeno, el cual excede, infinitamente, el registro de la subjetividad. Esta autonomía del fenómeno, que puede llamarse su vida propia, y que no habrá de confundirse de ninguna manera con un retorno a un realismo más o menos positivista, es aquello por lo cual es trascendente con respecto a la interioridad viviente de la subjetividad. Esto es lo que permite a Richir pensar un “más allá del giro copernicano”⁶³, un más allá de la subjetividad trascendental, una autonomía y consistencia propias del fenómeno, que, sin embargo, resuena, haciendo eco, en la subjetividad; pues, sin esta resonancia en el sujeto, nada se fenomenalizaría, nada sería advertido como pasando y

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 41.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 42.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 42.

⁶² Pablo Posada Varela, Véase: *Ídem*.

⁶³ Richir, Marc. *Au-delà du renversement copernicien: la question de la phénoménologie et de son fondement*. La Haya: M. Nijhoff., col. Phaenomenologica, Vol. 73, 1976.

dejando huella. El campo trascendental es definido pues como una “dualidad que se pone al día en el doble movimiento envolvente/desenvolvente de la fenomenalización, de la Nada [*Rien*] y de la apariencia”⁶⁴. Movimiento que, por irrepresentable, captura al pensamiento al devenir pensamiento; el pensamiento no puede pensar el doble movimiento sino deviniendo él mismo doble movimiento, lo que da cuenta de su carácter extático.

La reducción fenomenológica que habrá que practicar conduce al campo trascendental de la dualidad Nada-apariencia, que es el campo del doble movimiento de la fenomenalización. Pero, seguramente, se habrá advertido ya el peligro que esta dualidad entraña: ¿cómo no recaer en la dualidad husserliana del *a priori* de correlación? ¿No es, finalmente, una reedición de la correlación de un sujeto y un objeto? Y aún más, ¿no es esta Nada una reedición de la sustancia, del ser, de la *ousía*? ¿No es, finalmente, esta Nada una reedición quintaesenciada del ser? Lo primero que hay que decir es que aquí, precisamente, el lenguaje que forja Richir resulta insuficiente, en lo cual se advierte la densidad y la concreción de lo que intenta pensar. Es por esto que se ve obligado a hablar a través del lenguaje de la filosofía clásica, pero desplazando constantemente su sentido. Así, Nada y apariencia, dice, “escapan a las categorías de la ontología: la Nada [*rien*] no es ni ser ni nada [*néant*], y la apariencia no es ni existente ni no-existente”⁶⁵. La nada [*rien*] es lo inaparente de principio de la apariencia, es, por tanto, “nada [*néant*] fenomenal”, *néant* que, de cierta manera, aparece. La diferencia entre *néant* y *rien* reside, pues, en que la segunda es la primera como haciendo parte inmanente de la apariencia, es la nada fenomenal, la nada que, como dijimos antes, hace parte de la reflexividad propia de la apariencia. Esta reflexividad fenomenal condicionada por la Nada, es decir, reflexividad de la apariencia a partir de Nada, conlleva la siguiente restricción: es una apariencia que no puede totalizarse, “iluminarse” plenamente a partir del supuesto de una subjetividad trascendental absoluta; es, en entero rigor, un escorzo que, por decirlo así, *sí* es escorzo, un escorzo en cuanto nada más que escorzo, porque conlleva sombras, puntos ciegos, porque no es llevado, mediante la subsunción en una teleología eidética y racional, hasta la luz ubicua de la subjetividad absoluta. Este es el resultado, recordémoslo, de poner la apariencia por fuera de la teleología del sistema de apariciones y de la teleología omni-englobante de la racionalidad, pues, al

⁶⁴ Richir, M. *Ibid.*, p. 42.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 42.

liberar la apariencia de dicho sistema, se asume como apariencia que conlleva de por sí sombra, y que es, por tanto, escorzo en un sentido eminente. La reflexividad de la apariencia a partir de Nada es de tal naturaleza que la apariencia no ha entrado en posesión de sí, no coincide consigo misma, se *distorsiona* de manera originaria, es, de modo enfático, no-adeacuación consigo misma, no adecuación que Richir llama a menudo “*porte-à-faux*”: el estar-en-falso propio de la apariencia reflexionada a partir de Nada. Que la apariencia sea entendida como escorzo y nada más que escorzo significa que no puede asegurar por sí misma su propia fundación (*Fundierung*), puesto que, desposeída ya de una superficie de inscripción previa que la fundara, se funda sólo en su traspaso hacia otras apariencias, respecto de las cuales está en una relación de absoluta dependencia: es, mereológicamente, *parte en cuanto nada más que parte*: parte absolutamente no independiente⁶⁶.

Esta Nada es difícil de captar, y se debe advertir del riesgo consistente en que, al llamarla por un nombre, tenemos la ilusión de que es algo significativo (y por tanto algo más o menos situado, individuado, recortado, opuesto...) cuando, de hecho, no se trata sino del efecto de la ilusión trascendental que es constitutiva del pensar, ilusión que consiste en que el pensamiento, nombrando las cosas, cree darles, en el mismo acto, existencia. No obstante, no es nada pura: es un “algo”, una concretud que desborda el lenguaje instituido, concretud ante la cual las palabras experimentan su insuficiencia: Nada cercana al Uno inefable de Proclus y Damascius⁶⁷, pero también al Uno de la primera hipótesis del *Parménides* de Platón⁶⁸. Uno que no es ni lo Uno-que-es ni lo Uno-que-no-es, una especie de “intermedio” suspendido en medio de estas determinaciones, el cual, desde su extraña topología, es ocasión de fenomenalizaciones. La enorme dificultad de esta exigencia reside en que el pensar, para poder efectuarse, parece no poder prescindir de un centro a partir del cual reflejarse, parece necesitar siempre una sustancia de la cual predicar y atribuir, de un *a priori* a partir del cual ordenar lo contingente, etc. Es a esta necesidad de ontologizar, de asentar fundamentos, necesidad acuciante e ineludible, a lo que Richir llama, inspirándose en Kant, la ilusión trascendental, ilusión necesaria pero *no del todo inevitable*, pues de la posibilidad de esquivarla, aunque solo sea levemente, depende la posibilidad de la fenomenología. La Nada se piensa entonces, en el seno mismo de la ilusión trascendental, como “trascendencia pura,

⁶⁶ Cfr.: Posada, Pablo *op. cit.*, p. 102.

⁶⁷ Citados por Richir, *op. cit.*, p. 43.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 54.

polo unitario y transfenomenal del fenómeno, dada en el fenómeno como ilusión trascendental *a priori* de que hay la Nada, en la cual y de la cual el fenómeno parece [*paraît*], se fenomenaliza *en tanto que tal*⁶⁹; ilusión de que hay una Nada transfenomenal *a priori* que se fenomenaliza en el fenómeno; en suma, ilusión de centración. Se trata, de hecho, de la paradoja de una inapariencia que se fenomenaliza en el seno de la reflexividad de la apariencia, que influye, que “determina”, sin que sepamos no obstante cómo, en la fenomenalización de la apariencia. La apariencia de la Nada constituye una ilusión, la ilusión de que lo inaparente (la Nada) cobra apariencia en la fenomenalidad de la apariencia. Y esta fenomenalidad de lo inaparente es de tal manera que nos deja sin criterio alguno para saber si es verdadera o falsa, existente o inexistente, conforme a su concepto o no, pues, de hecho, se trata de lo que se fenomenaliza antes del ser y la verdad, se trata de lo que se fenomenaliza en cuanto pura apariencia. En esta pura apariencia, la Nada cobra apariencia como la inapariencia irreductible de la apariencia, retirándose tan pronto como aparece, en un doble movimiento de aparición y desaparición. La Nada, como fundamento de la apariencia, es ilusión de fundamento, o, mejor aún, fundamento que parpadea entre su aparición y su desaparición, y por tanto fundamento que se fenomenaliza *con* la ilusión del fundamento, que “se ve cruzado en su unidad por una dualidad, la de la Nada y la apariencia”⁷⁰, de tal suerte que Richir funda su fenomenología trascendental sin evadir los riesgos de todo aquello que una tendencia fuerte de la filosofía ha rechazado siempre: la apariencia, la astucia, el engaño y el dualismo. El sentido profundo de la Nada y su apariencia es, pues, el de la apariencia de un algo flotante entre el ser y la nada [*néant*], entre la identidad y la diferencia, entre lo mismo y lo otro; algo flotante en el que, a pesar de las ontologizaciones hacia las que tiende el pensar, algo extra-ontológico se anuncia, algo que deja sentir sus efectos, que deja múltiples huellas en el presente. El fundamento trascendental de Kant (la apercepción trascendental) y el de Husserl (la subjetividad trascendental) son, con respecto a este dualismo, derivados, pues son producto de la ilusión de una adherencia más o menos plena del pensamiento a la ilusión trascendental, lo cual, en el caso de Kant, resulta cuando menos paradójico.

⁶⁹ Richir, M. *Ibid.*, p. 43.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 45.

Fundación de la fenomenología

En este contexto, en el que va ganando ya los primeros rasgos la figura de un pensamiento ingente y radical, Richir entiende “abrir el campo trascendental de la fenomenología trascendental”⁷¹, replanteando la cuestión de su fundamento. Siguiendo la estela de Husserl, en el sentido de indagar por la especificidad del fenómeno en tanto que fenómeno puro (sin la injerencia en él de la objetividad), Richir, preguntándose por la apariencia en tanto que pura apariencia, capta su fenomenalidad como la de una apariencia *a posteriori* en la cual se reflexiona la pura ilusión trascendental *a priori*. Esta ilusión trascendental es tal que, en ella, “la apariencia reflexionada *a posteriori* ha debido aparecer ya, *a priori* en el *a priori*, como aparición verdadera, surgimiento desnudo e intacto del Uno o de la Nada trascendental”⁷². En este contexto, su singladura fenomenológica está incitada por una concepción radical de la apariencia, entendida como apariencia de nada. Pero de tal forma que dicha nada, con no ser pura “nada negra”, se fenomenaliza intrínsecamente en el seno de la ilusión trascendental como una apariencia que surge para, en la instantaneidad, retirarse. En esta apariencia trascendental se reflexiona *a posteriori*, en el propio movimiento del pensar, la pura ilusión trascendental. Esta concepción de la apariencia como apariencia de Nada hace estallar el fundamento de la fenomenología trascendental, de tal forma que, en franco repliegue frente a la figura del simulacro ontológico, no será ya *una* apariencia privilegiada la que sirva de fundamento (tal como en el mito del origen y, en tanto que sigue su estela, en la fenomenología trascendental de Husserl), sino *cualquier* apariencia: “es toda apariencia, en tanto que tal, la que puede, en un sentido, funcionar como fundamento trascendental...”⁷³. Las apariencias, como polvo de estrellas de un “cosmos fenomenológico-trascendental”⁷⁴, pueden funcionar, desde su lateralidad absoluta, como fundamento de la fenomenología trascendental. Este cosmos, concebido en esta época, es “del orden de una pura periferia infinita y no-centrada”⁷⁵, indefinidamente trazado o esbozado por el doble movimiento de la fenomenalización. En este sentido, cualquier apariencia puede hacer las veces de

⁷¹ *Ibíd.*, p. 51.

⁷² *Ibíd.*, p. 52.

⁷³ *Ibíd.*, p. 52.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 52.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 52.

correspondiente específicamente fenomenológico-trascendental del simulacro ontológico, pues si desde la perspectiva ontológica sólo una apariencia privilegiada puede fungir como fundamento, desde la perspectiva trascendental es cualquier apariencia la que puede hacerlo. No hay, en el orden fenomenológico trascendental, “diferenciación *a priori* de las apariencias, y menos aún jerarquización...”⁷⁶. La jerarquización emerge con la ontología, y, específicamente, cuando se debe encontrar un punto de entrada (subjectividad trascendental, *Dasein*) al campo fenomenológico trascendental, marcando la relación ontológica del hombre con el campo fenomenológico. Pero no habrá de entenderse, para evitar extraviar la comprensión, esta multitud de apariencias como una multitud de apariencias individuadas, porque se trata, justamente, de “intuir las” en el vuelo que antecede a su individuación. Sólo a partir de este estado previo al surgimiento de los entes y las apariencias individuados, puede emerger el carácter fundante de las apariencias, que no es otro que el de ser fundantes en y a través de su connivencia con las otras apariencias.

Se habrá advertido ya que el interés de Richir en esta época no es, por consiguiente, tanto la fundamentación de la fenomenología cuanto, en la estela de Husserl, su fundación (*fondation, Fundierung*), y, a partir de ello, la reestructuración de los cuadros tradicionales de la filosofía. Esta reestructuración profunda, que se juega ya en el espíritu de la fenomenología husserliana, implica una fundación de la fenomenología sobre las bases de una multiplicidad de apariencias no jerarquizadas *a priori*. Siguiendo a Husserl, Richir parece entender que la *Fundierung* carece de una superficie de inscripción previa (es decir, de fundamento), entendida como dimensión aglutinante y totalizadora de las apariencias, como por ejemplo en la actitud natural, en la que la Realidad es la superficie absoluta y previa en la que vienen a inscribirse los objetos del mundo, pero también como en la actitud fenomenológica cuando esta precisa de una subjectividad trascendental absoluta, entendida como complexión fenomenológica que, en el marco de una teleología racional, también sintetiza y engloba la multiplicidad de las apariencias. La *Fundierung*, en cambio, no supone suelo previo aglutinante, sino que, en su seno, la multitud indomeñable de apariencias teje (funda) el tamiz de lo fundado, fungiendo por tanto como multitud fundante. La *Fundierung* implica que ninguna apariencia se mantiene en pie por ella misma porque no puede asegurar por ella misma su fundación, implica que lo fundante no puede ser sino la dependencia

⁷⁶ *Ibid.*, p. 53.

irreductible de las partes, o, como se dice desde el punto de vista mereológico, no puede ser más que “nada sino partes”⁷⁷. De esta manera (es decir, suspendiendo el fundamento) Richir entiende llevar a cabo una “destrucción de la jerarquía ontológica puesta en marcha por la filosofía y el neoplatonismo griegos”⁷⁸.

La suspensión de esta jerarquía ontológica implica, en primer lugar, la destrucción de la jerarquía clásica entre lo inteligible y lo sensible, en lo que constituye un gesto radical tendiente a reestructurar los marcos clásicos de la filosofía. No es exagerado decir que la fenomenología de Richir tiene como uno de sus puntos de pivote fundamentales la reflexión sobre el problema de la mediación entre las dimensiones inteligible y sensible, y por tanto la reflexión sobre el problema de la encarnación. No por otra cosa siempre estuvo interesado en el problema del esquematismo en todas sus versiones en la filosofía de Kant, pues advertía en él la presencia de una inédita mediación entre los dominios del entendimiento y de la sensibilidad. En una lectura cruzada de la primera *Crítica* de Kant y de Platón y los neoplatónicos, Richir destaca que la articulación kantiana entre lo Uno puro de la apercepción trascendental y lo diverso de la pura sensibilidad, a partir del esquematismo trascendental, deja despuntar el primer esbozo de “una verdadera doctrina de la fenomenalización trascendental”⁷⁹, que no es otra que, en sus términos, la articulación de lo uno *en* lo otro (del Uno puro y de la sensibilidad pura). Pero hay algo más que llama poderosamente la atención de Richir en la problemática kantiana del esquematismo (algo que muestra desde ya el acicate que inerva su pensar), y es el hecho de que este esquematismo no encuentra su lugar esencial en el alma humana, sino en sus profundidades escondidas, es decir, en el campo trascendental del cual el alma humana misma ha salido. En este sentido, la problemática del esquematismo reflexionante de la tercera *Crítica* cobrará un relieve aún más fundamental⁸⁰, acercando la fenomenología de Richir, libre ya de los prejuicios heredados de la filosofía clásica, a los dominios de un pensamiento sensible, intrínsecamente ligado a la sensibilidad artística. Es lo que, al final de esta primera *Recherche*, lo llevará a definir la filosofía como “una suerte de

⁷⁷ Cfr.: Posada, Pablo, *op. cit.*, p. 102.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 57.

⁸⁰ Un tratamiento profundo de la relación con la tercera *Crítica* de Kant se encuentra en Richir, M. “L’origine phénoménologique de la pensée”, en *La liberté de l’esprit*, núm. 7, Balland, Paris, 1984, pp. 63-107.

música sin sonido, puramente 'intelectual', en la que la regla se da *en* la singularidad del recorrido mismo”⁸¹.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 58.

Capítulo II

Epojé radical y simulacro ontológico.

Segunda aproximación

Introducción

Como vimos en el anterior capítulo, la importancia del concepto de simulacro ontológico en la fenomenología trascendental de Richir, manifiesta ya desde la época de las *Recherches phénoménologiques*, puede evidenciarse con mayor pregnancia a partir del establecimiento de la siguiente relación: la *epojé* fenomenológica richiriana, entendida originalmente como *radical*, es una *epojé* fenomenológica *del* simulacro ontológico (en el sentido objetivo del genitivo), es decir, consiste en poner en suspenso la figura del simulacro ontológico como fuente de toda *posición de ser*, o, según los términos que empleamos en el anterior capítulo, como fuente de toda ontologización de la ilusión trascendental, es decir, como instancia *su-puesta* capaz de convertir la ilusión necesaria (ilusión trascendental) en ser que es fuente del ser de todos los seres. El pensamiento de Richir, en esta época ya, se desarrolla en el marco de una irreductible tensión entre las dimensiones trascendental y ontológica, entre las “esferas” de la apariencia y la ontología. El campo trascendental, tal como quedó consignado, se constituye en tensión irreductible con respecto al campo ontológico, pues la posibilidad de una fenomenología trascendental depende de la exploración de la consistencia fenomenal de la apariencia por sí sola, antes de su inscripción en el marco de un sistema de apariciones recortadas por el *telos* de un objeto apareciente, es decir, antes de su inscripción en la teleología intencional.

No obstante, esta primera aproximación resulta insuficiente, pues no se comprende sino meridianamente qué quiere decir algo así como la “fenomenalidad de la apariencia” en cuanto “pura apariencia”, en cuanto apariencia fenomenalizándose “antes” de su

cristalización ontológica. La dificultad en la comprensión de este movimiento de la fenomenalidad de la apariencia no es cosa que le sobrevenga únicamente al que por primera vez lee la obra de Richir. Hemos de confesar que se trata de un pensamiento que, aún pasado por el tamiz de una larga consideración, continúa deparando difíciles obstáculos. Por ello, en este capítulo buscamos elucidar tanto como nos sea posible el sentido de este movimiento de la fenomenalización, y preguntarnos por el significado que guarda en relación con los problemas metodológicos fundamentales de la fenomenología. Nuestra hipótesis es que la fenomenalidad de la apariencia, que Richir intenta captar a lo largo de sus dos primeras *Recherches*, constituye un esfuerzo singular por pensar una *epojé* fenomenológica radical, que sitúe el pensar en el campo problemático de lo trascendental, pero efectuando una suspensión también, en contra de Husserl, de la propia subjetividad trascendental. Ahora bien, ¿qué surge de esa suspensión radical? ¿Qué es lo trascendental? ¿Por qué lo trascendental habrá de entenderse como campo de la apariencia? ¿En qué sentido puede fenomenalizarse una apariencia en cuanto nada más que apariencia? ¿Puede tener una mínima consistencia de “veracidad” una fenomenología que intenta pensarse, por lo menos en esta época, a partir del puro dominio de la apariencia, “purificada” de toda realidad? Son estas las cuestiones que buscamos responder, a partir, principalmente, de la segunda *Recherche*. Buscaremos retomar de raíz la problemática del capítulo anterior, con el objetivo de caracterizar en profundidad el sentido de la *epojé* fenomenológica radical richiriana, pero no sin antes indagar por el sentido metodológico de la *epojé* en el padre fundador de la fenomenología, quien funge como principal acicate del pensamiento de Richir en punto a esta problemática.

1. Husserl: *epojé* y subjetividad trascendental

Lo primero que hay que decir con respecto al método fenomenológico es que se caracteriza, fundamentalmente, por intentar prescindir de un cuerpo doctrinal que pudiera enturbiar una aprehensión *directa* de los fenómenos. Los textos de Husserl transparentan por doquier una voluntad filosófica insobornable de asistir en persona al nacimiento de los fenómenos, sin la intermediación de teorías, prejuicios y principios incuestionados. Cuando,

por ejemplo, en los *Prolegómenos* a la lógica pura Husserl toma distancia de los procedimientos metódicos de las ciencias que no proceden por *fundamentaciones* (*Begründungen*) auténticas, está señalando, en primer lugar, un riesgo para la fenomenología: el riesgo de proceder mediante “*abreviaciones y sustitutivos*” (*Abbreiviaturen, Surrogate*), y mediante “*dispositivos auxiliares*”⁸² (*Hilfsverrichtungen*), mecánicos, algebraicos o simbólicos; el riesgo de que la lógica, como ciencia del conocimiento, sucumba a una mecánica del pensamiento que oblitere el verdadero contenido intelectual de las proposiciones lógicas. Frente a estos métodos sustitutivos, que amenazan siempre con cobrar vida propia y operar sin nuestra asistencia, Husserl reclama para la lógica un procedimiento fundamentador originario: la *evidencia*, la vivencia concretamente fenomenal de los contenidos lógicos de las proposiciones. Siguiendo este espíritu, en 1907, en *La idea de la fenomenología*, Husserl abre un camino cartesiano para su investigación: las vivencias pasan a llamarse *cogitaciones*, y la totalidad del conocimiento de las ciencias no filosóficas y filosóficas es puesta en cuestión: la fenomenología debe buscar conocimientos indubitables, puesto que debe ser una ciencia de fundamentación absoluta. Allí dice Husserl: “[I]a *meditación cartesiana sobre la duda* nos ofrece aquí un punto de partida: el ser de la *cogitatio*, de la vivencia mientras se la vive y se reflexiona simplemente sobre ella, es indudable; la aprehensión directa e intuitiva y la posesión de la *cogitatio* son ya un conocer; las *cogitaciones* son los primeros datos absolutos”⁸³. La indubitabilidad de la *cogitatio* la explica Husserl a partir del concepto de inmanencia: la vivencia es inmanente, el conocimiento de las ciencias de la naturaleza y del espíritu es trascendente⁸⁴, lo que significa que, a diferencia de las ciencias mencionadas, la *cogitatio* se ofrece como dato absoluto en una “*autodonación que se constituye en la evidencia*”⁸⁵, como dato que se ofrece “de manera completa y totalmente adecuada”⁸⁶, en el sentido de que lo que en la evidencia está mentado es al mismo tiempo dado en su integridad. En la esfera de inmanencia hay una perfecta

⁸² Hua XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1975, § 5, p. 38; tr. española de Manuel García Morente y José Gaos, Editorial Alianza, Madrid, 2006, p. 48. De ahora en adelante, la traducción corresponde, casi siempre, a menos que se indique lo contrario, a la versión española.

⁸³ Hua II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950, p. 4; tr. de Jesús Adrián Escudero, Editorial Herder, Barcelona, 2011, p. 61.

⁸⁴ Hua II: p. 5; tr. p. 62.

⁸⁵ *Ídem*.

⁸⁶ *Ídem*.

adecuación entre lo mentado y lo dado, lo que constituye una especie de “campo” absoluto de donación, el “dato absoluto de la intuición pura”⁸⁷. De manera que lo que ahora debe fundamentarse absolutamente no es sólo el conocimiento lógico, en cierta manera dado, sino el proceder metódico de la ciencia filosófica misma, retrocediendo hasta datos primordiales, más allá de los cuales no es posible ir. Ahora bien, ¿qué significa, concretamente, la evidencia? ¿Qué puede querer decir un “dato absoluto”, una “autodonación completa”? ¿En qué sentido hay en la *cogitatio* una perfecta adecuación entre lo mentado y lo dado? ¿Cuáles son las fuentes filosóficas y metafísicas de esta concepción de la vivencia como dato absoluto? ¿Por qué caminos esta concepción del método conduce directamente hacia el *ego* trascendental y, de ahí, a la fenomenología trascendental? Volvamos por un momento a las *Meditaciones cartesianas*, en donde Husserl puede ofrecernos elementos para responder a estas preguntas.

El objetivo central de las *Meditaciones*, según Husserl, es el establecimiento de “una fundamentación completa y última a partir de evidencias (*Einsichten*) absolutas, — evidencias tras de las cuales ya no se puede retroceder—”⁸⁸. La idea de la filosofía, entendida como “metafísica” o “filosofía primera” (en el sentido clásico aristotélico), entendida como unidad universal de las ciencias, sólo puede satisfacerse a través de la “unidad de dicha fundamentación absoluta”⁸⁹. De tal manera que Husserl piensa en una filosofía como ciencia universal de las ciencias que debe estar fundamentada absolutamente a partir de principios indubitables y últimamente constituyentes. La inspiración es cartesiana: mediante un procedimiento metódico dubitativo, el filósofo se *retrotrae* desde las certezas incuestionadas en el mundo, el espacio y el tiempo, las cosas y los semejantes en el mundo, así como desde la creencia incuestionada en las ciencias existentes, hacia el *ego* filosofante o meditante, hacia el *ego* de las “*cogitationes puras*”⁹⁰. Sobre la experiencia natural el filósofo extiende una duda general excluyendo todo lo que pueda ser objeto de duda y “trata de obtener un eventual conocimiento absolutamente evidente”⁹¹, y este conocimiento no es otro que el *ego* puro y

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 9; tr. p. 67.

⁸⁸ Hua I: *Cartesiansche Meditationen*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, p. 44; tr. de Mario A. Presas, Editorial Tecnos, Madrid, 2009, p. 4.

⁸⁹ *Ídem.*

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 45; tr. p. 5.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 45; tr. p. 6.

sus *cogitationes*, como dato absoluto que subsiste aún después de la aniquilación del mundo. Recordemos que el § 49 de *Ideas I* se intitulaba “La conciencia absoluta (*Das absolute Bewusstsein*) como residuo de la aniquilación del mundo (*Residuum der Weltvernichtung*)”⁹². Husserl considera que este es un nuevo comienzo radical en la filosofía, comienzo desde las fuentes de la subjetividad, por lo cual habla de “un giro (*Wendung*) radical del objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendental”⁹³, que no habrá de confundirse con un subjetivismo psicológico. Siguiendo el espíritu de los *Prolegómenos*, Husserl considera que uno de los rasgos centrales del método fenomenológico lo constituye, una vez más, el concepto de *evidencia* (*Evidenz*). La evidencia se diferencia del “mero mentar lejano a las cosas” en que en ella “está presente la cosa como *ella misma*”, el que juzga desde la evidencia “se percata (...) de ello en sí mismo”⁹⁴, no a distancia de las cosas sino en presencia de ellas mismas, en lo que constituye una plenificación o cumplimiento (*Erfüllung*) de la mera mención vacía (*bloßen Meinung*). Dice Husserl: “[l]a evidencia, en el más amplio sentido del término, es una *experiencia* de algo que es y que es de este modo o aquél, o sea, justamente, un llegar-a-verlo-en-sí-mismo-con-el-espíritu (*ein Es-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen*)”⁹⁵. Este rasgo fundamental es comprendido por Husserl, en la primera Meditación, como un *primer principio metódico* que deberá regir el proceder posterior del filósofo fenomenólogo, pues no se deberá admitir como válido ningún conocimiento que no haya pasado por el tamiz de la evidencia, de la experiencia de las cosas mismas en presencia. Antes de pasar a preguntarnos por el sentido profundo y preciso de la evidencia, debemos agregar a lo anterior un rasgo muy importante de la misma: la evidencia proporciona una absoluta indubitabilidad, de la cual carecen las experiencias científicas de la actitud natural, así como otros conocimientos filosóficos, al estar afectados por un grado menos perfecto de evidencia. ¿En qué consiste esta imperfección? En una “incompletud, unilateralidad, relativa no claridad, falta de distinción en la autodación de las cosas o de los objetos lógicos”⁹⁶, en una no plenificación o cumplimiento de la mención en el objeto mentado. El ideal de perfección

⁹² Hua III/I: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, p. 103; tr. de Antonio Zirión Quijano, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 187.

⁹³ Hua I: p. 46; tr. p. 7 (Traducción levemente modificada).

⁹⁴ *Ibid.*, p. 51; tr. p. 16

⁹⁵ Hua I : p. 52 ; tr. p. 17. (Traducción modificada).

⁹⁶ Hua I : p. 55; tr. 21 (Traducción modificada).

metódico es, por tanto, una “*evidencia adecuada*”⁹⁷, en la que los componentes de “co-menciones” y “pre-menciones”, como incompletud del llenamiento intuitivo, han sido desplazados por un presenciar directo y sin sombras. Husserl es consciente, no obstante, que se trata de una “*idea de perfección*”⁹⁸, y que, en cuanto tal, puede residir en lo infinito, es decir, que no es de *hecho* realizable sino, por decirlo con Kant, es tan sólo un principio *regulador* de la experiencia⁹⁹.

Pero, ¿qué busca, concretamente, el método de la evidencia? Y, ¿qué relación guarda con el concepto de *epojé* fenomenológica? Lo primero que debemos decir, con respecto a esto, es que, en régimen de duda metódica, la evidencia natural del mundo se ha derrumbado. Tanto el conjunto de las ciencias particulares como la vida en la actitud cotidiana dependen de la creencia en la existencia del mundo. Vivimos *en* un mundo, actuamos *en* él, nuestros conocimientos e intenciones prácticas se dirigen y se refieren a él; de todo lo existente, el mundo parece ser lo que se ofrece con una evidencia incuestionable, directa e inmediata. ¿No debería, pues, ser el mundo el sustrato de toda evidencia, el suelo último en el que se apoya nuestro conocimiento de lo que es? Supongamos por un momento que el mundo, efectivamente, existe. Surge de inmediato la pregunta: ¿qué es, o en qué consiste, el mundo? La respuesta clásica es que el mundo es el conjunto, la unidad o la totalidad de todo lo existente, el sustrato real en el que existen todas las cosas: tanto los objetos físicos inanimados como los seres animados de la esfera biológica: plantas, animales y hombres. Nuestra propia existencia, entendida como la de seres psicofísicos, es, desde el punto de vista de la creencia en la evidencia de la existencia del mundo, una vida *en* el mundo. Implícitamente, en esta actitud natural se asume la idea de que el mundo es el sustrato real de todo lo existente, la Realidad primera englobante de todo lo que, física o espiritualmente, pueda tener lugar.

⁹⁷ *Ídem.*

⁹⁸ *Ídem.*

⁹⁹ Decimos, con Kant, que la idea es un principio *regulador* y no *constitutivo*, teniendo conciencia, no obstante, de que el tratamiento de la evidencia en las *Meditaciones Cartesianas* es a todas luces *constitutivo*, más que regulativo, lo cual es demostrado por la tercera Meditación, en la que se trata de la *constitución* de la verdad y la realidad. No obstante, consideramos que no puede ser esa una lectura concluyente de Husserl, pues, como tendremos ocasión de ver, hay una lectura posible de la idea y la variación eidética en Husserl como elementos regulativos. Podrían consultarse con mucho provecho dos fuentes sobre la relación Husserl/Kant en punto al problema de lo infinito y la idea: Tengelyi, L. *Experience and Infinity in Kant and Husserl*, en *Tijdschrift voor Filosofie*, Número 68, 2005, pp. 479-500; así como Richir, M. *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Editorial Jérôme Millon, Grenoble, 1996, p. 91-137. Volveremos sobre esto.

La pregunta fenomenológica que surge es la siguiente: ¿podemos tener *experiencia* de esta *totalidad*? ¿Qué significa, concretamente, el *todo* de lo existente? ¿Podemos someter esta *totalidad* a la acribia fenomenológica del método de la evidencia? Es decir, ¿el mundo como totalidad existente se nos “ofrece” en una *intuición* adecuada? ¿O es, quizás, una mera construcción especulativa, o, cuando mucho, una *idea* regulativa en el sentido kantiano? No podemos responder de modo inmediato y directo a estas preguntas, pero, aún sin preguntarnos por el momento por el mundo como totalidad, tenemos serios motivos para dudar de la existencia del mundo que experimentamos: ¿qué nos garantiza que el mundo que vemos, palpamos, oímos y sentimos en cada momento de nuestra vida es él existente? ¿De dónde concluimos que es un mundo realmente existente? ¿No es posible, acaso, que estemos soñando, y que el mundo que experimentamos no sea otra cosa que un “*sueño coherente*”¹⁰⁰? ¿Qué puede garantizarnos que *no* estamos soñando? O, incluso, ¿qué puede garantizarnos que *sí* estamos soñando? Dice Husserl: “[n]o se trata sólo de que una experiencia singular pueda sufrir su desvalorización, descubriéndose como ilusión de los sentidos, sino que inclusive el conjunto entero de la experiencia, abarcable en su unidad, puede revelarse como ilusión bajo el título de un *sueño coherente*”¹⁰¹. Si miramos bien, Husserl roza aquí, siguiendo a Descartes, una momento *radical y extremo* de la duda en relación con lo existente, pues no se puede saber si *sí* existe o si *no* existe, si es verdad o es mera ilusión; como si faltase, en este momento radical de la duda, un criterio objetivo para distinguir la ficción de la realidad. De este modo, Husserl llega a poner en duda, incluso, su principio metódico de la evidencia, sin extenderse, no obstante, mucho tiempo en esta actitud radical, puesto que, como es sabido, al menos el *ego cogito* y sus *cogitationes* se sustraen al influjo de la duda llevada al extremo: ellos son, dice Husserl, la “base apodícticamente cierta y última de todo juicio, sobre la cual ha de fundamentarse toda filosofía radical”¹⁰². De esta manera, es posible colegir que hay al menos *algo* que escapa a la irrealización producida por una actitud metódica dubitativa llevada hasta el extremo; ese algo que perdura, que no sucumbe a la amenaza de la ilusión, soy yo mismo y mis pensamientos, puesto que, aunque esté soñando, y aunque pueda dudar de la existencia de todo, no puedo dudar de que, así sea en sueños, yo pienso y yo “existo”.

¹⁰⁰ Hua I : p. 57 ; tr. p. 24.

¹⁰¹ *Ídem.*

¹⁰² *Ibíd.*, p. 58; tr. p. 25.

Ahora bien, debemos preguntarnos: ¿qué significa esta existencia del *ego*? ¿Significa que él es lo único realmente existente? ¿Existe el *ego* a la manera de las cosas reales en el espacio y el tiempo? ¿Habremos de atribuirle a esta subjetividad del *ego* meditante el predicado de la existencia, como lo hacíamos antes, en la actitud natural, a propósito de la existencia del mundo y de las cosas reales en él? De ser así, Husserl estaría envuelto en una contradicción: no habría inhibido o suspendido la creencia natural en las cosas existentes, sino que, veladamente, la habría trasladado al dominio del pensamiento, de la subjetividad. En lugar de esto, nos dirá Husserl que, así como hay que dudar de la existencia del mundo, hay que dudar también de la existencia del *ego*, de tal suerte que el mundo y el *ego*, si bien continúan siendo *experimentados*, ya no son aprehendidos *como* algo *existente*, como algo ahí en un mundo independiente y consistente de por sí. Y en el caso de la subjetividad, esto significa que ella no es ya la subjetividad psicológica que, empíricamente, está *frente* al mundo, *hic et nunc*, como lo está una cosa frente a (o al lado de) otra. La duda *suspende* la creencia en el mundo y en el yo como cosas realmente existentes, así como la forma en que, en la actitud natural, pensamos su relación. No son cosas “reales” existentes en el espacio y el tiempo “reales” y que se relacionan como cosas reales; son, desde entonces, elementos de una “correlación intencional”, lo que significa que ni el mundo ni el ego desaparecen y que no son *realmente* aniquilados, sino que, por mor de la duda, han sufrido una verdadera *transubstanciación*: han dejado de pensarse como cosas reales para ser vistas como elementos de sentido. Husserl afirma que el *yo pienso* “no es un trozo del mundo”, no es una “*substancia*”, tal como, finalmente, pensó Descartes¹⁰³. En cierto sentido, Husserl lo que intenta es suspender la creencia que naturalmente tenemos en el mundo (y en el pensamiento) como cosa existente en el espacio y el tiempo, creencia coextensiva de la representación del espacio y del tiempo como co-existencia y sucesividad respectivamente; es decir, intenta pensar el mundo y el pensamiento por fuera del marco implícito de la espacialidad y temporalidad realistas, según las cuales las cosas reales se yuxtaponen y se suceden en el tiempo y en el espacio; e intenta, por tanto, suspender la creencia en que lo “real” es siempre una cosa perfectamente individuada e idéntica a sí misma y que se opone, se enfrenta o delimita a las demás cosas reales. Marco realista implícito del

¹⁰³ *Ibid.*, p. 63; tr., p. 34.

que se vale también la psicología, al considerar los pensamientos como positivities psíquicas en un flujo espacio-temporal real.

Frente a esta implícita e invasiva creencia en una realidad “metafísica” (en el sentido de que no puede ser objeto de una experiencia), Husserl considera el mundo y el pensamiento del mundo como *fenómenos*, es decir, como *experiencias* concretas. El mundo y el *ego* siguen presentes para mí, pero ha cambiado su “validez de ser”; son, nos dice Husserl, *fenómeno de ser*: “[e]n suma: no sólo la naturaleza corporal sino la totalidad del concreto mundo circundante de la vida ya no es para mí, desde ahora, algo existente, sino sólo un fenómeno de ser (*Seins-phänomen*)”¹⁰⁴. Se trata, pues, dice Husserl, de un “abstenerme” (*Mich-Enthalten*) de creer en la existencia del mundo, abstención que constituye el núcleo de la *epojé* fenomenológica, llamada a liberar el *fenómeno de ser*.

Podemos ahora preguntarnos si la puesta en práctica de la *epojé* deja entre las manos otra cosa que una pura nada, nada que se desvanece tan pronto como intentamos asirla, es decir, si el resultado de la *epojé*, que no es otra cosa que el *fenómeno de ser*, no es más que un puro *fictum*, un ser imaginario que, en verdad, nada contiene. Pregunta procedente, pues, ¿qué puede querer decir que ni el mundo ni el pensamiento *existan*? ¿Cómo puede hablarse de un “algo” que no existe? ¿O es que el “fenómeno de ser” se refiere únicamente a seres que tienen una existencia meramente *fictiva*, imaginaria, tales como centauros y quimeras? ¿No nos deja la *epojé* en manos de la pura fantasía y la ilusión?

Dudas temibles que, razonablemente, nos permiten conjeturar que ya Husserl sospechaba que, con la *epojé*, rozaba la aniquilación del mundo, y con ello la aniquilación del “referente” de todo pensamiento. Situación próxima a lo imposible, pero no por ello imposible, pues de ella depende, claramente, la posibilidad de una fenomenología. Si bien se está cerca de la nada, no se está en ella por completo, y es esto lo que Husserl considera cuando afirma lo siguiente sobre el fenómeno: “[...] él mismo, en cuanto fenómeno mío, no es empero una pura nada [...] (*es selbst als mein Phänomen ist doch nicht nichts...*)”¹⁰⁵. Y unas páginas adelante, insiste: “[...] esta *epojé* fenomenológica o esta *puesta entre paréntesis* del mundo objetivo, no nos pone en frente, por tanto, de una nada (*stellt uns also nicht einem Nichts gegenüber*)”¹⁰⁶. Husserl es consciente del peligroso camino que transita; por ello dice:

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 59; tr. p. 26.

¹⁰⁵ *Ídem.*

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 60; tr. p. 28. (Traducción levemente modificada).

“[...] es como si estuviéramos sobre un escarpado peñasco, donde la marcha con calma y seguridad decide sobre la vida o la muerte filosóficas”¹⁰⁷.

Preguntémonos, entonces, ¿qué es, pues, ese “algo” que permite ahuyentar lo que con insistencia aparece como una pura nada? Ese algo es, para Husserl, la subjetividad trascendental, entendida como “mi propia vida pura con todas sus vivencias puras y la totalidad de sus menciones puras, el universo de los *fenómenos* en el sentido de la fenomenología”¹⁰⁸. De esta manera, la *epoché* fenomenológica es el método radical y universal que abre a la vida de conciencia con todos sus pensamientos considerados como *fenómenos*, es decir, en cuanto inscritos no en el mundo realmente existente sino en la esfera de la intencionalidad. Con esto, Husserl está seguro de haber encontrado un suelo de ser “anterior”¹⁰⁹ al ser natural del mundo, pues “[l]a base del ser natural es secundaria en su validez de ser; presupone constantemente la del ser trascendental”¹¹⁰. Esta subjetividad trascendental, que representa el entero campo intencional de la fenomenología, es concebida por Husserl como *constituyente* con respecto a la base de ser del mundo natural, lo que implica una *anterioridad trascendental* de la subjetividad con respecto al mundo natural, una “antecedencia” que no es la de la causa con respecto al efecto sino la de la condición de posibilidad con respecto a lo posible. El mundo natural es, en una palabra, un “rendimiento parcial” de una subjetividad trascendental operante.

Dejando de lado por el momento el análisis de las estructuras fundamentales de la subjetividad trascendental (llevado a cabo en la segunda y cuarta Meditaciones), así como los problemas de la constitución de la verdad y la realidad (tercera Meditación) y los de la experiencia concreta del otro (quinta Meditación), procedamos a preguntarnos, simplemente, y para abrir paso a Richir, por la naturaleza fenomenológica fundamental de esta subjetividad: ¿es posible, y de qué manera, tener experiencia de ella? ¿Se nos ofrece *evidentemente* en una *intuición adecuada*? Husserl considera que esta subjetividad trascendental, de la misma manera que cualquier otro objeto de la experiencia, está rodeada por un horizonte indeterminado, presuntivo, co-mentado, que no es propiamente experimentado; se trata, en efecto, del pasado oscuro del yo, de lo simplemente mentado en

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 63; tr., p. 33.

¹⁰⁸ *Ídem.*

¹⁰⁹ *Ídem.*

¹¹⁰ *Ídem.*

sus experiencias y de las habitualidades y sedimentaciones de sentido pertenecientes a él, y que no son experimentadas propiamente en el presente de su vivencia. Dice Husserl: “[...] la certeza apodíctica de la experiencia trascendental concierne a mi *yo soy* trascendental con la indeterminada generalidad de un horizonte abierto que le es inherente”¹¹¹. No obstante, hay para Husserl un *núcleo* de la experiencia del yo trascendental que es *apodícticamente evidente*, que es experimentado en una *intuición adecuada* que es *presencia* absoluta: se trata del “presente viviente de sí mismo”¹¹², de la intuición absoluta de sí mismo en el flujo continuo del presente viviente, y que es lo que va a garantizar, finalmente, la “realidad” fenomenológica (realidad, por decirlo así, de segundo grado con respecto a la realidad referida en la actitud natural) del mundo y del *ego cogito*, va a garantizar que la fenomenología no se disipe en la vaguedad fictiva de los meros simulacros.

En el corazón mismo de esta problemática se sitúa la interpretación y crítica de Richir de la *epojé* fenomenológica husserliana. Su segunda *Recherche*, que procederemos a presentar e interpretar a continuación, retoma, justamente, la problemática de la *epojé* fenomenológica desde una perspectiva crítica con respecto a las instancias de la subjetividad trascendental y de su evidencia apodícticamente cierta, explorando el campo del fenómeno, abierto por Husserl, pero desde el punto de vista de la “pura apariencia”. Veamos.

2. Richir: la reducción de la subjetividad trascendental

Tal como tuvimos ocasión de ver en el capítulo primero, la *epojé* fenomenológica puesta en obra en las *Recherches phénoménologiques* de Richir busca ser una suspensión radical no sólo de la existencia del mundo y del yo psicológico o psicofísico, sino también, y primordialmente, de la propia subjetividad trascendental. Este motivo richiriano no es nuevo ni es invención suya: se sabe que una de las críticas de Heidegger concernientes a la *epojé* husserliana consiste justamente en señalar que dicha *epojé* no es lo suficientemente radical, pues, para él, la subjetividad trascendental es, finalmente, un ente, en la medida en que la cuestión central que plantea el campo intencional, a saber, la pregunta por el *ser* de lo

¹¹¹ *Ibid.*, p. 62; tr., p. 32.

¹¹² *Ídem.*

intencional, queda sin formulación¹¹³, de tal suerte que Husserl habría cometido el error que él mismo señala en Descartes: substancializar la subjetividad. Y podría agregarse que, siguiendo a Heidegger, otros filósofos fenomenólogos articularon sus pensamientos a partir de esta misma crítica¹¹⁴. El camino de Richir se inscribe, pues, *en esta época*¹¹⁵, en el espíritu de esta corriente crítica frente a la obra de Husserl, sin limitarse, claro está, a reeditar los motivos heideggerianos.

El camino de Richir en las dos primeras *Recherches* puede entenderse como una puesta en forma de una *epojé* fenomenológica radical, que retoma la *epojé* husserliana (entendida como reducción al fenómeno de ser) desde el punto de vista de la apariencia en cuanto nada más que apariencia, intentando, de esta forma, suspender toda posición de existencia, incluyendo la existencia de la subjetividad del *ego* meditante. Pero, ¿qué puede querer decir, para Richir, la apariencia en cuanto apariencia y nada más, es decir, la apariencia “antes” de su inscripción en el *telos* de la teleología intencional? ¿Se limita Richir, con Husserl, a asumir como núcleo de su pensar el residuo de la *epojé*, a saber, no el mundo y el yo existentes sino estos como *fenómenos de ser*? ¿Podría decirse que estas dos *Recherches* se dedican a explorar el sentido de este fenómeno de ser? Para responder rápidamente, podríamos decir que, en un sentido, Richir se dedica en efecto a explorar el “residuo” de la *epojé*, es decir, el fenómeno, pero con una gran distancia frente a Husserl y frente a Heidegger: el fenómeno habrá de conquistarse contra (y en cierto sentido con) el ser, contra toda ontología, incluso contra la “ontología fundamental”. De tal modo que, retomando el camino de Husserl, lo primero que intenta Richir es explorar el fenómeno ya no como fenómeno *de ser* sino como fenómeno en cuanto nada más que fenómeno, buscando suspender la transitividad hacia toda dimensión ontológica. El simulacro ontológico es, pues, una apariencia que, yendo más allá de sí misma, busca erigirse como ser, y, además, en un ser que es el origen de todos los seres. En este “ir más allá” de la apariencia, en lo que constituye un exceso ontológico, se pone en juego un cortocircuito de lo puramente fenomenal. Así, podría decirse que lo ontológico designa para Richir un campo extra-

¹¹³ Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Editorial Alianza, Madrid, 2006, § 12, p. 140 y ss.

¹¹⁴ Algunos nombres son: M. Merleau-Ponty, E. Levinas, E. Fink y J. Patočka.

¹¹⁵ Richir fue, en su primera fase, un lector más bien corriente de Husserl. Su obra madura, no obstante, da testimonio de un conocimiento y relectura profundos de la obra de quien siempre consideró como su maestro e interlocutor principal.

fenomenal que está siempre acechando al fenómeno puro, y que, por una extraña tendencia del pensar, se enmascara y se inmiscuye en el corazón mismo del fenómeno. Todo el sentido y “olfato” fenomenológicos de Richir consisten, en nuestra opinión, en saber dirigirse a la dimensión fenomenal pura a través de las deformaciones que induce en ella lo ontológico, en saber discernir, a pesar de la extrema dificultad, estos dos ámbitos que tienden naturalmente a confundirse. Para Richir se trata, por tanto, no solamente de una reducción del mundo y el yo existentes para la actitud natural, sino de la reducción de *toda* ontología y de toda instancia que quisiera servir de fundamento y origen de la ontología, es decir, del simulacro ontológico.

Ahora bien, ¿no nos deja esta *epojé* richiriana en manos de la pura nada, de una pura ilusión o ficción, en el ámbito de lo meramente fictivo en que todas las apariencias se desvanecen como en un océano de fugacidad? ¿No conduce esta suspensión de toda transitividad ontológica de la apariencia (como apariencia *de...*) a una verdadera “psicosis” fenomenológica? Y aún más, ¿no es una “apariencia pura” una simple y llana tautología, una autorreferencialidad que da giros en redondo, sin abrirse nunca a una trascendencia? ¿Estamos acaso ante la postulación de una identidad cerrada, sin diferencia relativa o interna, que por tanto se convertiría en un impensable? ¿O habrá que entender, quizás, que la apariencia guarda internamente todas las diferencias, siendo por tanto un ser absoluto cuyas determinaciones residen únicamente en él mismo? ¿Cómo podría pensarse una apariencia sin relación alguna con un ser?

Fenomenalidad del simulacro ontológico

Según Husserl, la subjetividad trascendental es la instancia residual de la *epojé* fenomenológica, instancia que posee un núcleo consistente de permanente presencia a sí, a saber, la conciencia interna del tiempo continuo. Este núcleo, tal como dijimos, está llamado a garantizar, al menos como *idea* (dice Husserl), la *evidencia adecuada* en la dación de la subjetividad trascendental a ella misma. Es decir, la subjetividad trascendental se ofrece a ella misma de forma evidente, y además con la particularidad de que es una evidencia *adecuada*, a diferencia de la donación de las cosas trascendentes, en cuyo seno se mezclan siempre una parte propiamente intuitiva y otra parte de mera mención aún no plenificada. En

el seno de esta donación adecuada late, para Richir, la idea de un pensamiento en permanente presencia para sí que opera como fuente inagotable de todos los demás pensamientos. Es decir, la subjetividad trascendental es la matriz profunda de la posibilidad de la evidencia de todos los demás seres que son convocados por la intencionalidad. Esto significa que todo pensamiento, en la medida en que es pensamiento *de* algo, supone como su condición trascendental de posibilidad a un pensamiento de un tipo por entero singular: un pensamiento que se piensa a sí mismo y que, haciéndolo, es pura presencia permanente para sí, lo que constituye la condición trascendental de la reflexión fenomenológica, entendida como estructura universal de la conciencia. Podríamos decir, pues, que hay en Husserl dos tipos de pensamiento o de vivencia: un pensamiento (o fenómeno) de seres y de cosas y un pensamiento eminente o singular que es condición de posibilidad del primer tipo de pensamiento, siendo este pensamiento eminente la base *constitutiva* de los demás pensamientos.

Richir, buscando reducir, suspender o hacer *epojé* de cualquier residuo de “realidad” de estos pensamientos, los va a entender, en sus *Recherches*, como simples y llanas apariencias, es decir, como vivencias de pensamiento que, con tener una realidad fenomenológica, no la tienen en cuanto a su existencia. De este modo considera Richir que reduce cualquier intromisión de la posición de realidad en el seno del pensamiento o las vivencias, pues, como se ha dicho, la pureza del fenómeno (pureza trascendental) reside para él en la actitud enmarcada dentro de la modalidad del *como si* (“como si” trascendental que no habrá de confundirse con el de la “imagen” que es puramente fictivo). Es la razón por la cual hablará en estas investigaciones (de una manera que se antoja a primera vista muy extraña) no de vivencias intencionales sino de apariencias, es decir, de pensamientos que son indistintamente pensamientos de cosas reales y de cosas ficticias, de objetos percibidos y de fantasías soñadas, puesto que la fenomenalidad pura se desenvuelve en un dominio en que estas distinciones todavía no han sido efectuadas. Al estudiar las apariencias, Richir busca suspender cualquier ordenación previa y sistemática de ellas, limitándose a explorar, en esfuerzos realmente ingentes y en ocasiones hasta el extremo de la “extravagancia”, el movimiento inmanente de las apariencias a partir de ellas mismas.

Pero hay entre todas las apariencias una que llama poderosamente la atención crítica de Richir: se trata de la apariencia que es condición de posibilidad de todas las apariencias,

a saber, esa apariencia *matricial* que es la subjetividad trascendental. Esta subjetividad trascendental, de ser origen y fuente de todos los seres, pasa a convertirse, en la reducción richiriana, en una apariencia entre otras, si bien con una característica especial: es una apariencia que pretende ser la apariencia de todas las apariencias. Al operar esta reducción, Richir no se limita a asumir la subjetividad trascendental como algo dado, es decir, no se limita a operar con su *concepto* ni a efectuar extrínsecamente una crítica del mismo, sino que busca acercarse a ella en el *movimiento* mismo de su aparecer. Lo que intenta es llevar la subjetividad trascendental al movimiento mismo de la fenomenalización en que cobra apariencia, sin dar por descontado su sentido y su alcance dentro del marco de la fenomenología trascendental. Es decir, lo que en nuestra opinión busca así Richir es una pregunta radical por la subjetividad trascendental, pregunta que habrá de responder si es posible (y de qué manera lo es) llevar a evidencia o a experiencia auténtica la propia subjetividad trascendental; o si, en el fondo, la subjetividad trascendental no funciona más que como un cortocircuito de la evidencia, de lo que es propiamente susceptible del entrar en el terreno de la experiencia.

Según Richir, la subjetividad trascendental, entendida como *simulacro ontológico*, es una apariencia con la pretensión de ser la apariencia de su propia aparición, “[...] el mito que la apariencia se fabrica de su propia aparición”¹¹⁶. Con esto Richir está respondiendo, a nuestro entender, en primer lugar (mas no exclusivamente), a la evidencia reputada adecuada y absoluta de la subjetividad trascendental husserliana, a la *idea* de una subjetividad que se entiende como estando en permanente presencia para sí misma. Se trata para él del mito de que la aparición puede aparecer. Con el fin de explicarnos esto, podríamos formularlo, por lo menos por esta vez, en términos más familiares: se trata de una vivencia que pretende ser la vivencia de su propia vivencia, o de una vivencia que pretende asistir al nacimiento de su propio vivenciar. En ello advierte Richir, antes que un pensamiento originario en el sentido de auténticamente fenomenológico, un esfuerzo *mítico* por asistir a un tiempo del que, por nuestra condición de seres mortales, hemos sido ya siempre y para siempre expulsados. De tal manera que hay en la actitud trascendental de la fenomenología una relación o “referencia” *necesarias* a una temporalidad mítica, a un *otro tiempo* trascendental que constituye el entero nervio de la fenomenalidad de los fenómenos, aunque, no obstante, todo

¹¹⁶ Richir, M. *Recherches*, p. 61.

el cuidado propiamente fenomenológico consista en evitar dar el salto metafísico consistente en creer que es posible asistir, de primera mano, a esa temporalidad mítico-trascendental; evitar anular de un golpe la distancia que, como mortales, nos separa de ella¹¹⁷. Evitando este salto, Richir intenta aproximarse a esta temporalidad mítica manteniéndola en la distancia, esto es, como trascendencia que no puede, de golpe, acercarse al presente de una vivencia intencional, como trascendencia a la cual no es posible, sin más, asistir.

En el horizonte de esta consideración, Richir va a definir el simulacro ontológico de una manera que, a primera vista, parece extravagante: “el *simulacro ontológico* no puede ser más que la *apariencia de la aparición de la apariencia*”¹¹⁸. ¿Qué significa concretamente esta afirmación? Lo primero que hay que anotar es que al decir que se trata de la *apariencia de la aparición de la apariencia* Richir no se limita a señalar el carácter llanamente ilusorio o ficticio de la aparición de la apariencia, pues su quehacer fenomenológico no consiste en distinguir la verdad de la apariencia y segregar sus dominios, asegurando para la ciencia fenomenológica la verdad frente a la ilusión, sino que consiste en un movimiento audaz de pensamiento mediante el cual se intenta asir el movimiento de la apariencia antes de contar con un criterio que la desmarque de la verdad. Esto implica que la formulación de Richir no es una simple proposición verdadera, llamada a contrarrestar el efecto ilusionante de la apariencia, sino que la propia proposición está puesta entre paréntesis en cuanto a su valor de verdad: por eso se trata solamente de la *apariencia de la aparición de la apariencia*. Es decir, se trata de que lo que *está cobrando* apariencia en el movimiento del pensar es la aparición de la apariencia, y es a este *estar cobrando* apariencia a lo que se debe atender, de tal manera que la última palabra con respecto al simulacro ontológico no ha sido dicha.

Continuando en esta vía, Richir señala que, si en el simulacro ontológico cobra apariencia la aparición de la apariencia, es porque este simulacro es una apariencia que es aparición de sí misma¹¹⁹. Pero, si es apariencia, ¿no tiene que abrirse, obligatoriamente, a otra cosa que ella misma? ¿No es un fenómeno o un aparecer siempre un aparecer *de* algo? ¿No es una característica necesaria del ser fenómeno el devenir en el tiempo y por tanto estar

¹¹⁷ Notemos de pasada que en torno a esta cuestión se articulará para Richir, primero, la dimensión *arquitectónica* fundamental de la fenomenología, y, segundo, la dimensión del inconsciente fenomenológico que inerva desde lo inmemorial y lo inmaduro del pasado y futuro trascendentales al lenguaje fenomenológico.

¹¹⁸ *Ídem*.

¹¹⁹ *Cfr.: Ibid.*, p. 61.

en relación con otra cosa que consigo mismo? Si “algo” aparece en el simulacro ontológico, entonces tiene que ser una apariencia de otra cosa que de sí mismo; pero, como se ha dicho, el simulacro quiere ser apariencia sólo de su propio aparecer, o sea, de sí mismo, puesto que, de otra manera, no sabría cómo asegurar la autenticidad u originalidad de sus apercepciones. De esta manera, Richir conduce la figura del simulacro ontológico a una situación de contradicción¹²⁰, situación determinada por el hecho de que, para ser apariencia, debe remitir a otra cosa que sí misma, es decir, debe ponerse en movimiento puesto que, en tanto que tal, su naturaleza consiste en estar siendo, no en permanecer. Por nuestra parte, hemos querido llamar a esta característica de la apariencia como su condición de *performatividad*. En virtud de esta performatividad, la apariencia se ve enfrentada, por decirlo así, a dos opciones: 1. Si es apariencia de otra cosa, entonces deja de ser apariencia del origen, lo que, para Husserl, significaría poner en cuestión el carácter últimamente fundante de la evidencia. 2. Pero si es apariencia sólo de sí misma, entonces, necesariamente, la apariencia estaría dividida en ella misma, sería apariencia de una inapariencia habitando en el interior de ella misma.

Esta aporía no puede ser resuelta, en cuanto a su contenido fenomenal, de manera unilateral, es decir, como si hubiese que elegir entre una u otra opciones, pues el quehacer fenomenológico no opera con cosas ya dadas que haya que elegir descartando otras. Habremos de entender, por el contrario, que en esta paradoja se juega algo que, de manera inmanente, *implica* al pensar fenomenológico, es decir, que lo pone en movimiento. Intentando ser fiel al “contenido” fenomenal, es decir, al movimiento “entero” del pensar, Richir busca describir lo que cobra apariencia o se fenomenaliza en esa aparente contradicción a la que se enfrenta el simulacro ontológico. Así, nos dice:

En otros términos, y como lo hemos dicho ya, en el simulacro ontológico la apariencia llega a no ser sino apariencia de ella misma sólo si, de alguna manera, no adhiere completamente a ella misma, ni reenvía pura y simplemente, como toda otra apariencia, a la otra apariencia; y esta no-adherencia que es, pues, no-adherencia *interna* [...] no es a su vez posible sino porque en esta apariencia está puesta en juego la no-adherencia que la difiere [*dif-fère*] de ella misma para reflexionarse¹²¹.

¹²⁰ Cfr.: *Ibid.*, p. 61.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 61-62.

Es decir, y retomando algunos elementos que hubimos de comentar en nuestro primer capítulo, la apariencia que es el simulacro ontológico está interiormente *habitada* por una *inapariencia de principio* que le impide adherir completamente a ella, lo cual no es otra cosa, como dijimos, que el índice de su “distorsión originaria”¹²². Y esta *inapariencia de principio* no es otra cosa que el movimiento en el que siempre se ve prendida la apariencia, y que le impide retomarse desde la raíz, dado que desde siempre y para siempre está ya en camino. La distorsión originaria del simulacro ontológico significa que la apariencia en que consiste este simulacro se fenomenaliza “a medio camino” entre la aparición de sí misma y la aparición de otra cosa distinta de ella, es decir, el simulacro ontológico no es completamente sí mismo ni completamente otro que sí mismo, o, mejor, su fenomenalidad se efectúa en otro campo que el de una dialéctica de la identidad y la diferencia, y a distancia de cualquier modo de síntesis en un tercer término: sustancia, conciencia o sujeto. En entero rigor, habría que hablar, tal como lo hace Sacha Carlson (en un texto que citaremos a menudo), de que está puesto en juego aquí lo que llamamos antes el doble movimiento de la fenomenalización, doble movimiento de la apariencia y la ilusión de la apariencia¹²³.

Una forma de entender este doble movimiento de la fenomenalización es la siguiente: hay un desajuste propio de la apariencia que constituye su “*reflexividad interna*”¹²⁴, es decir, una no-coincidencia de la apariencia consigo misma que es lo que permite su *reflexividad*. Según nos parece, esta podría ser una especie de respuesta o de contrapunto richiriano a la idea husserliana de una reflexión interna de la conciencia, reflexión mediante la cual la conciencia puede volver siempre sobre ella misma en reiterados e infinitos actos temáticos. La distancia frente a Husserl consiste pues en pensar no ya una reflexión sino una reflexividad que opera “antes” de que sea posible la reflexión de una conciencia, o, por decirlo de un modo un poco apresurado, una *negatividad* operante *más acá* del marco de la conciencia¹²⁵ y de la individuación de los fenómenos. La distorsión

¹²² Cfr.: *Ibíd.*, p. 62.

¹²³ Véase: Carlson, S. *La fenomenología trascendental de Marc Richir. Cuatro aproximaciones de las Investigaciones fenomenológicas* (tr. de Pablo Posada Varela), en *Eikasía Revista de Filosofía*, Enero 2017, p. 29.

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 62.

¹²⁵ Cfr.: Richir, M. *Phénoménologie en esquisses – Nouvelles Fondations*, Editorial Jérôme Millon, Grenoble, 2000, en concreto el apartado titulado “El quiasmo y la nueva negatividad”, pp. 294 y ss.

originaria, que es el doble movimiento de la fenomenalización (es decir, doble movimiento de la apariencia en su movimiento de reflexionarse entre su “verdad” y su ilusión) viene posibilitada por la presencia interior de la inapariencia de principio en el seno de la apariencia, es decir, hay reflexividad de la apariencia en y por el juego en ella de un inaparente de principio, por una nada que le impide coincidir de lleno con ella misma. De tal suerte que, contra Husserl, la reflexividad de la vivencia no viene posibilitada ya por la donación originaria en una intuición adecuada de la subjetividad trascendental, sino por la presencia o habitación interna de la nada en el seno de la vivencia o la apariencia, es decir, por una ilusión de principio que impide de raíz la coincidencia de la apariencia con ella misma.

Pero si profundizamos con Richir un poco más en cómo *cobra apariencia*¹²⁶ el simulacro ontológico, podremos notar lo siguiente: en el simulacro ontológico *cobra apariencia* la aparición de la apariencia, es decir, al haberse efectuado ya la reducción richiriana, no aparece *realmente* dicha aparición sino sólo en régimen de *como si*, o, lo que constituye lo mismo, el simulacro ontológico se fenomenaliza con la *ilusión* de su *propio* aparecer *en cuanto tal*. Esto significa, que, de ahora en adelante, y en virtud de la distorsión originaria de la apariencia, no hay nada que pueda “dársenos” o “cobrar apariencia” como ello dado *en sí mismo en cuanto tal*, puesto que esta “mismidad” de la apariencia ha sido reducida a mero fenómeno, y por tanto no es sino una ilusión o apariencia de que algo es dado en sí mismo en cuanto tal¹²⁷. Es evidente que de esta manera Richir, operando la reducción del simulacro ontológico, termina siendo conducido a suspender o reducir la mismidad o unicidad de los fenómenos en cuanto *tales*, y, por tanto, en cierto sentido, llevado a suspender la unicidad o individuación de los pensamientos o vivencias, y, en esa medida, de la conciencia y de sus rendimientos intencionales. En este contexto, es preciso decir que para Richir, pues, la apariencia que es el simulacro ontológico se fenomenaliza en y con la ilusión de su apariencia en cuanto tal, de tal suerte que lo que, iniciando desde donde nos

¹²⁶ Richir habla a menudo en este texto de “prendre apparence”, expresión que habrá de entenderse, creemos nosotros, como designando el movimiento del pensar, el movimiento de un pensamiento sin términos fijos, viniendo al ser en el trance incesante de su performatividad, o, como se llama de manera mucho más general: la fenomenalidad.

¹²⁷ A estos extremos, a primera vista estafalarios, conduce la propuesta de reducción fenomenológica de Richir en esta época, en un texto que, por cierto, constituyó para él una de las “actas de nacimiento” de su pensamiento, tal como lo consigna Sacha Carlson, *op. cit.*, p. 11.

había dejado Husserl, parecía el núcleo duro, consistente, idéntico, presente a sí mismo, del fenómeno, se revela ahora como el efecto de una ilusión, ilusión que, en cuanto tal, es necesaria, es una *ilusión trascendental*. De esta manera, lo que era al principio un pensamiento del origen en cuanto fuente o condición trascendental de todo pensamiento, se revela al término de este recorrido como un pensamiento que sólo ilusoria o aparentemente es pensamiento de sí mismo, como un pensamiento que, al no poder asistir a su propio nacimiento, está diferido internamente, es no-coincidencia irreductible consigo mismo, lo que redundando, finalmente, en una *irrealización* de principio del pensamiento.

Esta distorsión originaria de la apariencia impide no sólo la coincidencia de la subjetividad trascendental con ella misma sino también, en lo que es una respuesta crítica a Heidegger, el acontecimiento de la verdad como desvelamiento del ser, esto es, como *aletheia*. Escuchemos a Richir:

La cuestión de la *verdad*, es decir, de la *alétheia* o del desvelamiento del ser *en tanto que tal* no es planteada sino *en la ontología y a partir de ella*, pero, para nosotros, ella no puede plantearse de esta manera sino es porque media antes la reflexión de la apariencia sobre ella misma, haciendo aparecer la pura aparición trascendental, que es también el simulacro ontológico, como ilusión de ella misma, y, al mismo tiempo, como ilusión con relación a lo ontológico¹²⁸.

Según esta cita, la cuestión de la verdad es, con relación a la reflexividad de la apariencia, secundaria o derivada, puesto que para poder plantear la pregunta por la verdad como desvelamiento del ser *en tanto que tal*, es necesario que antes esté operando la reflexividad de la apariencia en virtud de la cual, fenomenalizándose con su ilusión, el pensar llega a pensar algo como la “pura aparición trascendental”, es decir, la ilusión de un algo trascendental *en cuanto tal*. Es decir, la “pura aparición trascendental” de la que aquí nos habla Richir es la matriz fenomenológica del simulacro ontológico; es, por decirlo así, la raíz auténticamente fenomenal de donde se deriva la idea de una verdad en cuanto desvelamiento del ser en tanto que tal, y esta raíz trascendental no es otra, en una palabra, que la ilusión de lo ontológico.

¹²⁸ *Ibíd.*, p. 66.

Podríamos resumir este primer recorrido por la segunda *Recherche* de la siguiente manera: la reducción richiriana ha efectuado una suspensión de lo ontológico en todas sus manifestaciones, y lo ha hecho al mostrar que se trata de una apariencia que se reflexiona con la ilusión de ser *en tanto que tal*, de ser apariencia de ella misma. La dimensión ontológica constituye, pues, la ilusión de algo que se ofrece en tanto que tal en una intuición evidente, de lo concordante consigo mismo, y, al tratarse de una dimensión de la cual ningún pensamiento puede prescindir, es una *ilusión necesaria*, es decir, una *ilusión trascendental* en el sentido kantiano. De tal suerte que la reducción de lo ontológico no prescinde llanamente de él, discriminado y segregando la ilusión y la verdad, sino que la asume en lo que tiene de fenomenal, es decir, en cuanto ilusión necesaria. Desde entonces, la vivencia, en cuanto a su fenomenalidad más auténtica, se reflexiona necesariamente *en y por* la ilusión de la vivencia; no hay seguridad *a priori* de su verdad, pero tampoco de su ilusión, sino sólo un movimiento de pensamiento que, antes que decir algo sobre lo que es y no es, vibra o resuena en una fenomenalidad que es, con respecto a la verdad y el ser, “inocente” en el sentido nietzscheano (como tantas veces sugiere el propio Richir).

El simulacro ontológico como ilusión trascendental

Lo anterior nos ha dado indicios de la naturaleza propia del “contenido” fenomenal del simulacro ontológico: es la ilusión de que *algo* (el ser en cuanto tal) constituye la *referencia* del pensamiento, siendo esto una ilusión necesaria, luego una ilusión trascendental.

Ahora bien, surgen, en efecto, muchas y decisivas preguntas: ¿no se limita Richir a suscribir, mediante complejísimos análisis de la apariencia, la idea más bien sencilla y corriente ya de que, dado que no hay verdad *a priori* cognoscible, el conocimiento del ser es una pura ilusión? ¿No se inscribe Richir en la línea nietzscheana de denuncia del carácter metafísico de toda pretensión de verdad y de verdad originaria? ¿Está Richir adscribiéndose a una concepción del pensamiento y del lenguaje como “pura metáfora”, concepción que, con cada nueva invención, no hace sino deformar el sentido de una verdad para siempre perdida? ¿Se limita, pues, a señalar el carácter metafórico del pensamiento y la naturaleza

metafísica de toda pretensión de verdad? ¿No está cerca, con su concepto de distorsión originaria, del concepto derridiano de “diseminación”?¹²⁹ Y aún más: ¿cómo podría salirse el pensamiento del círculo de sus propios fantasmas si, como parece, no puede conocer sino ficciones? ¿No es el propio discurso filosófico sobre la apariencia una apariencia, y, por tanto, no está condenado al silencio o a la locura? En suma, y como dijimos antes, ¿no conduce esta reducción richiriana a una especie de psicosis fenomenológica?

Trataremos de responder a estas cuestiones a partir de la problemática decisiva de la ilusión trascendental, la cual nos acerca, contra las anteriores sospechas, a Kant, y no a Nietzsche o a Derrida. En efecto, la problemática de la ilusión trascendental, tantas veces mencionada y no explicitada aún en este trabajo, nos conduce a una postura crítica de naturaleza kantiana inscrita en el corazón mismo de la fenomenología de Richir, en lo que constituye, de hecho, una fenomenología de inspiración a la vez kantiana y husserliana. De ello nos da noticia Sacha Carlson:

[...] si Husserl inspira, ciertamente, la perspectiva propiamente fenomenológica de Richir, de Kant retomará la *idea* de una filosofía trascendental como tal. De este modo, presentimos ya que esta doble filiación, husserliana y kantiana, representa uno de los rasgos definitorios de las *Recherches*. Entrevemos también lo que constituye uno de los hilos conductores del pensamiento de Richir por esta época: *leer a Kant con y desde Husserl*¹³⁰.

Sin embargo, esta influencia kantiana, si bien es abundante y determinante en estas investigaciones richirianas, parece estar más bien sugerida y mentada que desarrollada explícitamente. En esto reside la importancia de este texto de Carlson, a saber, en poner de

¹²⁹ Cfr.: Ricoeur, P. *La métaphore vive*, Edición Seuil, París, 1975, especialmente el estudio VIII, pp. 325-384, en el que Ricoeur critica las concepciones nietzscheana y derridiana de la metáfora.

¹³⁰ Carlson, S. *La fenomenología trascendental de Marc Richir. Cuatro aproximaciones de las Investigaciones fenomenológicas* (tr. de Pablo Posada Varela), en Eikasía Revista de Filosofía, Enero 2017, p. 13. Este valiosísimo texto de Sacha Carlson constituye, hasta donde conocemos, la única aproximación directa y en español al pensamiento del Richir de la época de las *Recherches*. Además, hay que decir que Sacha Carlson ha dedicado inmensos y únicos esfuerzos a esclarecer lo que él mismo llama la obra del “primer Richir”, que ha sido mucho menos estudiada. El gran valor de la labor de Carlson es su esfuerzo por esclarecer las influencias y diálogos implícitos de Richir con los filósofos de la tradición (Platón, Fichte, Kant, etc.), en una época en que Richir no había iniciado su fecundo diálogo con Husserl, sin duda el pensador que, dentro del ámbito de la fenomenología, es el que más importa. Esto último puede explicar el olvido al que ha sido sometida la obra temprana de Richir.

manifiesto que la cuestión del fundamento de la filosofía trascendental en Richir, bajo la influencia de Kant y Husserl, pero sin duda más allá de ellos, está atravesada de principio a fin por la ilusión:

Comprendemos pues que cuando esta filosofía alberga aún la pretensión de poner en claro un fundamento, en rigor, éste deberá paradójicamente concebirse como atravesado, de medio a medio, por la ilusión trascendental, es decir, también, como habrá que probar, por el error, por la ensoñación, por la alucinación o por la locura¹³¹.

En esta irreductibilidad de la ilusión reside lo original de Richir con respecto al problema del fundamento de una fenomenología trascendental.

Con el fin de comprender mejor este pensamiento, haremos bien en indagar previamente por el sentido de la ilusión trascendental en Kant.

Recordemos que, en la *Dialéctica trascendental* de su primera *Crítica*, Kant distingue tres formas fundamentales de la ilusión: en primer lugar, la “ilusión empírica”, tal como la “ilusión óptica”¹³² que se produce al introducir un palo en el agua. Esta ilusión depende, para Kant, del influjo de la imaginación en el Juicio, haciéndolo incurrir en errores. En segundo lugar, la “ilusión lógica”, que consiste en “la mera imitación de la forma de la razón (ilusión de los sofismas)”, ilusión que se debe “a la falta de atención a la regla lógica”¹³³. En tercer lugar, la “ilusión trascendental”, la cual surge en el seno de la dialéctica trascendental merced a la extralimitación en el uso de la razón; surge cuando, a través de sus principios, la razón desborda el dominio de la experiencia¹³⁴.

Detengámonos, pues, en esta última modalidad de la ilusión. La ilusión trascendental está asociada con el uso puro de la razón, mediante el cual se excede el uso empírico de las categorías, esto es, se excede el marco de la experiencia posible. Para explicar esto, Kant distingue dos tipos de “principios”, a saber, los “principios inmanentes” y los “principios

¹³¹ *Ibid.*, p. 16.

¹³² Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Félix Meiner, Hamburg, 1957: A 293, B 350; tr. de Pedro Ribas, Editorial Gredos, Madrid, 2010, p. 276. La traducción corresponde, salvo que se indique lo contrario, a la versión española.

¹³³ *Ibid.*, A 297 *in fine*, B 353; tr., p. 277.

¹³⁴ *Ibid.*, A 295, B 352; tr. p.

trascendentes”¹³⁵: los primeros son los principios del entendimiento que, como se sabe, posibilitan el uso empírico de las categorías, es decir, son la aplicación empírica de los conceptos puros del entendimiento. Los segundos, los principios trascendentes, son “aquellos que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna”, nos conducen al “espejismo de una ampliación del *entendimiento puro*”¹³⁶, más allá de su estricta aplicación empírica. ¿En qué consiste pues este superar los límites de la experiencia posible? Para responder, hay que tener en cuenta una importante distinción kantiana: la que atañe a los conceptos del entendimiento, que cumplen la función de dar unidad a lo diverso empírico de la experiencia y lo que Kant llama la “*facultad de los principios*”¹³⁷ o la razón (*Vernunft*), la cual, sobrepasando la unidad sintética del entendimiento sobre lo empírico, busca una unidad *a priori*, mediante conceptos, de los conocimientos del entendimiento. Es decir, si el entendimiento opera una síntesis conceptual sobre lo diverso de la experiencia, la razón busca una síntesis de los conocimientos del entendimiento, una síntesis global y total del conocimiento, sin tener como base la experiencia sino el uso puro de la razón. Dice Kant:

Si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. La razón nunca se refiere, pues, directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, a fin de dar unidad *a priori*, mediante conceptos, a los diversos conocimientos de este. Tal unidad puede llamarse unidad de la razón, y es de índole totalmente distinta de la que es capaz de producir el entendimiento¹³⁸.

La ilusión trascendental encuentra su origen, pues, en esta “unidad de la razón” que no se basa en la experiencia y que es una síntesis superior o de segundo grado con respecto a los conocimientos del entendimiento. ¿En qué consiste esta unidad de la razón? Consiste en que, ante la multiplicidad de conocimientos del entendimiento, “la razón intenta reducir la enorme variedad del conocimiento del entendimiento al menor número de principios

¹³⁵ *Ídem.*

¹³⁶ *Ídem.*

¹³⁷ *Ibid.*, A 302, B 359; tr., p. 280.

¹³⁸ *Ídem.*

(condiciones universales), con el fin de producir la suprema unidad de los mismos”¹³⁹. Recordemos que esta suprema unidad se produce como un objetivo de la razón que busca una *total* concordancia del entendimiento consigo mismo, por una búsqueda de lo *incondicionado*: “[...] se comprende que el genuino principio de la razón en general (en su uso lógico) es éste: encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completa”¹⁴⁰.

Así como Kant llamó a las categorías “conceptos del entendimiento”, llama a estos conceptos totalizantes de la razón “*ideas trascendentales*”¹⁴¹. Estas *ideas*, en un sentido que Kant retoma de Platón, son conocimientos que se elevan por encima de toda experiencia posible, por encima de la simple unidad sintética de los fenómenos, en un esfuerzo por alcanzar un “*maximum*”¹⁴² o prototipo de perfección en los diferentes registros de la experiencia. Así, las ideas funcionan como modelos que dirigen u orientan la experiencia hacia lo más perfecto en cada uno de los géneros: son ideas, por ejemplo, los conceptos de virtud, de humanidad, de libertad, las cuales permiten orientar la existencia humana imperfecta hacia un ideal de perfección moral, y, si bien son irrealizables¹⁴³, sirven como principios reguladores de la experiencia, de los cuales esta no puede ni debe prescindir, pues se ve estimulada por ellos para elevarse hacia niveles altísimos de perfección. De la misma manera ocurre en el campo de la naturaleza: una planta, un animal o el orden cósmico en general, nos dice Kant, son posibles solamente a partir de ideas: ideas con las que ninguna criatura particular concuerda, pero que sirven como el arquetipo de lo más perfecto en su especie. Pero si estas ideas no encuentran realización alguna en los individuos singulares imperfectos, por su condición singular de existencia, “tales ideas están individual, perfecta e invariablemente determinadas en el entendimiento supremo, siendo las causas originarias de las cosas”¹⁴⁴. La unidad de la razón es, en suma, una aspiración del conocimiento hacia las

¹³⁹ *Ibid.*, A 305, B 361 *in fine*; tr., p. 281.

¹⁴⁰ *Ibid.*, A 307 B 364; tr., p. 283.

¹⁴¹ *Ibid.*, A 311 *in fine*, B 368; tr., p. 286.

¹⁴² *Ibid.*, A 317, B 374; tr., p. 289.

¹⁴³ Sin que pueda decidirse *a priori* cuál es el grado en que debe detenerse la humanidad, lo cual permite pensar que, para Kant, hay en las *ideas* una especie de “abismo” en el que es operante lo sublime. *Cfr.: Ídem*. Volveremos sobre esto a propósito de la problemática de lo sublime en su relación con el lenguaje fenomenológico.

¹⁴⁴ *Ídem*.

cimas más altas, hacia lo incondicionado y, últimamente, hacia lo *absolutamente* incondicionado, hacia la absoluta totalidad en la síntesis de las condiciones del conocimiento.

Ahora bien, ¿qué papel juegan en la *Crítica* estas ideas trascendentales? Huelga decir que, según Kant, su uso debe ser, estrictamente, *regulativo* y no constitutivo, es decir, son *ideales* que regulan la experiencia posible en sus diferentes ámbitos, pero que no deben *determinarla*, puesto que “nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea y su realización”¹⁴⁵. Así, dice Kant de este principio de unidad de la razón:

Pero semejante principio, ni impone una ley a los objetos, ni contiene el fundamento de posibilidad de conocerlos y determinarlos en cuanto tales. No es más que una ley subjetiva destinada a administrar las posesiones del entendimiento y a reducir al máximo el número de sus conceptos comparándolos entre sí. Pero no por ello estamos autorizados a exigir de los objetos mismos una uniformidad que favorezca la comodidad y ampliación de nuestro entendimiento ni a conceder validez objetiva a esa máxima¹⁴⁶.

Todo el problema reside, pues, en qué valor habrá de concedérsele a las ideas de la razón dentro del marco de una filosofía crítica. Y este valor no es otro que un valor “*subjetivo*”, en el sentido de que no es no-determinante, que no configura *a priori* las posibilidades del conocimiento, sino que, de modo decisivo, su valor reside en lo infinito, en un infinito *indeterminado* cuya exclusiva función es la *puesta en marcha* de los objetivos supremos de la experiencia. (Y veremos enseguida que en esta dimensión “subjetiva” de los principios de la razón reside una piedra de toque fundamental para la interpretación richiriana de la reducción fenomenológica).

Pero, ¿cómo entra en juego aquí la problemática de la ilusión trascendental? La ilusión trascendental es el fruto de que estos principios de la razón, de un uso regulativo y de naturaleza “subjetiva” (favorable a nuestras facultades de conocimiento), pasan a ser concebidos como constitutivos de la objetividad, es decir, cobran el aspecto de principios

¹⁴⁵ *Ídem*.

¹⁴⁶ *Ibid.*, A 306, B 363; tr., p. 282.

objetivos. Cuando esto sucede, emerge lo que se conoce como las antinomias de la razón pura, por medio de las cuales las ideas trascendentales, de tener una validez meramente regulativa de la experiencia, pasan a aplicarse a esta con una intención determinante de su objetividad. Por ejemplo, la idea de que el mundo tiene un comienzo en el tiempo y un límite espacial (primera antinomia): si se toma como una idea regulativa, entonces tiene un valor “subjetivo”, un uso heurístico; pero si se toma como teniendo una validez objetiva, la razón entra en contradicción con ella misma, puesto que, aplicada al “mundo” (que cae por fuera de toda experiencia posible), es tan cierta ella como su contrario¹⁴⁷. Se trata, pues, de ideas cuya validez objetiva queda puesta en suspenso, pues no se puede decidir sobre ellas a partir de la experiencia. En este contexto, la ilusión trascendental viene a ser definida como la ilusión (*Schein*) por medio de la cual lo que sólo tiene valor heurístico se entiende como teniendo un valor objetivo, de tal suerte que la ilusión trascendental podría definirse como el procedimiento mediante el cual el pensamiento, proyectando sus ideales de conocimiento, los libera a una vida que, por decirlo así, cobra autonomía y consistencia propias. Dice Kant: “[d]ebido a tales principios, se toma la necesidad subjetiva (*subjektive Notwendigkeit*) de cierta conexión — favorable al entendimiento— de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas (*für eine objektive Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst*)”¹⁴⁸, de tal suerte que la razón, ebria de sus propias proyecciones, cree alcanzar a través de las ideas trascendentales las cosas en su objetividad extra-fenoménica, al margen de su ser *para nosotros*. La hipérbole de este uso sin brida de la razón la constituye, recordémoslo, el “ideal de la razón pura”, en donde se tocan ya los linderos de un *entendimiento divino*, entendimiento que es, por sí mismo y desde sí mismo, *intuitivo*.

Finalmente, hay que recordar que esta ilusión es para Kant inevitable, pues se debe a una tendencia natural del pensamiento a buscar la unidad suprema de la experiencia, a alcanzar lo incondicionado de la serie de conocimientos, y a proyectarlos como determinaciones objetivas de las cosas: “[s]e trata de una *ilusión* inevitable, tan inevitable como que el mar nos parezca más alto hacia el medio que en la orilla, puesto que allí lo vemos a través de rayos de luz más altos que aquí. Mejor todavía: tan inevitable como que la luna

¹⁴⁷ *Ibid.*, A 427, B 455; tr., p. 367.

¹⁴⁸ *Ídem*.

le parezca al mismo astrónomo mayor a la salida, por más que él no se deje engañar por esta ilusión”¹⁴⁹. No obstante, a pesar de la recurrencia de la ilusión, la crítica, entendida como tribunal de la razón, está llamada a conjurar el poder engañoso de esta ilusión trascendental, de tal suerte que su influencia no oblitere el orden arquitectónico del conocimiento. La crítica habrá de proveer un camino para blindarse contra el poder de la ilusión trascendental.

Ahora bien, ¿de qué manera influye esta concepción de la ilusión trascendental en la puesta en práctica de la *epojé* richiriana? La influencia de Kant en Richir es, por lo menos, doble:

a. En primer lugar, hay que decir que Richir capta de Kant la idea fundamental de que la ilusión es un elemento intrínseco al fundamento del fenómeno, es decir, que no se puede hablar del fundamento de una fenomenología trascendental sino es a partir del reconocimiento de la necesidad, para él inapelable, de la ilusión *en* el fenómeno. No obstante, Richir se aleja de Kant al considerar que lo trascendental en cuanto tal es inseparable de la sensación, el sentimiento y la ilusión¹⁵⁰, y que, en esta medida, no se puede asegurar o blindar frente a la imaginación, pues esta hace parte del corazón mismo del fenómeno.

La lectura de Richir, no obstante, se desarrolla a través de un camino singular: como vimos en el primer capítulo, esta ilusión necesaria tiene que ver con el hecho de que el fundamento no se puede captar *a priori* sino es como una retroyección de ese *a priori* desde el *a posteriori*, lo cual significa que el fundamento, entendido como “inicio” del pensar, sólo es “aprehensible” a media luz a través del movimiento del propio pensamiento. La ilusión necesaria tiene que ver, pues, con el hecho de que el inicio, origen o fuente del fenómeno está, en el movimiento, necesariamente perdido: es insituado e insituable y, por tanto, tiene los rasgos de un “otro tiempo” perdido, de un antes y un después, incluso, de la vida presente y presentable; en suma, los rasgos de una temporalidad mítica. La ilusión necesaria depende, pues, de la performatividad fundamental del fenómeno, lo que introduce en su seno una suerte de abismo que se retrae con respecto a todo presente. Y se habrá advertido ya que, en virtud

¹⁴⁹ *Ibid.*, A 297, B 354; tr., p. 277.

¹⁵⁰ En este contexto, la influencia no es sólo kantiana sino también freudiana: la *Traumdeutung* de Freud, por ejemplo, influye mucho en la concepción richiriana del fenómeno trascendental en la década de los ochentas, en particular la idea de un *arcaísmo* del sueño. Sacha Carlson habla de esto en *Ibid.*, p. 31. Y en 1987 Richir aborda la problemática de las «esencias» salvajes en Merleau-Ponty a partir de la lectura que este en su última obra realiza de Freud. Véase: *Phénomènes, temps et êtres – Ontologie et phénoménologie*, Editorial Jérôme Millon, Grenoble, en concreto pp. 67-103.

del carácter performativo del fenómeno, lo que está puesto en juego es su temporalidad o temporalización necesarias, y que la ilusión se ancla en esta dimensión temporal esencial del fenómeno. La necesidad de la ilusión depende de la necesidad de la temporalización del fenómeno.

b. En segundo lugar, Richir asume de Kant el carácter *arquitectónico* de la filosofía trascendental, la idea de una arquitectónica como desarrollo de *principios regulativos* (y no *constitutivos*) de la experiencia, es decir, como la estructuración de la “razón” (razón “salvaje”, para Richir) a partir de principios que tienen una validez tan sólo subjetiva; principios ordenadores que, aun influyendo en la objetividad del conocimiento, son esencialmente indeterminados o libres.

¿En qué consiste concretamente el carácter regulativo de las ideas? Diremos que, sumariamente, consiste en que en la base de las ideas opera de manera irreductible la idea de infinito, entendida como idea que, a diferencia de otras como Dios, alma o mundo, no puede desligarse de la experiencia, si bien, necesariamente, no coincide jamás con ella. La razón de esto es la siguiente: en la idea de infinito reside la noción de una totalidad o completa unidad del conocimiento por parte de la razón; y, dado su carácter regulativo, esta idea es *irrealizable*, lo que significa que la idea de infinito se acerca, en irreductible *divergencia*, a la experiencia; o, al contrario, y de manera más fiel, significa que la experiencia se aproxima *asintóticamente* a la idea de infinito, puesto que Kant tiene en mente (a diferencia de Husserl, colega de Georg Cantor) la idea de un infinito *potencial* y no actual (como en Husserl). Esto explicaría la fundamental diferencia entre Kant y Husserl en punto al problema de lo infinito: para Kant lo infinito es *divergente* con respecto a la experiencia, por lo que no hay acceso posible a las cosas en sí; para Husserl, en cambio, lo infinito es *convergente* con respecto a ella, por lo que hay acceso posible a la cosa en sí misma¹⁵¹. Esta proximidad infinita, cuasi-infinitesimal pero siempre a *distancia*, entre experiencia e infinito, o lo que viene siendo lo mismo, entre “finito e infinito”, es en gran medida una herencia kantiana que marcará toda la obra de Richir (incluso en su obra a partir de los años 2000, cuando da un giro decidido hacia Husserl).

¹⁵¹ Cfr.: Tengelyi, L. *Experience and Infinity in Kant and Husserl*, en *Tijdschrift voor Filosofie*, Número 68, 2005, p. 480.

Ahora bien, si nuestra interpretación de Richir es consistente, debe haber entre esta idea de infinito como horizonte global de la “razón” y la *epojé* fenomenológica una secreta filiación, un hilo comunicante que, en las dos primeras *Recherches*, no queda explícitamente planteado. En vez de leer a Kant a partir de Husserl, podría pensarse que, a la inversa, lo que realiza Richir es una lectura de Husserl con y a través de Kant, puesto que, sin duda, el marco especulativo/metafísico implícito de la fenomenología de Husserl, tal como Richir lo entiende en esta época, le resulta del todo insatisfactorio. En concreto, lo que en Husserl no le resulta coherente con una *epojé* radical es la idea de una subjetividad trascendental en permanente presencia para sí misma, *sin distancia* con respecto a sí. Lo que Richir encuentra en Kant es una forma de afrontar el problema de la fundación de una filosofía trascendental sin anular la *distancia irreductible* que debe haber entre la experiencia y su horizonte infinito, entre la finitud de la experiencia y la infinitud de su horizonte regulativo arquitectónico, pues la arquitectónica tiene que ver, para él, con la idea de un infinito irrealizable que horizontaliza la experiencia, dándole una unidad en régimen de *como si* (no objetivamente). Para Richir, la *epojé* fenomenológica debe ejercerse, pues, también sobre los principios unificadores de la experiencia, lo que impide el establecimiento de un orden ontológico fundador del que se derivarían las distintas ontologías regionales. Es por esto que Richir considera en esta época a Kant como “el verdadero fundador de la filosofía trascendental”¹⁵², y considera que “[e]l espíritu profundo de lo trascendental se revela en él como el de una *modalización* por el *como si*”¹⁵³, dado que las condiciones *a priori* de posibilidad de los hechos humanos (conocimiento, moralidad, placer estético) vienen modalizadas por este *como si* trascendental: su adecuación es una concordancia con nuestro “Juicio” o “facultad de juzgar”, es decir, una concordancia “formal”. El *como si* trascendental designa el hecho de que las cosas son juzgadas por nosotros *como si* concordaran con nuestro juicio, como si respondieran a unas leyes que las constituyen en un todo orgánico, como si no fueran hecho bruto, ciego, positivo, y de esta concordancia subjetivo-trascendental depende la *posibilidad* del conocimiento objetivo. De esta manera, la necesidad del conocimiento es de naturaleza trascendental, no ontológica: “[d]icho de otro modo: si el conocimiento es necesario, y si, de tal suerte, él alcanza una verdad, no es sino desde el punto de vista trascendental, puesto que este conocimiento no

¹⁵² *Recherches*, p., 69.

¹⁵³ *Ídem*.

tiene *ninguna verdad ontológica*: desde el punto de vista ontológico, el conocimiento no es más que *simulacro de conocimiento, o pura ilusión de conocimiento ontológico*¹⁵⁴. De esta manera, Richir establece una distancia muy importante con respecto a Husserl y Heidegger: su crítica consiste en atacar la fundamentación ontológica del conocimiento y, en general, de la experiencia, fundamentación que se hace a través de la ilusión trascendental consistente en confundir las esferas de lo ontológico y lo trascendental, ilusión mediante la cual lo que tiene sólo un carácter regulativo se transpone en constitutivo. La *epojé* del simulacro ontológico significa entonces la suspensión del carácter constitutivo del “fundamento” o de la unidad trascendental de la experiencia.

Doble-movimiento de la apariencia

Pero, como habíamos dicho, el simulacro ontológico es una ilusión de la que una filosofía trascendental no puede prescindir, pues, en tanto que ilusión, cumple un papel esencial en la estructuración del campo de la experiencia o, lo que es equivalente aquí, del fenómeno o la apariencia. ¿Cómo entender esta función de la ilusión en el fenómeno?

La posibilidad de la fenomenología trascendental reside para Richir en la posibilidad de “asegurar” el campo de la reflexividad de la apariencia en cuanto pura, en cuanto *apariciencia de nada* [*apparence de rien*]¹⁵⁵, apariencia que se fenomenaliza a partir de una “nada trascendental”¹⁵⁶, de tal manera que no hay ser de la apariencia sino como simulacro de ser. ¿En qué consiste esta “nada trascendental”? Retomando elementos de lo que ya hemos dicho, podríamos decir que esta nada es lo “Otro”¹⁵⁷ en el seno mismo de la apariencia, o lo inaparente de principio que es como el abismo sobre el que se funda la fenomenología trascendental, y que, en cuanto tal, desfonda la apariencia hasta hundirla, por decirlo así, en un “tiempo-espacio” “mítico”, en un “tiempo-espacio” no presente por inmemorial, remitido, en cierto sentido, a los estratos más profundos de las “edades del mundo”, y que resuenan

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 71.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹⁵⁶ *Ídem.*

¹⁵⁷ *Cfr.*: Richir, M. *Le rien enroulé. Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation*, Textures 70/7.8 : Distorsions, Bruxelles, 1970, p. 5 y ss.

(puesto que su comparecencia no habrá de ser jamás directa) tanto en la vida despierta como en los arcaísmos del sueño y la fantasía. El simulacro ontológico es, pues, en cuanto a su contenido fenomenal, la apariencia que, buscando ser apariencia de su propio aparecer (apariencia originaria o apariencia en la que toma apariencia el origen de toda apariencia), es “en realidad” una apariencia que bascula infinitamente entre su apariencia y la ilusión de su apariencia, entre aparecer y desaparecer, pues es una apariencia *dividida internamente*, con un núcleo de inapariencia que le impide coincidir consigo misma, albergando en su seno huellas y huellas de lo infinito.

La principal característica de la apariencia es, desde entonces, un *movimiento o inestabilidad* infinitos¹⁵⁸, un flotar o tremolar libres que impiden fijación alguna en identidad y diferencia, en verdad e ilusión. El pensar, desde entonces, ha perdido su centro: navegando en un “*apeiron* fenomenológico” (expresión común en Richir), ha perdido todas sus boyas. Pero, ¿cómo, pues, navegar sin perderse en este mar? A partir de un doble-movimiento, puesto que, si el camino se ha desdibujado, los ecos lejanos orientan todavía un poco: la apariencia se fenomenaliza entre dos polos de ilusión: ilusión de centración e ilusión de periferia¹⁵⁹. Dos polos que, por su carácter trascendental, caen bajo el índice del *como si*, lo que no impide que puedan regular la marcha del pensamiento. Richir emplea, para explicitar este doble movimiento, la figura de la “inclusión externa” y de la “exclusión interna”¹⁶⁰, por medio de la cual se reflexionan en régimen de *como si* trascendental tanto el interior (cuasi-interior) y el exterior (cuasi-exterior) como la identidad (cuasi-identidad) y el ser (cuasi-ser)¹⁶¹ de la apariencia. En efecto, la reflexividad de la apariencia comporta, por decirlo así, dos *polos trascendentales* (es decir, regulativos), por medio de los cuales se constituyen un cuasi-interior y un cuasi-exterior de la apariencia, y en el que el movimiento de exclusión recíproca no va sin recíproca inclusión. Dice Richir:

De tal suerte que la situación es la siguiente: la apariencia está cruzada por una separación [*écart*] interna que la hace reflexionarse en la apariencia de la

¹⁵⁸ “Infinito” porque se trata de un movimiento *sin medida*, del que no hay *unidad de medida* posible, y, por tanto, de un movimiento insituable, infijable. Trataremos de esta problemática en nuestro capítulo 4.

¹⁵⁹ *Cfr.: Recherches*, p. 76.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 77.

¹⁶¹ *Cfr.: Ibid.*, p. 76.

apariencia, pero esta está, de igual manera, cruzada por una separación [*écart*] interna en virtud de la cual es la apariencia “misma” la que aparece en la apariencia de la apariencia, de manera que el cuasi-interior que cruza la apariencia la abre *sin solución de continuidad* a su cuasi-exterior, él mismo cruzado en un cuasi-interior que lo abre sin solución de continuidad a su cuasi-exterior, el cual viene a ocupar el cuasi-interior de la apariencia, así como el cuasi-interior de la apariencia de la apariencia viene a ocupar el cuasi-exterior de la apariencia¹⁶².

Se trata, sin duda, de uno de los aspectos especulativos de la fenomenología de Richir más difíciles de interpretar.

Lo primero que debemos notar es que hay en la apariencia la reflexividad de un doble movimiento complementario, y que esta reflexividad “funciona” merced a una *separación interna* en el seno de la apariencia, es decir, que la reflexividad es un *movimiento doble* que brota desde el corazón mismo de la apariencia y no desde fuera de ella, lo cual supone que, en cierto sentido, se trata de la interioridad de la vida fenomenológica, y no de relaciones exteriores entre seres recíprocamente excluyentes. Lo segundo es que se conforman en esta reflexividad, por decirlo así, dos *topoi* trascendentales que comunican el uno con el otro *sin solución de continuidad*: se trata, en efecto, del interior de la apariencia (en virtud del cual la apariencia es apariencia de ella misma en tanto que tal) y del exterior de la apariencia (en virtud del cual la apariencia se reflexiona como mera apariencia de la apariencia, como mera ilusión de apariencia). Pero, ¿qué quiere decir “sin solución de continuidad”? Para intentar comprenderlo, hay que decir que estos dos *topoi* trascendentales comunican sin solución de continuidad por la siguiente razón: porque su comunicación no está regida, de modo originario, por la *identidad* ni por la *intersección* en un tercer término mediador (tiempo, conciencia, sujeto); de tal suerte que se trata de una comunicación que se sustrae, originariamente, a la representación, y, por tanto, no sucede u acontece en un medio *homogéneo* (tiempo inmanente) que permitiera su *continuidad*. En este sentido, habría que descartar que se trate de una “relación” especulativa, puesto que el *especulum* (espejo que funge como medio homogéneo), al estar suspendida la identidad, está también suspendido. A la metáfora de un espejo habría que oponer quizá la del agua, que no refleja sin distorsionar.

¹⁶² *Íbid.*, pp. 77-78.

En cierto sentido, podríamos decir que se trata de una comunicación en eco, si tenemos en cuenta la *distancia* fundamental que esta figura comporta. En tercer lugar, debemos notar que Richir parece introducir, implícitamente, el problema de una “espacialidad”¹⁶³ *toto caelo* singular: habría que decir “espacialidad trascendental” en la que no parecen regir las leyes de individuos, causas y efectos, simultaneidad y sucesividad, relaciones de centración y de vecindad, sino las “leyes” de una *interioridad fenomenológica* que está aún por explicitar y aprehender en todo su alcance.

3. El cosmos fenomenológico

En cualquier caso, podemos decir por el momento que la apariencia, en esta su “*topología trascendental*”¹⁶⁴, rechaza en primer lugar el *topos* de un centro con su respectiva periferia, es decir, un *topos* centrado, sin que, no obstante, carezca por completo de “lugar”, pues, como lo dice Richir, la apariencia es un “lugar singular”¹⁶⁵ de una “*periferia infinita de lo infinito*”¹⁶⁶. La apariencia es, por decirlo así, una especie de “límite trascendental” de una esfera ilimitada, de lo que se llama, justamente, el *apeiron* fenomenológico. ¿Cómo entender esto? ¿En qué consiste este lugar trascendental, esta singularidad del lugar fenomenológico? Lo primero es que esta concepción parece implicar la idea de un espacio fenomenológico por entero distinto del espacio euclidiano, homogéneo e isótropo; la idea de un lugar reducido fenomenológicamente, de un lugar en doble movimiento (por tanto inestable) de centro-periferia, un *topos* intermedio que hace las veces de articulación o gozne entre interior y exterior (lo cual, en el caso de la “relación intersubjetiva”, tendrá, como veremos en los próximos capítulos, capitales consecuencias), y que parece evocar el *topos* del *Leib*, entendido como “aquí absoluto”. En términos generales, este *topos trascendental*, que es pensado por Richir como condición trascendental de toda espacialidad, es tratado, en el marco de una alusión a la cosmología de Giordano Bruno y Nicolás de Cusa, como una pura

¹⁶³ Espacialidad que deberá entenderse en el marco de una “nueva cosmología fenomenológica”. Volveremos sobre esto.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 82.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹⁶⁶ *Ídem.*

periferia infinita, no centrada, sin interior ni exterior, sita por todas partes y en ninguna, en todos los lugares y por fuera de ellos¹⁶⁷. Dice Richir:

Así caracterizada, como *pura periferia infinita y distorsionada*, la periferia es, por así decir, *el topos trascendental de toda apariencia posible en su "esencia" trascendental*, y en tanto que tal, la condición de posibilidad de un espacio-tiempo trascendental que podría desplegarse puramente a partir de la apariencia trascendentalmente reducida¹⁶⁸.

Reducción de la unidad

En este punto entramos ya en lo que, a nuestro juicio, es uno de los aspectos más originales de la fenomenología de Richir: el esfuerzo denodado por llevar a cabo una reducción fenomenológica no sólo ya de la subjetividad trascendental y el *Dasein* sino también, y de modo fundamental, de la unidad y la multiplicidad del fenómeno, entendido en este contexto como apariencia en cuanto tal. No sólo basta, en efecto, con la reducción del pensamiento puro (tributario siempre de entidades puestas por él) y de la sensación (supuestamente afectando desde afuera al primero), así como del suelo de *ipseidad* garante de la fenomenalidad de la apariencia, sino que se hace necesario suspender la eficacia ontológica de la unidad y la multiplicidad de la apariencia, puesto que esta, como veremos en este apartado, no es, abstracta o unilateralmente, unitaria ni plural sino, de manera rítmica y musical más que dialéctica, una especie de sinfonía entrambas. La apariencia, sin duda alguna, *aparece*, pero no lo hace como unidad ni como multiplicidad (suma de unidades), sino en un acuerdo común que Richir llama en la década de los ochentas "cadena logológica"¹⁶⁹, en virtud de la cual lo que a primera vista parece una formulación imposible del fenómeno, que amenaza con hundirlo en un mar ilimitado de apariencias, se descubre como dibujando la constelación de un orden que, aunque inaudito, constituye un cosmos, por lo

¹⁶⁷ Cfr.: p. 83.

¹⁶⁸ *Ídem*.

¹⁶⁹ Richir, M. *De la phénoménologie transcendantale comme philosophie première : l'origine transcendantale du monde*, p.8. Texto inédito del Archivo Richir de Wuppertal.

que hablará Richir de una “cosmo-génesis” y una “topo-génesis”¹⁷⁰. Este cosmos fenomenológico, matriz trascendental del nivel de una “esfera pre-egológica” que no deja de “pegársenos siempre a las suelas”¹⁷¹, encuentra su génesis *entre* la unidad y la multiplicidad del espacio y del tiempo. Esto significa, de modo decisivo, que este cosmos fenomenológico no se inscribe, como insertándose en una forma *a priori* de la sensibilidad, en un espacio-tiempo unitario (síntesis de la unidad y la multiplicidad), sino que, por su propia naturaleza, se sustrae a él, “precediéndolo” (precesión trascendental, no real) en cuanto a su génesis fenomenal. La unidad propia de los objetos y del espacio y el tiempo, así como de la *ipseidad* propia del cuerpo vivo y del sujeto o *Dasein*, emerge de este fondo pre-egológico que, como la tierra que se pega siempre a la suela de los zapatos, nos inclina e imanta hacia ella. Pero esta unidad, en cuanto “derivada” de este abismo terrestre, debe estar reducida: es la unidad de una *ipseidad* que funge como centro no real o ilusión trascendental de centro. Por tanto, esta *ipseidad* del cuerpo y del sujeto es secundaria, derivada o, en todo caso, no es menos distorsionada que los demás fenómenos. De esta manera Richir piensa el campo fenomenológico como, sutilmente, desplazado con respecto a la unidad del sujeto y su cuerpo, así como con respecto a la unidad del espacio y el tiempo sintéticos; le da prioridad fenomenológica al “arcaísmo fenomenológico”¹⁷² en virtud del cual el fenómeno es indistintamente sensación, sueño, alucinación y pensamiento, así como fenómeno en que opera la indistinción de todos los lugares privilegiados de los fenómenos: “[e]l arcaísmo del campo fenomenológico no está pues, solamente, caracterizado por la indistinción [...] de la sensibilidad, el sueño y el pensamiento, sino, correlativamente, por la indistinción en él de todo lugar privilegiado de los fenómenos [...]”¹⁷³. No obstante, el fenómeno conserva una unidad que no es identificatoria, sintética o dialéctica sino *rítmica*: se trata, en efecto, de un *movimiento* de individuación que Richir llama el “ritmo trascendental de la individuación”¹⁷⁴, en virtud del cual el fenómeno, sin poder conducirse ni desde lo más complejo hasta lo más simple ni de este a lo complejo, cobra la tonalidad de un ritmo performativo de individuación, como unidad *en medio* de la multiplicidad, *en medio* del uno y el todo, pues no nos es dado

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 4.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 5.

¹⁷² *Ibid.*, p. 6.

¹⁷³ *Ídem.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 8.

alcanzar ningún extremo, ni lo simple ni lo complejo, ya que el fenómeno empieza siempre *en medio de*. Esto significa que todo fenómeno aparece como “a la vez”¹⁷⁵ uno y múltiple, *en medio* de la unidad y la multiplicidad, como *tensado entre* dos extremos que, por supuesto, no existen, pues constituyen, tan solo, polos ilusorios, si bien trascendentales, del fenómeno. Este fenómeno aparece, pues, como fenómeno *uno* en tanto que “inserto” en *una* cadena logo-lógica, y como abriéndose, al mismo tiempo, a otras cadenas logo-lógicas que lo hacen estallar en *partes*, y en virtud de lo cual no podemos tocar el fondo del fenómeno por ninguno de sus extremos: ni por el lado de lo más simple (unidad) ni de lo más complejo (conjunto). Esto pone en evidencia la impotencia del *quantum* matemático para la comprensión del fenómeno, en lo que nos parece un eco de la analítica de lo sublime kantiana, específicamente de lo sublime en su vertiente matemática. Para Richir, todo fenómeno *uno* aparece “a la vez” como “*pluralidad indefinida*”¹⁷⁶, ninguna cadena pudiéndolo llevar hasta el punto de su descomposición o composición en partes últimas, puesto que *no hay absoluto de la división o de la divisibilidad*: no hay fenómeno que sea el más pequeño ni el más grande, siempre será posible dividirlo o ampliarlo en nuevas cadenas logo-lógicas. Esto implica, además, lo que podríamos llamar la indeterminación de la *dimensionalidad* de los fenómenos, en la medida en que el más pequeño de ellos no es menos aparente que el más grande: “un sonido es tan aparente como una sinfonía, un grano de arena tan aparente como un paisaje”, y una hoja de hierba puede ser el emblema de una existencia. Esto es lo que significa, en rigor, la mentada indistinción del lugar privilegiado del fenómeno y, en parte, la periferia infinita no centrada del cosmos fenomenológico: no es otra cosa que el hecho de que una mancha de color (amarilla, por ejemplo) puede llegar a constituir un fenómeno central de una vida humana (Bergotte). Richir llama a esta potencia indefinida de crecimiento y de angostamiento del fenómeno como “cuantitabilidad/divisibilidad”¹⁷⁷ indefinida, en virtud de la cual el fenómeno, siendo *quantum*, ya no lo es en un sentido matemático sino, casi, “estético”.

¹⁷⁵ Esta simultaneidad, podrá objetarse, introduce, de nuevo, una síntesis desde un tercero: el tiempo englobante de la simultaneidad. Contentémonos con decir, por ahora, que este tiempo es también objeto, para Richir, de un ritmo trascendental individualizante, en la precisa medida en que no cabe presuponerlo, ni, por ello, entenderlo como medio aglutinante homogéneo en que se reflexionan los fenómenos.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹⁷⁷ *Ídem*.

El fenómeno en tanto que individuado en una cadena logo-lógica es “relevado” por otros fenómenos, y se divide internamente en multitud de otros fenómenos, sin que se sepa ya si se “avanza” o se “retrocede”, si se va hacia lo general o hacia lo particular, en un movimiento que cuestiona, además, los límites de lo que es determinable *a priori*: el movimiento de la fenomenalización está regido, pues, por una “contingencia radical”¹⁷⁸. Esto no significa, empero, el mero caos, sino un caos ordenado de *topoi* y grupos de *topoi* fenomenológicos inestables pero sinfónicos, encadenados cuasi-musicalmente por una “lógica” indomeñable, pero (y gracias a ello) viviente. Pero, ¿qué (o quién) mantiene en conjunto sinfónico esta multiplicidad? Sólo diremos, por ahora, que lo que encadena son los “silencios” y los “vacíos”, que gracias a lo no-fenomenal que hay “entre” los fenómenos de la cadena es que hay ritmo armónico y “unidad sin concepto”; que, gracias a este vacío y silencio, que no es otra cosa que el espacio y tiempo trascendentales, es que se sostiene el conjunto. Este espacio-tiempo trascendental es lo que da unidad al conjunto (no matemático sino, quizás, “estético”) de las apariencias, pero no constituye, de ninguna manera, un medio llano de reflexión de las discontinuidades desde un núcleo trascendental, el cual debiera sintetizarlas desde una posición exterior. Habría que decir, en cambio, que estos espacio y tiempo, en cuanto que trascendentales, no están dados, ni son unitarios ni homogéneos, ni son formas puras de la sensibilidad *a priori* determinable, sino que son la unidad no conceptual, que podemos llamar performativa, del campo infinito de los fenómenos. Unidad performativa que es muy distinta, en lenguaje kantiano, de la unidad conceptual del entendimiento, y que está más cercana, creemos, de la unidad del *sensus communis* estético.

Si no podemos alcanzar, ni mediante el avance hacia lo más simple ni mediante el avance hacia lo más complejo, los extremos del fenómeno, no estamos autorizados por ello a afirmar que el fenómeno es, por tanto, sin límite alguno, sino que, a lo sumo, que sus extremos o límites, sin los cuales sería simplemente impensable, están fenomenológicamente suspendidos. Así lo deja entender Richir cuando observa que estos límites, siendo la unidad y la multiplicidad, así como la parte y el todo, son, fundamentalmente, ilusiones trascendentales (necesarias). No obstante, no se limita Richir a suspender la realidad de estos límites (lo que no es poca cosa, empero), sino que piensa una forma propiamente fenomenológica de entender su relación, la cual no se produce en un medio exterior

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 12.

homogéneo, en un tiempo continuo que fungiría como fuente absoluta, sino en una figura que evoca ya el fuera de tiempo del instante: el “parpadeo” fenomenológico entre la aparición y la desaparición¹⁷⁹, que deberá entenderse, creemos, como tiempo que es, por sí mismo, la discontinuidad que imanta unificando las apariencias desde dentro. Reencontramos de este modo la idea del doble movimiento de la fenomenalización como parpadeo fenomenológico entre la *ilusión* de *este* fenómeno individuado y la *ilusión* del *todo* del fenómeno, o lo que es lo mismo: entre ilusión de centración e ilusión de periferia pura e ilusión de continuidad e ilusión de discontinuidad. Este doble movimiento es de tal forma que, de llegar a afirmarse unilateralmente uno de los polos (cosa que acontecería sin la mediación de la *epojé*), desaparecería de inmediato en el otro, se desvanecería, puesto que, para poder aparecer, debe “pasar” o “tocar” su desaparecer: *debe parpadear en su desaparecer*, “tocar” su desaparecer en un movimiento instantáneo del todo distinto a un tiempo continuo. Si quisiera afirmarse puramente, sin el otro polo, no podría la apariencia aparecer, sería una nada (*néant*) completamente fictiva. La apariencia aparece, pues, parpadeando en su desaparecer; allí donde se intenta pensar una apariencia sin inapariencia, no queda sino una pura ficción o, en el mejor de los casos, huecos conceptos o huecas apariencias ilusorias. Este parpadeo implica que hay una “incompatibilidad trascendental del centro y la periferia”¹⁸⁰, en la medida en que no se pueden pensar como coincidiendo en algún punto posible del tiempo y el espacio (a no ser que el pensamiento abandone por un momento, con la imaginación, su cuerpo, y los observe desde fuera de sí, en cuyo caso se plantearía la paradoja de un pensamiento sin sí mismo), en la medida en que no es posible una síntesis dialéctica de ellos, es decir, una síntesis desencarnada.

La reducción de la unidad y la multiplicidad trae como consecuencia el pensamiento de una “unidad” instantánea, fuera de todo elemento temporal homogéneo y continuo, como doble movimiento de la fenomenalización de la apariencia. Lo cual significa que esta reducción de unidad/multiplicidad y parte/todo (problema filosófico de antigua data) conduce en Richir a un pensamiento en los márgenes del tiempo y en los lindes de la carne o el cuerpo vivo y vivido.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 14.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 15.

Sensación de sí

Este doble movimiento del parpadeo entre polos es, esencialmente, pensamiento encarnado, es *sensación de sí*, ya no pensamiento o reflexión pensante de sí. Esto viene atestiguado por la noción de “proto-fenómeno”¹⁸¹ que, en este mismo texto, expone Richir: el proto-fenómeno es aquello de lo cual todos los fenómenos parecen ser una parte, una encarnación, es la ilusión del todo del fenómeno, es lo no-fenomenal que funge como órgano de fenomenalización de todo fenómeno performativamente individuado, es el “*sensorium* anónimo de los fenómenos”¹⁸² que hace las veces de unidad sin concepto del campo fenomenológico, unidad que es, en este texto, *sensación* de sí. La unidad del todo del fenómeno remite, pues, a la sensación:

En efecto, si el proto-fenómeno —la ilusión trascendental del todo del fenómeno—, coextensivo de un proto-espacio-tiempo trascendental, es lo que parpadea en toda individuación, y de lo cual todo fenómeno individuado parece como una parte o un lugar; si, además, nunca el proto-fenómeno se fenomenaliza como tal sino en los fenómenos individuados en el seno de la cadena logo-lógica, resulta que el proto-fenómeno puede ser considerado a la vez como el órgano o *sensorium* anónimo de los fenómenos, luego, pues, como el “cuerpo” de los fenómenos, él mismo no fenomenal sino en los fulgores de él mismo constituidos por los fenómenos individuados, y como el proto-cosmos de los fenómenos, es decir, lo que no fenomenalizándose como un orden (cosmos), es, empero, aquello en lo cual viene a darse todo orden (Cosmos) de los fenómenos. Porque el proto-fenómeno es aquello en lo que se reflexiona y, por ello, se fenomenaliza todo fenómeno individuado en tanto que fenómeno, o, mejor, la fenomenalización es aquí, para todo fenómeno individuado, como una “sensación de sí” [...] ¹⁸³.

El proto-fenómeno es lo no-fenomenal en lo que *se sienten* los fenómenos, en un sentir tal que es ya, de por sí, pensamiento o reflexión. Y este sentir no está prefigurado, a

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁸² *Ibid.*, p. 18.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 18.

priori, por las formas puras de la sensibilidad mediante las que se constituye un tiempo-espacio únicos. La unicidad kantiana del espacio y el tiempo, nos dice Richir, es una ilusión trascendental coextensiva de la ilusión trascendental de la Razón que constituye la idea de un Todo incondicionado de los fenómenos, y así como esta ilusión de la Razón proviene de la influencia subrepticia de la sensibilidad en el entendimiento, la ilusión de la sensibilidad (del espacio-tiempo único) proviene de una influencia subrepticia del entendimiento en la sensibilidad¹⁸⁴. De esta forma Richir busca dar cuenta de un campo de la sensibilidad y el tiempo y el espacio al margen de las categorías abstractas de la identidad y la diferencia, la unidad y la multiplicidad, el todo y las partes, en lo que constituye un esfuerzo por pensar un marco dinámico, por esencia no dialéctico (si entendemos la dialéctica más en un sentido moderno que clásico) en tanto que encarnado, en tanto que sede del pensar sensible, para la reflexividad fenomenológica. Este pensar sensible será el tema que abordaremos en el siguiente capítulo, pero podemos avanzar en este momento lo siguiente: la dimensión propiamente fenomenológica del pensamiento la constituye esta sensibilidad rítmica, no determinable *a priori*, de tal suerte que, frente a la concepción husserliana de la reflexión (concepción que, por lo menos en su formulación cartesiana, tiene como sede el puro pensar), Richir piensa una reflexión fenomenológica que es, en tanto que tal, intrínsecamente sensible, pues pensar y sentir son, desde siempre y para siempre, lo “mismo”. El cosmos fenomenológico, desde entonces, y al margen del espacio-tiempo único y *a priori* determinable, se revelará como intrínsecamente perteneciente a esta sensibilidad fenomenológica (que apenas comenzamos a interpretar).

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 17.

Capítulo III

El fenómeno y lo bello

[...] Pues lo bello no es nada más
que aquél comienzo de lo pavoroso que apenas soportamos aún,
y tanto lo admiramos porque impasible desdeña
destruirnos.

Rilke¹⁸⁵

Introducción

¿Cómo entender la característica fundamental del fenómeno de ser *sensación de sí*? Intentaremos responder a esta pregunta en este capítulo.

Como tuvimos ocasión de examinar antes, la concepción husserliana de la reflexión y la evidencia como método parece implicar, al menos en su presentación en las *Meditaciones cartesianas*, la idea de una relación del sujeto trascendental consigo mismo que, en la medida en que es absoluta, se establece sin fisuras que pudieran conculcar la permanente o continua presencia para sí de dicho sujeto. La crítica de Richir a esta forma de concebir el fenómeno es la siguiente: el fenómeno, en lo que tiene de auténticamente fenomenológico, pasa o atraviesa a través de un órgano de no-fenomenalidad (proto-fenómeno) que le permite reflexionarse no ya en el “elemento” del “pensamiento” y como “fenómeno de ser” sino, intrínsecamente, a partir de la sensación, siendo este órgano no-fenomenal una especie de sombra o de cuerpo del pensamiento puro que le impide una clara y transparente relación consigo mismo, en una palabra, siendo la potencia de la apariencia en cuanto nada más que apariencia desestabilizando la certeza inmediata de la reflexión pura de la evidencia. ¿Cómo entender, pues, esta concepción del fenómeno como sensación? ¿Es un alegato de Richir a favor del cuerpo y de las sensaciones que se le atribuyen? ¿En qué sentido habremos de entender lo que, ligeramente, mentamos con Richir como “sensación de sí”? Sea lo que sea que resulte de esta indagación, debemos avanzar empero desde ahora lo siguiente: toda la problemática concerniente al tema de la apariencia y del fenómeno se explorará ahora, a través de la mediación de otros textos de la misma época, desde la perspectiva de la sensación, y específicamente de la *sensación de sí*, que es una sensación propiamente fenomenológica y que, finalmente, nos pondrá directamente sobre la vía del pensamiento encarnado. De esta manera daremos un paso muy importante en la consolidación de nuestra interpretación del

¹⁸⁵ Rilke, R. M. *Elegías del Duino* (tr. Jorge Mejía Toro), Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 2010, Primera Elegía, p. 5.

pensamiento de Richir, al poder precisar, con mayor solidez, que este *pensamiento encarnado*, que surge a partir de la fórmula “sensación de sí”, es la contestación de Richir al aspecto fundamental de la dimensión metódica de la fenomenología de Husserl, a saber, el relativo a la reflexión y la evidencia. Pues, finalmente, lo que está puesto en tela de juicio aquí, por parte de Richir, es la manera de concebir la relación de sí consigo (de sí a sí) del sujeto trascendental, así como la absolutez de esta relación. Podemos jugar a suponer que Richir diría lo siguiente: “la fenomenología es una filosofía reflexiva en tanto que, metódicamente, tiene como base el sí mismo filosofante. Pero la relación del sujeto husserliano consigo mismo en la evidencia supone un contacto consigo tan masivo que, pleno de sí, el sujeto se separa del cuerpo, de las cosas y del mundo, en una autonomía finalmente irreal”. No es Richir el primero ni será el último, creemos, en reparar estas cosas en Husserl (lo hacen Ricoeur, Patočka, Fink, Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas...), pero el centro de nuestro interés es, ahora, la singularidad de su crítica, una crítica que, como hemos visto en el camino que nosotros proponemos seguir, partió de la noción de apariencia, pasó a través de la fenomenalidad de la apariencia en cuanto tal y, de allí, a la idea de la apariencia en cuanto fenómeno que, esencialmente, es sensación de sí. Prueba de que el camino de Richir es singular, si bien no su motivación (que es compartida por muchos otros pensadores), es lo que trataremos de mostrar en este capítulo, en el que constataremos, una vez más, que el pensamiento de Richir se levanta a partir de una lectura crítica y singular de aspectos de la filosofía de Kant, esta vez, concretamente, a partir de una interpretación fenomenológica del “juicio de gusto” de la tercera *Crítica*. El esfuerzo de Richir consistirá, en este sentido, en mostrar que el “juicio de gusto” de la *Crítica del juicio* constituye una elucidación eminente del fenómeno en su fenomenalidad “pura”. Como trataremos de exponer, este camino nos conducirá, finalmente, a una interpretación del pensamiento de Richir, en punto a su concepción del fenómeno, a partir de los problemas de lo bello y del pensamiento encarnado. Tomaremos como texto de base un artículo de 1984 titulado “*El origen fenomenológico del pensamiento*”¹⁸⁶, texto en el que Richir interpreta los cuatro momentos fundamentales de la analítica de lo bello kantiana. Por esta razón procuraremos, por nuestra cuenta, aclarar previamente los problemas kantianos a los que hace referencia Richir.

¹⁸⁶ Richir, M. « L’origine phénoménologique de la pensée », *La liberté de l’esprit n° 7 : le Cogito – Balland – Paris – oct. 1984 – pp. 63 – 107.*

1. Kant: los cuatro momentos del juicio de gusto

1. La primera característica del juicio de gusto es, para Kant, el desinterés:

Para decidir si algo es bello o no, referimos la representación, no mediante el entendimiento al objeto para el conocimiento, sino, mediante la imaginación (unida quizás con el entendimiento), al sujeto y al sentimiento de placer o de dolor del mismo. El juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento; por tanto, no es lógico, sino estético, entendiéndose por esto aquel cuya base determinante no puede ser más que *subjetiva*¹⁸⁷.

Esto significa que la base del juicio de gusto no es cognoscitiva sino “estética” o “subjetiva”, puesto que al enjuiciar lo bello no nos referimos al objeto con miras al conocimiento sino, por el contrario, al estado del sujeto, el cual está determinado por el sentimiento de placer. En una palabra, el juicio de gusto no se remite al objeto mediante conceptos sino al estado del sujeto con miras a la vivificación de las facultades cognoscitivas (imaginación y entendimiento), las cuales interactúan a través de un libre juego. Este libre juego significa que la regla del juicio es libre, al no estar regida por la subsunción de las representaciones en un concepto, sino que, en un movimiento de recíproca estimulación de las facultades, sigue el hilo de las representaciones de la imaginación, que son las que llevan, por decirlo así, la delantera y la iniciativa. De manera pues que si en el juicio de conocimiento es el entendimiento el que comanda el movimiento, en el juicio de gusto es la imaginación la que lo hace, proveyendo, como se dirá en el parágrafo 49, una multitud de representaciones tan rica que no se deja encerrar fácilmente en un concepto.

Merced a esta “subjetividad” del juicio de gusto es que Kant dirá que la satisfacción que él procura es “totalmente desinteresada”¹⁸⁸, puesto que en él no estamos interesados en la *existencia* o *inexistencia* del objeto sino en la “mera contemplación” de la “intuición o reflexión”¹⁸⁹, no en si el objeto existe y de qué modo existe sino en qué hago yo, con él, en

¹⁸⁷ Kant, I. *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 2007, p. 127-128.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 128.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 129.

mi representación: “[s]e ve fácilmente que cuando digo que un objeto es *bello* y muestro tener gusto, me refiero a lo que de esa representación haga yo en mí mismo y no a aquello en que dependo de la existencia del objeto”¹⁹⁰. La base determinante del juicio de gusto es la *mera contemplación*, la intuición o la reflexión *subjetiva* sobre el objeto antes de que sea determinada por concepto alguno. Empero, esta satisfacción no es, para Kant, una satisfacción en lo agradable de los objetos que, por ejemplo, conmueve los sentidos del gusto, el tacto o la vista, puesto que cuando juzgamos algo como agradable dependemos de la existencia del objeto: no nos agrada un alimento sino en cuanto lo degustamos corporalmente, en su existencia sensible. Así, no sólo los conceptos están puestos de lado sino también las sensaciones de base “meramente” sensible: “[a]gradable es *aquello que place a los sentidos en la sensación*”¹⁹¹. Y si todo concepto está neutralizado, también lo están los conceptos de lo bueno, puesto que al decir que algo es bello no lo hacemos objeto de algo que place a la razón por ser bueno y útil, de manera que no hay encerrado en él concepto de fin alguno: “[p]ara encontrar que algo es bueno tengo que saber siempre qué clase de cosa deba ser el objeto, es decir, tener un concepto del mismo; para encontrar en él belleza no tengo necesidad de eso”¹⁹². Si la satisfacción en lo bello tiene un concepto, este es *indeterminado*: “[l]a satisfacción en lo bello tiene que depender de la reflexión sobre un objeto, la cual conduce a cualquier concepto (sin determinar cuál) [...]”¹⁹³.

2. La segunda característica es que el juicio de gusto *place universalmente, pero sin concepto*. Pero, se dirá, ¿cómo puede un juicio de gusto, al ser subjetivo, aspirar a la universalidad? Podríamos responder, con Kant, que es posible porque la subjetividad del juicio de gusto, al ser desinteresada, no se puede confundir con la de los sentidos, que son subjetivos y privados. En efecto, con respecto a lo agradable “vale el principio de que *cada uno tiene su gusto propio* (de los sentidos)”¹⁹⁴, pero con respecto a lo bello no, puesto que, aún siendo “subjetivo”, es algo que alegamos como perteneciente al objeto mismo: “pero, al estimar una cosa como bella, exige a los otros exactamente la misma satisfacción; juzga, no solo para sí, sino para cada cual, y habla entonces de la belleza como si fuera una propiedad

¹⁹⁰ *Ídem*.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 130.

¹⁹² *Ibid.*, p. 132.

¹⁹³ *Ídem*.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 138.

de las cosas”¹⁹⁵. Este es un rasgo capital del juicio de gusto: siendo subjetivo (en el sentido de desinteresado con respecto a la existencia del objeto) es también universal, lo que afirma, de modo un poco implícito, que la única universalidad posible no es la de los conceptos sino, y de modo primordial, la del placer en lo bello; que la única universalidad posible no es lógica sino también estética, por lo que Kant hablara de “*validez común*”¹⁹⁶ y de “*sensus communis*”. Esto desbarata la pretensión logicista concerniente a la idea de que sólo lo conceptualmente determinable puede aspirar a ser objeto de comunicación universal, y lo hace al afirmar que hay una comunidad del placer que, considerada desde el punto de vista de los conceptos, podríamos denominar una comunidad *en lo indeterminado*. Esta comunidad es un “*voto universal*”¹⁹⁷ que *espera* ser confirmado por los demás, “no por conceptos, sino por adhesión de los demás”¹⁹⁸, por lo que, debemos precisar, su validez universal es una *posibilidad*, no una necesidad conceptual: “[a]hora bien, es de notar aquí que en el juicio del gusto no se postula nada más que un *voto universal* de esa clase, concerniente a la satisfacción sin ayuda de conceptos, por tanto, a la *posibilidad* de un juicio estético que pueda al mismo tiempo ser considerado como valedero para cada cual”¹⁹⁹. ¿No es esto afirmar, implícitamente, que la necesidad universal del juicio de gusto es la posibilidad? Es decir, ¿no es hablar de una necesaria posibilidad, e, incluso, de la necesidad de cierta *potencia* que es común a todos los hombres?

En el párrafo 9 Kant plantea una cuestión que, a nuestro juicio, es la más importante de todas cuantas hemos mencionado hasta ahora: ¿es primero el juicio o el sentimiento de placer? ¿Cuál precede a cuál? Dice Kant: si fuera primero el placer, entonces sería una sensación de los sentidos, sería un placer interesado, no bello²⁰⁰. Y si fuera primero el juicio, agregamos por nuestra parte, entonces sería un placer causado por el concepto del objeto y, en esa medida, también interesado. Parece, pues, que lo que sugiere Kant es que entre juicio y placer no puede haber una relación de antecendencia y consecuencia en sentido causal (pues la causalidad pertenece, finalmente, al ámbito del interés), sino que hay una relación que podríamos calificar, frente a la falta de una palabra más apropiada, como de simultaneidad.

¹⁹⁵ *Ídem*.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 140.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 142.

¹⁹⁸ *Ídem*.

¹⁹⁹ *Ídem*.

²⁰⁰ *Cfr.: Ibid.*, p. 143.

De hecho, nosotros creemos que Kant está pensando en que el juicio de gusto es, simultáneamente, juicio y sensación, que es un pensar en el que, *inmediatamente*, hay placer: se trata, pues, del *placer del pensar*. Esta inmediatez del pensar y el placer significa que el placer no está *mediado* por concepto alguno, sino que es el placer que se encuentra en la indeterminación conceptual en la que se encuentra el juzgar. Este placer viene ocasionado por “el estado del espíritu que se da en la relación de las facultades de representar unas con otras en cuanto éstas refieren una representación dada al *conocimiento general*”²⁰¹. Este “estado del espíritu” es llamado, también, como un *libre juego de las facultades cognoscitivas* que vivifica el alma ocasionando el placer estético. Pero, ¿en qué reside el placer? Podríamos decir: en la libertad del juego y en el *acuerdo* mutuo de las facultades cognoscitivas, acuerdo que, además, no se precisa sólo en el juicio de gusto sino que, además, *es la condición necesaria para todo conocimiento en general*, de manera que el juicio de gusto parece ser la base trascendental del conocimiento en general:

La universal comunicabilidad subjetiva del modo de representación en un juicio de gusto, debiendo realizarse sin presuponer un concepto, no puede ser otra cosa más que el estado de espíritu en el libre juego de la imaginación y del entendimiento (en cuanto éstos concuerdan recíprocamente, como ello es necesario para un *conocimiento en general*), teniendo nosotros conciencia de que esa relación subjetiva, propia de todo conocimiento, debe tener igual valor para cada hombre y, consiguientemente, ser universalmente comunicable, como lo es todo conocimiento determinado, que descansa siempre en aquella relación como condición subjetiva²⁰².

Esta importante cita aclara no sólo que el juicio de gusto es inmediatamente placer merced al acuerdo de las facultades cognoscitivas, sino que este acuerdo es la base “subjetiva” sobre la que descansa todo conocimiento en general, de tal suerte que parece legítimo concluir que el placer desinteresado de lo bello es condición trascendental de todo conocimiento determinado.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 144.

²⁰² *Ibid.*, p. 144.

3. El tercer rasgo del juicio de gusto es que este tiene en su base solamente *la forma de la finalidad* de un objeto, que no una finalidad “real”. La finalidad de un objeto es su concepto en cuanto que lo causa: “el fin es el objeto de un concepto, en cuanto este es considerado como la causa de aquél (la base real de su posibilidad). La causalidad de un *concepto*, en consideración a su *objeto*, es la finalidad (*forma finalis*)”²⁰³. Se piensa un fin cuando se piensa un concepto como siendo la causalidad de un objeto. El juicio de gusto, por el contrario, no tiene en su base una finalidad tal sino sólo *la forma* de la finalidad de un objeto, puesto que su finalidad es “estética”, desinteresada, no objetiva. La finalidad estética es “formal” en la medida en que ni un concepto del objeto, ni un agrado asociado con la representación de un objeto agradable o bueno, constituyen la finalidad que le concierne: aquella que es desinteresada y que consiste en un acuerdo libre de las facultades de conocer. Lo formal de esta finalidad estética parece residir en la libertad con que se ejercita el acuerdo de las facultades. Es evidente que Kant está operando aquí en el filo de la contradicción, pues está hablando de una “finalidad sin fin”, de una “finalidad sin concepto” determinado, pero, al fin y al cabo, finalidad. Teniendo en cuenta lo que dijimos en el capítulo dos sobre el carácter regulador de las ideas en Kant, podemos precisar lo siguiente con respecto a esta finalidad sin fin de lo bello: la finalidad estética pertenece al carácter ideal de lo bello²⁰⁴ según el cual es posible un acuerdo de los objetos con *nuestras* disposiciones de conocimiento, en la medida en que comparecen *como si* subyaciera en ellos una “inteligencia” o capacidad de ser conocidos que los hace *afines* a nuestras disposiciones anímicas. Todo esto en régimen de *como si*, pues esta finalidad no tiene un carácter constitutivo sino regulativo. Concluye Kant:

Así, pues, nada más que la finalidad subjetiva en la representación de un objeto, sin fin alguno (ni objetivo ni subjetivo) y, por consiguiente, la mera forma de la finalidad en la representación, mediante la cual un objeto nos es *dado*, en cuanto somos conscientes de ella, puede constituir la satisfacción que juzgamos, sin concepto, como universalmente comunicable, y, por tanto, el fundamento de determinación del juicio de gusto²⁰⁵.

²⁰³ *Ibid.*, p. 147.

²⁰⁴ *Cfr.: Ibid.*, p. 161.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 148. Nosotros subrayamos.

La satisfacción del juicio de gusto descansa en la finalidad subjetiva, en la mera forma de la finalidad en la *representación* en cuanto somos *conscientes* de ella. Entendemos, pues, que se trata de un placer en la *mera aprehensión* de una concordancia, lo que deberá entenderse como haciendo eco a lo que antes hemos dicho sobre la apariencia en cuanto nada más que apariencia (es decir, en cuanto que no es apariencia *de* algo determinado).

Esta limitación a la mera forma de finalidad excluye, en consecuencia con el principio del desinterés, toda satisfacción empírica y toda satisfacción conceptual, dejando como resultado el placer en la pura forma de la finalidad, es decir, el placer en la *aprehensión* o en el *acto subjetivo* de captación de un acuerdo que nada puede prefijar pero que siempre, performativamente, se verifica.

4. El cuarto y último rasgo del juicio de gusto es que este juicio está asociado con una *satisfacción necesaria*, la cual, no obstante, es sólo una necesidad “*ejemplar*”, pues es el ejemplo, únicamente, de una regla universal que no se puede dar²⁰⁶. Según este rasgo, mi juicio es el ejemplo de una idea del gusto nunca dada pero que, en su idealidad, funge como reguladora de mi gusto. Y es por esta idealidad del gusto que puede hablarse de un *sensus communis*, mercede al cual puedo esperar universalidad o “aplausos universales” de un juicio ejemplar que fue, por decirlo así, modelado sobre la idea de gusto.

2. Richir: lo bello y el fenómeno

Antes de pasar a un análisis de la interpretación fenomenológica de Richir de estos cuatro momentos de la analítica de lo bello kantiana, conviene precisar que la lectura que proponemos de esta interpretación conecta directamente con lo que, en los dos anteriores capítulos, dijimos sobre la apariencia. Esto no significa, empero, que creamos conveniente identificar, sin matices, apariencia y fenómeno, pero sí que el fenómeno, entendido como lo bello, describe un aspecto fundamental de la apariencia en su sentido más salvaje. En efecto, la libre aprehensión en la representación de la forma de la finalidad del objeto bello puede entenderse como un ejemplo de la fenomenalidad de la apariencia, entendida esta como no

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 167.

inserta aún en la teleología intencional de los conceptos. Tal como Richir lo dirá, el desinterés kantiano comporta una suspensión de todo lo empírico y todo lo conceptual, limitándose a la dimensión puramente fenomenal de la aprehensión en la representación, en la cual, no obstante, hay una finalidad que, no siendo objetiva ni subjetiva, es ideal, regulativa y, por tanto, reducida.

Aprehensión en la imaginación

Richir ve en el juicio de gusto de Kant, a tenor de los cuatro rasgos que vimos, la puesta en obra del “*fenómeno relacionado inmediatamente con su fenomenalidad*”²⁰⁷, en la medida en que su reflexión no se ve desplegada en un elemento exterior al fenómeno o aparecer mismo, es decir, en el concepto o en la sensación, sino que, tomado en el puro aparecer de la aprehensión, el fenómeno se fenomenaliza en lo que tiene de propiamente fenomenológico. Richir interpreta el “desinterés” kantiano como la puesta en marcha de una *epojé* fenomenológica singular, que Sacha Carlson, en un importante artículo dedicado a esta misma cuestión, propone llamar como una “reflexión fenomenológica espontánea”, una *epojé* “natural”²⁰⁸, efectuada no metódicamente. Para comprender lo que aquí está en juego, Richir efectúa una comparación entre las dos formas del fenómeno en la primera y tercera críticas de Kant: en la *Crítica de la razón pura* el fenómeno se *recibe* en la sensibilidad, mientras que en la *Crítica del juicio* este fenómeno no está *dado* a la intuición sensible sino “a la simple *aprehensión en la imaginación* (y no en la sensibilidad) *de la forma de un objeto de la intuición*”²⁰⁹. Mientras que en la primera *Crítica* se pone en juego la fenomenalidad en general, esto es, de todo fenómeno de los sentidos en el marco de las formas puras de la intuición sensible, aquí se trata de la mera forma de la intuición que está en conexión, empero, con un objeto de la intuición. Objeto que es, por tanto, ya no general sino singular. Esto significa que la pura aprehensión de la imaginación, a la cual se ve ceñido aquí el fenómeno, no es una representación subjetiva que siguiera únicamente el hilo de los fantasmas privados, sino que encuentra su justificación y motivación *en el objeto mismo*. La pura aprehensión de

²⁰⁷ Richir, M. « L’origine phénoménologique de la pensée », *La liberté de l’esprit n° 7 : le Cogito* – Balland – Paris – oct. 1984, p. 68.

²⁰⁸ Carlson, S. *El fenómeno y el juicio de gusto. La fenomenología richiriana y la estética kantiana*. En *Metafísica y Persona – Filosofía, conocimiento y vida*, N° 20, 2018, p. 71.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 68.

la imaginación no implica, de ninguna manera, una vuelta subjetivista a la esfera del sujeto privado, sino que, por el contrario, parece implicar, según esta lectura de Richir, un incremento de la *atención a la alteridad* del objeto. De tal suerte que podemos entender que, según Richir, Kant está pensando con su concepto de lo bello una forma de objetividad por entero indisociable de la imaginación, una objetividad que encuentra su sede en lo que se llamará más adelante el esquematismo de la *Einbildungskraft*, pero que, a diferencia del esquematismo determinante, en el que las representaciones se ven subsumidas en un concepto del entendimiento, es un esquematismo en el que es la imaginación, en su libertad de producción de representaciones sensibles, la que comanda el movimiento. Esto, y no otra cosa, es lo que se significa la pura aprehensión en la intuición: que la imaginación, por sí misma, parece poder producir las representaciones que le sirven de materia del pensar, y es lo que Richir expresa al decir que se trata del *objeto relacionado inmediatamente con su fenomenalidad*. Esta formulación, tanto como la de los capítulos anteriores (la apariencia en cuanto tal o en cuanto nada más que apariencia), comportan un cierto aire de tautología, pero, si de verdad se comprenden, deben indicar un modo de *aparecer inmediato* del objeto, sin la intervención directa de los conceptos y las sensaciones empíricas, en que el aparecer no se ve recortado prematuramente por la objetividad. Y si Richir trata de apresar el “punto” en que el fenómeno se exhibe en su pura fenomenalidad, antes de ser cortocircuitado por la injerencia de la objetividad intencional, no está remitiendo por ello el fenómeno a una simple inmediatez asimilable a la puntualidad de un instante o al sentir privado e inefable de un sujeto aislado. Esta inmediatez, por el contrario, y como veremos, comporta profundas mediaciones, si bien no deben ser entendidas estas ya como conceptuales ni ontológicas, sino como mediaciones del orden de la apariencia: imaginación y fantasía, fundamentalmente. Pues, como veremos, hay pensamiento, y mucho, en este nivel de la apariencia.

Prueba de lo anterior es que Richir reivindica, siguiendo a Kant, la universalidad y necesidad del juicio de gusto, las cuales se dan en directa proporción con la aprehensión del fenómeno en inmediata relación con su fenomenalidad. Esta fenomenalidad es, por tanto, directamente universal y necesaria, si bien no por medio de conceptos sino por un tipo de comunidad mucho más primordial: el *sensus communis* que “abre a los hombres unos a otros en su humanidad”²¹⁰. El juicio de gusto es directamente común: “[l]o bello, aunque sentido

²¹⁰ *Ibid.*, p. 71.

por un sujeto humano concreto (un individuo), y aunque indeterminable mediante conceptos, es *inmediatamente* comunicable (sin concepto), o, por decirlo así, inmediatamente *trans-subjetivo*²¹¹. Richir interpreta la comunicabilidad y universalidad del juicio de gusto, expresada en Kant a través de la noción de un *sensus communis* estético, como el “fondo” fenomenológico a través del cual el hombre ingresa a su humanidad. Se trata, en efecto, del “origen trascendental de la humanidad” que es, al mismo tiempo, el “origen fenomenológico del pensamiento”²¹². Según esto, nos parece legítimo afirmar que, en este punto, Richir está considerando lo bello (que tiene que ver con el arte sólo en algunas ocasiones) como campo fenomenológico trascendental en el que la humanidad se aprehende a sí misma en su libertad inherente. Este campo es “anterior”, por esencia, a las instituciones sociales e históricas (en las que siempre la libertad fenomenológica, instituyéndose, se ve más o menos conculcada), y funge, solamente, como su condición trascendental de posibilidad. De tal manera que lo bello, que es fenómeno de placer “estético”, constituye la base trascendental de toda socialidad humana. Esto tendrá, cuando abordemos directamente la problemática de la intersubjetividad, la mayor importancia, pues nos deja en el umbral de la siguiente tesis: no hay vínculo humano sin que, en el fondo, opere o funja un fondo fenomenal trascendental: el pensamiento que es, al mismo tiempo, el placer de un bello pensamiento, y que constituye una especie de universo dormido, latente, con respecto a las dichas y desdichas de la vida despierta. Pero, por ahora, dejemos esto en la sombra.

En punto a la relación del placer estético con su objeto, Richir señala un aspecto fundamental presente en Kant: la aprehensión en la imaginación *percibe* (Kant habla de *Wahrnehmung*) en el objeto la forma de la finalidad, lo que confirma que es motivada por el objeto mismo y no por las fantasías de una subjetividad aislada. Richir interpreta esta *Wahrnehmung* conforme a su calado fenomenológico: este percibir es lo que solamente se puede *sentir* (“ressentir”) en el placer, en la afectividad que constituye una cierta clase de “autopercepción”, y que no es otra cosa que “el placer de la fenomenalización”²¹³. De esta

²¹¹ *Ídem.*

²¹² *Ibid.*, p. 72.

²¹³ *Ibid.*, p. 74.

manera quedan vinculadas, de forma decisiva, la percepción imaginativa de una objetividad (*sui generis*) y el placer (que implica la auto-percepción)²¹⁴.

Por tanto, la receptividad del sujeto en el juicio de gusto es, de ahora en adelante, *espiritual*, nunca meramente sensible, mecánica y causal. La “sensación”, en tanto que “espiritual”, no viene desde afuera a ordenarse en un espacio-tiempo único preformado *a priori* por las formas puras de la sensibilidad, sino que, por el contrario, se “inserta”, por decir así, en *topoi* fenomenológicos que, en cuanto tales, no son necesariamente unitarios, continuos y situables. El placer de la sensación empírica, en contraste, se revela en esto como mayormente situable: ubicado en tal o cual campo de sensación del cuerpo físico, aunque, por supuesto, no se reduce a una localidad factual enteramente, pues se inserta, mal que bien, en constelaciones de sentidos que matizan su carácter *körperlich*.: ¿no consiste en esto, por ejemplo, el arte culinario, en despertar sabores latentes?

Un sabor fino, tenue, especial, nunca satura impresionalmente como sí lo haría un sabor empalagoso, exclusivamente fisiológico por así decirlo. El sabor fino, evocador, es más (y menos) que su presente, y acaso el arte de cierta cocina estribe en saber convocar, desde sabores que son determinadas invitaciones a una suerte de proto -esquematismo, ciertos horizontes de ausencia. Esos sabores habrán de generar como un desajuste respecto de su impresión gustativa, ser más y menos que su propia actualidad. Y, de hecho, al intentar captarlo, fijarlo, lo perdemos. El buen sabor sabe en coalescencia con sus horizontes de ausencia, su saber bien es consustancialmente lateral²¹⁵.

El sentimiento de placer (o displacer) es *ya* juicio, es pensamiento; en la sensación el pensar ha comenzado *ya*. La sensación no es simple receptividad orgánica, saturación impresional, sino, como señala Richir, “entrada en relación”²¹⁶ del sujeto con el acuerdo (o desacuerdo) de las facultades cognoscitivas, es decir, es *movimiento* del sujeto en el movimiento del

²¹⁴ En este sentido, Richir hablará después, en el marco de su fenomenología madura, de *phantasiai-afecciones* y de *phantasia perceptiva*.

²¹⁵ He tomado este ejemplo de un artículo de Pablo Posada Varela, en el que, en el contexto de la fenomenología del lenguaje de Richir, expone este y una serie de ejemplos relacionados. Véase: Posada, P. *Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir*. En: Revista Filosófica de Coimbra, N° 46, 2014, p. 425.

²¹⁶ Richir, M. *Ibid.*, p. 76.

juicio. En la medida en que esta sensación moviliza el juego libre de las facultades es placer pensante, espiritual, el cual, empero, se relaciona inmediatamente con el objeto, en el cual encuentra los índices de su fenomenalidad. Al decir, pues, que esta sensación es “espiritual” se busca afirmar la “unidad” del sentir y el pensar en el juicio de gusto, es decir, en la pura aprehensión de la imaginación, en la que se ha efectuado ya, de modo “natural” o “espontáneo” (como dice Sacha Carlson), la *epojé* fenomenológica, que es la forma en la que Richir interpreta, en este texto, el desinterés del juicio de gusto de Kant.

Tautología del pensar y el sentir

Pero Richir sabe muy bien que un planteamiento como este no se explica por sí mismo, pues es consciente de los problemas que implica *identificar* una cosa con otra. En efecto, Richir sabe muy bien que, como lo ha intentado pensar toda la tradición filosófica y cantado la poesía, una cosa es *afirmar* la unidad del sentir y el pensar y otra intentar comprenderla. ¿Cómo, pues, se relacionan en el juicio de gusto la sensación y el pensamiento? Richir ve una *circularidad* próxima a la tautología en el hecho de que el juicio de gusto sea, por una parte, afección subjetiva del ejercicio del pensar, y, por otra, conexión de este sentimiento con el objeto del juicio. Esta estrategia crítica nos pone de nuevo en la problemática de la circularidad entre el *a priori* y el *a posteriori*²¹⁷. En efecto, si el sentimiento es *ya* pensamiento, entonces querrá decirse con ello que, cuando hay el sentimiento, hay *ya* también el pensamiento, y que cuando había el sentimiento ya había pensamiento, y que, por tanto, antes de que hubiera pensamiento ya había pensamiento (en el sentimiento). Pero, además, se afirmará con ello que, habiendo pensamiento antes del pensamiento, lo habrá también después del pensamiento, con lo que llegamos a la siguiente conclusión: el pensamiento se antecede y se sucede a sí mismo. Y lo mismo siendo válido con respecto al sentimiento, pues, el sentimiento es el sentimiento del sujeto en la medida en que está relacionado con el objeto del juicio (recuérdese que no es un juicio de un sujeto aislado), en lo que hemos descrito, con Richir, como una relación *inmediata* a través de la mera aprehensión en la representación, de tal suerte que, para que haya sentimiento, será preciso

²¹⁷ Cfr. nuestro primer capítulo.

que este sentimiento esté despertado por un objeto. Pero, si este sentimiento pertenece al sujeto y no al objeto, habrá de aceptarse que, antes de que el sentimiento sea despertado por el objeto en el sujeto, habrá *ya* sentimiento en el sujeto para poder ser relacionado, en el juicio de gusto, con el objeto. Escuchemos a Richir:

Pero, de vuelta, la estructura del juicio estético es, en este punto, paradójica, en cuanto se puede decir: él es estético porque es el sentimiento del sujeto, compitiendo a la sensibilidad, el que está relacionado inmediatamente con el objeto del juicio, y este sentimiento no compete precisamente a la sensibilidad sino en la medida en que es afecto del sujeto correspondiente al juicio; de tal manera que, también, el sentimiento precede y sucede al sentimiento, según la misma circularidad del origen. Puesto que es necesario que haya *ya* sentimiento para que sea relacionado, en el juicio, con el objeto del juicio, mientras que el efecto sensible del acto de juzgar es el sentimiento mismo²¹⁸.

Es decir, debiendo el sentimiento estar relacionado con el objeto, pero perteneciendo esencialmente al sujeto, nos vemos enredados en la paradoja de que, al no poder afirmar que el sentimiento se produce a sí mismo ni que reside por entero en el objeto, no sabemos si *nace* en el sujeto o en el objeto. No sabemos, por tanto, si el sentimiento (y el pensamiento) encuentra su origen en el sujeto o en el objeto, sabiendo, no obstante, que esta pregunta por el origen, en cualquiera de sus modalidades, conduce ineluctablemente a las respuestas circulares o a los planteamientos aporéticos. Entendemos, pues, que lo que está puesto en duda en este planteamiento del problema por parte de Richir es, evidentemente, el carácter intencional de la afectividad. En duda porque, si se afirma la *identidad* del afecto y el objeto, deberá aceptarse que uno y otro se anteceden y suceden a sí mismos, y que, en medio de una identidad como esa, ya nada puede diferenciarse de nada, y por tanto nada puede identificarse con nada (entonces habría que optar, ya por el delirio hilozoísta que afirma que todo es sintiente, ya por el delirio hegeliano que afirma que todo es pensante); y porque, si se afirma su *diferencia*, no podrá saberse la *ubicación* de la *fuentes* del afecto, y entonces el afecto se verá volatilizado (figura de lo que Richir llamará después, con Husserl, el *Phantomleib*) y el

²¹⁸ *Ibíd.*, p. 77.

sujeto dividido (lo que posteriormente se llamará, en el marco de la psicopatología, la *Spaltung*²¹⁹). Como sabemos que el sujeto del placer “estético” no afirma ni que todas las cosas sienten ni que todas las cosas piensan, y como sabemos que este sujeto no pierde la cordura en medio de su placer, pues continua sabiendo que unas cosas sí piensan y sienten y otras ni lo uno ni lo otro, y, además, como sabemos que este sujeto no se volatiliza en su placer sino que, por el contrario, se concentra en sí mismo, conviene, por tanto, intentar dar otra respuesta, o, quizás, plantear de otro modo la pregunta.

Doble intercalación

La respuesta de Richir a este problema, en este texto de 1984, es la siguiente: no hay, entre el acto de juzgar y la sensación, relación de anterioridad y posterioridad, relación que proviene, indica, solamente del *análisis*. Y agrega:

La única manera de pensar la circularidad es decir que la sensación es ya juicio, y que el juicio es ya sensación, y esto porque, precisamente, la sensación del sujeto está *inmediatamente* (sin concepto, y sin autonomización correlativa del sujeto con relación al objeto, es decir, *sin cogito*) relacionada con el objeto del juicio. En el juicio estético, el sujeto no reflexiona la sensación como perteneciéndole antes de relacionarla con el objeto —él no se representa la sensación para «evaluar» si ella le pertenece o si pertenece al objeto—, sino que, por el contrario, *la sensación juzga ya*, (piensa ya) en tanto que ella se *relaciona* inmediatamente con el objeto, y el efecto de este juicio es, de vuelta, la sensación misma.

Esto significa que la relación del sujeto con el objeto, en el juicio de gusto, es esencialmente *inmediata*, *sin cogito*, puesto que el sujeto no se *representa* la sensación para, *después*, remitirla al objeto, sino que todo su “pensar” se ciñe, precisamente, al sentir. Esto parece ser un alegato de Richir en contra del afecto representado, o, en cualquier caso, en contra de la

²¹⁹ Los problemas de la psicopatología son tratados por Richir en: *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Jérôme Millon, Grenoble, 2004.

posición que defiende la subjetividad del gusto. Por otra parte, Richir se limita a afirmar aquí que, merced a esta inmediatez de la referencia del afecto a su objeto, el pensar es *ya* sentir y el sentir es *ya* pensar. Pero, ¿no es esto, justamente, lo que hace un momento el mismo Richir calificaba como una tautología? ¿No es ponerse de nuevo ante la encrucijada de lo que nosotros hemos llamado el hilozoísmo y el espiritualismo? Pero antes de hacer un juicio concluyente sobre este proceder de Richir, debemos leer lo que, a renglón seguido, agrega en relación con la cuestión:

Nos encontramos aquí en presencia de lo que Merleau-Ponty llamaba una estructura de doble intercalación entre el juicio y la sensación: la sensación precede y sucede al juicio propiamente dicho, tanto como este juicio precede y sucede a la sensación, en lo que constituye un quiasmo en el que, en su cruce, lo que está por pensar no es otra cosa que el origen del pensamiento. Origen fenomenológico, en la medida en que el sentimiento, tanto como el objeto del juicio primitivamente intuido, constituyen fenómenos. Hablando una vez más como Merleau-Ponty: hay aquí una indistinción inicial del pensar y del sentir²²⁰.

Este pasaje confirma, para nosotros, que la respuesta de Richir, mediante el recurso merleau-pontiano de la doble intercalación (entendida como quiasmo o “indistinción” del pensar y del sentir), sitúa nuevamente el problema en un plano del que, justamente, el propio Richir parecía querer salir: el plano de la circularidad tautológica entre juicio y sensación. Creemos que, además, la solución propuesta es, antes que nada, una mera solución verbal, pues se limita a afirmar, de nuevo, la equivalencia (“indistinción”) entre sensación y pensamiento, agregándole, a modo de componenda, un nuevo nombre: “quiasmo”. Este recurso verbal comporta, empero, cierta importancia: tiene la virtud de evocar la merleau-pontiana “reversibilidad” de vidente y visible que, justamente, el propio Richir criticará posteriormente. Por tanto, podemos afirmar que el quiasmo, implicando la reversibilidad del sentir y el pensar, sitúa la problemática en un ámbito en el que nos vemos obligados a elegir entre una masiva identificación (hilozoísmo o espiritualismo) o una radical diferenciación (*Spaltung* patológica), y que por tanto su invocación, en este contexto, no explica nada.

²²⁰ *Ibid.*, p. 78.

No obstante, hay en la cita de Richir un elemento que puede servirnos para, fuera del marco de la problemática del juicio de gusto, replantear la decisiva cuestión de la relación entre pensar y sentir. Se trata, en efecto, de la forma en que explica la *inmediatez* con la que el sujeto relaciona el placer con el objeto. Dice así: “[...] *inmediatamente* (sin concepto, y sin autonomización correlativa del sujeto con relación al objeto, es decir, *sin cogito* [...]”. Esta precisión es de suma importancia porque pone en evidencia que Richir interpreta el kantiano “sin concepto” (propio del juicio de gusto) como *inmediatez* de la referencia del sujeto (y su afectividad) al objeto, y que, además, esta *inmediatez* implica la exclusión del *cogito* como elemento mediador en el que se efectúa la referencia. La falencia de Richir en este texto reside, para nosotros, en no haber dado cuenta de qué significa este “sin *cogito*”, en el cual, tengamos en cuenta, reside la esencia de lo bello que se experimenta en el juicio de gusto. En efecto, ¿qué puede querer decir que lo bello se efectúa *sin cogito*? ¿Quiere decir, acaso, que lo bello es *inconsciente*? ¿O que es una belleza tal que, como en Platón y Rilke, no va sin lo terrible? Y, en caso de ser inconsciente, ¿cómo se relacionarían, pues, lo inconsciente y la conciencia? Y, además, en caso de que lo bello sea también lo terrible, ¿cómo se relacionarían uno y otro?

Estas cuestiones, si nos limitamos a este texto de 1984, no pueden ser respondidas, lo cual es comprensible si notamos que se trata de un texto en el que, justamente, lo sublime brilla por su ausencia. Retomaremos esta crítica en la parte final de este capítulo.

El origen fenomenológico del pensamiento

El origen fenomenológico del pensamiento designa, en este texto que interpretamos, la indistinción del pensar y del sentir, el pensamiento sensible que se efectúa en la *inmediación* de la sensación y el juicio, esto es, sin la mediación de los conceptos que no son otra cosa que representaciones del sujeto. Este “origen” implica que el fenómeno, en donde encuentra su raíz el pensamiento, no tiene su fuente en el sujeto, en sus representaciones, sino en un campo en el que está ausente el sujeto, un campo que es “*sin cogito*”. Este campo no es otra cosa que lo que hemos llamado, con Richir y Kant, la pura aprehensión en la imaginación, y que guarda una estrecha conexión con lo que antes habíamos llamado la

“apariencia en cuanto tal”. De esta forma ponemos de relieve que el suelo del fenómeno, para Richir, no lo constituye el sujeto entendido como *cogito*, sino que habrá de ser buscado por detrás (o en la sombra) del sujeto. En esta “sombra” se encuentra todo lo que el pensamiento tiene de propiamente fenomenológico.

No obstante, esta no es para Richir, en este texto, la vía a seguir, pues aquí se limita a explicitar, más bien en los propios términos kantianos, la consistencia de esta fenomenalidad de lo bello. Esta fenomenalidad consiste, fundamentalmente, en que la sensación *estética* (no la de los sentidos, es decir, lo agradable o desagradable) no está desencadenada por una causa sensible exterior al pensamiento, causa física de raíz puramente corporal, sino que emerge, de alguna manera, de una sensibilidad en la que siempre ya ha penetrado el pensamiento. Esta penetración de pensamiento y sensibilidad está entendida aquí, con Kant, como acuerdo de imaginación y entendimiento, pero no para el conocimiento, sino con vistas al acuerdo mismo, de tal suerte que “el acuerdo (simple forma) sin concepto determinado sólo se constituye como causa *en vistas de él mismo* como efecto”²²¹. Es decir, el acuerdo de las facultades sólo tiene como objetivo su propio crecimiento, el incremento del juego libre placentero, en la unidad *formal* de un *conocimiento en general*, es decir, en la unidad esquemática de la forma pura de la sensibilidad y la forma pura del concepto que constituye la pura aprehensión en la imaginación. Richir enfatiza el hecho de que este acuerdo sólo se tiene a sí mismo, su incremento sinérgico, como objetivo, razón por la cual lo llamará como un movimiento de un “placer «narcisista» de la facultad de juzgar tomada en su origen”²²². Esta avanzar con miras a sí mismo comporta, señala Richir, un carácter procesual, de tal forma que estamos en frente de lo que, una vez más con Merleau-Ponty, Richir llama “pensamiento operante”²²³. El pensamiento, al encontrarse en quiasmo con la sensibilidad en el juicio de gusto, está puesto en movimiento, y en un movimiento tal que, merced al esquema trascendental de la imaginación, debe entenderse como la “armonía de la unidad y de la diversidad”, lo que Richir llama también como “la individuación del fenómeno”²²⁴. Esto significa que la sensación de placer en el juicio de gusto viene dada por la *percepción* (*Wahrnehmung*) de este acuerdo, es decir, por la *Wahrnehmung* de la concordancia formal

²²¹ *Ibid.*, p. 84.

²²² *Ídem.*

²²³ *Ídem.*

²²⁴ *Ídem.*

de la forma de la unidad y la forma de la diversidad que efectúa el esquema trascendental. Lo que se percibe, por tanto, no es un objeto de la intuición sensible sino un esquema formal de la síntesis pura de la unidad (entendimiento) y la diversidad (intuición). La percepción de esta armonía ocasiona el placer en el sujeto de *sentir* que el objeto estimula y despierta en él un conocer libre, sin vistas a otra cosa que él mismo, el placer de sentirse libre y de sentirse, por decirlo así, percibiendo la armonía latente entre las cosas y sus maneras de conocerlas, es decir, gozando la armonía de una teleología indeterminada, que no es otra cosa que lo que Kant llama “juicio teleológico reflexionante”. Esto significa para Richir que en el juicio de gusto el pensamiento se reflexiona en su origen fenomenológico, es decir, en la fuente fenomenal que es el sentir, y que debe ser entendida como la individuación del fenómeno en la que se pone en marcha el acuerdo, rítmico y musical, de la unidad y la multiplicidad. Si en el fenómeno en el sentido kantiano de la primera *Crítica* se percibe el acuerdo entre determinadas sensaciones y determinados conceptos, en el fenómeno richiriano, que es, aquí, equivalente al juicio de gusto de la tercera *Crítica* de Kant, se percibe un acuerdo que, en virtud de ser formal, no es fenómeno de nada determinado, sino que es libre. El fenómeno es la individuación de un acuerdo, un ritmo, una armonía en el esquema trascendental puro.

Fenómeno y fenómeno humano

Pero si el fenómeno hay que buscarlo en la sombra del sujeto, es decir, en el espacio “sin *cogito*” al que aludió antes Richir, esto significa que, en la medida en que el juicio de gusto no es inconsciente, sino que pone en juego, de manera decisiva, al sujeto, entonces habrá hacer una distinción fundamental entre fenómeno y fenómeno humano, considerando que el fenómeno, relacionado inmediatamente con su fenomenalidad, se escapa o es “anterior” al fenómeno propio del juicio de gusto. Es por esto que Richir hablará del fenómeno como aquello que, siendo *trans-subjetivo*, desborda o sobrepasa al fenómeno humano, representado aquí por el fenómeno del juicio de gusto, es decir, por el pensamiento

“estético” que es experiencia de lo bello. Por esta razón dirá que, en el placer de lo bello, el sujeto se abre a algo que él no ha hecho y que no depende de él, es decir, a aquello que, en virtud del *sensus communis*, le sobrepasa. Con esto matiza lo que antes llamó el “narcisismo” del juicio de gusto propio de la teleología reflexionante (en la que el movimiento se dirige sólo hacia sí mismo), introduciendo la idea de una inscripción del hombre en una dimensión fenomenal trans-subjetiva. Esta dimensión es llamada aquí como el “esquematismo trascendental de la fenomenalización”²²⁵, y es la base fenomenal trascendental en la que se reflexiona el fenómeno humano, base *otra* con respecto a la subjetividad. De tal manera que el fenómeno humano sólo puede reflexionarse en una doble relación: relación consigo mismo y, al mismo tiempo, con lo otro que sí. Lo que supone la idea de una especie de “órgano” proto-fenomenal trans-subjetivo necesario para que el sujeto se reflexione en su fenomenalidad. Richir considera que este órgano proto-fenomenal es la “matriz trascendental de la relación consigo mismo y con lo otro que sí”²²⁶, en virtud de la cual un fenómeno sólo se constituye a través de la relación con lo otro que sí, si es desencadenado (como por el *Anstoss* fichteano) por otro fenómeno (de tal forma que, con esto, se descarta toda posibilidad de una “intuición intelectual”). Es la razón por la cual introduce aquí este “órgano proto-fenomenal” como condición trascendental de la reflexión del fenómeno humano en lo bello, pues descubre que una reflexividad “narcisista”, propia del movimiento de la teleología reflexionante del juicio de gusto, que sólo se mueve con dirección a sí misma, supone implícitamente una tautología: que el fenómeno se reflexiona por sí mismo y desde sí mismo y hacia sí mismo. De esta forma interpreta Richir el carácter universal del juicio de gusto, que lo hace insertarse en el *sensus communis*.

Pero si esto ocurre con el fenómeno humano, lo mismo debe ocurrir con el propio órgano proto-fenomenal: no debe reflexionarse tautológicamente desde sí mismo y hacia sí mismo. Pareciera que, de esta forma, Richir se enfrenta con una vieja aporía: estamos frente a la necesidad de un regreso al infinito o ante la necesidad de un primer principio inmóvil. Su respuesta es la siguiente: el fenómeno también está en la doble relación propia de la matriz trascendental, a saber, en relación consigo mismo y con lo otro que sí, y esa su alteridad es, justamente, el fenómeno humano. El fenómeno en tanto que tal (es decir, el fenómeno en

²²⁵ *Ibid.*, p. 87.

²²⁶ *Ibid.*, p. 88.

tanto que trans-subjetivo) sólo se fenomenaliza al fenomenalizarse a través de otro fenómeno: a través del placer como fenómeno humano. Parece, pues, que Richir está pensando en una especie de constitución de doble vía entre el fenómeno, en tanto esquematismo de la fenomenalización, y el fenómeno humano en tanto que placer de lo bello. Esto se traduce en el hecho de que, en el juicio de gusto, no es tanto el sujeto el que enjuicia lo bello sino “el *sensus communis* en el individuo”²²⁷ el que lo hace. El juicio de gusto, que no tiene, como en Kant, su sede en el sujeto, responde más bien a procesos de individuación en el *sensus communis*, procesos de individuación, agrega, tanto del fenómeno en cuanto tal como del fenómeno humano:

Y los párrafos de la *Crítica* dedicados a la problemática del «sentido común» (§§ 39-40) muestran que no es tanto el individuo (en tanto que confinado en el concepto de la subjetividad) el que juzga lo bello sino *el sentido común en el individuo*, y, por tanto, que el juicio de gusto, en tanto que pensamiento y sentimiento teniendo su sede en el individuo, responde más bien al *proceso de individuación, en el sentido común*, tanto del fenómeno en tanto que tal (que es el objeto del juicio) como del sujeto humano concreto que se encarna como placer (fenómeno) inscrito en el fenómeno²²⁸.

Así, Richir efectúa una distinción fundamental: una cosa es el fenómeno reflexionado en su pura fenomenalidad y otra el fenómeno humano del placer en lo bello. De tal suerte que el juicio estético reflexionante no constituye, de por sí, el campo fenomenológico de los fenómenos en tanto que tales, sino el punto de articulación de la antropología fenomenológica, que describe la individuación del hombre en tanto que hombre en y por el placer, con la fenomenología en cuanto “ciencia” de los fenómenos en tanto que tales. Este último campo cae, por esta razón, fuera del ámbito de la subjetividad del juicio de gusto. De esta manera Richir sitúa la fenomenalidad del fenómeno, si bien a través de lo bello, más allá de este, en lo que antes llamó como campo “sin *cogito*”. Al introducir este campo, Richir

²²⁷ *Ibid.*, p. 89.

²²⁸ Richir, M. *Ibid.*, p. 89.

piensa la fenomenalidad del fenómeno “por detrás” de la fenomenalidad de lo bello, limitando esta última al campo de la antropología fenomenológica.

Pero, con todo, esto no es evidente de por sí, pues, en efecto, ¿qué papel cumple, en esta nueva estructura de la fenomenalidad del fenómeno, la separación del fenómeno en tanto que tal (trans-subjetivo) y el fenómeno humano en el placer? ¿No implica este nuevo rasgo una duplicación que, estructuralmente, es equivalente a la anterior, a saber, a la duplicación del pensar y del sentir? ¿De qué manera aporta esta nueva separación a la comprensión de un modo de relación más propiamente fenomenológico entre elementos “opuestos”? ¿No conduce esto a las mismas aporías que, con ocasión del pensar y el sentir, mencionamos antes? ¿No se limita Richir a introducir un nuevo elemento para “explicar” el primero, y, de ahí, inicia un proceso de regreso al infinito, esto es, de fundamentación sin término?

No podemos intentar responder a estas preguntas sin tener en cuenta la totalidad de lo que hemos analizado en este texto de 1984, ni podemos hacerlo sin remitirnos a una parte de lo que anteriormente hemos dicho sobre la apariencia. Lo primero que debemos decir es que, dentro de la exposición de Richir, resulta por lo menos indicado que fenómeno y fenómeno humano, y, por ende, fenomenología y antropología fenomenológica, ya no deben pensarse a la manera de un origen fundante con una realidad fundada, y, por tanto, que ya no se trata de elementos opuestos que, mediante el pensamiento, habrían de ser relacionados extrínsecamente. Frente a esto, resulta evidente que se trata para Richir de una nueva concepción de la relación: aquél modo de relación que viene dado por la “matriz trascendental de la relación consigo y con lo otro que sí”, según la cual *todo* fenómeno, humano o trans-humano, sólo se constituye en la *doble relación* consigo mismo y con lo otro que sí, de tal suerte que tanto el fenómeno como el fenómeno humano, en relación consigo mismos y con lo otro que sí, parecen constituirse recíprocamente, en una especie de entrelazo de doble vía, que antes llamó como “doble intercalación” quiásmica, y en virtud de la cual ya no debe intentar comprenderse el origen del pensamiento como origen situado en algún lugar, sea en uno de los polos, en ambos o en un tercero, sino, de manera decisiva, en una suerte de entre-dos que, francamente, Richir en este texto ni siquiera menciona. Pero escuchemos, en primer lugar, al propio Richir:

No es pues el sujeto pensante el que constituye el fenómeno en tanto que tal, como en una especie de idealismo, ni el fenómeno el que constituye al sujeto pensante, como en una especie de realismo que sería, como en el juicio estético de los sentidos, mediatizado por una producción de la sensación, sino que es el sujeto pensante el que se constituye como tal *en* la constitución del fenómeno en tanto que tal, y esto en la medida en que, matriz trascendental de la relación consigo y de la relación con lo otro que sí, el fenómeno se constituye como fenómeno desencadenando en lo otro que sí (el sujeto humano concreto) la puesta en obra de esta doble relación: lo que podemos traducir diciendo que el fenómeno no se fenomenaliza como tal sino fenomenalizándose al mismo tiempo por otro fenómeno (aquí el sentimiento de placer como fenómeno humano) ²²⁹.

Así, parece pues que Richir piensa la relación, en este texto, como una especie de doble mediatización o de aplazamiento entre fenómeno y fenómeno humano, en la que se constituyen, por partida doble, lo subjetivo y lo trans-subjetivo (impronta de la constitución del *sensus communis* en el sujeto concreto y viceversa). En esta doble relación, mediatización o aplazamiento, parece encontrar Richir la figura del “origen” fenomenológico del pensamiento, origen que no es otro que el hecho de que la reflexión, en tanto que puramente fenomenológica, no es situable en un punto sino que, efectuándose en la doble relación consigo misma y con lo otro que sí, parece estallar en *topoi* fenomenológicos que, no por ser insituables, carecen de una profunda concreción. Este origen fenomenológico del pensamiento, al no ser situable, es también lo impensable que, precisamente, mediatiza el pensamiento; es, por decirlo así, la sombra que, adumbrándolo, modela la corporeidad del pensamiento. Creemos, por tanto, que podemos, legítimamente, interpretar la posición de Richir en este punto de la siguiente manera: el origen fenomenológico del pensamiento es la condición trascendental del pensamiento, la cual, en tanto que trascendental, es lo impensable que hace posible el contacto, en el placer de lo bello, del pensamiento consigo mismo. Y, al ser impensable, es sin concepto, sin lenguaje, sin sujeto, de tal suerte que no puede determinarse *a priori* ni conocerse en sus leyes, y, por tanto, su necesidad trascendental es,

²²⁹ *Ibid.*, p. 88-89.

paradójicamente, una necesidad libre, o, como dice Richir, una necesidad de lo posible, en lo que radica su radical contingencia. Escribe Richir:

Y, finalmente, no hay dificultad en pensar que hay ya pensamiento (juicio) en el sentimiento, que es fenómeno, no más que en pensar que el fenómeno en tanto que individuado en la operación del esquematismo contiene ya pensamiento: lo que no significa que el fenómeno piense por sus propios medios —sería asimilarlo al noumēno—, sino que es, *en tanto que tal*, condición de posibilidad del pensamiento, origen fenomenológico del pensamiento en tanto que reflexión de su fenomenalización efectuada por otros medios —reflexión en la que nos reconocemos en tanto que hombres, por y en el placer que es, como vemos, placer de la fenomenalización, placer (fenómeno) en el fenómeno—, reflexión de la cual vemos que el cumplimiento no es estrictamente necesario en el plano fenomenológico, sino contingente, en la misma medida en que es la *posibilidad* de este cumplimiento la que es necesaria (en tanto que posibilidad trascendental necesaria)²³⁰.

Así, parece necesario concluir que Richir está efectuando, con este gesto, cierta “inversión” de la relación entre lo necesario y lo contingente, lo real y lo posible, situando a la vanguardia, por decirlo así, la contingencia y la posibilidad en el marco de la reflexividad del fenómeno. La universalidad y la necesidad del fenómeno serán entendidas, pues, como las fuerzas de lo trans-humano que, en el hombre, son potencias libres antes que leyes, fuerzas que, como una “ley suavísima” (Rilke), encadenan con alas al hombre. O, ¿qué otra cosa puede querer decir el hecho de que sea la *posibilidad* la que es necesaria?

Ahora bien, ¿qué aporta esta inversión a la comprensión de la relación entre, por una parte, el pensar y el sentir, y, por otra parte, el fenómeno y el fenómeno humano? A nuestro juicio, aporta el elemento nuevo de que, siendo una relación impensable, *pero sensible*, es más potencia que realidad y más contingencia que necesidad. De tal manera que, creemos, lo que Richir intenta pensar así es la fenomenalidad del sentir o de la afectividad, sin tener que pasarla por el tamiz de la representación o del *cogito*, o, en una palabra, el hecho de que hay una reflexividad del sentir o de la afectividad que, para pensarse en su pura fenomenalidad,

²³⁰ *Ídem.*

debe ser entendida como potencia y contingencia más que como realidad y necesidad. Las consecuencias de esto serán, en el marco de la fenomenología del lenguaje y las síntesis pasivas, de una importancia suma. Dicha inversión explica, a nuestro juicio, el aire de rareza extrema que ostenta la fenomenología de Richir en todos sus detalles.

Conclusión: ¿el fenómeno y lo bello?

¿Cómo explicar el hecho de que Richir introduzca, en el seno de lo bello, esta potencia indomeñable del fenómeno relacionado con su pura fenomenalidad? ¿Cómo entender esta extraña lectura de Kant, que introduce en el sujeto y sus afectos la fuerza inaudita de lo impensable? ¿Cómo entender, en una palabra, que lo bello comporte, como esbozamos antes, también lo terrible? Tal como lo señala Sacha Carlson, Richir introduce en la subjetividad del juicio de gusto kantiano un elemento cuasi-salvaje, interpretando la universalidad y la necesidad que le competen, por obra del *sensus communis*, como lo trans-subjetivo que dinamiza internamente lo bello:

Así, la universalidad fenomenológica que Richir busca pensar en el vado mismo de la Crítica no se ancla completamente, como en Kant, sobre la estructura subjetiva común del hombre en tanto que ser razonable capaz de conocer, sino sobre un fondo más antiguo que toda institución simbólica, así sea la de la Razón: se trata de “algo cuasi salvaje (en el sentido de Merleau-Ponty)”, que Richir llama “el fenómeno en tanto que fenómeno remitido inmediatamente a su fenomenalidad”; éste constituye pues un fondo común a toda institución y a toda cultura, algo a través de lo cual los Hombres pueden siempre abrirse los unos a los otros, como a su común experiencia posible: se trata pues, como se habrá adivinado, del “origen trascendental (es decir, claro está: no positivo) de la humanidad”, es decir, también del “origen fenomenológico del pensar”. *Op. cit.*, p. 78.

Richir, al advertir que la fenomenalidad pura del fenómeno no puede residir exclusivamente en lo bello, termina por hacerla estallar en la localidad fenomenal, insituable,

de la afectividad, de tal manera que parece legítimo, y necesario, afirmar que lo bello, por sí solo, y en un sentido exclusivamente kantiano, no puede ser suficiente como fuente de la fenomenalidad del fenómeno. La razón de esto reside en que la “finalidad sin fin”, en la que el juicio se reflexiona con vistas sólo a sí mismo, es verdadera sólo parcialmente, pues, de ser exclusiva, lo bello no sería sino la afirmación de una simple tautología: simple relación de sí consigo en la que, todo lo profundo, faltaría, haciéndolo recaer, finalmente, en la simplicidad del mero agrado de los sentidos. Por ello, falta en él la relación con lo otro que sí, que viene a completar la doble dimensión relacional de la matriz trascendental del fenómeno; falta en él una parte umbrátil que Kant no pudo pensar, aquella en la cual la sensación comporta un rasgo de fenomenalidad que parece exigir, por parte del sujeto, una travesía mortal; una parte que, como sugerimos antes, parece que debe ser inconsciente.

¿No es esto, finalmente, lo que tanto Kant como Richir intentaron pensar con el problema de lo sublime? Avancemos de ello una palabra: lo bello en Richir debe completarse, necesariamente, con lo sublime, pues, de lo contrario, lo bello sucumbe a los prestigios de una belleza aparente, aquella que, no pudiendo ir más allá de sí misma, no pasa de la vanidad de las buenas formas y las buenas maneras, y que, para completar su vacío, proyecta imágenes de sí misma por todas partes en el mundo. ¿No sospechaba esto Richir al calificar el juicio de gusto como intrínsecamente “narcisista”? Lo sublime será, pues, el problema que abordaremos en el siguiente capítulo.

Capítulo IV

Lo sublime, lo inconmensurable

“Lo bello es como un *poly pelagos*, un océano inmenso; es inconmensurable, y, en este sentido, Platón está en el límite entre lo que Kant distingue como lo bello y como lo sublime”

Marc Richir²³¹

Introducción

Hemos dicho al finalizar el capítulo anterior que lo bello habrá de ser completado, necesariamente, por el momento de lo sublime, puesto que ninguno de los dos momentos, por sí solos, podrán dar cuenta de la pura fenomenalidad del fenómeno, si se tiene en cuenta que esta debe comportar, según la matriz trascendental de fenomenalización del fenómeno descrita por Richir, la doble dimensión relacional de la relación consigo misma y con lo otro que sí. Llevaremos a cabo esta indagación, una vez más, en la obra richiriana de la década de los ochentas, con lo cual completaremos el cuadro base que nos permitirá, en un salto cualitativo, avanzar sobre la fenomenología del lenguaje desarrollada, principalmente, en la década de los noventas.

Para cumplir nuestro objetivo, vamos a seguir, primero, una lectura pormenorizada de los dos momentos fundamentales de la analítica de lo sublime kantiana, a saber, lo «sublime matemático» y lo «sublime dinámico»; y, segundo, vamos a seguir una lectura igualmente pormenorizada del capítulo primero del libro *Phénoménologie et institution symbolique* (1988) de Richir, que lleva por título “El reencuentro fenomenológico del instituyente simbólico en la analítica kantiana de lo sublime”²³², de tal manera que esperamos, mediante este procedimiento, lograr esclarecer tanto los aspectos decisivos del pensamiento de Kant como la interpretación fenomenológica que efectúa Richir de ellos.

1. Kant: lo sublime

²³¹ Richir, M. y Carlson, Sacha. *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Editorial Jérôme Millon, Grenoble, 2015, p. 84.

²³² Richir, M. *Phénoménologie et institution symbolique. Phénomènes, temps et êtres II*, Editorial Jérôme Millon, Grenoble, 1988, pp. 91 y ss.

Así, pues, la naturaleza se llama aquí sublime porque eleva la imaginación a la exposición de aquellos casos en los cuales el espíritu puede sentir la propia sublimidad de su determinación

(Immanuel Kant)

Diferencia entre lo bello y lo sublime

Según Kant, el «juicio de gusto» sobre lo bello tiene a su base la “forma de la finalidad de un objeto”²³³. Esto significa que la finalidad del juicio de gusto sobre lo «bello» es tan solo formal, subjetiva, y no objetiva, dado que cuando declaramos algo como «bello», no estamos subsumiendo el objeto en un concepto con el fin de conocerlo objetivamente, sino que, de hecho, nos limitamos a observar que el objeto, considerado libremente, despierta en nuestro juicio un juego de las facultades en el que nos complacemos. El placer del juicio de gusto sobre lo «bello» reside, pues, en que en él *sentimos* que el objeto despierta en nosotros un juego libre de las facultades cognoscitivas, y en que esta libertad nos resulta placentera. Es decir, cuando declaramos algo como «bello», lo hacemos sin el interés de saber qué es el objeto, si sirve para algo, si resulta aceptable o reprobable en términos morales, e, incluso, sin querer mantenerlo junto a nosotros porque nos resulta agradable. Por decirlo así, juzgamos el objeto por lo que representa por sí mismo en el momento de su aparecer, lo dejamos ser libremente, como suspendiendo las reglas por un momento, y nos complacemos al descubrir que lo que resulta de todo esto no es sólo la libertad del objeto sino también la nuestra. De manera que cuando decimos que algo es «bello», tácitamente estamos reconociendo que tiene cierta finalidad, que es *como si* tuviera un fin, como si portara en sí una huella que le hiciera *prestarse* para que nosotros lo contemplemos libremente y para que experimentemos el sentimiento de nuestra libertad. Esto es lo que significa que la finalidad del objeto es «formal» o «subjetiva».

²³³ Kant, I. *Crítica del juicio*, Espasa Calpe, Madrid, 2007, p. 148.

Las facultades cognoscitivas, la imaginación (*Einbildungskraft*) y el entendimiento (*Verstand*), se activan libremente en el juicio sobre lo bello. La imaginación provee intuiciones y representaciones sensibles, y el entendimiento les da cierto orden²³⁴, cierta medida, mediante conceptos que, no obstante, son indeterminados (*unbestimmten Verstandesbegriffs*)²³⁵. Por lo tanto, la libertad experimentada en lo bello está asociada íntimamente con la indeterminación de los conceptos del entendimiento.

Ahora bien, otra cosa distinta ocurre con lo sublime. Según Kant, cuando juzgamos que algo nos resulta «sublime», no sentimos la mencionada *adecuación* o *concordancia* del objeto con nuestro Juicio, sino que, por el contrario, nos parece “inadecuado a nuestra facultad de exponer y, en cierto modo, violento para la imaginación [*Einbildungskraft*]”²³⁶. De esta manera, lo sublime nos despierta “un sentimiento de dolor [*Unlust*]” que se explica por la “inadecuación [*Unangemessenheit*]”²³⁷ de la imaginación con lo que el objeto nos despierta; como si el objeto nos despertara sentimientos que la imaginación, que es la facultad esquemática por excelencia, no pudiera esquematizar, dado que parecen situarse irreductiblemente más allá de ella. Por esto dirá Kant que si lo que nos place en lo bello es la *forma* del objeto, lo que nos “duele” (y nos place a la vez) en lo sublime es lo informe, lo ilimitado: “[l]o bello de la naturaleza se refiere a la forma del objeto, que consiste en su limitación; lo sublime, al contrario, puede encontrarse en un objeto sin forma, en cuanto en él, u ocasionada por él, es representada *ilimitación* [*Unbegrenztheit*]”²³⁸.

Esta ilimitación no es, como sí lo es la indeterminación de los conceptos del entendimiento, un índice de la libertad experimentada en lo sublime, sino, en un primer momento, un índice de «violencia» sobre nuestra libertad; ante ella sentimos un límite, una resistencia que fuerza nuestra actividad esquemática. Se trata, en efecto, de las “ideas de la razón [*Ideen der Vernunft*]”²³⁹, para las que ninguna exposición (*Darstellung*) es adecuada.

Pero, en un segundo momento, Kant va a afirmar que esta ilimitación de las ideas de la razón parece sí dejar margen a cierta libertad, ya que ellas “son puestas en movimiento y

²³⁴ Esta libre interacción de imaginación y entendimiento está ejemplarmente descrita en el § 49 a propósito del concepto de genio y de la teoría del arte. Véase: *Ibid.*, p. 257 y ss.

²³⁵ *Ibid.*, p. 176.

²³⁶ *Ibid.*, p. 177.

²³⁷ *Ibid.*, p. 191.

²³⁸ *Ibid.*, p. 176.

²³⁹ *Ibid.*, p. 177.

traídas al espíritu justamente por esa inadecuación que se deja exponer sensiblemente²⁴⁰. Si leemos fielmente, esto significa que lo que se expone sensiblemente ya no es, como en lo bello, la *forma* de la finalidad del objeto, sino lo *informe*, la no concordancia del objeto con nuestra naturaleza; lo expuesto ya no es la concordancia con nuestro Juicio sino la no concordancia con el mismo. Lo que es para el hombre en un primer momento una barrera se convierte, de golpe, en “el sentimiento de nuestra destinación o determinación suprasensible [*das Gefühl unserer übersinnlichen Bestimmung*]”²⁴¹, pues lo que es una barrera para lo sensible, es una liberación para el destino suprasensible del hombre²⁴². A propósito de lo sublime dinámico, Kant expresa: “[a]sí, pues, la naturaleza se llama aquí sublime porque eleva la imaginación a la exposición de aquellos casos en los cuales el espíritu puede sentir [*fühlbar*] la propia sublimidad de su determinación, incluso por encima de la naturaleza”²⁴³.

La serie de oposiciones desencadenada por la diferencia entre lo bello y lo sublime, a saber, lo que tiene forma y lo informe, lo limitado y lo ilimitado, lo placentero y lo displacentero, la indeterminación del entendimiento y la indeterminación de la razón, lo sensible y lo suprasensible; esta serie de oposiciones, decíamos, constituye el marco problemático en el que se inscribe la interpretación de Richir del texto kantiano. En particular, el interés recaerá en explorar el giro dado por Kant desde las ideas de la razón como barrera displacentera, hacia las mismas como elevación placentera hacia la determinación suprasensible de la humanidad.

Lo sublime matemático

²⁴⁰ *Ídem.*

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 192.

²⁴² Este mismo paso lo da Schiller en *Kallias* desde una perspectiva eminentemente dialéctica: “[...] el concepto negativo de libertad sólo es concebible mediante el concepto positivo de su opuesto, y así como se requiere la representación de la causalidad natural para llegar a la representación de la libertad de la voluntad, se requiere también una representación de la técnica para llegar a la libertad en el reino de las apariencias” Schiller, F. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 49.

²⁴³ *Ibíd.*, p. 197.

Antes de considerar la interpretación de Richir de lo sublime matemático, conviene, por nuestra cuenta, recoger sus momentos fundamentales en la *Crítica del juicio*:

Sublime llamamos lo que es *absolutamente grande* [*schlechthin groß*]. Ser grande, empero, y ser una magnitud, son conceptos totalmente distintos (*magnitudo* y *quantitas*) [*Groß-sein aber, und eine Größe sein, sind ganz verschiedene Begriffe (magnitudo und quantitas)*]. Igualmente, decir sencillamente (*simpliciter*) que algo es grande, es también totalmente distinto de decir que algo es *absolutamente grande* (*absolute, non comparative magnum*). Lo último es aquello *que es grande por encima de toda comparación*²⁴⁴.

Este pasaje, tan fundamental como enrevesado, hay que leerlo frase por frase. Cuando decimos que algo es *absolutamente grande*, ¿qué estamos afirmando? Según el mismo párrafo, para entenderlo, hay que hacer, por lo menos, dos distinciones:

a. La primera es que una cosa es “ser grande [*Groß-sein*]” (*magnitudo*) y otra cosa, “*totalmente distinta*”, es “ser una magnitud [*Größe sein*]” (*quantitas*). ¿Qué es, entonces, ser grande? Y, ¿qué es ser una magnitud? Las palabras latinas dan cierta orientación: ser grande significa ser una magnitud en *el sentido preciso de magnitudo*, y “ser una magnitud” significa ser una magnitud *en el sentido preciso de quantitas*. Es decir, se trata, primero, de *magnitudo*, como cuando decimos: “tal cosa es grande”; y segundo, de *quantitas*, como cuando decimos: “tal cosa es *tan grande como* tal otra”.

Este difícil pasaje, casi por completo ilegible en la traducción de Morente, se aclara si no traducimos *Größe sein* por “magnitud”²⁴⁵ sino por “tener un tamaño”. Así, tendremos una sencilla distinción: una cosa es “ser grande” (*magnitudo*) y otra cosa es “tener un tamaño” (*quantitas*), es decir, saber *tan grande como qué* es algo. Lo primero se dice sin comparación, lo segundo con ella.

²⁴⁴ Kant, I. *Crítica del juicio*, Espasa Calpe, Madrid, 2007, p. 180.

²⁴⁵ La casi imposibilidad de entender la traducción de Morente radica en que, al verter *Größe sein* al español como “magnitud”, se entra en confusión con la expresión latina que usa Kant: *magnitudo*, cuando ambas están significando, justamente, lo opuesto. Si traducimos, pues, explicativamente (no literalmente), *Größe sein* por “tener un tamaño”, entonces entendemos que no se trata de *magnitudo* sino de *quantitas*.

b. La segunda es que decir *simpliciter* que “algo es grande” es también “*totalmente distinto*” de decir que algo “es absolutamente grande”, es decir, grande sin comparación. Decir que algo “es grande” (*magnitudo*) es totalmente distinto de decir que algo “es absolutamente grande” (*non comparative magnum*). La diferencia radica en que lo que es *magnitudo* se dice sin comparación objetiva²⁴⁶ (pero sí subjetiva), pero lo que es “absolutamente grande” se dice sin comparación en un sentido absoluto.

Resumiendo lo anterior, podemos decir que en este pasaje están operando, a nuestro entender, dos distinciones fundamentales: a. La distinción entre *magnitudo* y *quantitas*, y 2. La distinción entre *magnitudo* y *non comparative magnum (absolute)*. La primera distingue el “ser” una magnitud de el “tener” una magnitud, es decir, una cosa es ser grande, mediano o pequeño *sin más*, y otra cosa es ser *más grande* o pequeño *que* algo, comparativamente. La segunda distingue, nuevamente, el ser una magnitud *sin más*, del ser grande de modo *absoluto*, esto es, sin comparación (¡sin medida, sin medida!) alguna.

Pero, ¿entonces qué mide, que le da medida, a la *magnitudo*, al “ser grande” *sin más*? Es decir, cuando decimos que algo es grande, mediano o pequeño *sin más*, sin comparación, ¿cómo podemos saber de su grandeza, de su medianidad, y de su pequeñez, sino lo comparamos con algo? ¿Cómo podemos decir que algo es *simpliciter (schlechtweg)* grande, mediano o pequeño? ¿Qué contiene el *schlechtweg* que, con tanta agilidad, parece afirmar Kant? ¿Qué quiere decir cuando afirma que una magnitud puede conocerse por la cosa misma, sin comparación alguna con otras?

Leamos: “[q]ue algo es una magnitud (*quantum*) se puede conocer por la cosa misma, sin comparación alguna con otras, a saber: cuando una pluralidad de lo idéntico, juntado, constituye un uno”²⁴⁷. Una magnitud es un *quantum* que se puede conocer *por sí solo*, con tanto sólo reunir en una unidad una pluralidad. ¿De qué clase de *medida* se trata? ¿Qué es lo que permite aquí *mensurar*? Esto que permite la medida de la *magnitudo* es el Juicio, la finalidad subjetiva, por la cual decimos que algo es grande, mediano o pequeño *sin más*. Esto significa que esta medida la realizamos haciendo referencia exclusivamente a nuestro Juicio, subjetivamente, sin intención de conocimiento objetivo. Conocer objetivamente una

²⁴⁶ Veremos enseguida: como finalidad (subjetiva) del Juicio únicamente.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 180

magnitud es saber comparativamente, de un modo matemático (numérico)²⁴⁸, sobre ella, conocerla subjetivamente, por el contrario, es conocerla por ella misma, *sin más*:

Ahora bien: ¿qué quiere decir la expresión algo es grande, o pequeño, o mediano? Lo que mediante ella es indicado no es un puro concepto del entendimiento; menos aún una intuición sensible, y tampoco un concepto de la razón, porque no lleva consigo principio alguno del conocimiento. Tiene que ser, pues, un concepto del Juicio, o provenir de uno de estos, y tener su base una finalidad subjetiva de la representación en relación con el Juicio²⁴⁹.

Cuando decimos de algo que es grande, mediano o pequeño *sin más*, estamos haciendo uso de nuestro Juicio, nos valemos de él para, subjetivamente, afirmar la magnitud de algo. Esta medida no depende de las categorías, ni de una intuición sensible, ni de un concepto de la razón, no tiene comparación alguna con una medida objetiva, sino tan sólo del uso subjetivo del Juicio, “pues mediante aquello no se determina de ningún modo cuán grande el objeto sea”²⁵⁰. Esta magnitud, al depender del Juicio, al ser un concepto (indeterminado) del Juicio, tiene una validez que, aunque subjetiva, aspira a la universalidad, la propia de un “juicio estético de la magnitud”²⁵¹. Una cosa es un juicio lógico, matemático, sobre la magnitud, y otra es un juicio estético sobre la misma. En el juicio estético sobre la magnitud decimos que algo es grande con respecto a muchas cosas de la misma especie, *pero sin determinar esa superioridad*²⁵². Apreciamos estéticamente una magnitud cuando decimos, por ejemplo, que la bondad, la belleza o la virtud de alguien son grandes; o que la libertad de determinado país, y la justicia de tal otro, son mínimas. En el juego de estas

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 183.

²⁴⁹ *Ídem.*

²⁵⁰ *Ibíd.*, p. 181.

²⁵¹ *Ídem.*

²⁵² “Por lo demás, puede ella [la magnitud] ser empírica, como, por ejemplo, la magnitud media de los hombres conocidos por nosotros, de animales de una determinada especie, de árboles, casas, montes, etcétera, o puede ser una medida *a priori*, la cual, por imperfección del sujeto que juzga, es limitada a condiciones subjetivas de la exposición *in concreto*, como es, en lo práctico, la magnitud de una cierta virtud o de la libertad y justicia públicas en un país, o, en lo teórico, la magnitud de la exactitud o inexactitud de una observación o de una medida hechas y otras” *Idem.*

medidas *indeterminadas*, no fijadas, está vibrando lo que, sin embargo, tiene *cierta* medida subjetiva, lo que es conforme a *cierto* fin subjetivo.

Ahora bien, ¿qué pasa con lo *absolutamente grande*, es decir, con lo que no admite ni una medida objetiva ni una medida subjetiva? Se trata, en efecto, de lo que no tiene punto alguno de comparación, y por tanto de lo que no tiene «forma» o medida alguna: lo informe. No hay medida externa alguna de lo sublime, por eso, dice Kant, no podemos encontrarlo en la naturaleza: “[e]s una magnitud que sólo a sí misma es igual. De aquí se colige que se ha de buscar lo sublime, no en las cosas de la naturaleza, sino solamente en nuestras ideas [...]”²⁵³. Dice Kant, pues, que, por estar por fuera de la naturaleza (de todo lo sensible, lo conmensurable), es una magnitud *que sólo a sí misma es igual*²⁵⁴. No llega, por decirlo así, a entrar en la imaginación, sino que, desdeñosa y retirada en sí misma, sin medida alguna, demanda de la imaginación un esfuerzo de “ensanchamiento”²⁵⁵ o de extensión (*Erweiterung*) para intentar alcanzarla.

Lo que es ilimitado, lo que no tiene forma, es lo que no tiene un punto de comparación. Es esto lo que, finalmente, significa la *absolutesz* de su magnitud. Frente a las cosas de la «naturaleza», específicamente frente a sus magnitudes, cuyo conocimiento implica la *determinación* de magnitudes objetivas, así como la *relación* de unas magnitudes con otras, frente a esto encontramos las magnitudes sublimes, las cuales están, por decirlo así, y en un primer momento, fuera de toda *relación*. Esta suspensión de toda relación cognoscitiva se traduce en “el sentimiento de una suspensión momentánea de las facultades vitales [*das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte*]”²⁵⁶. Nada «natural», esto es, nada que pueda ser objeto de una exposición (*Darstellung*) de la sensibilidad (incluyendo la imaginación) puede dar la idea de algo sublime. La imaginación puede producir la magnitud más inmensa, como por ejemplo la extensión del espacio exterior, los planetas, las galaxias y las estrellas, recorriendo cada vez más en el sentido interno esta

²⁵³ *Ibid.*, p. 182

²⁵⁴ Si es igual a sí misma tendría, finalmente, una medida. Más radical sería la caracterización de lo Uno en la primera hipótesis del Parménides de Platón, en la que lo Uno no puede ser igual, finalmente, ni a sí mismo, pues no participa de la igualdad. Richir se valdrá posteriormente de esta caracterización de lo Uno en Platón, así como de la lectura plotiniana de la misma, para entender lo sublime como lo radicalmente inconmensurable. En el contexto de este libro, Richir señalará un poco más adelante que Kant termina finalmente ofreciendo una medida de lo sublime, debido, para él, a un “optimismo” moral y político muy propio de su época.

²⁵⁵ Kant, I. *Crítica del juicio*, Espasa Calpe, Madrid, 2007, p. 182

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 176

inmensidad, pero la *absolutesz* de la grandeza de la magnitud sublime hace que nada impida que esa inmensidad, “considerada en otra relación”, sea “rebajada hasta lo infinitamente pequeño”²⁵⁷. La suspensión (*Hemmung*) es suspensión de toda relación, o, cuando menos, la expresión de su provisionalidad. Por esto dice Kant “considerada en otra relación”, es decir, lo más grande que podamos concebir puede ser, desde otra relación, rebajado hasta lo infinitamente pequeño, y lo más pequeño concebible puede ser, desde otro punto de vista, infinitamente grande. De esto modo, parece evidente que la *absolutesz* de lo sublime puede interpretarse como la posibilidad o la “potencia” del espíritu de ver desde otras perspectivas²⁵⁸. Leemos en Kant:

*Sublime es aquello en comparación con lo cual toda otra cosa es pequeña. Se ve fácilmente por esto que nada puede darse en la naturaleza, por muy grande que lo juzguemos, que no pueda, **considerado en otra relación**, ser rebajado hasta lo infinitamente pequeño, y, al revés nada tan pequeño que no pueda, en comparación con medidas más pequeñas aún, ampliarse en nuestra imaginación hasta el tamaño de un mundo*²⁵⁹

Nosotros entendemos, pues, lo *absolutamente* (*schlechthin*) grande de la magnitud de lo sublime en Kant como una especie de “potencia” que nos hace capaces de “situarnos” siempre en otra perspectiva, y por tanto de arrancarnos de las coordenadas espacio-temporales.

Para Kant, aunque esto absoluto exija el suspenso (*Hemmung*) de nuestras facultades vitales, es decir, de la imaginación como facultad esquemática (*Einbildungskraft*), será la propia imaginación la que, en el esfuerzo de su extensión (*Erweiterung*), se lleve siempre *cada vez más allá de ella* para, finalmente, acceder a lo absoluto, *a través del sentimiento* (*Gefühl*) *como idea*. En su capacidad de extenderse progresivamente hacia lo infinito, la

²⁵⁷ *Ibíd.*, p. 183

²⁵⁸ En nuestra opinión, el concepto de “arquitectónica”, y específicamente de “registros arquitectónicos” en Richir, podría pensarse a partir de este “perspectivismo” manifestado en la “potencia” de lo sublime en Kant. Por ejemplo, el registro arquitectónico de la percepción (*Wahrnehmung*) es, por decirlo así, una “actualización” (una “perspectiva”) de las “potencias” espirituales o, ya en el lenguaje de Richir, una institución (*Stiftung*) del campo fenomenológica salvaje. Lo mismo ocurre con las diferentes *Stiftungen*: apercepciones de recuerdo, imaginación y la intersubjetividad, etc. Véase Richir, M. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble, 2000, p. 185 y ss.

²⁵⁹ *Ibíd.*, p. 183. Negritas nuestras.

imaginación se encuentra con la *pretensión (Anspruch)* racional de una *totalidad absoluta* como idea real (*absolute Totalität als auf eine reelle Idee*). En su progresar infinito la imaginación, por decirlo, se *transmuta* en razón, por lo que, agrega Kant, “por eso esa misma inadecuación de nuestra facultad de apreciar las magnitudes de las cosas en el mundo sensible es, para esa idea, el despertar del **sentimiento** de una facultad suprasensible en nosotros”²⁶⁰. *La imaginación deviene racional a partir del despertar del sentimiento de las ideas en nosotros*. “En nosotros” significa, de un modo decisivo, que lo que escapa a la imaginación, al esquematismo, sea reflexionante o sea determinante, y que por tanto parece inaccesible por ser completamente trascendente, resurge como la intimidad del sentimiento de las ideas, en particular de la idea de totalidad absoluta como una idea real a la cual se *aspira*. En el despertar de los sentimientos (morales, para Kant) hay una *aspiración (Anspruch)* a la totalidad absoluta, porque la razón no puede renunciar a sus aspiraciones más elevadas. Si en el dominio de la naturaleza la idea de totalidad se revela como un contrasentido, en el dominio de los sentimientos despertados por lo sublime dicha idea reclama su “realización”.

Podría decirse, finalmente, que en el dominio de los sentimientos racionales despertado por las magnitudes sublimes el espíritu suspende las reglas que determinan su uso en concordancia con fines, sean determinados (lógicos) o indeterminados (estético subjetivo), aspirando a la realización de la idea de una totalidad absoluta.

¿Tiene la magnitud sublime un límite?

En el § 26, Kant aborda la cuestión de la relación entre las estimaciones matemática y estética de las magnitudes. La estimación de magnitudes es matemática cuando se realiza a partir de conceptos numéricos, y es estética cuando se realiza “a simple vista”, por la “sola intuición” (*in der bloßen Anschauung (nach dem Augenmaße)*)²⁶¹. En este párrafo Kant hace depender la apreciación de magnitudes matemáticas de la apreciación estética de las mismas, en un análisis que deja leer, entre líneas, que la base de los juicios determinantes es un juicio estético (subjetivo). Kant parece estar fundamentando la posibilidad de la apreciación, reglada según fines, de las magnitudes, de la apreciación sin fines (puramente)

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 183. Negritas nuestras.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 183.

de las mismas. Y, finalmente, está fundamentando la posibilidad de la ciencia en el abismo de la imaginación abierto en el momento de la suspensión en lo sublime. Pero vamos paso por paso.

Matemáticamente, por números (entendidos como unidades de medida), se puede saber qué tan grande es una magnitud. Tal es el caso cuando digo que un edificio mide 14 metros. Esta medida es determinada (determinada a partir del concepto de número 14) y por tanto es conocida. Conozco, pues, la magnitud de la medida: 14 metros. Esta magnitud, para ser apreciada, debe serlo a través de otra medida, por ejemplo, dos veces 7 ó 7×2 , y así infinitamente, sin que podamos tener nunca una medida primera y fundamental, y sin que, por tanto, pueda haber concepto determinado de una magnitud²⁶². No obstante, este concepto determinado sí existe, partimos de él: 14 metros. ¿Cómo se explica esto? Leamos a Kant:

Así, pues, la apreciación de la magnitud de la medida fundamental [*Größe des Grundmaßes*] tiene que consistir solamente en que se la pueda aprehender inmediatamente en una intuición [*in einer Anschauung unmittelbar*] y usarla por medio de la imaginación para la exposición de los conceptos de número, es decir, **toda apreciación de magnitudes de los objetos de la naturaleza es, en último término, estética** (es decir, subjetiva y no objetivamente determinada)²⁶³.

La apreciación matemática de una magnitud implica la determinación de la misma a partir de cantidades (*quantitas*) conocidas: el número, en una serie de medidas mutuas que puede extenderse hasta lo infinito. Si sólo hubiese apreciación matemática de las magnitudes, pues, la serie se extendería sin fin y, finalmente, no habría apreciación alguna. En este importantísimo pasaje, Kant está afirmando que, de hecho, sólo es posible la apreciación de una magnitud (su determinación a partir de conceptos numéricos), gracias a que, por decirlo así, hay por debajo de dicha apreciación un “arte oculto” que, a través de nadie sabe qué misteriosa alquimia, capta en una intuición inmediata (*Anschauung unmittelbar*) la magnitud y la usa, valiéndose de la imaginación, para la exposición (*Darstellung*) de los conceptos de

²⁶² *Ibid.*, 184.

²⁶³ *Idem.* Negritas nuestras.

número. En la base de la determinación de los conceptos de magnitud opera un esquematismo que, finalmente, es estético. Esto significa que, por decirlo así, la fuente de la determinación conceptual es la “intuición” (*Anschauung*); la fuente de la mediación conceptual es, finalmente, lo inmediato; una especie de “facultad intuitiva” que ejerce la función de posibilitar toda determinación de magnitudes.

¿De qué nos está hablando Kant? ¿Cómo entender mejor esto? Sigamos leyendo:

Ahora bien: para la apreciación matemática de las magnitudes no hay ningún máximo (pues la fuerza de los números va al infinito); pero para la apreciación estética de las magnitudes hay, en cambio, **un máximo**, y de éste digo que cuando es juzgado como una **medida absoluta** por encima de la cual no es posible ninguna subjetiva mayor (para el sujeto que juzga), entonces lleva consigo la idea de lo sublime y determina aquella emoción que ninguna apreciación matemática de las magnitudes por medio de números (...) puede producir, porque esta última expone siempre solamente las magnitudes relativas por comparación con otras de la misma clase, y aquella primera expone las magnitudes absolutamente en cuanto el espíritu puede aprehenderlas en una intuición²⁶⁴

La apreciación matemática de las magnitudes no tiene límite, puede progresar infinitamente. Frente a esto, la apreciación estética de las mismas representa *un máximo*, una medida que, por no poder ser relativa (lo cual implicaría otra medida que la midiese...), debe ser aprehendida en el espíritu de modo inmediato y absoluto. Este máximo representa, pues, una especie de *límite estético*, más allá del cual no puede ir la imaginación en la aprehensión de magnitudes.

La imaginación, para apreciar un *quantum* (un fenómeno), realiza, nos dice Kant, dos actividades: aprehensión (*apprehensio*) y comprensión (*comprehensio aesthetica*)²⁶⁵. La aprehensión, el sentido interno, puede ir al infinito, extendiéndose indefinidamente temporo-espacialmente, pero es sólo la comprensión la que establece un límite a esta progresión

²⁶⁴ *Ídem*. Negritas más.

²⁶⁵ *Ídem*.

indefinida. Cuando la aprehensión, que podemos entender como el trazo o el recorrido espacio-temporal del sentido interno, va demasiado lejos, más problemas encuentra la comprensión para unificar dicho recorrido. Podría entenderse esto como un doble movimiento de expansión y de contracción, de proliferación y de unificación, que efectúa la imaginación en la apreciación estética de magnitudes. En la apreciación matemática, este movimiento de expansión se da, igualmente, en el sentido interno, pero la unificación es ejercida aquí por los conceptos numéricos, determinados, como “posibilidad de repetir la relación numérica cuantas veces queramos”²⁶⁶, como *comprehensio logica*²⁶⁷, sin que por tanto se ponga en juego el sentimiento de totalidad que sí opera en la apreciación estética. En esta hay, según nos dice Kant, un “máximo *quantum* estético de apreciación”²⁶⁸, como un umbral de la emoción, más allá del cual no podría el espíritu ser llevado.

Frente a lo infinito, que es absolutamente grande, frente al cual todas las demás magnitudes son pequeñas (por muy grandes que pueda ser su progresar espacio-temporal en la aprehensión), la emoción estética, el máximo *quantum* estético, representa el umbral a partir del cual lo infinito, por decirlo así, desborda absolutamente todos los límites humanos. Este *máximum* estético es lo que permite *comprender lo infinito como una totalidad*, detener el progreso indefinido de la aprehensión, el progreso espacio-temporal, y, en la emoción, escuchar la voz de la razón, de la razón que exige totalidad:

Lo infinito, empero, es absolutamente (no sólo comparativamente) grande. [...] Pero (esto es lo más importante) el poder solamente pensarlo como *un todo* denota una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos [...] Pero, sin embargo, para poder sólo pensar el infinito dado sin contradicción, se exige en el espíritu humano una facultad que sea ella misma suprasensible, pues sólo mediante ella y su idea de noúmeno, que no consiente intuición alguna, pero que es puesto como substrato para la intuición del mundo como fenómeno, es *totalmente* comprendido lo infinito del mundo sensible *bajo* un concepto, en la pura intelectual apreciación de magnitudes

²⁶⁶ Cassirer, E. *Kant, vida y obra*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1948, p. 383.

²⁶⁷ Kant, I. *Ibíd.*, 187

²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 185

[*in der reinen intellektuellen Größenschätzung*], aunque en la matemática, mediante *conceptos de números*, no pueda jamás ser totalmente pensado. Hasta la facultad de poder pensar como dado el infinito de la intuición suprasensible [*der übersinnlichen Anschauung*] supera toda medida de la sensibilidad [...]²⁶⁹

¿Qué significa, pues, la *pura apreciación intelectual de magnitudes*? Y, ¿qué significa la *intuición suprasensible*? ¿No es contradictorio hablar de una magnitud infinita, y aún más, de una apreciación *intelectual* de la misma? Para poder pensar el infinito dado sin contradicción, dice, es necesario que haya en el espíritu una facultad suprasensible que, con su *idea de noúmeno*, facilite que lo infinito sea *totalmente* aprehendido. Idea de noúmeno que no consiente ninguna intuición, pero que, no obstante, es puesta a la base, como sustrato, de la intuición del mundo como fenómeno. Pero, a pesar de que dice que de esta idea de noúmeno no hay intuición alguna, unas líneas adelante habla de una *intuición suprasensible* (*der übersinnlichen Anschauung*), que supera toda medida de la sensibilidad, aceptando, finalmente, que hay una intuición nouménica. Esta *übersinnlichen Anschauung* no puede ser otra, para nosotros, que la intuición estética que opera, según vimos, como *máximo quantum* estético, comprendiendo lo infinito como totalidad (*comprehensio aethetica*) sin contradicción. Esta intuición estética (*comprehensio aethetica*) no se desarrolla con vistas a conocimiento sino tan sólo para la elevación del espíritu, que “oye en sí la voz de la razón”²⁷⁰, de las ideas de la razón que le revelan su determinación suprasensible.

Esta intuición estética, hace poco lo dijimos, funciona como *umbral o límite estético* más allá del cual el espíritu no puede ser llevado, funciona como *sentimiento* del espíritu *en sí mismo* determinado por las ideas de la razón, el espíritu que comprende en el sentimiento (estéticamente) lo infinito, sin contradicción, como totalidad.

Pero, ¿qué hay más allá de esto? Kant está pensando, en punto a la problemática de lo sublime, la magnitud de las emociones que se agitan en el pecho humano, es decir, la afectividad. Al hablar de esta intuición suprasensible, estética, comprensiva de modo afectivo, está postulando, a nuestro entender, un punto de equilibrio de la afectividad, un

²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 188.

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 187.

umbral, un límite estético más allá del cual no se despiertan en el espíritu las ideas que le recuerdan su determinación suprasensible, su libertad, sino sentimientos “negativos” como el terror y lo monstruoso. Esto queda muy claro en un texto precrítico como el de las *Observaciones*, al caracterizar, por ejemplo, el sentimiento de soledad profunda: “[l]a profunda soledad es sublime, pero terrorífica [*schreckhafte*]. De ahí que los enormes desiertos, como el inmenso desierto de Schamo en Tartaria, hayan dado siempre ocasión a la gente para ubicar allí sombras terribles, duendes y fantasmas”²⁷¹. Pero el mejor ejemplo de lo sublime terrorífico es el del sueño de Carazan:

Mundos innumerables quedaban detrás de mí. Cuando me aproximaba al límite más extremo de la naturaleza, me di cuenta de que las sombras del vacío infinito se hundían en su abismo delante de mí. Un reino horrendo de silencio, de soledad y de tinieblas eternas. Ante ese espectáculo un terror inexpresable se apoderó de mí; poco a poco fueron desapareciendo de mi vista las últimas estrellas y finalmente se apagó en las tinieblas extremas el último resplandor vacilante de la luz. La angustia mortal de la desesperación crecía a cada instante y a cada instante aumentaba también la distancia que me separaba del último mundo habitado...²⁷².

²⁷¹ Kant, I. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 5.

²⁷² Reproducimos el pasaje completo: “Quiero dar sólo un ejemplo del noble terror que puede infundir la descripción de una soledad total entresacando algunos pasajes de “El sueño de Carazan” tomados del *Bremisches Magazin*. Un rico avaro, a medida que sus riquezas crecían, cerraba su corazón a la piedad y al amor a sus semejantes. Sin embargo, mientras en él iba apagándose el amor a la humanidad, aumentaba el ardor de sus oraciones y de sus prácticas religiosas. Después de esta declaración, continúa relatando lo siguiente: ‘una noche que hacía mis cuentas a la luz de mi lámpara y calculaba mis ganancias, me dominó el sueño. En tal estado vi venir sobre mí al ángel de la muerte como un remolino y me golpeó antes de que yo pudiera evitar el terrible choque con una súplica. Quedé petrificado cuando me di cuenta de que mi suerte estaba echada por la eternidad y que nada podía añadir a lo bueno que había realizado y nada sustraer a todo lo malo cometido por mí. Fui conducido ante el trono de aquel que había en el tercer cielo. La luz resplandeciente que brillaba ante mis ojos me habló de esta manera: -Carazan, tu culto a Dios es rechazado. Has cerrado tu corazón al amor humano y has guardado tus tesoros con mano de hierro. Has vivido sólo para ti mismo y, por lo tanto, has de vivir solo por la eternidad, sustraído de toda comunión con la creación. En ese instante fui arrastrado por un poder invisible que me hizo atravesar el brillante edificio de la creación. Mundos innumerables quedaban detrás de mí. Cuando me aproximaba al límite más extremo de la naturaleza, me di cuenta de que las sombras del vacío infinito se hundían en su abismo delante de mí. Un reino horrendo de silencio, de soledad y de tinieblas eternas. Ante ese espectáculo un terror inexpresable se apoderó de mí; poco a poco fueron desapareciendo de mi vista las últimas estrellas y finalmente se apagó en las tinieblas extremas el último resplandor vacilante de la luz. La angustia mortal de la desesperación crecía a cada instante y a cada instante aumentaba también la distancia que me separaba del último mundo habitado. Pensé, con el corazón presa de la insoportable angustia,

El terror de Carazan no es sólo el espacio inmenso e infinito de la creación, sino también, y de modo bastante significativo, su separación de la humanidad, como, por decirlo así, merced a su incapacidad de *comprender* estéticamente el progresar infinito de espacio y tiempo. La decadencia de sus buenos sentimientos morales, la pasión avara por su riqueza y el desprecio de sus congéneres le llevaron a este sueño de infinita, desbordante e insoportable soledad. Resulta evidente en los análisis de Kant que este *máximo estético*, que tiene por función “limitar”, a partir del sentimiento, lo infinito (intuyéndolo como una totalidad), encuentra su “determinación” en el ideal de humanidad. La intuición suprasensible, nouménica, es la intuición de la propia humanidad y de su dignidad inherente, dignidad que no se deja cercar en los dominios de la naturaleza y de la sensibilidad. Este *máximum* estético está, por decirlo así, arraigado en la idea del hombre y su libertad. Como tal, este *máximum* establece un punto de equilibrio entre la aprehensión (progresar espacio-temporal) y la comprensión (unidad intuitiva estética suprasensible). Si predomina la aprehensión (la dispersión), entonces despertaremos del sueño, tal como Carazan, aterrados; si predomina la comprensión (unificación), entonces nada sublime habrá, nada que eleve nuestro espíritu²⁷³. De tal suerte que podemos concluir que la paradójica intuición suprasensible del infinito como un todo, siendo contradictoria en el ámbito del conocimiento, no lo es en el dominio de los sentimientos morales y la idea de la libertad humana. En ella el hombre, como frente a un abismo, accede a su propia humanidad.

Lo sublime dinámico

Con el análisis de lo sublime dinámico, Kant perfecciona y concluye los difíciles análisis sobre lo sublime matemático. Nuestra lectura es que en lo sublime dinámico queda

que si miles de veces de años continuaran conduciéndome más allá de los límites de todo lo creado, seguiría viendo ante mí el abismo sin fondo de tinieblas, sin auxilio y sin esperanza de retorno”. *Ídem*.

²⁷³ Kant pone este ejemplo: “Puede explicarse así lo que Savary, en sus noticias sobre Egipto, observa, que es que no hay que acercarse mucho ni tampoco alejarse mucho de las pirámides para experimentar toda la emoción de su magnitud, pues en este último caso, las partes aprehendidas (las piedras, unas sobre otras) son representadas oscuramente, y su representación no hace efecto alguno en el juicio estético del sujeto. Pero en el primer caso, la vista necesita algún tiempo para terminar la aprehensión de los planos desde la base a la punta, y entonces apáganse siempre, en parte, los primeros, antes de que la imaginación haya recibido los últimos, y la comprensión no es nunca completa”. Kant, I. *Crítica del juicio*, Espasa Calpe, Madrid, 2007, P. 185.

expresado plenamente el límite estético que fue objeto de tratamiento en lo anterior, en cuanto lo sublime dinámico se presenta, no ya como una magnitud absolutamente grande, sino como una *fuerza (Macht)* que *no tiene poder (Gewalt)* sobre nosotros, es decir, una fuerza que, exigiéndonos, no sobrepasa el umbral estético de nuestra afectividad, el *máximum quantum* estético que, por decirlo así, podemos soportar. Si esta fuerza tuviese poder sobre nosotros, nos llenaría de temor, y entonces nada habría que elevara el espíritu hacia las ideas de la razón, sino que, acorralado, el espíritu se vería prosternado ante ella. Esto significa que con lo sublime dinámico se precisa que, ante las fuerzas de la naturaleza, encontramos *en nosotros* una facultad (*Kraft*) de *resistir (widerstehen)*; encontramos en nuestra razón, que contiene en unidad lo inconmensurable de la naturaleza, una superioridad del espíritu sobre la naturaleza misma:

Rocas audazmente colgadas y, por decirlo así, amenazadoras, nubes de tormenta que se amontonan en el cielo y se adelantan con rayos y con truenos, volcanes en todo su poder devastador, huracanes que van dejando tras sí la desolación, el océano sin límites rugiendo de ira, una cascada profunda en un río poderoso, etc., reducen nuestra facultad de resistir [*Vermögen zu widerstehen*] a una insignificante pequeñez, comparada con su fuerza [*Macht*]²⁷⁴.

Esta facultad de resistir hace que lo temible sea más atractivo en cuanto más temible, pero, aclara Kant, “*con tal de que nos encontremos nosotros en lugar seguro*”²⁷⁵, esto es, siempre y cuando dicha fuerza (*Macht*) tenga un carácter estético, siempre y cuando sea experimentada como el despertar de nuestra determinación suprasensible, que eleva las facultades por encima de su término ordinario, haciéndonos descubrir una capacidad de resistencia. Según esta capacidad, si bien nuestra resistencia física, natural, es fácilmente doblegable, ella se juzga independiente y superior a la naturaleza; a través de ella “la humanidad de nuestra persona permanece sin rebajarse, aunque el hombre tenga que someterse a aquel poder”²⁷⁶.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 196.

²⁷⁵ *Ídem.*

²⁷⁶ *Ídem.*

La verdadera religión es, así, la que despierta *respeto* ante Dios, antes que *temor* ante él. El supersticioso teme a Dios porque se ve sometido a su voluntad, y, por tanto, sin venerarlo en un sentimiento sublime, sin apreciarlo realmente, rehúye su poder.

Esta facultad de resistir se encuentra, según nuestra interpretación, en línea continua con el *máximum* estético que, por medio del sentimiento de la infinitud, hace nacer *en nosotros* la voz del llamado hacia las ideas de la razón. Gracias a ella podemos *retomar en libertad* tanto la absoluta grandeza de la magnitud como la fuerza violenta de la naturaleza. Esta respuesta interior, que como vimos es definitiva en la analítica de lo sublime, es un *volver* de la imaginación sobre sí misma (*in sich selbst zurücksinkt*)²⁷⁷ para engrandecer el espíritu.

¿En qué consiste este volver sobre sí misma de la imaginación? ¿Cómo se explica que el espíritu retome *en libertad* lo que, en primer término, violenta sus facultades vitales? ¿Cómo se da el paso de lo que, forzándonos, nos encierra y nos limita, a lo que, engrandeciéndonos, nos libera? Estas preguntas nos llevarán al texto de Richir, porque son ellas las que, subterráneamente, alientan la indagación del filósofo belga en los años finales de la década de los ochenta en punto al problema de lo sublime.

2. Richir: el encuentro entre lo bello y lo sublime

Voces, voces. Escucha, corazón mío, como en otro tiempo únicamente
los santos escucharon: la colosal llamada
los elevaba del suelo, pero ellos, imposibles,
permanecían de rodillas sin advertirlo.
Tanto estaban escuchando. No que tú de *Dios* soportaras

²⁷⁷ *Ibíd.*, p. 185

la voz, ni de lejos. Pero escucha el soplo,
 el incesante mensaje que se forma de quieto silencio.
 Es susurro que ahora viene a ti de quienes murieron jóvenes.

Rainer María Rilke²⁷⁸

Como anunciamos en la introducción, tomaremos como texto de base el capítulo, extenso y complejo, en que Richir expone, en su obra de 1988 (*Phénoménologie et institution symbolique*), una interpretación propiamente fenomenológica del momento kantiano de lo sublime. Este texto, recordémoslo, es el siguiente: “El reencuentro fenomenológico del instituyente simbólico en la analítica kantiana de lo sublime”²⁷⁹, y presenta, por un lado, la ventaja de constituir una formidable interpretación y exposición de la problemática del esquematismo (tanto en Kant como en el propio Richir) en el contexto de lo bello y lo sublime, pero, por otra parte, presenta la dificultad de que, dado el conjunto en el que se inserta (no sólo en el conjunto del libro sino también en relación con el libro que lo precedió, *Phénomènes, temps, êtres. Phénoménologie et ontologie*, del cual constituye la segunda parte), pone en juego una terminología y un grupo de conceptos que, hasta el momento, no han sido objeto de consideración en nuestra tesis. Estas primeras líneas están destinadas, pues, a presentar el contexto del problema y el lenguaje en que es tratado y a ponerlos en relación con lo que, en nuestros capítulos anteriores, hemos presentado. Es decir, estas primeras líneas deberán servir como instauración de un hilo conductor entre los problemas de la apariencia, el fenómeno y lo bello con lo sublime entendido desde el contexto, fundamental, del problema del lenguaje. No obstante, esta incursión en el campo del lenguaje es provisional, pues sólo penetraremos señaladamente en él a partir del próximo capítulo (V), en donde se hará evidente que esta fenomenología de lo bello y lo sublime habrá de ser completada, necesariamente, por un estudio del fenómeno en su elemento temporal intrínseco, es decir, en su carácter discursivo, que se expresa en su “lingüística”. Así, lo que podamos decir en este capítulo sobre el lenguaje funge solamente como medio de acceso

²⁷⁸ Rilke, R. M. *Elegías del Duino* (tr. Jorge Mejía Toro), Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 2010, Primera Elegía, p. 8.

²⁷⁹ Richir, M. *Phénoménologie et institution symbolique. Phénomènes, temps et êtres II*, Editorial Jérôme Millon, Grenoble, 1988, pp. 91 y ss.

al texto en cuestión, pero no pretende agotar, ni mucho menos, la *decisiva* importancia del lenguaje en el marco de la fenomenología de Richir.

Lo primero que debemos decir es que, según nuestro enfoque, se puede ver en el mencionado capítulo de Richir la efectuación de una interpretación mucho más precisa y profunda de la problemática del esquematismo, pero esta vez, no obstante, no tanto en relación con lo bello como en relación, justamente, con el problema de lo sublime, que es el que hemos dejado, al final del capítulo anterior, en ciernes. Proponemos como pregunta orientadora de nuestra interpretación la siguiente cuestión: si, como dijimos, el esquematismo de lo bello, al revelarse finalmente como señaladamente *narcisista*, es insuficiente para pensar la pura fenomenalidad del fenómeno, y si, por esa razón, debe ser completado por el “esquematismo” de lo sublime, ¿qué comporta, pues, este esquematismo de lo sublime que, para Richir, hace la diferencia? Nuestra tesis en este punto es, pues, que para Richir el problema del esquematismo, al ser necesario para pensar el fenómeno, debe ser enfocado a partir de la *intersección* del esquematismo de lo bello y el “esquematismo” de lo sublime, pues, de lo contrario, la matriz trascendental de fenomenalización, que no es otra cosa que el fenómeno relacionado o remitido *inmediatamente* a su fenomenalidad, se ve cercenada por la postulación de momentos que, aislados, son abstractos y conducen, finalmente, a la obliteración de la concreta fenomenalidad del fenómeno (ejemplos de esa obliteración son los mencionados narcisismo, hilozoísmo, espiritualismo, etc.).

El análisis de Richir en este texto se plantea, básicamente, sobre una polaridad estructural: fenomenológico y simbólico²⁸⁰. Esta polaridad designa el punto de tensión irreductible entre el esquematismo reflexionante y algo que, en el momento de lo sublime kantiano, es calificado por Richir como “simbólico”, a saber: las ideas de la Razón. Richir designa aquí a esta dimensión fenomenológica como “lenguaje fenomenológico”, y, al momento opuesto, lo designa como “lenguaje simbólico”. Lo “simbólico” designa, *grosso modo*, la “cultura”, lo que, instituido, ha domeñado el fondo fenomenológico salvaje que lo rodea. Una cosa es, pues, el lenguaje simbólico que, instituido, designa realidades en general (sociales, psicológicas, culturales, políticas, etc.), y otra, muy distinta, el lenguaje

²⁸⁰ Con respecto a la noción de “institución simbólica” debería consultarse, en primer lugar, el siguiente texto clásico de Richir: “*L’expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*. Editorial Jérôme Millon, Grenoble, 1996, pp. 7-22.

fenomenológico (bárbaro, salvaje, indomeñable)²⁸¹, cuya referencia ya no es a realidades sino a fenómenos, por decirlo así, puros (cosa que deberá mostrarse y explicarse más adelante²⁸²), en estricta dependencia del horizonte y del tiempo. Richir encuentra en el momento kantiano de lo sublime la puesta en marcha de esta tensión entre dos tipos de “lenguaje”, a saber, uno propiamente fenomenológico y otro simbólico (pues depende este último de la institución de las ideas de la razón, en conexión con una institución determinada de la razón práctica). Se trata para él, por tanto, de pensar a partir de Kant la tensión entre la imaginación (*Einbildungskraft*) y las ideas de la razón (*Vernunft*), entre el esquematismo de “lenguaje” (equivalente, en gran medida, a lo que hemos estudiado antes como lo “bello”) y esta parte extra-esquemática proveniente de lo simbólico o de las ideas de la razón. Con esto se habrá notado ya, quizás, que esta tensión entre los registros fenomenológico y simbólico es, en nuestra propuesta de interpretación, una reedición muy aproximada de lo que antes llamamos la tensión, en el corazón de lo bello, entre el sí mismo y lo otro, o entre el esquematismo propio de la subjetividad del juicio estético reflexionante y lo que, necesariamente, se anuncia como viniendo de *afuera* de él, y por tanto como *laguna en fenomenalidad*.

Planteamiento del problema

En la época de *Phénoménologie et institution symbolique*, Richir ya había forjado un lenguaje propio, y su interpretación de Kant se traduce entonces a su terminología. Esto no quiere decir que Richir se limite a insertar el pensamiento de Kant dentro de su pensamiento a partir de un simple cambio terminológico. Como podremos ver, las consecuencias y las derivas de esta interpretación son muy originales y fecundas, y, en nuestra opinión, en gran medida determinan el curso de su pensamiento sobre la afectividad²⁸³. En el fondo, lo que Richir captó de este texto de Kant es que en él se está pensando el vínculo entre lo

²⁸¹ En cierto sentido, pues, podemos decir que lo bello, al depender más del sujeto y de la sociabilidad intersubjetiva, pertenece con mayor preponderancia al dominio de lo simbólico, aunque, no obstante, tiene un “pie” también en el dominio fenomenológico. De esta tensión, justamente, es que trata este apartado.

²⁸² *Cfr.* nuestro capítulo V.

²⁸³ En particular, los conceptos de “sístole” y “diástole”, introducidos en 2010 en el marco de la fenomenología de la afectividad, están en parte inspirados en esta lectura de lo sublime kantiano. Véase Richir, M. *Variations sur le sublime et le soi*, Jérôme Millon, Grenoble, 2010.

esquemático y lo extra-esquemático. Si en el juicio sobre lo bello hay un esquematismo reflexionante, esto es, un esquematismo estético, en el juicio sobre lo sublime asistimos, en cierto sentido, a un fracaso o a una detención (*arrêt*²⁸⁴) de dicho esquematismo. Los términos en los que Richir interpreta esta polaridad son los siguientes: el esquematismo estético corresponde a lo que desde antes había pensado como «esquematismo de lenguaje», y lo que cae por fuera de este esquematismo (es decir, lo extra-esquemático) es interpretado en términos de «laguna en fenomenalidad», “laguna” que es, estrictamente hablando, lo simbólico²⁸⁵. De esta manera, nos parece que Richir interpreta la polaridad kantiana de *Einbildungskraft* y *Vernunft* en términos de la polaridad entre lo fenomenológico y lo simbólico. El «lenguaje» es siempre para él «lenguaje fenomenológico», y es de naturaleza esquemática, y lo simbólico es lo que “cortocircuita” este lenguaje, y es por tanto de naturaleza extra-esquemática.

El proceder de Richir consiste en hacer patente un doble movimiento fundamental puesto en juego en el momento de lo sublime. En Kant, este doble movimiento es, en primer lugar, el de lo sublime como *falta* o *carencia* de adecuación a fin por parte del objeto, esto es, como ausencia de finalidad; y, en segundo lugar, el de lo sublime como llamado y determinación (*Bestimmung*) del hombre en el vínculo con la Razón. Para Richir, esta tensión se transforma, de manera muy significativa, en tensión entre lenguaje y fuera de lenguaje, entre el fenómeno y lo que, aparentemente, cae por fuera de él.

Esquematismo y lenguaje

²⁸⁴ El vocablo “*arrêt*” tiene el doble sentido de parada y de detención (arresto), lo que no resulta insustancial si se toma en cuenta que, con lo simbólico, se trata también de las ideas de la razón entendidas como Ley. Dejamos a discreción del lector la medida de estas asonancias, y le recomendamos que, para profundizar en ellas, muy probablemente le resulte provechoso la consulta del primer capítulo de la primera parte del mismo libro: “*Le problema du corps de chair (Leib) chez L. Binswanger*”, *ibíd.*, pp. 13-44, dedicado al análisis fenomenológico de las patologías simbólicas (histeria principalmente).

²⁸⁵ Para hacernos una idea de la fecundidad de este concepto, vale la pena citar un ejemplo de la psiquiatría fenomenológica que Richir analiza en la introducción, con el fin de mostrar cómo el problema de la «laguna en fenomenalidad» articula múltiples campos de investigación. Analizando el caso de una paciente histérica de Binswanger que ha perdido el habla, sin que ninguna causa orgánica lo explique, Richir señala que, para el psiquiatra, el fenómeno se explica a partir de un “retraite” (retiro o retirada) o “retranchement” (supresión) en el *Leib*, es decir, de la paciente en cuanto fenómeno de mundo o ser en el mundo. Es una retirada del estatuto de la paciente como *Leib*, como fenómeno de mundo, razón por la cual su ser-en-el-mundo se siente preocupado, inquieto, angustiado. Véase Richir, M. *Phénoménologie et institution symbolique. (Phénomènes, temps et êtres II)*, Jérôme Millon, Grenoble, 1988, p. 28.

El punto de arranque de la lectura de Richir lo constituye el siguiente pasaje del texto de Kant:

Medir un espacio (como aprehensión) es al mismo tiempo descubrirlo, y, por tanto, es un movimiento objetivo en la imaginación y una descripción [*Beschreibung*] (*progressus*); la comprensión de la pluralidad en la unidad, no del pensamiento, sino de la intuición, por tanto, de lo sucesivamente aprehendido en un momento, es, por lo contrario, una regresión que suprime [*aufhebt*] a su vez la condición de tiempo en la progresión de la imaginación y hace intuible la simultaneidad. Es, pues (puesto que la sucesión temporal es una condición del sentido interno y de toda intuición), un movimiento subjetivo de la imaginación, mediante el cual ésta hace al sentido interno una violencia que debe ser tanto más notable cuanto mayor sea el *quantum* que la imaginación comprende en una intuición²⁸⁶.

Para Richir, este pasaje hace “evidente” que en la problemática de lo sublime de Kant se trata “de la temporalización y de la espacialización en lenguaje”²⁸⁷, pues identifica en él dos movimientos fundamentales del esquematismo: en primer lugar, la aprehensión, que es el recorrido (*parcours*), la descripción (*Beschreibung, progressus*) entendida como movimiento objetivo de la imaginación; y, en segundo lugar, la comprensión, que es el *regressus* a partir del cual es posible la intuición de la simultaneidad por medio de la supresión (*Aufhebung*) del tiempo en la progresión de la imaginación. El primer movimiento es para él un *recorrido temporalizante (parcours temporalisant)* indefinido o infinito cuya naturaleza es dispersante (*dispersant*), mientras que el segundo movimiento implica una reunión (*rassemblement*), una unificación de la multiplicidad, y todo esto en una intuición²⁸⁸. Es decir que el *progressus* de la imaginación en la aprehensión del sentido interno, cuya condición de posibilidad, según el texto de Kant, es la sucesión indefinida del tiempo, viene a suspenderse o superarse a partir del *regressus*, que, como movimiento subjetivo de la

²⁸⁶ Kant, I. *Crítica del juicio*, Espasa Calpe, Madrid, 2007, p. 193. Traducción levemente modificada.

²⁸⁷ Richir, M. *Phénoménologie et institution symbolique. (Phénomènes, temps et êtres II)*, Jérôme Millon, Grenoble, 1988, p. 103.

²⁸⁸ Cfr. *ibíd.*, p. 103.

imaginación, suprime el tiempo de la sucesión temporal indefinida, para hacer posible una intuición de conjunto, una reunión de los elementos dispersos. Richir interpreta esta *Aufhebung* del elemento temporal como un *arrêt* necesario para que pueda surgir la intuición de la multiplicidad en un “al-mismo-tiempo”, es decir, como condición de la simultaneidad. En el sentido de esta simultaneidad reside para Richir la fecundación recíproca del espacio y el tiempo, es decir, a partir de este corte, parada, detención o suspensión, el espacio es *en* el tiempo y el tiempo es *en* el espacio. Es por esto que hablará de espacio/tiempo o, mejor, de temporalización/espacialización: a partir de esta suspensión el tiempo se instituirá como “instante” temporal que, discurriendo indefinidamente, se reúne constantemente en la intuición de un pasado, un presente y un futuro centrados en torno del ahora, pero espacializándose en estas tres dimensiones, y se instituirá asimismo el espacio como una dispersión indefinida que se recoge constantemente en el aquí. Este *arrêt* implica, por tanto, la institución del aquí y el ahora como elementos indisociables a partir de dicha institución:

Dicho de otro modo, es por la irrupción de una *laguna* en su fenomenalidad, aprehendida como el *suspense en un instante*, que el fenómeno de lenguaje accede a él mismo como tiempo y espacio, como tiempo *en* el espacio, y espacio *en* el tiempo. Es esta laguna en fenomenalidad en el fenómeno de lenguaje la que, en otros términos, es la condición para que su temporalización/espacialización se reflexione en espacio y tiempo, o mejor, en *espacio/tiempo*²⁸⁹.

Esto significa que sólo a partir de la “laguna en fenomenalidad”, es decir, del *suspense en un instante* (lo que Kant llama el *regressus*), es posible que se reflexione la temporalización/espacialización de lenguaje en cuanto tal, es decir, en cuanto espacio *en* el tiempo y tiempo *en* el espacio. La laguna en fenomenalidad es *generadora* del tiempo en el espacio y del espacio en el tiempo, esto es, del “*pro-yecto* de lenguaje”²⁹⁰.

Pero, ¿qué es lo que, a partir de dicho *suspense*, se reflexiona? ¿Se trata de algo “previo” que, a partir del *suspense*, se reflexiona como tal? ¿Qué pasaba, pues, con la

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 104.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 107.

temporalización/espacialización antes del suspenso que posibilita su reflexión? Se trata, en efecto, de un “*proceso ciego o no-reflexionado*”, de una “fase antepredicativa” del fenómeno de lenguaje que se *supone* como proveniente de la libertad fenomenológica²⁹¹. Proceso ciego e «inocente» de una temporalización/espacialización pura, la cual, en cuanto pura, es “una abstracción retroyectada *desde el fenómeno de lenguaje*”²⁹². Esta es la manera según la cual el lenguaje se reflexiona como articulado con una parte no reflexionada, es la manera en que, desde él mismo, hace referencia o se relaciona con lo que cae por fuera de él, con lo que está y estuvo antes de él. Sin este afuera, el lenguaje sería intra-temporal e intra-espacial y, por tanto, sería incapaz de ser un fenómeno temporal y espacial que reflexiona el tiempo y el espacio. La laguna en fenomenalidad, que es la captación de lo sucesivo *en un instante*, permite la apertura de una teleología en la que lo suprimido despierta al *sentimiento de su propia pérdida*, lo que tiene como resultado la *reflexión de sí mismo* a partir de dicha laguna. Esto significa que la laguna en fenomenalidad ocasiona, por así decirlo, el despertar de un movimiento teleológico. El suspenso del tiempo en el progreso de la imaginación, instituyente del aquí y del ahora, del espacio/tiempo, abre una doble teleología: la teleología de lenguaje y la teleología simbólica²⁹³. Podríamos decir que la teleología de lenguaje está organizada preponderantemente según uno de los sentidos de la palabra *Bestimmung*, a saber, el de “destino” o “destinación”, y, en cuanto tal, implicando el placer de lo sublime. Y que la teleología simbólica, por su parte, está organizada preponderantemente según el otro sentido de la palabra *Bestimmung*, a saber, el de “determinación” y “fijación” (“norma”), implicando por su parte “dolor” o “displacer” (*Unlust*). A partir de esta doble teleología podrá mostrarse que la laguna en fenomenalidad permite reflexionar *desde* el fenómeno de lenguaje “lo que cae por fuera de él, y esto desde el interior de él mismo”²⁹⁴. Esto que se escapa tendrá, por tanto, un doble origen: proviene tanto “de lo fenomenológico salvaje como de la laguna en su fenomenalidad”²⁹⁵, dos instancias que se verán articuladas en el momento de lo sublime.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 105.

²⁹² *Ídem.*

²⁹³ *Ibid.*, p. 104.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 106.

²⁹⁵ *Ídem.*

Este aspecto lacunario del lenguaje implica, de un modo altamente significativo, un *retorno de la imaginación sobre ella misma*, dado que, como vimos antes y como reza la última cita de Kant, se trata de un *regressus* que es, en rigor, *un movimiento subjetivo de la imaginación*. Es decir, podemos afirmar que la supresión del tiempo en el progresar de la imaginación, que Richir interpreta como laguna en fenomenalidad, despierta una teleología de doble cara: en primer lugar, una simbólica, en cuyo dominio vienen a ubicarse tanto las ideas de la razón como, por otra parte, todas las intrigas simbólicas que, por ejemplo, estudian el estructuralismo y el psicoanálisis. Esta teleología, en cuanto a su dimensión fenomenal, puede describirse como el *sentimiento* de que *algo de sí mismo se ha perdido*, “algo” que desencadena, si se tiene fortuna, una reflexividad simbólica (esto es, mediada por la naturaleza simbólica del lenguaje) que incluye, entre otras cosas, las venturas y desventuras del amor sexual. Y, en segundo lugar, se despierta una teleología de lenguaje, de naturaleza propiamente fenomenológica, la cual es llamada por Richir, en este contexto, como un “*proyecto de lenguaje*”, pro-yecto en el que surgen, al mismo tiempo (de un solo golpe), el espacio y el tiempo como simultáneos. En cuanto simbólica, la laguna describe la inscripción del sujeto en el lugar del Otro y al orden simbólico, del cual la diferencia sexual representa un “hito” fundamental (alusión expresa a Lacan²⁹⁶). Y en cuanto fenomenológica, no se trata tanto de la institución de un sujeto del inconsciente simbólico sino de lo que clásicamente se conoce como *cogito* y *reflexión*, es decir, en un sentido más primordial, como *sí mismo*, y, expresamente, como *sí mismo corporal*. Podríamos decir quizás, a riesgo de ser excesivamente ejemplificantes, que, si en el marco de la teleología simbólica se despierta la *identidad* del sujeto, en el marco de la teleología fenomenológica se despierta, de un modo más profundo y fundamental, el *sí mismo* a-subjetivo que, en cuanto tal, es la condición trascendental de toda fenomenalidad.

El interés de Richir recae pues en la génesis del *sí mismo* que se “efectúa” en el seno mismo de la travesía por el momento de lo sublime. Podríamos decir que esta travesía comporta la apertura de dos caminos: uno simbólico, descrito por Kant como *Bestimmung*, y otro fenomenológico, pensado por Richir como génesis del *cogito* y de la *reflexión*, en el movimiento de vuelta sobre *sí mismo* despertado por la laguna en la fenomenalidad.

²⁹⁶ Con respecto a la lectura de Lacan, podría consultarse, en este mismo libro, lo siguiente: “*Le problema du corps de chair (Leib) chez L. Binswanger*”, *ibíd.*, pp. 13-44

Hay, en el seno del lenguaje (que es esquematismo porque es, fundamentalmente, inscripción doble del espacio en el tiempo y del tiempo en el espacio), una especie de pugna eterna entre dos fuerzas que tienden a incrementarse y sobreponerse, por lo que Richir afirma que la finalidad del fenómeno de lenguaje es temporalizar y espacializar al infinito, en el *apeiron*, en la “inocencia del devenir”, en lo sin-límite del campo fenomenológico²⁹⁷, mientras que, por su parte, lo simbólico es contrario a esta finalidad ilimitada, tendiendo a la puntualización del espacio y el tiempo. De esta pugnacidad o belicosidad está tejido el esquematismo richiriano, lo que explica su naturaleza intrínsecamente contradictoria. La parada simbólica contradice la finalidad del espacio y el tiempo, que es desplegarse indefinidamente sobre lo infinito, así como la finalidad del sujeto entendido como sentido interno (sucesividad infinita) y como sentido externo (progresividad infinita). Pero en esta contra-finalidad se posibilita la apertura de un “proyecto de lenguaje”, entendido como búsqueda del sentido; se abre una teleología en la que el lenguaje se reflexiona a sí mismo a partir de su laguna o de su pérdida.

El punto en que Richir se separa de Kant es aquél en que el momento de lo sublime, siendo una suspensión momentánea de las facultades vitales (contra-finalidad), comporta no sólo una dimensión simbólica (*Bestimmung* como llamado de la Razón) sino también, y de modo decisivo, una dimensión fenomenológica que, esencialmente, no se deja agotar por la primera; una dimensión fenomenológica que, por definición, está en pugna irreductible (reductible sólo mediante ilusión trascendental) con la dimensión simbólica. De tal suerte que el “llamado de la Razón” no agota todo lo que en el momento de lo sublime se pone en juego.

Así, el esquematismo de lo bello, revelado como insuficiente para, por sí solo, dar cuenta del esquematismo fenomenológico, es llevado hasta el momento de lo sublime, en donde, como hemos visto, se piensa a partir de un “estado” de fuerzas irreductiblemente contradictorias, en pugna eterna, aunque, no por ello, indiferentes; se trata de fuerzas incompatibles pero que, asintóticamente, se encuentran, por decirlo así, infinitesimalmente cercanas. Podemos decir, además, que Richir piensa de esta manera el esquematismo como pugna no sólo entre lo simbólico y lo fenomenológico sino también como pugna de lo bello y lo sublime, de tal suerte que querer sobreponer uno al otro parece, fenomenológicamente,

²⁹⁷ Cfr. *ibíd.*, p. 107.

unilateral, abstracto. Esta pugnacidad es lo que se verá tematizado, de manera más directa, en la interpretación richiriana de lo sublime dinámico.

El reencuentro de lo fenomenológico y lo simbólico

En razón de la pugnacidad característica del esquematismo, el reencuentro entra las dimensiones fenomenológica y simbólica, a partir del momento de lo sublime, resulta esencialmente problemático. Es un rasgo distintivo del pensamiento de Richir, con respecto a esta cuestión, el hecho de que evita postular, a través de una mirada desvinculada, un punto de encuentro entre ambas instancias. Resultará claro ya que, para él, no es posible ni necesario intentar pensar la *identidad* de ambas dimensiones, sino que bastará con procurar acercarse, mediante una “descripción” fenomenológica, a un modo de relación que, por su propia naturaleza, se sitúa por fuera del *cogito* y sus rendimientos. Esta forma de proceder lo lleva a pensar, en este texto de 1988, en una especie de dualismo irreductible entre lo fenomenológico y lo simbólico, entre esquematismo fenomenológico y “contra-esquematismo” simbólico, lo cual lo llevará, posteriormente, a otras figuras de dualismos que darán el sello singular a su fenomenología²⁹⁸. Sostenemos, pues, que una figura fundamental de este dualismo fenomenológico se hace presente en este texto, a raíz de la problemática de lo sublime. La tensión entre fuerza (*Macht*) y capacidad de resistir (*Vermögen zu widerstehen, Kraft*) en lo sublime dinámico expresa, ejemplarmente, la naturaleza de esta interpretación richiriana.

Su objetivo es mostrar que, en lo sublime matemático, se hace presente una pugna que puede permitir evidenciar “el momento fenomenológico de la institución simbólica”²⁹⁹, pues, de acuerdo con él, Kant oblitera, a partir del recurso al llamado de la Razón dirigido a la conciencia, lo que del suspenso contra-esquemático (sublime) escapa a este llamado simbólico, de tal suerte que, si cabe hablar de llamado, será necesario pensarlo a partir de dos

²⁹⁸Alexander Schnell, quien se ha concentrado fundamentalmente en la obra madura de Richir, es explícito con respecto a esta cuestión. En su opinión, hay un doble dualismo en la fenomenología de Richir: entre “esquematismo” y “afectividad”, y entre estos y la “trascendencia absoluta”. *Cfr.:* Schnell, A. *La refundación de la fenomenología trascendental de Marc Richir*. En: Eikasía Revista de Filosofía, año VI, 34 (septiembre 2010). <http://www.revistadefilosofia.com>, pp. 383-404.

²⁹⁹*Ibid.*, p. 113.

vertientes: la que se resuelve simbólicamente y la que, indomeñable, llama hacia un lugar radicalmente otro, inasimilable por las ideas de la Razón.

Siguiendo a Kant, Richir señala que la fuerza (*Vermögen*) es una capacidad de resistencia del humano ánimo contra el poder (*Gewalt*) que ejerce sobre nosotros lo que es sobrehumano (la “naturaleza” y “Dios” para Kant), y que comparece en el momento de lo sublime como fuerza que desborda toda relación de medida, de tal manera que reflexionar estéticamente viene a ser tener la capacidad de resistencia (*Vermögen*) ante esta fuerza, que se convierte en una fuerza *dinámica* por el hecho de no tener poder nosotros. En esto reside el hecho de que, si hay “miedo”, es un miedo “estético”. Según esto, hay en el momento de lo sublime el encuentro de dos fuerzas contrapuestas: la fuerza (*Gewalt*) que se nos opone, y que sólo podemos “medir” estéticamente por la fuerza que, dinámicamente, le oponemos. Del propio texto de Kant se desprende, como vimos, que la *comprehensio aesthetica* constituye el poder de, dinámicamente, resistir a lo inconmensurable que amenaza con doblegar las facultades vitales, de tal manera que lo “estético” (lo bello) es, en este contexto, una potencia fundamental del espíritu humano frente a lo inconmensurable³⁰⁰, que para Kant está relacionado fundamentalmente con la religión y la institución monoteísta de lo divino. En virtud de esta “*epojé* natural” o “espontánea” (Carlson), propia del carácter bello o “estético” del momento de lo sublime, no sucumbe el espíritu ante el poder oscuro, opaco y mortífero de la naturaleza, en lo que constituye una capacidad de resistir para la que nada ni nadie puede prepararnos, pues depende del carácter creativo del juicio.

Pero, ¿de dónde proviene, con mayor determinación, esta capacidad de resistir? Para Richir se trata de una “fuerza de institución simbólica”³⁰¹, por la cual resistimos y asumimos el poder salvaje de la naturaleza en la armonía del sentimiento sublime, y por la cual lo simbólico, el suspenso lacunario de la fenomenalidad, es reflexionado como, no obstante teniendo su sede por fuera del esquematismo de lenguaje fenomenológico, no siendo por completo *unheimlich*; como reflexionado, de alguna manera, a través de esas lagunas de la fenomenalidad. Esta capacidad no depende de “nuestra aprehensión empírica de la vida”³⁰²

³⁰⁰ Lo que no está lejos de lo que, en un contexto cartesiano, Richir entenderá como poder ilusionante del Genio Maligno en el momento de la “duda hiperbólica”. Sobre esto podría el lector consultar, por ejemplo, el siguiente texto de Sacha Carlson: *El cartesianismo de Richir. Aproximación a la “tercera meditación fenomenológica”*. En: Revista *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, 2012, pp. 383-405.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 117.

³⁰² *Ídem.*

sino que, por el contrario, parece deberse a una especie de poder suprasensible que encuentra, mal que bien, su lugar en el alma mortal. Una capacidad que, no obstante estar articulada con el lenguaje fenomenológico, no depende por completo de él, pero que, no por ello, se ubica en el dominio de la institución simbólica (en el llamado simbólico de las ideas de la Razón), sino que debe encontrar su sitio en una alteridad más fundamental que la de todo “instituyente simbólico”³⁰³ (Dios). Este “instituyente simbólico” es el nombre que, por esta época, le asigna Richir a “Dios”, entendido como la “trascendencia radical” a la que está atada esencialmente la experiencia finita, humana, y que, en la estela del pensamiento de Kant y, en general, de las tradiciones monoteístas, funge como instancia que viene a “codificar”, de manera más o menos simbólica, la totalidad y unicidad de la realidad. Esta es la razón por la que todavía aquí la llama “instituyente simbólico”³⁰⁴, pero es evidente que esta instancia, en cuanto “trascendencia radical” o “absoluta”, no se agota para él en este carácter simbólico que cobra en el contexto de la religión y, señaladamente, en el monoteísmo, por lo que esta unicidad de la trascendencia será puesta, posteriormente, en suspenso³⁰⁵.

En cualquier caso, hay en nosotros, mortales, y en virtud de la potencia estética (en cuanto capaces de resistir estéticamente a la potencia de esta trascendencia), una capacidad de contención de lo “terrible” en el ámbito de lo que, sobresaltándonos, no suspende por completo nuestras fuerzas vitales. Hay en lo bello, enigmáticamente, una capacidad de reflexionar lo que, por su propia esencia, no pertenece a su dominio, y es a esta especie de capacidad divina o “alada” a la que se llama aquí “poder instituyente en nosotros”. La

³⁰³ *Ídem.*

³⁰⁴ Sobre el problema del “instituyente simbólico” se expresa con mucha claridad Richir en el libro de entrevistas con Sacha Carlson: *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Editorial Jérôme Millon, Grenoble, 2015, p. 207. Allí dice: “*Grosso modo*, lo que yo entendía por tal [instituyente simbólico] es la fuente trascendente *una* de la institución simbólica, tomada a la vez en su globalidad y en su unicidad, en la medida en que ella no suscita, en ella misma, antinomia a nivel de las costumbres, de las representaciones, de las acciones y de las prácticas llamadas religiosas. Pero en la medida en que esta unicidad es quizás (incluso sin duda) una ilusión propia del estructuralismo, la expresión “instituyente simbólico es una expresión que yo no conservaría más, puesto que no tiene sentido sino en el marco de la institución simbólica del monoteísmo (incluso si uno se piensa ateo) —una institución de la cual el hombre no es el creador ni el dueño, como es el caso en toda institución simbólica. Porque el monoteísmo puede comprenderse, en su principio, como la institución que da a pensar que no hay más que un instituyente simbólico”, pp. 207-208.

³⁰⁵ Sobre la radicalidad con que, posteriormente, pensará esta trascendencia radical, puede consultarse *ibid.*, pp. 209-210. Dice: “La trascendencia absoluta es radicalmente otra: es propiamente inimaginable, incomprensible; y si se llega a concebirla, no puede ser sino en la medida en que ha *siempre ya* huido, y que huirá *siempre aún*. Es la razón por la cual no puede ser tampoco Dios: porque ella no tiene relación alguna con la humanidad, e, incluso, relación alguna con la afectividad [...]”.

experiencia de lo sublime es, por esta razón, y paradójicamente, la experiencia de una *incapacidad* en el interior mismo del esquematismo de lenguaje, la experiencia de la *impotencia* para reflexionar toda la riqueza y la complejidad implicadas en los fenómenos en cuanto nada más que fenómenos. El “instituyente simbólico” designa la instancia merced a la cual experimentamos la incapacidad de que nuestra humana fenomenalidad agote, ni siquiera en lo mínimo, la fenomenalidad de los fenómenos en cuanto tales, de tal suerte que nos reencontramos aquí con lo que, en el anterior capítulo, nombramos como el *hiato* irreductible entre fenómeno y fenómeno humano, que es también hiato entre fenomenología y antropología fenomenológica, y que puede generalizarse, a partir de lo dicho, como hiato irreductible entre lo infinito y lo finito³⁰⁶. La posición defendida siempre por Richir es la siguiente: hay una exterioridad irreductible de manera radical, y aún absoluta, entre el lenguaje fenomenológico y lo que, de modo independiente de él, reside en la esfera propiamente fenomenológica. O, diciéndolo de otra manera, que el lenguaje fenomenológico reflexiona en sí mismo mucho más de lo que pertenece a su propio ámbito, pues hay un *quantum* infinito de fenomenalidad que, a distancia, sólo llega a resonar en el lenguaje. La reflexividad del lenguaje se ve nimbada por una reflexividad que no le pertenece, que la excede y la supera radicalmente. Y el momento de lo sublime, en cuanto juicio estético reflexionante, designa el punto de reencuentro de estas dos dimensiones, el cual habrá de ser entendido, necesariamente, como reencuentro a *distancia*. Escribe Richir:

Se trata, pues, de la *relativa exterioridad* del campo fenomenológico entero con respecto al fenómeno de lenguaje, es decir, en realidad, como en el caso de lo sublime matemático (de hecho indisociable de lo sublime dinámico en el plano fenomenológico), del *reencuentro* en y por el fenómeno de lenguaje, de sus *lagunas* en fenomenalidad³⁰⁷.

³⁰⁶ Richir manifiesta que, en el marco de sus tempranos intereses filosóficos, la relación de lo finito y lo infinito solicitó poderosamente su atención, de tal suerte que no se trata de un interés fortuito sino de un elemento central de su pensamiento. *Cfr.: Richir y Carlson, Ibíd.*, pp. 61-62: “Lo que me ha interesado en Fichte es la manera de reflexionar en filosofía esta relación reflexiva de lo finito y lo infinito [...]”.

³⁰⁷ Richir, M. 1988; pp. 117-118.

Las lagunas en fenomenalidad, propias del suspenso del momento de lo sublime, se reflexionan *desde* el fenómeno de lenguaje, a *distancia*, lo que hace del fenómeno de lenguaje una especie de “caja de resonancia”, minúscula, de la profusa riqueza de los fenómenos en cuanto nada más que fenómenos³⁰⁸. Lo que se fenomenaliza a distancia tiene, empero, un estatuto fenomenológico, puesto que se reflexiona *desde* el lenguaje fenomenológico: “[y] este *reencuentro*, como se ve, no puede efectuarse realmente más que si tiene él mismo un *estatuto* fenomenológico, lo que tiene lugar, precisamente, en lo sublime en tanto que juicio *estético* reflexionante”³⁰⁹. De tal manera que las lagunas en fenomenalidad, puestas en obra en el momento de suspensión de las facultades vitales de la experiencia de lo sublime, parecen exhibir, finalmente, una fenomenalidad, cierta posibilidad de esquematizarse desde el esquematismo de lenguaje: fenomenalidad intrínsecamente *lateral* que, por propagación o reverberación, deja oír sus ecos en el lenguaje, sin que quepa atribuirle a esta fenomenalidad, como en Kant, la característica de lo “simbólico” (para Kant lo bello es “símbolo de lo moral en lo externo”³¹⁰). El estatuto fenomenológico de este reencuentro, esencialmente no simbólico, habrá de ser comprendido como un tipo de *mediación* esquematizante que, en cuanto propiamente fenomenal, no consiste en la figuración sensible de ideas racionales supra-sensibles, sino en una especie de “comunicación” esquemática que, en gran medida, no es simbolizable ni, de modo más general, figurable en modo alguno. Habremos de decir, por tanto, que este esquematismo fenomenológico comporta una parte importante de no figurabilidad³¹¹, y que en esta medida su designación como tal, al menos en parte, no es el del todo adecuada³¹².

³⁰⁸ Pablo Posada Varela ha prestado especial atención a este “desalineamiento” del fenómeno con respecto a la “experiencia”, en lo que llama, con Richir, un “más allá del giro copernicano”. Véase, por ejemplo: *El sentido fenomenológico de un más allá del giro copernicano*, En: Eikasía Revista de Filosofía, N° 73, Enero de 2017, pp. 43-57.

³⁰⁹ Richir, M. *Ibid.*, p. 118.

³¹⁰ *Cfr.*: Kant, I. *op. cit.*, § 59, pp. 301 y ss.

³¹¹ Un ejemplo claro de esto, aunque perteneciente al pensamiento maduro de Richir, y por tanto expresado en otra terminología, se encuentra en el siguiente texto: Richir, M. *De lo infigurable en pintura*. En: Eikasía Revista de Filosofía, N° 47, Enero de 2013, pp. 611-620.

³¹² En un contexto de mayor profundidad habría que poner en duda, incluso, que se trate de esquematismo. Es lo que hará Richir cuando, retrospectivamente, se refiere al “esquematismo” de las “síntesis pasivas”: Richir, M. y Carlson, S., *ibid.*, p. 178: “Como te lo he dicho, la palabra esquematismo es desafortunada, puesto que sugiere la idea de figura. Pero, aquí, no hay justamente figura, puesto que no hay espacio —no acontece en un espacio ya constituido, sino que es, por el contrario, constitutivo de una espacialización y de una temporalización”. Abordaremos esta problemática a partir del capítulo siguiente.

De este modo, es necesario decir que Richir depura y separa lo que, en el ámbito del sentido, pertenece propiamente a lo fenomenológico, y lo que pertenece, por otra parte, al dominio del “pensamiento” simbólico. Igualar ambos registros es lo que hace Kant (pero también lo que hace Hegel³¹³) al pretender solventar o reabsorber todo lo que lo sublime pone en juego en el mero ámbito simbólico de las ideas de la Razón. Este algo fenomenológico está siempre en exceso con respecto a toda capacidad de simbolización, y, en esta medida, escapa no sólo al Dios monoteísta, sino también a la unidad de la lengua de los estructuralistas y al inconsciente simbólico del psicoanálisis. Allí donde se oblitera esta dimensión fenomenológica, siempre en exceso, se produce un “desencuentro” entre lo fenomenológico y lo simbólico que redundará, justamente, en la impotencia radical del fenómeno de lenguaje para esquematizar las lagunas en fenomenalidad; esto es, en la huida radical de toda posibilidad de desarrollar en un juicio estético reflexionante lo que se pone en juego en lo sublime, como si la dimensión de trascendencia se fugara en un “agujero negro” del que no quedan, ni siquiera, los ecos más lejanos. La figura radical de este desencuentro lo constituyen las psicosis, pero también, de modo matizado, las supersticiones religiosas y los automatismos de repetición que, en cierto sentido, están implicados en muchos aspectos rituales.

Richir relea lo que, al inicio, señalamos con Kant como “verdadera religión”, que no es otra que aquella en la que se produce un reencuentro verdadero del hombre con la divinidad, más allá de la obediencia por castigo y por temor. La verdadera religión posibilita un acceso esquemático a la trascendencia, más allá de las mediaciones simbólicas, exteriores, que suelen degenerar en mecanismos rituales más o menos estereotipados; es la religión que permite el desarrollo del esquematismo de lenguaje, que es temporalización/espacialización del lugar del Otro a través del juicio estético reflexionante (lo bello), esto es, temporalización/espacialización del instituyente simbólico. Lo sublime es, por tanto, el estado del espíritu (*Stimmung*) para admirar la grandeza divina, en la *bella* contemplación del juicio libre. En este sentido, la “verdadera religión” no puede prescindir de la belleza³¹⁴.

Cabe preguntarnos, empero, de qué manera “explica” Richir el hecho de que lo que siendo por esencia contrario a finalidad (a fenomenalidad de lenguaje) exhiba, en un modo

³¹³ Se pronuncia también Richir sobre Hegel. Puede consultarse al respecto: Richir, M. 1988; pp. 131 y ss.

³¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 121 y ss.

más bien oscuro y aún enigmático, propiedades fenomenológicas. O, diciéndolo de otra manera, cómo lo sublime puede tener, al mismo tiempo, un aspecto bello. La respuesta de Richir parece tributaria de lo que, como vimos, Kant llama un “volver en sí misma” (*in sich selbst zurücksinkt*) de la imaginación. El reencuentro, para Richir, depende de una *re-esquemmatización* en lenguaje de las lagunas en fenomenalidad, las cuales se “convierten” en *horizontes* de sentido del fenómeno de lenguaje. Estas lagunas se fenomenalizan desde “los alrededores” como horizontes de sentido:

[...] el *reencuentro* con lo simbólico, o la reconciliación con él, *no puede efectuarse sino en el campo fenomenológico, en el ejercicio de la libertad fenomenológica*, a saber, en y por la *re-esquemmatización en lenguaje del fenómeno de lenguaje alrededor de sus lagunas en fenomenalidad*, desde entonces dirigido, no ya solamente desde el lugar del Otro, sino, de modo esencial, desde el mismo fenómeno de lenguaje, como horizontes de su sentido o de los sentidos³¹⁵.

Las lagunas en fenomenalidad, por tanto, se tornan *horizontes* del sentido de lenguaje, lo cual es tanto como decir que lo que de terrible hay en lo sublime, se torna, al menos en parte, en horizonte de lo bello. El reencuentro se produce, en entero rigor, a partir de la apertura de horizontes simbólicos de sentido en el interior mismo de los sentidos de lenguaje.

Este reencuentro en horizonte, que lo es de lo bello y lo sublime, habrá de entenderse, según Richir, como un “reencuentro en quiasmo”³¹⁶ en el que, uno fuera del otro, lenguaje y fuera de lenguaje se encuentran desde la distancia, a partir de los *empalmes (jointures)* de las lagunas. En el lenguaje, estas lagunas se empalman, por decirlo así, haciendo *contacto* como “dos” cuerpos que, aún en la más íntima unión, no dejan de ser “dos”. Todo indica, por tanto, que esta concepción del lenguaje implica una relación de lo bello y lo sublime que no puede prescindir de cierta especie de contacto, que no parece dejarse cercar por completo en la relación erótica, puesto que, si implica el Eros, parece señalar al amor en que confluyen multitudes infinitas, y ¿no es este encuentro, en cierta medida, el reencuentro en multitudes de los vivos y los muertos...?

³¹⁵ *Ibid.*, p. 122-123.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 128.

Quiasmo, horizonte

Debemos preguntarnos para terminar si, de manera retrospectiva, este reencuentro en horizonte del esquematismo de lenguaje con las lagunas en fenomenalidad propias de lo simbólico “aplica” también para lo que, en el capítulo anterior, llamamos con Richir el quiasmo entre pensar y sentir, así como si en este reencuentro de lo bello y lo sublime, que lo es también de los registros fenomenológico (finalidad sin fin de lo bello) y simbólico (suspensión de la finalidad en lo sublime), se pone en juego o no el quiasmo del pensar y del sentir. ¿Qué papel ocupa, pues, en el momento de lo sublime, con todo lo que este implica, lo que, antes, hubimos de conceptualizar como la separación del sentir y del pensar? ¿Es esta fenomenología de lo sublime un modo de pensar la “reconciliación” o “unidad” del pensamiento y la afectividad? ¿Qué se puede decir, a partir de ella, del hiato entre juicio y sensación?

Sin duda alguna, diremos que el suspenso (*Hemmung*) de las facultades vitales que es puesto “en marcha” en el momento de lo sublime constituye una profundización de lo que, en 1984, Richir pensaba insuficientemente como el “sin *cogito*” característico de la sensación o afección de lo bello en el juicio de gusto. En este sentido, no es equivocado afirmar que lo sublime, entendido como contra-finalidad extra-esquemática, constituye una exploración más profunda del campo fenomenal extra-subjetivo, que está caracterizado, evidentemente, por una exaltación de la afectividad. Esto comporta empero una modificación sustancial: la afectividad del juicio estético sobre lo bello, al venir a ser completada por el momento de lo sublime, no puede restringirse, unilateralmente, a los estados “positivos” del placer estético concernientes a la belleza, pues, como se ha visto, las profundidades afectivas están nimbadas, de manera decisiva, por afecciones que no son exclusivamente del orden del placer, pues se inscriben en un espectro afectivo mucho más salvaje y, por tanto, con una potencialidad “mortífera” o “terrible” que no conoce, por su cuenta, la belleza. De esto dan cuenta, ejemplarmente, las psicopatologías.

Además, pensar y sentir, también reencontrados en quiasmo, según dijimos, podrían entenderse, a partir de lo sublime, como reencontrados *a distancia*, más allá de su *identificación* en las *representaciones* del *sujeto*. Lo sublime comporta, en su dimensión

fenomenológica, un contacto o empalme entre el pensar y el sentir que, asintóticamente, es también separación infinita, pues toda proporcionalidad de relaciones mensurables se ve suspendida. Lo inconmensurable cumple la “función” de impedir la identificación de pensamiento y afectividad, pues su unidad comportaría, como dijimos, ya el delirio hilozoísta, ya el delirio espiritualista. Una identificación sería, en este contexto, una figuración, pero esta es imposible, toda vez que el *poly pélagos* (océano inmenso) que, en su seno, comporta lo bello, imposibilita toda medida, toda proporción, toda figuración. Lo sublime permite entender de qué manera, en el suspenso que “nos enfrenta” con lo radicalmente infigurable, se “asiste” al desvanecimiento del sujeto para, de este modo, poder salir de la tautología en que lo encierra el narcisismo de lo bello. Y, en el marco de este “sin sujeto” o “sin *cogito*”, tenemos que vértanosla con una “masa” fenomenológica quiásmica que ya no admite la primera división, representativa, entre pensar y sentir, puesto que estos están entrelazados, a la *distancia del horizonte*, de modo indisociable, pero también de modo irrepresentable. Pensar y sentir, reencontrados en quiasmo, hacen contacto por medio del *horizonte* en el que, a distancia, esquematismo y fuera de esquematismo, sujeto y fuera de sujeto, lo bello y lo sublime, se reencuentran.

Hay que precisar también que esta concepción del reencuentro entre lo bello y lo sublime constituye un esclarecimiento de lo que, en los capítulos I y II, llamamos el doble movimiento de la fenomenalización de la apariencia: doble movimiento *entre* su aparición y desaparición, entre lo bello y lo sublime, entre lo figurable y lo infigurable. Pero esta vez podemos comprender, de modo más preciso, el carácter intrínsecamente afectivo de esa apariencia, y el hecho de que su condición de ser *nada más* que apariencia no remite a una relación tautológica consigo misma sino, por el contrario, a una apertura, en virtud de su sublimidad, a una masa fenomenal inconmensurable y, en esa medida, infigurable. Vemos, pues, que se trata de una apariencia que, no “recortada” intencionalmente, es también, en gran medida, inaparente. En ella, lo aparente y lo inaparente se reencuentran en quiasmo, a la distancia de un horizonte que, de lejos, posibilita el contacto.

No podremos, empero, comprender la naturaleza de este entrelazo si no es a partir de su naturaleza intrínsecamente temporal, pues, ¿qué puede querer decir un reencuentro por medio del *horizonte*? ¿No significa que, en el horizonte, cada “parte” del quiasmo es *más* que ella misma? En cualquier caso, debemos decir que el “entrelazo horizontal”, por llamarlo

así, nos coloca en la vía de un reencuentro *temporal*, intrínsecamente *discursivo*, de lo bello y lo sublime, y por tanto del pensar y del sentir, lo que nos orienta directamente hacia el campo de la fenomenología del lenguaje, desarrollada, con nuevos aires, a partir de finales de la década de los ochentas y comienzos de los noventas. En la esfera del lenguaje fenomenológico nos enfrentaremos con un estudio profundo y difícilísimo de esta región “quiásmica” aquí descubierta: la esfera de los *horizontes* en que pierden sentido las distinciones representativas que, en el anterior y el presente capítulos, nos han orientado: juicio/sensación, representación/afecto, bello/sublime, esquematismo/contra-esquematismo, abriendo paso a la “esencias salvajes” que gobiernan el “mundo de los espíritus” propio del lenguaje fenomenológico, en el que se establecerán, de modo ya propiamente richiriano, nuevos dualismos y separaciones, pero esta vez internos al fenómeno.

Capítulo V

Fenómeno y lenguaje:

La palabra operante

Introducción

El capítulo anterior nos dejó en el umbral de la pregunta por la relación entre el fenómeno, la temporalidad y el lenguaje, dado que, a través de la noción de horizonte, pudimos interpretar el quiasmo entre lo bello y lo sublime (pero también entre juicio y sensación y entre aparición y desaparición de la apariencia en su doble movimiento) como reencuentro que, a distancia, se efectúa a través de dicho horizonte. ¿Qué significa, concretamente, este reencuentro en horizonte? Trataremos de dar respuesta a esta cuestión en el presente capítulo. Para ello, nuestra hipótesis es la siguiente: este reencuentro en horizonte encuentra un posible esclarecimiento a partir del estudio del carácter intrínsecamente temporal del fenómeno, así como de la fenomenología del lenguaje que le es coextensiva. El eje articulador de nuestra interpretación, en este capítulo, lo constituye la noción, trabajada ya en el anterior capítulo (aunque de manera no expresa), de temporalización/espacialización, así como la relación de esta con el lenguaje. Esta vía nos conducirá a una de los problemas centrales de la fenomenología de Richir, a saber, el fenómeno y su temporalidad abordados desde una fenomenología del lenguaje.

Son tres los elementos que, a nuestro juicio, hacen problemática la concepción richiriana, vista hasta ahora, del fenómeno: 1. El fenómeno como doble *movimiento* de la apariencia (capítulos I y II) 2. El *movimiento* del fenómeno y el reencuentro en él del sentir y del pensar (capítulo III), y 3. El fenómeno como reencuentro en quiasmo de lo bello y lo sublime (capítulo IV). En efecto, no sabría Richir dar cuenta del reencuentro de estas dimensiones a partir de una subjetividad, sino que, en cierto modo, se hará necesario una especie de “dominio” ciego que, en virtud de su intrínseca irrepresentabilidad, sea también intrínsecamente discursivo. Así, el fenómeno, pensado a partir del ámbito del “sin *cogito*”, pone en juego una movilidad propia, que no es exclusiva del sujeto, sino que, en su despliegue, exige la “adecuación” de este, quien deberá acompañar o asistir (a) su marcha. Desde entonces, el sujeto es esencialmente un acompañante del fenómeno, y deberá tener la capacidad de esfuerzo para escucharlo y expresarlo de modo más o menos satisfactorio. De

este modo opera el anclaje del sujeto en una dimensión que, por definición, le excede (momento de lo sublime) infinitamente, y de la cual está llamado a hacerse eco a partir de su hacer discursivo o performativo, en lo que constituye, según la noción de Merleau-Ponty, la *palabra operante*. Esta vía constituye una manera de estudiar el fenómeno en su movimiento esencial, en lo que tiene de fluyente, de “intermedio” e, incluso, de problemático en cuanto a su tiempo y espacio delimitantes.

Lenguaje como temporalización/espacialización

Según dijimos, el lenguaje fenomenológico debe ser entendido como tiempo *en* el espacio y espacio *en* el tiempo, a través de lo que, desde este punto, podríamos entender como una especie de recíproca fecundación o procreación (poética) del uno en el otro. Un tiempo sin espacio o un espacio sin tiempo son, según Richir, “absolutos” pensados a partir de las ideas de la Razón, y, por ello, constitutivos de un lenguaje simbólico³¹⁷, de tal suerte que lo simbólico designa el lugar de su imposible reunión:

[...] la idea kantiana, en tanto que reflexión pura del pensamiento (simbólico) de lo simbólico en su articulación con lo fenomenológico es, por decirlo así, *el tiempo puro sin espacio (el instante), el espacio puro sin tiempo (el punto) y la imposible síntesis de los dos*³¹⁸.

El lenguaje, en este sentido, es un movimiento de temporalización/espacialización en el que se “sintetizan”, en la dualidad del quiasmo, y por tanto en la pugnacidad de una distancia irreductible (que impide toda absorción de un polo en otro), el tiempo y el espacio. Diremos en primer lugar que, con relación a esto, dos parecen ser, en esta época, las fuentes principalmente inspiradoras de Richir: en primer lugar, como vimos antes, la problemática de la imaginación esquematizante en Kant, entendida como temporalización y espacialización, y según la cual el lenguaje habrá de entenderse como intuición de un *quantum* en la aprehensión de la imaginación, a partir de un doble movimiento de

³¹⁷ Cfr. Richir, M. *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 112.

³¹⁸ *Ídem*.

“descripción” (*Beschreibung, progressus*), merced a la sucesividad del tiempo (condición del sentido interno), y de un contra-movimiento de suspensión (*Aufhebung*) del tiempo en el “al mismo tiempo” de una simultaneidad. Y, en segundo lugar, la problemática de la palabra operante en Merleau-Ponty³¹⁹, desde donde Richir intenta dar sustento a la idea de un lenguaje como desarrollo en el “elemento” tiempo/espacial de la imaginación. No obstante, y como se ha señalado ya, también son influencias de Richir en este sentido *De camino al habla* de Heidegger, así como la fenomenología del tiempo de Husserl³²⁰. Nos detendremos sobre las dos primeras influencias, intentando aclarar la relación del lenguaje con la imaginación, en lo que constituye un proceso reflexivo esquematizante.

¿Qué pueden querer decir, pues, tiempo *en* el espacio y espacio *en* el tiempo? Se trata del doble movimiento de una “acción” del tiempo a través del progresar de la imaginación y de una “suspensión” de esta acción en el “al mismo tiempo” de un proyecto de lenguaje, esto es, en la teleología de un juicio estético reflexionante. Según se conciba esta *Aufhebung* del tiempo en el progresar temporal de la imaginación, se derivará ya en el lenguaje fenomenológico, ya en el lenguaje simbólico. Si se entiende como suspensión absoluta del tiempo en el progresar temporal de la imaginación, es decir, como supresión del tiempo en el tiempo, el resultado será un símbolo que, desde el tiempo de un lenguaje “finito”, hace referencia a lo intemporal que se “esconde” por “encima” de él, esto es, la “idea” a la que se quiere dar expresión. Si se entiende como supresión del tiempo en el tiempo, pero de tal modo que es una supresión que, a su vez, debe ser esquematizada, el resultado es un lenguaje que, desde su temporalidad inmanente, hace referencia (referencia a su vez también esquematizable) a lo intemporal. De tal suerte que toda la diferencia entre el lenguaje simbólico y el lenguaje fenomenológico parece residir en que, si el primero supera el tiempo (y la imaginación) en su referencia a lo intemporal, el segundo no, sino que, implicando el esquematismo tanto de la supresión del tiempo como de la referencia de lo finito a lo infinito, es un movimiento temporal, y por ello esquematizante, de inicio a fin. El punto central del camino emprendido por Richir consiste, pues, en pensar un tipo de lenguaje que, poniéndose

³¹⁹ Véase, por ejemplo, el importante artículo de 1989 sobre el tiempo y el lenguaje: *Le temps: porte-à-faux originnaire*, *L'expérience du temps*, Mélanges offerts à J. Paumen, Ousía, Colección Recueil, Bruselas, 1989, pp. 7-40.

³²⁰ Carlson, S. *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir* (Dissertation présentée en vue de l'obtention du titre de Docteur en Philosophie), Louvain-La-Neuve, février 2014 p. 385. Inédito.

al margen de la supresión simbólica del tiempo (supresión que, en su dimensión metafísica, se refiere al alma, al mundo y a Dios como entidades intemporales³²¹), busca pensar no sólo el movimiento del lenguaje sino también el movimiento tanto de aquello a lo que el lenguaje se refiere como la referencia misma, como si al esquematismo del lenguaje fuera necesario añadirle, de modo esencial, el esquematismo de lo referido y el esquematismo de la referencia. Así, tiempo y espacio no podrán ser separables en instante y punto espacial, sino que, en virtud de su condición originariamente esquemática, se verán entreverados hasta el punto de que no será posible, sino simbólicamente (exteriormente), pensar un tiempo puro y un espacio puro.

Esta inseparabilidad del tiempo y el espacio significa, además, que entre ellos se eclipsan recíprocamente, es decir, que se impiden mutuamente, por decirlo así, su afirmación unilateral. El tiempo, por tanto, está separado de “sí mismo” en virtud del obrar del espacio en él, y el espacio, a su vez, está separado de “sí mismo” en virtud del obrar del tiempo en él, en lo que constituye una especie de doble y recíproco extenderse o aplazarse. Si llegasen a separarse, mediante la afirmación unilateral y excluyente, se vería enfrentado el pensamiento con la necesidad de considerar a uno de ellos como englobando al otro: ejemplarmente, la unidad del tiempo puro como englobando a la multiplicidad del espacio puro en la simbólica del monoteísmo, pero también, podría decirse en derecho, en la unidad del pensar onto-teológico propio de la metafísica no fenomenológica³²². Esta se define, pues, a partir del predominio de la unidad sobre la multiplicidad. El índice de lo simbólico, por tanto, es el poder de la unidad sobre la multiplicidad, lo que viene indicado por el sentido etimológico de la raíz griega σύμ (sim): conjunto, reunión. La alternativa de Richir frente a esta metafísica clásica es, a nuestro juicio, una metafísica fenomenológica en la que, frente al poder unificador del símbolo, intenta pensar un modo de reunión no simbólico, esto es, no basado en la unidad teológica ni ontológica. Podríamos decir, acaso de manera un poco atrevida por el momento, que la unidad fenomenológica en la que piensa Richir es, frente a

³²¹ Richir, M. *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 112.

³²² Cfr. Heidegger, M. *La constitución onto-teológica de la metafísica* (tr. de Helena Cortés y Arturo Leyte), en Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.

la anterior metafísica, intrínsecamente musical³²³. “Composición musical”³²⁴ que apunta a una unidad en la diversidad y una diversidad en la unidad que es, justamente, inscripción del tiempo en el espacio y del espacio en el tiempo, en el seno mismo del esquematismo de lenguaje. Sin esta potencia aglutinante no habría, claro está, lenguaje alguno, sino mera dispersión de tiempos y espacios, sin una suspensión que permitiera aprehenderlos como *quantum* de tiempo y espacio en la unidad de una intuición. Pero la diferencia reside, para Richir, en la manera de comprender este elemento aglutinante: lo que aglutina es (siguiendo en esto parcialmente a Kant) la “emoción” de lo bello-sublime, y, por tanto, una unidad que no sólo se piensa, sino que, de modo esencial, también se siente³²⁵. De esta manera, pues, la problemática de la temporalización/espacialización puede entenderse también a partir del problema de la relación entre el “juicio” y la “sensación”, tal como lo vimos antes, de modo que esta relación se emplaza, directamente, en la problemática, más amplia, del lenguaje fenomenológico.

Debemos preguntarnos ahora qué implicaciones tiene, para la fenomenología, esta concepción del lenguaje. En nuestra opinión, la problemática del lenguaje viene a colmar, en

³²³ En este sentido, es muy dicente que Richir entienda, en múltiples contextos, el movimiento de temporalización/espacialización a partir del ritmo y la música. Véase, por ejemplo, el bello artículo dedicado a las síntesis pasivas y la temporalización/espacialización, y del cual contamos en español con una traducción de Pablo Posada Varela: *Síntesis pasiva y temporalización/espacialización*. En: Acta fenomenológica latinoamericana, Volumen IV. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima, 2012, pp. 665-692.

³²⁴ Sacha Carlson titula su tesis doctoral como “*De la composición fenomenológica...*”, poniendo de relieve la cercanía del pensar richiriano con el “pensar” musical. Traducimos aquí la coda con la que cierra su tesis: “Se me permitirá concluir brevemente esta conclusión con una cadencia modulante –esperando, pues, otras repeticiones o variaciones–. Se habrá notado quizás que Richir hace un uso abundante de metáforas musicales: lo que yo he prolongado a través de mis comentarios. No obstante, Richir apenas ha escrito sobre la música. Se debe esto, sin duda, a la honestidad de quien se sabe un «simple melómano», alguien poco instruido para hablar del fenómeno musical con precisión. Ahora bien, por mi parte reconozco una profunda musicalidad en el pensamiento de Richir. Y mucho más en tanto que, como compositor, presiento una profunda afinidad entre mi propia práctica de escritura musical y la práctica richiriana de la escritura fenomenológica. Razón por la cual, sin duda, la expresión que me parece que mejor conviene para evocar lo que siento, en mi *Leiblichkeit*, en el contacto con el pensamiento richiriano en su propia *Leiblichkeit*, es la de «composición fenomenológica». En efecto, esta expresión me parece invitar a pensar lo que ha surgido del sentido de la fenomenología richiriana al término de este trabajo: a saber, no solamente el carácter multiestratificado de este pensamiento, que se escribe como un contrapunto complejo sobre numerosos pentagramas a la vez, pero sin perder nunca la unidad del sentido que se busca; sino también el hecho de que la fenomenología, lejos de ser una ciencia, consiste ante todo en articular la libertad de su propia creatividad con el rigor que implica el uso de los conceptos filosóficos; y, haciéndolo, en abrirse un camino irreductiblemente singular, para tender hacia la cosa misma que, desde su mutismo, no deja misteriosamente de convocar nuestro cuestionamiento”, *op. cit.*, p. 520. Inédito.

³²⁵ Para Heidegger, también, la *Stimmung* es una forma fundamental de inscripción del *Dasein* en la totalidad del mundo. Totalidad que no es, justamente, pensada por un sujeto sino habitada, por decirlo así, por el *Dasein* en tanto que ser-en-el-mundo. *Cfr.*: Heidegger, M. *Was ist metaphysik?* Wegmarten, Francfort, Klostermann, 1967; tr. X. Zubiri, Editorial Séneca, México, 1941.

el seno de la comprensión de la noción de fenómeno, una carencia que las anteriores aproximaciones no lograban solventar: el hecho de que el fenómeno, ya oscilando entre su aparición y su desaparición, ya oscilando entre el juicio y la sensación, no podía pensarse como situado en parte alguna, sino que, como movilidad intrínseca, debía pensarse como habiendo estallado, por decirlo así, en *topoi* fenomenológicos plurales, pero que, no por ello, careciesen de toda “unidad”. Esta movilidad del fenómeno, si es enunciada por un “simple” “doble movimiento de la fenomenalización”, parece aún tributaria de la subjetividad y de la reflexión representativa, de la mirada externa. Se hace necesario, por tanto, un medio de pensar esta movilidad fenomenológica de una forma no estática sino intrínsecamente móvil. Y este medio es, justamente, el esquematismo de la imaginación, en su doble movimiento de temporalización/espacialización. Tanto el asunto del pensar como el pensar mismo estarán, desde entonces, en movimiento. Es esto lo que Richir intenta pensar, en primer lugar, a partir de la “palabra operante” de Merleau-Ponty.

La temporalización en lenguaje

Lo primero que debe decirse es que, para Richir, el problema del lenguaje no es nada distinto del problema del tiempo³²⁶, puesto que el lenguaje, en lo que tiene de propiamente fenomenológico, es un *despliegue* en temporalización (y espacialización) de la palabra, un activo formarse del sentido a través del transcurso temporal (y espacial). Pero, a la inversa, se debe decir también que el tiempo, en lo que tiene de propiamente fenomenológico, es impensable sin el lenguaje, puesto que la experiencia más concreta que podemos tener del tiempo se da a través de la puesta en marcha de la palabra, en lo que constituye para Richir un fenómeno de lenguaje³²⁷, en el que, por tanto, es el tiempo el que “se inicia” a partir de sus esbozos y sus desarrollos.

³²⁶ “...el lenguaje es el tiempo...”: Carlson, S. *op. cit.*, p. 333.

³²⁷ Esta vía es la que sigue Richir en 1989: *Le temps: porte-à-faux originare, L'expérience du temps, Mélanges offerts à J. Paumen, Ousía, Colección Recueil, Bruselas, 1989, pp. 7-40.*

La palabra operante es aquella en la que, como se sabe³²⁸, se busca decir algo que, no sabiéndose de antemano, puede empero “reconocerse” en el despliegue del lenguaje que busca decirlo. Se trata, pues, de un sentido que *se busca* a sí mismo, y que, en cuanto se busca, no es coincidencia, adecuación o identidad consigo mismo, y, en virtud de ello, no se posee. Este es el “origen”, relativamente sencillo, de una noción absolutamente capital en el pensamiento de Richir: la noción de lenguaje como *sentido haciéndose*, como sentido que, en el desarrollo de un “juicio teleológico reflexionante” (Kant), busca precisarse, darse contornos, “cuerpo”³²⁹, “estabilizarse”³³⁰, sin que pueda lograrlo por completo nunca, a no ser que, sumergido en la “embriaguez del sentido”, crea poseerse en una identidad consigo mismo que, en virtud de su tautología intrínseca, es también simulacro de sentido. Y si no hay posesión, identidad, adecuación y cierre del sentido es, justamente, en virtud de lo que antes se llamó la distorsión originaria de la apariencia, y en virtud de la cual no hay tampoco, por tanto, recorte intencional del sentido. Diciéndolo en términos más corrientes: diríamos que en la palabra operante se trata de “expresar” una “idea”, pero de tal suerte que ni esta “idea” (eidética) ni su expresión (lógica) están recortadas intencionalmente, en lo que constituye de hecho un suspenso fenomenológico de toda aproximación lógico-eidética al lenguaje³³¹. La estrategia de Richir consiste, en primer lugar, en tratar de aprehender esta “idea” en su carácter esencialmente temporal, performativo, y, por ello, no como idea

³²⁸ Se trata de un tema richiriano fundamental que, por su papel transversal a toda la obra, ha sido múltiplemente tratado y comentado. Cabe resaltar, a manera de ejemplo, los siguientes trabajos: Carlson, S. *Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje*, en Eikasía Revista de Filosofía, N° 47, Enero de 2013, pp. 363-388: <http://www.revistadefilosofia.org/47-18.pdf>; *Le langage, l'affectivité et le hors langage (Richir, Heidegger)*, en MSHS, Volumen 41, otoño-invierno 2015, pp. 47-78. Posada Varela, Pablo. *Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir*, en Revista Filosófica de Coimbra, N° 46, 2014, pp. 397-428: https://www.uc.pt/fluc/dfci/public/publicacoes/vol_23_n_46_textos/alguns_aspectos_da_fenomenologia; *Esquisse d'une phénoménologie du sens incarné, Variations autour de Lorca, Bergamín et Gómez de la Serna*, en Iberic@1, n°12, Automne 2017, p. 133-145, 2017. Schnell, Alexander. *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Bruxelles, Ousia, diffusion Vrin, 2011. László Tengelyi – [La formation de sens comme événement](#), Eikasía. Revista de Filosofía, año VI, 34 (septiembre 2010).

³²⁹ Uno de los textos antes citados de Pablo Posada trata de esta importante relación entre el lenguaje y el cuerpo vivo (*Leib, Leiblichkeit*) en el contexto de las obras literarias de tres autores españoles. Véase: Posada, P. *Esquisse d'une phénoménologie du sens incarné, Variations autour de Lorca, Bergamín et Gómez de la Serna*, en Iberic@1, n°12, Automne 2017, p. 133-145.

³³⁰ Carlson, S. *Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje*, en Eikasía Revista de Filosofía, N° 47, Enero de 2013, p. 364.

³³¹ Richir, M. : *Le temps: porte-à-faux originaire*, L'expérience du temps, Mélanges offerts à J. Paumen, Ousia, Colección Recueil, Bruselas, 1989, p. 9. Este suspenso constituye también el punto de partida de la importantísima tercera meditación fenomenológica (1992) de Richir, en la que nos concentraremos más adelante.

intemporal preexistente (lo que no impedirá que surja, en el seno mismo del sentido haciéndose, una figura transformada de esta “intemporalidad”). Podríamos decir que Richir “reemplaza” la significación lógico-eidética, perteneciente en parte a la fenomenología de Husserl, por un “algo” (*etwas, quelque chose*) que se precipita y se alza (*s’élance*) “ante nosotros”, impulsándonos o punzándonos (*élancer*) a su desarrollo³³². Así, Richir emplaza la problemática de la “idea” (eidética) y su “expresión” (lógica) en el terreno del tiempo y de la afectividad. Se trata de un sentido que, buscándose en su temporalización intrínseca, tiene arraigo en la vida afectiva, y que, por tanto, no se *opone* ni se relaciona *exteriormente* con ella, sino que la moviliza y la pone en juego. Así, jugando con el doble sentido de la palabra “sentido” en español, podríamos decir que se trata, fundamentalmente, de “un *sentido sentido*”³³³. Esta “idea” no es una identidad sino, en rigor, una “*ipseidad*”³³⁴, una suerte de “semblante” y “aspecto”, en el sentido del εἶδος (*eidos*) griego, y, como tal, no es objeto del “pensamiento” sino de lo que Richir llama, en 1989, una “pre-aprehensión”³³⁵, un “pre-sentimiento” de lo por decir que, como tal, lo inscribe en un “curso” temporal provisto de retenciones y protenciones. De tal suerte que, a pesar de su no identidad y de su inconmensurabilidad (sublime) de “fondo”, este “semblante” posee cierto recurso de “medida”³³⁶ que le permite reflexionarse, desplegarse, corregirse, retomarse y matizarse. La posibilidad de esta medida descansa, esencialmente, en la posibilidad del sentido de retomarse y proyectarse, de escuchar los ecos del pasado y de proyectar los llamados del futuro. Así, Richir entiende esta reflexividad del lenguaje (que constituye la “unidad” de medida “rítmica” en medio de lo inconmensurable) como “cruzamiento de los horizontes protencionales y retencionales, en el que la palabra *reflexiona el sentido* ya desplegado en el sentido que resta aún por desplegar”³³⁷, en una especie de mutua mediación o aplazamiento entre retenciones y protenciones. La pre-aprehensión de la “idea” posee, en este sentido, una dimensión temporal intrínseca, pues se reflexiona como cruzamiento mutuo de lo que de ella se retiene y se protiende. De esta manera, Richir reformula, en términos de una fenomenología más husserliana, lo que antes llamaba una “reflexión teleológica

³³² *Ibid.*, p. 8.

³³³ Posada, P. *Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir*, p. 413 y ss.

³³⁴ Carlson, S. *op. cit.*, p. 366.

³³⁵ *Ídem.*

³³⁶ *Ídem.*

³³⁷ *Ídem.*

reflexionante”, a la que le atribuye, en virtud del cruzamiento de retenciones y protenciones que tiene lugar en ella, un cierto *telos* o dimensión de “medida” o “mesura”, que no es otra cosa que lo bello y lo “apolíneo” que hay en ella, y que no habrá de entenderse, bajo ninguna circunstancia, como la causa inteligible del sentido. Se trata, antes bien, de un movimiento teleológico reflexionante, creativo, que no se limita a reflejar, tautológicamente, significaciones ideales, sino que, en su propio movimiento, las produce, de donde se deduce su naturaleza poética.

El sentido no es, pues, un contenido aislable e identificable, ni es independiente del sentido que se crea en el curso de la palabra operante. Con esta “sencilla” idea, pero llevándola hasta sus últimas consecuencias, Richir se distancia de dos formas de concepción del lenguaje: en primer lugar, de un “realismo metafísico”, según el cual el lenguaje está llamado a reflejar en transparencia (“realismo apofántico”), sin residuos ni carencias, lo seres, cosas, *eidos*, y estados de cosas y seres, estando estos recortados previamente en un orden previo al propio lenguaje³³⁸. Y, en segundo lugar, se distancia de todo “nominalismo”, según el cual el lenguaje consistiría fundamentalmente en un sistema de significantes que, por sí mismo, no contiene la referencia a las cosas, consistiendo esta referencia en “efectos de sentido” producidos por el sistema diferencial de los signos (lingüística estructural)³³⁹.

Frente al realismo metafísico y el nominalismo lingüístico, Richir explora la dimensión poética del lenguaje que es experimentado en la concreción de su hacerse, esto es, en su desarrollo temporal intrínseco, mostrando que posee una estructura tempo-espacial en la que las significaciones no están siempre allí, disponibles, formadas, sino que solicitan su elaboración o puesta en “imagen” (*Einbildung*) esquematizante. Se trata, pues, de la formación del sentido, que no puede llevarse a cabo sin la mediación de la “unidad” de “mesura” que representa, en su hacerse, el cruzamiento de las retenciones y las protenciones. Es decir, el meollo mismo de este hacerse del sentido está constituido por una temporalización/espacialización que se gesta en su seno: aquella que hace “pasar”, recíprocamente, las retenciones en las protenciones y estas en aquellas. Sin este tejido o entretejido temporal no habría medida del lenguaje, es decir, no habría resonancia, en *nosotros*, de algo que solicita nuestro cuerpo y nuestro ser para su despliegue.

³³⁸ Carlson, Sacha. *De la composition phénoménologique*, p. 336.

³³⁹ *Ídem*.

Ahora bien, ¿en qué consiste este entretejido? Se trata, en efecto, de una temporalización/espacialización en la que lo pre-aprehendido hace eco en *nosotros*, solicitándonos desde el pasado y desde el futuro. Lo pre-aprehendido, siendo más o menos “oscuro”, es decir, no siendo ni idéntico ni estable, deja empero huellas o semblantes reconocibles que permiten medir el hacerse del sentido. “Algo” de lo entrevisto busca, en la *praxis* del sentido, expresarse; algo que, “viniendo” de lo *ya* entrevisto, busca decirse *aún* en el despliegue de la palabra, lo que significa, de modo sencillo, que hay un hilo temporal en virtud del cual la experiencia del lenguaje no es mero caos, que por oscuro que sea el “algo” que se está diciendo, de él retenemos y pretendemos una parte. Ahora bien, (y en esto reside, a nuestro juicio, lo singular del planteamiento de Richir) este “algo” no es una “identidad”, y, en esa medida, no es un algo simbólico. Esto significa que no hay identidad simbólica de contenido de sentido entre lo que *aparece* en las retenciones y lo que *aparece* en las protenciones; es decir, que la relación entre retenciones y protenciones no es simbólica o identificatoria de sus contenidos, sino que es la de un *cruzamiento en quiasmo* en un presente distendido. La identidad entre el pasado retencional y el futuro protencional haría inútiles, evidentemente, tanto al tiempo como al mismo lenguaje, y, finalmente, los anularía (lo que en parte hace la intemporalidad de las significaciones). Hay, por tanto, entre retenciones y protenciones una *distorsión originaria* que explica el hecho de que su relación no sea *especular* (identitaria, duplicativa) sino de *recíproca habitación* o *entretelado a distancia*³⁴⁰. Esto significa que lo que “aparece” o “parece” (*paraît*³⁴¹) en las retenciones y las protenciones, al no ser sino apariencias (en el sentido de los capítulos I y II), no son algo identificable, sino que com-parecen en el seno mismo de la distorsión originaria de las apariencias, en virtud de lo cual, siendo “algo”, no son identificables, pensables, aislables, aunque sí reconocibles por un cierto semblante (que es la medida en medio de lo inconmensurable).

Esto conduce a Richir a reformular la noción de “presente viviente” de Husserl, en gran medida dependiente de la identidad del contenido lógico-eidético de las significaciones: si en la palabra operante no se trata de contenidos eidéticos identificables sino de apariencias, y, en esta medida, la fase temporal está bañada por la distorsión originaria que impide la

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 9.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 9.

identidad simbólica de retenciones y protenciones a través del presente viviente, entonces se hace necesario replantear la idea misma de presente viviente, en la medida en que, dependiente de la identidad y autonomía de los contenidos eidéticos, hace del presente el medio especular en el que se reflejan todas las dimensiones temporales. El presente viviente, en suma, parece servir de medio especular homogéneo en el que se reflejan (más que reflexionarse) el pasado retencional y el futuro protencional. En una palabra, la estructura temporal husserliana se organiza, de modo decisivo, a partir del presente continuo de las “cabezas” de las “impresiones originarias”, en lo que constituye un predominio de la identidad que termina por cortocircuitar la distorsión originaria propia de la temporalización/espacialización del sentido. Por esta razón, Richir hablará, en lugar de presente viviente, de “presencia viva del sentido”, de tal suerte que no se dependa tanto de la centralidad especular del presente viviente husserliano:

Desde entonces, si la presencia viva del sentido no es el espejo en que los “dos” sentidos [retencional y protencional] se replicarían pura y simplemente para identificarse simbólicamente —esto es, la “significación”, el contenido de sentido lógico-eidético, de los cuales Husserl habla perfectamente en el § 124 de *Ideas I*—, ella es el desplomo [porte-à-faux] en que el sentido se busca a sí mismo, y en el que el sentido-por-venir en las protenciones *pertence tanto al sentido* como el sentido-pasado en las retenciones³⁴².

La presencia viva, en virtud de la distorsión originaria propia de las apariencias, es el desplomo (*porte-à-faux*) del sentido con relación a él mismo, en virtud del cual este sentido se busca a sí mismo, pues no se posee. El desplomo de la presencia viva del sentido no es otra cosa que su temporalidad intrínseca, la cual, en cuanto no asegurada de antemano, y por ello separada de sí misma, es también espacialización (lo que indica hacia su faceta corporal, *leiblich*). De esta manera, Richir introduce en el seno de la temporalidad la espacialización que, con ocasión del esquematismo de la imaginación en Kant, ya había pensado antes como perteneciente con igual propiedad a la *praxis* del sentido. Así, en la presencia viva, el sentido

³⁴² *Ibid.*, p. 9.

tiene una peculiar “localidad” fenomenológica: no se sitúa fácilmente en punto alguno (la “cabeza” de la “impresión originaria”) de la fase temporal, sino que, en virtud de su espacialización, parece no tener punto asignable o punto especular en el que se reflejen todas las dimensiones temporales. Esta “localidad”, que ya no es puntual, es para Richir “global”³⁴³, es decir, está “situada” a lo largo de toda la fase temporal, pero de tal modo que no habrá de confundirse, de nuevo, con una totalidad simbólica, sino que habrá de pensarse, preferentemente, como “globalidad” rítmica, musical, pues, como veremos más adelante, esta presencia viva del sentido comporta, esencialmente, el acuerdo armónico de múltiples fases temporales. Así, Richir entiende que el “sentido reflexionante” está “originariamente estallado”³⁴⁴ en multiplicidad indefinida de fases temporales, sostenidas en conjunto por cierta capacidad musical y poética propia del “alma” que parte a la aventura del sentido. De este modo concibe, por esta época, su carácter extático y horizontal.

Pero, ¿qué puede querer decir, aquí, el quiasmo entre protenciones y retenciones? Significa, ante todo, que la fase temporal del sentido “unifica” a la distancia: entrelazo en horizonte de las dimensiones temporales, y que, en virtud de esta distancia, el tiempo es también espacio. De esta manera Richir parece buscar redefinir, además, la “evidencia” fenomenológica husserliana: si la evidencia tiene como fundamento la continua presencia reflexiva de la conciencia para sí misma (mediando en ello la continuidad del presente viviente), la *presencia* richiriana, anclada en el seno de la temporalización/espacialización de lenguaje, será entendida como *vigilia* del sentido con respecto a él mismo: “la evidencia fenomenológica originaria del sentido no es otra cosa que esta *vigilia del sentido sobre él mismo en su desaplomo con respecto a sí*, y que *hace* el tiempo y el espacio del sentido como tiempo y espacio de la con-ciencia”³⁴⁵. De este modo Richir introduce en el seno de la conciencia fenomenológica y su reflexividad característica una especie de “vacío”, de “nada” o “distancia” (*écart*³⁴⁶) que separa, sin separar, a la conciencia de sí misma. Esta separación no es otra cosa que la temporalización/espacialización propia del lenguaje que *hace* sentido, y que, por ello mismo, *hace activamente* el tiempo y el espacio, en lo que, desde ahora, se

³⁴³ *Ídem.*

³⁴⁴ *Ídem.*

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 10.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 11.

llamará una “fase de presencia”³⁴⁷. Esta temporalización/espacialización en lenguaje es el “medio” en el que el sentido se encadena, en quiasmo, consigo mismo, en lo que constituye una “vinculación” a distancia, sin los lazos identificantes propios de la institución simbólica del sentido en significaciones.

Y lo que es válido para la *ipseidad* del sentido lo es también, con diferencias que más adelante saldrán a la luz, para la *ipseidad* de la conciencia que acompaña el hacerse del sentido: la relación de sí consigo no es, de este modo, primariamente simbólica ni subjetiva, sino que, más profunda, necesita “mediaciones” propias del lenguaje fenomenológico, a saber, el tiempo/espacio haciéndose activamente en la búsqueda viviente y *vigilante* del sentido. En los términos kantianos que empleamos antes podría decirse que la relación de sí consigo no es “conceptual” sino, fundamentalmente, “imaginativa”. Solamente en virtud del lenguaje fenomenológico, esencialmente distinto del lenguaje simbólico, se hace posible el despertar o despabilar al “estado” vigilante de la mirada de la conciencia. Esta mirada reflexiva, muy diferente de la husserliana, implica que la mediación de sí consigo, facilitada por la temporalidad originaria, supone un tiempo profundo, desfondado o sin suelo, desplomado: el tiempo como *porte-à-faux* originario. Esto señala un punto de separación tan fundamental con respecto a Husserl (en relación con la reflexión y la conciencia) que se mantendrá incluso, y aún con mayor razón, en la obra richiriana más husserliana, a saber, la posterior al año 2000 (año de la publicación de *Phénoménologie en esquisses*), pues la aprehensión de sí mismo en la reflexión, para Richir, está mediada necesariamente por el lenguaje fenomenológico, es decir, por la temporalización/espacialización propia del sentido haciéndose³⁴⁸. La relación de sí consigo, que es la base de la reflexividad fenomenológica, deberá ser entendida, por tanto, como “quiasmo esquematizándose del sentido”³⁴⁹, es decir,

³⁴⁷ *Ídem.*

³⁴⁸ En este sentido, un ejemplo interesante, en el contexto de lo que venimos diciendo, es Ricoeur, para quien la reflexión del sujeto husserliano conlleva también una posición inmediata de sí mismo, lo cual es insostenible desde el punto de vista de una hermenéutica de los símbolos. Ricoeur también “interpone”, por decirlo así, el “lenguaje” en medio de la relación del sujeto consigo mismo. La diferencia radica empero en qué entienden uno y otro por lenguaje: para Ricoeur se trata, fundamentalmente, de un lenguaje y una narratividad simbólicos, mientras que en Richir se trata de un lenguaje que, en cuanto fenomenológico, se “sitúa” a irreductible distancia (reductible sólo mediante ilusión trascendental) de las determinaciones simbólicas, y, en esa misma medida, a distancia de los simbolismos de los que se ocupan, con tanto provecho en su ámbito (antropológico), el estructuralismo, el psicoanálisis, la fenomenología de las religiones y la propia hermenéutica. *Cfr.* Ricoeur, P. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris, 1969 ; *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.

³⁴⁹ Richir, M., *ibíd.*, p. 10.

como relación de sí consigo que, mediada por el lenguaje fenomenológico, es *en parte*³⁵⁰ esquematismo de lenguaje, es decir, temporalización/espacialización.

Todo sentido que se busca a sí mismo, toda palabra operante es, así, búsqueda de la satisfacción de una ausencia original, de un *écart* primario que, mediante el ejercicio de la palabra, busca franquearse³⁵¹, no logrando su objetivo sino en la embriaguez imaginaria de un sentido que se cree en posesión de sí. Esto significa que a través del *écart* se “cuela” en la fase de presencia una parte irreductible de ausencia, por lo que es justo decir que el sentido, en parte, está ausente de sí, esto es, que en cuanto sentido *de algo*, y no sólo de sí mismo, está referido o en relación con otra cosa que no es lenguaje, pero que no es, evidentemente, una cosa real individuada sino, de un modo más complejo, un *esquematismo* más “profundo”, “fuera de lenguaje”.

Si recordamos la problemática del capítulo anterior, relativa al momento fenomenológico de lo sublime, no resultará extraño, pues, el hablar de esquematismo fuera de lenguaje. Recordemos que lo “bello”, como juicio teleológico reflexionante, está necesariamente articulado, con miras a escapar del narcisismo de su relación consigo, con lo inconmensurable del momento de lo sublime, mediante lo cual es legítimo decir que lo bello no agota la fenomenalidad del fenómeno, y que, si bien esta está articulada con él, lo excede infinitamente. Es justamente lo que ocurre aquí en el seno del lenguaje: el fenómeno de lenguaje está articulado con algo que no es del orden del lenguaje, pues, de lo contrario, y a pesar de su *écart* interno, estaría cerrado narcisísticamente sobre sí. El *écart* del lenguaje es de tal dimensión que conecta a este con algo que cae por fuera del ámbito de la presencia o del lenguaje. Sin la profundidad de este *écart*, que es, como se ha dicho por el momento, el tiempo³⁵² como desaplomo originario, no habría *vigilia* (con-ciencia) del sentido haciéndose, y, así, el sentido sería ciego para sí mismo:

³⁵⁰ En parte porque, como veremos más adelante, hay un “núcleo oscuro” de la relación de sí consigo que no pertenece al esquematismo de lenguaje.

³⁵¹ No sobra repetir aquí lo que se dijo antes: este “*écart*” no habrá de confundirse nunca con la “falta” propia del “sujeto” instituido en el lugar del Otro (Lacan), de la cual las venturas y desventuras sexuales (dialéctica de la diferencia sexual) forman un capítulo importante. No obstante, su diferenciación no implica incomunicación: *cfr.: Phénoménologie et institution symbolique.*

³⁵² Veremos más adelante que hay un *écart*, justamente, fuera de tiempo.

Sin este desajuste [écart], el sentido sería necesariamente *ciego*, es decir, *ausente* de sí mismo. Se habría siempre ya *reventado* [éclaté], dispersado o *diseminado* (Derrida) en significaciones, es decir, en “seres” simbólicos que corresponderían estrictamente a la institución simbólica de tal o cual lengua empírica: el nominalismo [...]³⁵³

Al margen del *écart* de lenguaje nos encontramos, en el marco de una preponderante adherencia a sí, con los “significantes” del orden simbólico, cuya característica es, como reza la cita, la de ser “ciegos”, lo que “explica” que la sujeción al orden simbólico signifique a menudo, para el sujeto, el verse prendido en mecanismos ciegos de repetición³⁵⁴ o, de modo inopinado, en un acontecimiento traumático³⁵⁵. El sentido fenomenológico, en cambio, alberga en su propio seno esta separación con respecto a sí, una brecha que, poniéndolo al margen de las identificaciones o identidades simbólicas (significantes), lo “lanza” al terreno de los fenómenos, en el que no caben ya las identidades sino los semblantes o aspectos (εἶδος) de las apariencias que, en cuanto tales, conforman la *ipseidad* del sentido haciéndose. Este *écart* es de tal profundidad que, como se ha dicho, pone al sentido en relación con algo que, palpitando en su seno, no es del orden del sentido, pero que no por ello es mecanismo ciego, sino, al contrario, fenomenalidad que, si bien “oscura”, permite la reflexividad del sí mismo en relación quíasmica consigo: el despertar de la mirada en la vigilia. Sin este más allá del sentido el lenguaje fenomenológico explotaría en significaciones simbólicas, en donde faltan, de cierta manera, las mencionadas mirada y vigilia.

Mundo, fuera de lenguaje (primera aproximación)

³⁵³ Richir, M. *Ibíd.*, p. 11.

³⁵⁴ Cfr. por ejemplo, . “*Le problema du corps de chair (Leib) chez L. Binswanger*”, en *Phénoménologie et institution symbolique*, pp. 13-44.

³⁵⁵ Podría consultarse a propósito del “trauma” el siguiente texto de Pablo Posada: “*Encuentro y otredad. Lo sublime y el trauma.*”, en *Antropología y fenomenología. Antropología filosófica y filosofía de la cultura*, Verónica Medina Rendón (Compiladora). Centro Mexicano Investigaciones fenomenológicas, México, 2017, pp. 49-64.

El fuera de lenguaje con el que “conecta” el lenguaje en virtud de su *écart* interno es para Richir el “mundo”, y más precisamente, la “trascendencia de mundo como trascendencia de ausencia de los fenómenos de mundo fuera de lenguaje”³⁵⁶. ¿Qué significa esto?

Lo primero que hay que decir es que “mundo”, en su acepción fenomenológica, no significa un mundo “real” o “ideal”, autónomo y existente en sí, sino, fundamentalmente, y mediante la *epojé* fenomenológica, un “fenómeno de mundo”, un mundo reducido a su pura fenomenalidad. Así, no se trata en ello de una “función apofántica” del lenguaje: el lenguaje fenomenológico, en cuanto articulado con el fenómeno de mundo, no es su transcripción o expresión fiel; no se trata, de ninguna manera, de una “representación” en lenguaje de lo fuera de lenguaje, y, por tanto, no se trata de un realismo o idealismo metafísicos ni de un nominalismo más o menos refinado.

Lo segundo es que “mundo”, para Richir, no se refiere, en cuanto fenómeno, a un mundo subjetivo (Husserl, Kant), ni existencial (Heidegger), puesto que, en su tratamiento, toda determinación simbólica se ve reducida, y, por tanto, también las ideas (horizontes) de mundo como totalidad y como unidad de las cosas existentes, así como la noción de *Geviert*, entendida como “cuaternidad” de la “mutua pertenencia” de tierra-cielo/mortales-divinos³⁵⁷. Esta es la razón por la cual Richir hablará, en lugar de “mundo”, de una “pluralidad fenomenológica de mundos”³⁵⁸, en un gesto radical que caracteriza lo singular de su fenomenología. “Mundo” no designa un ente ni un tipo especial de “ente” (Kant: “idea”; Husserl: “horizonte de los horizontes”; Heidegger: *Lichtung*) sino lo que podríamos llamar una *dimensión o registro fenomenológico*³⁵⁹. Ciertamente, y como es común en fenomenología, esta dimensión es un “horizonte”, pero de un tipo por completo singular: es un horizonte que, como resultado de la *epojé* radical (que caracterizamos en primera aproximación en los capítulos I y II), no es englobante como lo son el “horizonte de los horizontes” o el “*Ereignis*”, los cuales, para Richir, tienen aún una marca simbólica³⁶⁰, pues

³⁵⁶ Richir, M. *Le temps, porte-à-faux originaire*, p. 11.

³⁵⁷ Richir, M. « [Monde et phénomènes](#) », Les cahiers de Philosophie n° 15/16 : Le Monde de la phénoménologie à la politique, hiver 92/93, Lille, nov. 1992, pp. 111 – 137.

³⁵⁸ Richir, M. *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Editorial Jérôme Millon, Grenoble, 1992, p. 25.

³⁵⁹ Con esta noción de “registro” nos encontramos ya en la antesala de la fenomenología arquitectónica, la cual será objeto de nuestro estudio a partir del próximo capítulo.

³⁶⁰ Con respecto al carácter simbólico del *Ereignis* puede verse: « [Ereignis, Temps, Phénomènes](#) », Heidegger : Questions ouvertes – Collège International de Philosophie – Osiris – Paris – mars/avril 1988 – pp. 13 – 36.

operan, mal que bien, como un “todo” que aglutina las “partes”, sean estas partes mereológicamente fundantes³⁶¹ o “pertenecientes” a lo “propio” (*eigen*) del “acontecimiento”.

Avancemos desde ahora, aunque sea provisional e intempestivamente, que la “unidad” del campo fenomenológico, necesariamente a distancia de toda unidad simbólica, viene dada para Richir por una singular “*pasión del pensar*”³⁶², comparable a la romántica e infinita *Sehnsucht* y al *conatus* de Spinoza, y que, en los términos de Richir, no es otra cosa que la afectividad³⁶³, y que está en las antípodas, a decir verdad, de la (auto)afectividad de la vida de Michel Henry³⁶⁴, por ejemplo.

Pero limitémonos por el momento a precisar la forma en que Richir aborda la cuestión de la “unidad” del mundo. Lo hace a partir de la clásica relación metafísica de Dios, alma y mundo, pero efectuando, hasta donde es posible³⁶⁵, una suspensión de sus determinaciones simbólicas, entre las que cuentan, en primer lugar, las parejas clásicas de finito/infinito, mortal/inmortal, unidad/multiplicidad. Para hacerlo, Richir implementa un recurso que, en realidad, es capital para su fenomenología, a saber, la fundación *arquitectónica* de la metafísica por parte de Kant³⁶⁶, pero, sobre todo, a la reflexión propiamente fenomenológica que de sus instancias (Dios, alma, mundo) se efectúa en la tercera *Crítica* en el momento de lo sublime. Pues, si en la primera *Crítica* las ideas de la Razón (Dios, alma, mundo) conducen directamente a las antinomias de la razón pura, en virtud de la divergencia inconciliable de lo sensible y lo inteligible, la experiencia y las ideas, lo finito y lo infinito, etc., en la tercera

³⁶¹ Pablo Posada Varela, no obstante, ha mostrado la fecundidad de la mereología desde una perspectiva arquitectónica. Cfr.: *La especificidad de lo fenomenológico. Sobre la fidelidad de Marc Richir al proyecto husserliano (versión reducida)*, en Eikasia Revista de Filosofía, N° 73, marzo 2017, pp. 237-265, en concreto pp. 249 y ss; y: *¿Concrecencia de disyuntos? La idea de reducción mereológica y su extensión a una arquitectónica fenomenológica*, en Apeiron. Estudios de Filosofía-Filosofía y Fenomenología, N°3, Octubre de 2015, pp. 99-114.

³⁶² La segunda meditación fenomenológica de Richir, en la que “ajusta” cuentas con Husserl y Heidegger, se titula, muy significativamente, *Pasión del pensar y pluralidad fenomenológica de mundos*: 1992, p. 25-65.

³⁶³ Richir, M. *El sentido de la fenomenología*, en Investigaciones fenomenológicas, N° 9, 2012, p. 325: “[a]sí, el desajuste lo es del impulso ciego (“*poussée aveugle*”) y en falso (“*en porte-à-faux*) del *conatus* spinozista o de la *Sehnsucht* romántica, infinita, desde un pasado trascendental inmemorial hacia un futuro trascendental inmaduro. En nuestra terminología, este impulso ciego no es otro que el de la afectividad”.

³⁶⁴ Sobre la relación Richir/Henry pueden consultarse: Richir, M. *Méditations phénoménologiques* (1992), p. 30 y ss. Sacha Carlson ha escrito también sobre esta relación: Carlson, S. *Reducción fenomenológica y “reducción espinosista”*. *El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry*, en Eikasia Revista de Filosofía, N° 46, Noviembre de 2012, pp. 93-106.

³⁶⁵ Pues la fenomenología, a pesar de su carácter “salvaje”, guarda “proporciones” arquitectónicas. Volveremos sobre esto.

³⁶⁶ Cfr. Richir, M. « [Monde et phénomènes](#) », p. 115 y ss.

Crítica, en medio de una reflexión propiamente fenomenológica (afectividad sublime), se pone en juego, para Richir, un modo de reflexión de las “ideas” que ya no está dominado por el índice de la contradicción y la imposibilidad lógicas, sino, de manera capital, por una *imposibilidad esquemática*, que no es otra cosa que la impotencia de la imaginación (*Einbildungskraft*) para esquematizar el todo del mundo. La diferencia, por entero fundamental, reside en que esta impotencia, al contrario que la contradicción teórica de las antinomias, posee un carácter fenomenológico intrínseco: la afectividad sublime. De tal suerte que la “unidad” del “todo” del mundo, siendo contradictoria y, por ello, imposible en el terreno teórico, se hace posible como *fenómeno* en la experiencia de lo sublime. Sólo en esta, por tanto, puede haber para Richir *fenómeno de mundo*, pero sólo como imposibilidad esquemática, como imposibilidad de esquematizar completamente el fenómeno en su carácter “*indefinido e informe*”³⁶⁷. En la estela de la “meóntica” de Fink, Richir dirá que en el momento de lo sublime *nada* se reencuentra, nada de seres o de cosas sino la ausencia radical que es propia de “*el mundo mismo*”³⁶⁸; para él, en los fenómenos sublimes descritos por Kant (“cielo estrellado”, “océano desencadenado”, “caos montañosos”, “erupción volcánica”, etc.), las distinciones del “horizonte terrestre, Tierra/Cielo, se ven trastornadas”³⁶⁹, emergiendo, por decirlo así, el “rostro” de una “*Unheimlichkeit* del mundo en sus fenómenos”³⁷⁰. En los términos kantianos, se trata de un agotamiento o suspensión (“*Hemmung*”, recordémoslo, es la palabra que emplea Kant) de la capacidad esquematizante de la imaginación, la cual es interpretada por Richir, de modo decisivo, como “inminencia de mi desaparición”³⁷¹, al borde de la cual, empero, “algo” “divino”, por esencia *enigmático*, *me sostiene*:

Ahí descubro que soy *mortal*, como todo ser que comparte mi condición, y que si existo, no es por una imagen cualquiera de mí mismo, o en las determinaciones simbólicas que me sitúan socialmente entre los hombres, sino como singularidad radical que se hurta a través del abismo de mi propia vida y de mi propia muerte en

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 120

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 121.

³⁶⁹ *Ídem.*

³⁷⁰ *Ídem.*

³⁷¹ *Ídem.*

el mundo, como enigma en el gran enigma que me sostiene, a pesar de todo, en el borde de la desaparición³⁷².

En este “momento” se ponen en “juego” o en “interacción”, de modo totalmente fundamental para la fenomenología richiriana, las tres instancias “metafísicas” tradicionales (Dios, alma, mundo), pero, según Richir, de tal modo que “comparecen” de acuerdo con su calado propiamente fenomenológico, el cual sólo se pone en evidencia en el momento cuasi-mortal de lo sublime. Según Richir, la experiencia del “mundo mismo”, en su *no entidad* fundamental, es la experiencia de que el mundo, en virtud de su *Unheimlichkeit*, no me ha esperado ni me esperará, pues, podría decirse que es, en este sentido, un *otro* tiempo radicalmente *unheimlich*, que no da chance alguno a la mortal temporalidad, como si, en virtud de su inhabitabilidad, toda posibilidad sobre la tierra hubiese sido proscrita. Según Richir, se trata de la experiencia de mi ausencia en el mundo y la ausencia del mundo en mí, en lo que constituye, para él, la *inminencia* de mi *desaparición*, la cual, en inminencia, no se consume, pues *Dios*, como *enigma radical*, viene a sostenerme, a tenderme una mano en el borde del “abismo”. Este “Dios”, empero, en cuanto *enigma irreductible*, no ha de ser entendido como fundamento onto-teológico de la totalidad del mundo, sino, a partir de su alcance fenomenológico, como “sentimiento (*Gefühl*)” de Dios como “instituyente simbólico”³⁷³, como horizonte simbólico englobante de mundo, pero considerado, esta vez, desde su “costado” fenomenológico en la afección sublime. De esta forma, dice Richir, se produce, a partir de la enigmática mano tendida por Dios, un retorno desde la ausencia radical del mundo hasta la presencia del hombre en Dios y de Dios en el hombre. Escuchemos:

Hay en lo sublime, casi, un retorno de la ausencia del hombre en el mundo (y del mundo en el hombre) —ausencia parpadeando en la inminencia— en presencia, también parpadeante, del hombre en Dios (y de Dios en el hombre). Como si, mientras que el mundo no me ha esperado y no me esperará nunca en su *Unheimlichkeit*, Dios, como enigma del *ipse* y del sentido, me hubiera siempre esperado y debiera siempre esperarme, sin que pueda yo saber cómo ni por qué. Esto no significa, pues, en

³⁷² *Ídem.*

³⁷³ *Ídem.*

absoluto, según lo que sería un error de interpretación, que Dios, el instituyente simbólico, sea el soporte, el cómplice [suppôt] o el fundamento (onto-teológico) del mundo: trans-mundano, él “es” el movimiento mismo de lo “infinito”, en el sentido de que él “está” más allá de los límites, pero, no obstante, en el infinito del mundo, y más profundamente que sus entrañas más íntimas y más ínfimas, de una potencia que, precisamente, *no acciona nada*. La idea del demiurgo o del intelecto arquetipo resulta ya *derivada* o desplazada, como el horizonte simbólico de la facultad teleológica de juzgar³⁷⁴.

Señalemos cuatro aspectos fundamentales:

En primer lugar: hay, en lo sublime, en virtud de una *presencia en parpadeo de Dios en el hombre y del hombre en Dios*, una especie de tránsito salvífico desde la ausencia del hombre en el mundo y del mundo en el hombre hasta la presencia mutua de Dios y el hombre, suerte de *retorno* desde la *ausencia* mundana (meóntica) hasta la *presencia* de lo que podríamos denominar, prematuramente y fuera del pensamiento explícito de Richir, como la *pasión* (amorosa y mortal por igual) del “vínculo” entre Dios y el hombre.

En segundo lugar: Dios no es, así comprendido, ni un fundamento onto-teológico del mundo, ni el cómplice o el esbirro (*suppôt*) de la institución simbólica del mundo, con lo que, según parece, Richir impugna tanto el recurso ontológico y teológico como el recurso implícitamente político asociado con Dios, es decir, la concepción de un Dios que, como instituyente simbólico, bordea su erección como tirano que sostiene la realidad de lo real³⁷⁵. Esto último viene confirmado por lo siguiente.

En tercer lugar: Dios es el *movimiento mismo de lo infinito*, en el sentido de que *habita* más allá de las entrañas más íntimas del mundo, como *potencia que no acciona nada*, como potencia que, como dice Richir en otro contexto, ha depuesto su poder³⁷⁶. La influencia de Schelling es patente: frente a la noción de *ideal trascendental*, entendido, desde Kant, como la ilusión trascendental mediante la cual la existencia se concentra infinitamente en el ser,

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 122.

³⁷⁵ Problema teológico-político que Richir afrontó directa y ampliamente en *Du sublime en politique*, Editorial Payot, Paris, 1991.

³⁷⁶ *Cfr. L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1996, pp. 100 y ss.

dando como resultado el *ens realissimum* (Dios como ideal trascendental), Schelling, penetrando en este *ideal*, y vaciándolo, por decirlo así, de su existencia y realidad máximas, lo piensa como *potencia* (*Potenz*³⁷⁷), que no es potencia *de* algo sino potencia pura. Siguiendo a Schelling, Dios es para Richir, en este contexto, y al margen de lo ontológico-existencial propio de la ilusión trascendental del ideal trascendental, pura potencia que *no acciona nada*, el *movimiento* de lo infinito, que es otra cosa que su existencia, realidad o soporte ontológico.

En cuarto lugar: Dios como demiurgo (*Timeo*), en cuanto intelecto que intuye directamente la Forma, puesto que “opera” sin temporalidad intrínseca, eternamente, y por ello al margen de narraciones, mitos y lenguajes, es, con respecto al Dios como *Potenz*, derivado, es decir, es un condensado simbólico derivado de este.

No podemos evidenciar en este punto todas las implicaciones de esta importantísima problemática, pero, por lo pronto, podemos afirmar lo siguiente: en el momento de lo sublime confluyen, para Richir, las instancias de Dios, alma y mundo, de tal suerte que, en el seno de la pasión de la presencia *en parpadeo* de Dios en el hombre y del hombre en Dios, es posible sostenerse en el borde mismo de la *nada* de mundo. Resulta posible afirmar desde ahora que, al definirse Dios como *Potenz*, antes que como ser y existencia, Richir no hace sino reeditar un aspecto fundamental de su pensamiento: intentar suspender la ilusión trascendental³⁷⁸ que conduce el pensamiento, directamente, hacia la ontología. Richir busca suspender fenomenológicamente la realidad de lo divino, la idea de Dios como *ens realissimum*, lo que le conduce a considerarlo como *movimiento* de lo infinito y como *potencia* pura, a distancia de toda acción y eficacia ontológica. De esta manera, pues, “lo que” me *sostiene* (*v. tenir*) en el borde de la desaparición no pertenece, primaria y fundamentalmente, al orden de ningún género de ontología. La pura *Potenz* de Dios, “sosteniendo” finalmente mi *ipseidad* y la *ipseidad* del sentido (el lenguaje), no habrá de insertarse, mediante ilusión trascendental, en el orden del ser y de la existencia, pues pertenece, fundamentalmente, al orden del fenómeno en cuanto nada más que fenómeno, “campo” fenomenológico de las “apariencias de nada” o “apariencias en cuanto tales”³⁷⁹.

³⁷⁷ Cfr. *idem*. *Potenz* es un concepto que, en la fenomenología de Richir, se aproxima en gran medida a la importante noción de *transpasibilidad* de Henri Maldiney, la cual resulta definitiva en el contexto de la fenomenología del lenguaje. Volveremos sobre esto.

³⁷⁸ Véanse los capítulos I y II.

³⁷⁹ Cfr. Capítulos I y II.

A este “dominio” pertenece un esquematismo más “profundo”, un esquematismo más puramente fenomenológico, irreductiblemente a distancia del esquematismo de lenguaje. En estas profundidades esquemáticas ya nada ente se esquematiza, como sí es el caso del lenguaje simbólico. Pero esta profundidad no es una suposición, su atestación fenomenológica viene dada, justamente, mediante la afectividad, y, fundamentalmente, por la pasión del pensar (problema capital sobre el que volveremos). La suspensión de las fuerzas vitales es la prueba de cierta impotencia de la imaginación, la cual, en lo sublime, reconoce algo no ente del “mundo mismo”, inhabitado e inhabitable, que, fenomenalizándose como afección sublime, pertenece al orden de un esquematismo más profundo (“correlativo” de la afectividad), al margen de la temporalización/espacialización propia del lenguaje fenomenológico. Se trata, en efecto, de la dimensión “fuera de lenguaje” que inerva, desde dentro, al lenguaje fenomenológico, y en esta medida, de algo que, “latiendo” en las “entrañas” de la temporalización/espacialización del lenguaje, la excede por definición, y que pertenece no obstante, para Richir, a la *Einbildungskraft*. Richir hablará, en efecto, de la dimensión de mundo como de un esquematismo más profundo, consistente en una proto-temporalización/proto-espacialización que es del orden del *inconsciente fenomenológico* y que se confunde, a fin de cuentas, con los *fenómenos de mundo fuera de lenguaje*:

[...] si una parte del sentido escapa siempre, por principio, a su entrada-en presencia en la fase de presencia de lenguaje, esto significa que el sentido mentado [visé] en el pro-yecto no está siempre ya temporalizado/espacializado en lenguaje, [significa] que la palabra operante no es la repetición de ella misma como de un sentido ya de lenguaje, sino de un sentido-de-mundo que “prepara” esta temporalización/espacialización en la medida en que él es, ya no temporalizado/espacializado, sino “esquematisado” según lo que nosotros llamamos una *proto-temporalización/proto-espacialización*, en la cual reconocemos, por nuestra parte, el trabajo propiamente dicho de la imaginación en tanto que *Einbildungskraft*, es decir, también el lugar del inconsciente fenomenológico, que se confunde, para nosotros, con el lugar de los *fenómenos-de-mundo fuera-de-lenguaje*³⁸⁰.

³⁸⁰ Richir, M. *Le temps : porte-à-faux originaire*, p. 12.

Se produce, pues, en el momento de lo sublime, un importante “desplazamiento” o “desalineamiento” en el seno de la *Einbildungskraft*: ya no se trata tanto, como hemos dicho hasta ahora, de una temporalización/espacialización en lenguaje, sino que, de modo más “profundo” y fundamental, el esquematismo de la imaginación pertenece al orden del *inconsciente fenomenológico*, es decir, a lo que antes conocimos como el “sin *cogito*” del campo fenomenológico. Este inconsciente fenomenológico, completamente fundamental en el marco de la fenomenología del lenguaje richiriana, es del orden de los fenómenos de mundo fuera de lenguaje, en los que, como se ha dicho, ya nada ente se esquematiza, y, por ello mismo, tanto el sentido como el sí mismo que lo asiste, se reflexionan en su pura fenomenalidad, esto es, al margen de su ser y su existencia. Pero la indigencia ontológica redundante, justamente, en riqueza fenomenológica³⁸¹.

Estas profundidades de mundo, que no son otra cosa que profundidades de un esquematismo³⁸² fuera de lenguaje, se caracterizan por el hecho de que allí no hay ni “seres”, ni “cosas”, ni “mundo” individuados, así como no hay ni tiempo ni espacio únicos. La dimensión mundo richiriana no se dice unitariamente (*un* mundo) sino pluralmente: pluralidad fenomenológica de mundos. El lenguaje, conectando con lo fuera de lenguaje, se abre no a *un* mundo o *al* ser, sino a una pluralidad indefinida de mundos, y, por esta razón, la dimensión “mundo” no está de antemano individuada, pues sus “categorías”, en cuanto fenomenológicas, son objeto también de esquematización en lenguaje y fuera de lenguaje (movilidad esta que explica, por cierto, la dificultad y complejidad de los análisis de Richir). En la dimensión de mundo tiempo y espacio no son, de ninguna manera, condiciones *a priori* unitarias de la sensibilidad, sino que, en cuanto esquemáticos, tienen un carácter no sólo performativo sino, al mismo tiempo, incoativo, por lo que se nombran como proto-temporalización/proto-espacialización.

Así, la dimensión mundo designa para Richir, en su alcance propiamente fenomenológico, un registro esquemático fundamental en el que ni el tiempo ni el espacio

³⁸¹ Esta es una apreciación de Pablo Posada Varela: *cfr.* *¿Concrescencia de disyuntos? La idea de reducción mereológica y su extensión a una arquitectónica fenomenológica*, en Apeiron. Estudios de Filosofía-Filosofía y Fenomenología, N°3, Octubre de 2015, p. 102.

³⁸² En cierto sentido, carece ya de precisión el seguir hablando de “esquematismo”, toda vez que todo esquema e imagen, en este nivel, faltan. Richir mantuvo el término, reconociendo empero su imprecisión. *Cfr.* Richir, M. y Carlson, S. *L'écart et le rien. Conversation avec Sacha Carlson*, Jérôme Millon, Grenoble, 2015, p. 178.

son definidos *a priori* como unitarios (lo que sería una injerencia del entendimiento en la sensibilidad³⁸³), ni el mundo es definido a guisa de totalidad pensada como idea de la Razón (lo que sería una injerencia y pre-maduración simbólicas). “Mundo” designa la dimensión plural en la que los “seres” y el tiempo y el espacio están en trance de eclosión (proto), y lo están de tal modo que lo están siendo activamente, performativamente, como temporalización/espacialización naciente.

La dimensión de mundo, con la cual hace contacto el lenguaje, es una dimensión esquemática que nada tiene que ver con seres, imágenes y síntesis imaginativas de seres a través de un tiempo/espacio definido *a priori*. Lo que en ella se sintetiza, podemos avanzar, son, antes bien, muchedumbres de fenómenos que concurren como “nadas” fenomenales, como “esencias salvajes” en su pura “apariencia”, y que, en razón de su pluralidad de principio, exigen una concepción totalmente distinta de la noción de horizonte: se trata de un “campo” horizontico tan extático que, la mayor parte de él, no tiene el tiempo y el espacio para individuarse medianamente en la claridad de una presencia, esto es, en una fase de lenguaje, pero que, desde su ausencia, la enriquece y vivifica.

Capítulo VI

Fenomenología arquitectónica I

³⁸³ Véase: nuestro capítulo II, *in fine*.

Introducción

Con la problemática de la dimensión de mundo nos situamos en la puerta de entrada al que constituye el rasgo más importante y característico de la fenomenología de Richir, a saber, el que, desde la década de los años noventa, con la importantísima obra de 1992 (*Méditations phénoménologiques*), se dio a conocer en toda su profundidad como “fenomenología arquitectónica”.

Como fenomenología arquitectónica viene a reformularse y “refundirse” lo que desde las *Recherches phénoménologiques* se esbozó como el proyecto de una fenomenología trascendental, pero esta vez con la capital diferencia que implica para la fenomenología el insertar, en su pleno corazón, las dimensiones del lenguaje y de la problemática arquitectónica de la filosofía. La obra *Méditations phénoménologiques* constituye un punto de quiebre fundamental en la obra de Richir, pues a partir de ella se ven articuladas y abiertas a un despliegue mucho más profundo y coherente dos influencias capitales de su fenomenología, a saber, la filosofía crítica kantiana y la fenomenología trascendental husserliana. Nos parece justo afirmar que estas dos influencias constituyen, en su encuentro fecundo, el núcleo mismo de la obra clave de 1992. La mayor novedad de esta obra es que con ella Richir emprende una revisión muy fecunda de la fenomenología de Husserl, especialmente a partir de los volúmenes de las obras completas que atañen a la problemática de la intersubjetividad (Hua XIII, XIV y XV), dando como resultado un Husserl “fresco” y “nuevo”, con el cual no dejará ya de dialogar cerrada y fecundamente.

La comprensión del fenómeno en su intrínseca temporalidad o discursividad conduce directamente a la inserción del lenguaje en el núcleo de la fenomenología, y esta “lingüisticidad” del fenómeno (que acaso tenga muy poco que ver con la “lingüisticidad” de la comprensión de algunas filosofías hermenéuticas) es lo que conduce, a su vez, a una reformulación de la fenomenología trascendental como fenomenología arquitectónica. Con *Méditations phénoménologiques* se articulan y consolidan arquitectónicamente tres elementos fundamentales de la obra de Richir: el fenómeno, el tiempo y el lenguaje. Así, se trata de una obra que, en el conjunto de nuestra tesis, marca el punto de articulación,

consolidación y profundización de los problemas que, desde principios de la década de los ochenta, inervan el pensamiento de Richir.

El fenómeno de mundo, entendido como horizonte sumamente extático, apunta ya a la idea de una “estratificación” arquitectónica del fenómeno, la cual, como se apuntó desde el inicio, no puede ser de ningún modo ontológica, dada la *epojé* radical de la ilusión trascendental y del coextensivo carácter *regulador*, no *constitutivo*, del “sistema” de la fenomenología. El fenómeno de mundo y su horizonticidad radical marcan, pues, una especie de “válvula” por la que se fuga, distanciándose, el campo fenomenológico del campo ontológico. La “ordenación” arquitectónica es por definición contraria a toda ordenación ontológica, y en el seno de su “sistemática” se pone en juego una noción de horizonte tan radical como novedosa: horizontes de lenguaje y fuera de lenguaje en los que, esencialmente, nada ente comparece ya. En este sentido, la fenomenología del lenguaje constituye un estudio profundo (y muy complejo, por demás) de los horizontes en los que cobra complexión el fenómeno, esto es, de las “síntesis pasivas” de primer, segundo y tercer grado.

1. Fenómeno de mundo

Por fenómeno de mundo habrá de entenderse un fenómeno sumamente extático en el que toda individuación es incipiente, y, en este sentido, un fenómeno en el que cobra cuerpo de modo eminente la distorsión originaria de la apariencia o del fenómeno. Con la noción de fenómeno de mundo Richir busca repensar la idea de horizonte, al entenderlo como potencia ilimitada (en lo que resuena en parte la *Potenz* schellinguiana) que no se restringe a las posibilidades eidéticas de un acto, esto es, al pensar el campo de las posibilidades por fuera del marco de la lógica y la eidética, en lo que constituye un replanteamiento de la fenomenología como ciencia cuyo método se caracteriza por la “intuición de esencias”. Es esto lo que en 1987 buscaba pensar, con Merleau-Ponty, como perteneciente a una fenomenología que se ocupa de las *esencias salvajes*³⁸⁴, es decir, de esencias como “rayos de

³⁸⁴ Richir, M. *Phénomènes, temps, êtres. Ontologie et phénoménologie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1987, pp. 65-103.

mundo”³⁸⁵ en los que, antes que seres y estados de seres ya formados, (com)parecen ramajes frondosos de fenómenos en muchedumbre. El campo fenomenológico es, en este sentido, de una potencialidad ilimitada (“*apeiron*”) que, en virtud de su propia naturaleza, no es actualizable sino mediante deformación coherente, lo que implica el menoscabo de su propia esencia. Esto significa que el infinito fenomenológico no es del orden de lo actual ni de lo actualizable mediante variación eidética, sino que, a distancia de todo recorte lógico de las esencias, pertenece al dominio de un infinito potencial. De este modo, Richir trata de dar cuenta de la *movilidad intrínseca del fenómeno*:

Hay una movilidad intrínseca del fenómeno, una determinabilidad infinita de sus límites, una labilidad o sutileza irreductibles de la frontera entre lo que, en él, aparece [paraît] y no aparece [paraît]. El fenómeno se estira y se recoge, indefinidamente, en su fenomenalidad (en su carne [chair]) que es ilimitada, pero de una ilimitación potencial, la del *apeiron* griego, y no de una infinidad actual, como la de Husserl y los Modernos³⁸⁶.

La fenomenalidad del fenómeno habrá de pensarse, pues, como siendo “cercada” o “totalizada” no por un infinito actual y actualizable sino por un infinito irreductiblemente potencial, al margen del *quantum* de la fenomenalidad de lo bello, es decir, como fenomenalidad de lo inconmensurable que, en el momento de lo sublime, despunta en horizontes ilimitados. Toda la diferencia reside, por tanto, en un replanteamiento de la noción de horizonte: horizonte que, en virtud de la distorsión originaria de la apariencia, así como en virtud de su potencialidad ilimitada, no posibilita la identidad ni la identificación de seres y estados de seres, pues todo en él es, por decirlo así, alusivo y musical. Frente a la idea de un horizonte centrado por la convergencia de la línea de la mirada (intención) y del punto de fuga (*eidós*), así como por la separación del cielo y la tierra, lo divino y lo mortal, Richir piensa en un horizonte “salvaje”, cuyo centro sólo mediante ilusión trascendental es situable. En este horizonte, tanto el mundo como el tiempo y el espacio están en vías de eclosión y de

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 84.

³⁸⁶ *Ídem.*

formación; el tiempo y el espacio están entrelazados constituyendo un tejido performativo de mundo, pues, como se habrá advertido ya, su tejido es un tejido de lenguaje. Pero no un lenguaje de sentidos ya formados y disponibles sino de sentidos haciéndose, formándose activamente en el trance de la palabra operante. El cosmos fenomenológico no es, por tanto, una suma de eres y estados de seres positivos y estructurados por esencias y mundos de esencias³⁸⁷, pero tampoco una simple “polvareda” inarticulada de fenómenos caóticos. El mundo, escuchado en su “origen silencioso y salvaje”³⁸⁸, tiene un orden “oculto” que, no obstante, no deja de “ritmar” en todo momento nuestra experiencia.

En gran medida la arquitectónica tiene que ver, precisamente, con el entretejido de esta profundidad de ritmos audibles e inaudibles de la experiencia.

Mencionemos solamente, para retomarlo en profundidad más adelante, que una atestación fenomenológica del horizonte de mundo lo constituye, por ejemplo, el color, y, de modo más amplio, los sensibles y visibles que Richir recoge bajo el nombre tradicional de *qualia*³⁸⁹. El hilo que teje el mundo está hecho de estos “sensibles”, entre los cuales destacan, por su pregnancia, los colores, los cuales, como lo muestra a cada paso la pintura, se liberan de su “función” representativa para flotar o vibrar en su pura fenomenalidad.

2. Arquitectónica

Si hay una “sistemática” filosófica, esta habrá de ser, para Richir, arquitectónica, en un sentido complejo que se nutre principalmente de Kant y de Husserl. Podríamos decir que el sistema filosófico que Richir rechaza, por antonomasia, es el sistema filosófico en el sentido de Hegel, en la medida en que en él *coinciden* el sistema de la ciencia y la exposición de la misma, esto es, en el “Saber” como punto culminante de la unificación de la ciencia con

³⁸⁷ *Ídem.*

³⁸⁸ *Ibíd.*, p. 66.

³⁸⁹ Con respecto a este concepto tomaremos en cuenta los siguientes textos: Richir, M. *Phénomènes, temps, êtres. Ontologie et phénoménologie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1987, pp. 65-103; *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992, pp. 137-184; *Quelques prolégomènes pour une phénoménologie des couleurs*, La Couleur, L. Couloubaritsis et J.J. Wunenburger, Ousia, coll. Recueil, Bruxelles, fév. 1993 – pp. 165 – 188; [Merleau-ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse](#), Les cahiers de philosophie n° 7 : Actualités de Merleau-Ponty, Lille III, mai 1989, pp. 155-187.

su objeto³⁹⁰. Hegel representa una clara ruptura con respecto al “sistema” kantiano: busca articular adecuadamente, en coincidencia, un “principio” absoluto y la negatividad que, por decirlo así, lo anima desde dentro. No se trata para Hegel, evidentemente, del inicio (*Anfang*) de la filosofía a partir de un “principio absoluto” de tipo “proposicional”, “abstracto”, como lo muestra el temprano *Escrito sobre la diferencia*³⁹¹, así como el aserto (en la introducción a la *Ciencia de la lógica*) de que la ciencia no puede comenzar por su definición sino por la “Cosa misma, sin reflexiones preliminares”³⁹² (en lo que la ciencia hegeliana está muy próxima del espíritu de la fenomenología de Husserl y de Richir), sino de dos tipos de *coincidencia* fundamentales para la idea de ciencia filosófica: primero, la síntesis del “Saber Absoluto” que, en la *Fenomenología del espíritu*, aglutina todos los modos de conciencia, en lo que constituye la unidad de la conciencia con su objeto; y, segundo, la síntesis de la lógica con su contenido o del pensamiento con la Cosa misma, de suerte que:

De este modo, la ciencia pura presupone la liberación de la oposición de la conciencia. La ciencia contiene *al pensamiento en la medida en que él es, precisamente de la misma manera, la Cosa en sí misma*, o bien contiene a la Cosa en sí misma en la medida en que ella es, precisamente de la misma manera, el pensamiento puro. O bien, el concepto de la ciencia es: que la verdad sea la pura autoconciencia y tenga la figura del sí mismo, que *lo que es en sí es e concepto y el concepto lo que es en sí*³⁹³.

Que el pensamiento puro sea de por sí la Cosa misma, o que, de modo reversible, la Cosa sea por ella misma pensamiento puro, es algo que implica para Hegel, además, que la Lógica no habrá de entenderse como ciencia de una legalidad *formal* y *vacía* que habría de recibir su contenido (o materia) desde afuera, sino que es ella misma el despliegue vivo de este contenido. La unidad de la lógica y su contenido es, precisamente, la “forma absoluta”

³⁹⁰ Richir, M. *Langage et langue philosophique dans le devenir chez Hegel (Science de la logique)*, en *Le transcendantale et la spéculatif dans l'idéalisme allemand*, J. Ch. Goddard, J. Vrin, Coll. Problèmes et Controverses, Paris, avril 1999, p. 173.

³⁹¹ Cfr. Hegel, G.W.F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, especialmente: pp. 37 y ss.

³⁹² Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica I, La lógica objetiva*, Editorial Abada, Madrid, 2011, p. 193.

³⁹³ *Ibid.*, p. 199.

o el contenido absoluto mismos³⁹⁴. El más celebre resumen de este anhelo hegeliano lo constituye su concepción de la ciencia en el no menos célebre *Prólogo* de la *Fenomenología del espíritu*: “[c]ontribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo [...]”³⁹⁵. Por tanto, la ciencia lógica, en unidad absoluta con su contenido, no es otra cosa que Dios mismo expuesto como es en su esencia eterna: “[e]ste reino [la lógica] es la verdad *misma*, tal como es sin velos en y para sí misma; cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito”³⁹⁶. De tal suerte que la lógica, como unidad absoluta de la forma y la materia del pensar, no es otra cosa que el despliegue dialéctico de lo *divino* en su *realidad*, que no en su *amor*.

La crítica de Richir a esta forma de concepción del sistema filosófico podría resumirse de la siguiente manera: la unidad del pensar y el contenido en el elemento “divino” es, de hecho, la pretensión del *lenguaje* filosófico de hacer coincidir la sintaxis (exposición de la ciencia) con la semántica (el sistema de la ciencia)³⁹⁷, lo que implica, fundamentalmente, dos cosas: primero, que se anula, o por lo menos se *inminentiza*, toda separación o “estratificación” entre la filosofía y la cosa misma que constituye su objeto, y que, segundo, se oblitera la percepción del *lenguaje* del pensamiento y de su *distancia* infranqueable con respecto a lo que este *busca* pensar. Finalmente, se produce la identificación de la lógica y el sentido, en una pretensión de largo aliento que Fichte, a lo largo de las nueve versiones de la *Wissenschaftslehre*, no dejó de experimentar como fatigosa, al reconocer la inadecuación entre el sistema y su exposición. Frente a toda pretensión de sistematicidad absoluta (en el sentido de la coincidencia del pensar y su objeto), Richir optará, con Kant, por una concepción arquitectónica del sistema de la filosofía, consistente, fundamentalmente, en el reconocimiento del carácter irreductiblemente discursivo de la filosofía, el cual obliga a un tratamiento *reflexionante* de la distancia entre el lenguaje del pensamiento y su “objeto”,

³⁹⁴ *Ídem*.

³⁹⁵ Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu* (tr. Wenceslao Roces), Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 9.

³⁹⁶ Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica*, p. 199.

³⁹⁷ *Cfr.* Richir, M. *Langage et langue philosophique dans le devenir chez Hegel (Science de la logique)*, en *Le transcendantale et la spéculatif dans l'idéalisme allemand*, J. Ch. Goddard, J. Vrin, Coll. Problèmes et Controverses, Paris, avril 1999, p. 174.

evitando postular “metafísicamente” su solución en una unidad absoluta. En una palabra, frente al sistema como unidad absoluta que oblitera las distancias, Richir piensa en un “sistema” como acuerdo armonioso, “estético”, en medio de las disonancias irreconciliables.

Kant: sistema como idea reguladora

Para entender el sentido de lo arquitectónico en Kant conviene retomar la importante distinción³⁹⁸ entre el uso intuitivo y el uso discursivo de la Razón, la cual conecta, directamente, con la distinción no menos importante entre juicio determinante y juicio reflexionante. Esta distinción tiene un alcance estructural, y expresa la naturaleza esencialmente heterogénea entre el pensar matemático (intuitivo), que considera el conocimiento general en lo particular, y el pensar filosófico (discursivo), que considera el conocimiento particular en lo general. Estos dos modos de pensamiento no son equivalentes ni pueden llegar a serlo, pues, como nota Frank Pierobon, no hay reversibilidad entre ellos, toda vez que la matemática considera sus objetos en su posibilidad formal, con independencia de su existencia, mientras que, por su parte, la filosofía los examina de acuerdo con su posibilidad material³⁹⁹, y por tanto con relación no sólo a su posibilidad sino también a su existencia y necesidad. Tanto la matemática como la filosofía constituyen conocimientos sintéticos *a priori*, pero su diferencia radica en que la síntesis matemática se opera *a priori* en la intuición, mientras que la síntesis del pensar filosófico se opera en lo *a posteriori*, esto es, enlazando con lo empírico. En la matemática se trata de la *construcción* de un concepto en la intuición, en la cual coinciden el esquema y su producto⁴⁰⁰, pues la producción esquemática, temporal, que en cuanto síntesis le concierne, se “evapora, no dejando sino el producto, el cual aparece como fundamentalmente a-temporal, y la matemática, por este hecho, aparece como un conocimiento absoluto”⁴⁰¹, puesto que no necesita salir de los

³⁹⁸ Seguimos aquí el hilo conductor de la interpretación de Frank Pierobon en su libro *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Jérôme Million, Grenoble, 1990. Se trata de una obra que influyó decisivamente en la concepción richiriana de la arquitectónica, tal como lo manifiesta el propio Richir en el Prefacio de las *Méditations*: p. 8.

³⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 34.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 36.

conceptos, hacia la síntesis empírica, como sí es el caso del pensar filosófico que, en cuanto trascendental, contiene la “regla” de la síntesis del pensamiento con otros conocimientos. Así, las proposiciones trascendentales son, frente a las proposiciones matemáticas que son intuitivas y a-temporales, esencialmente discursivas⁴⁰², de tal suerte que el esquematismo y su producto son dos cosas heterogéneas.

El uso intuitivo de la razón, en la coincidencia del esquema y su producto, sugiere la noción de un *entendimiento intuitivo*, en el que el pensar y el intuir se unifican, y, en esta medida, se obliteran las barreras entre el entendimiento y la imaginación, así como entre estas y la Razón⁴⁰³. El riesgo para la *Crítica* consiste en la tendencia a la extralimitación por parte del pensar matemático, mediante su aplicación a dominios arquitectónicos que no son de su competencia, es decir, a dominios que caen por fuera del marco de las magnitudes⁴⁰⁴, tales como el de las ideas de la Razón.

En este sentido, podría decirse que, para Richir, la concepción hegeliana del sistema de la ciencia de la lógica implica una especie de “substrucción” matemática, “intuitiva”, en la que se derriba la distinción entre el pensar y su objeto, y, por tanto, en la que se sintetizan, en la eternidad de lo divino, el esquema y su producto, de tal suerte que la filosofía pierde su carácter esencialmente discursivo. La lógica como ciencia absoluta, así, se caracteriza por el derribamiento, mediante la inserción de lo que podríamos llamar un “an-esquematismo” matemático, del tabique que mantiene a distancia el pensamiento y el ser, y, por tanto, por el borramiento de la diferencia entre lo simbólico y lo fenomenológico. En este sentido, la postura de Richir puede caracterizarse como un rechazo de toda forma de sistema filosófico que pretenda absorber el ser en el pensar o, lo que viene a ser lo mismo, que postule su masiva reversibilidad, en lo que constituye, de hecho, un sistema simbólico. Lo simbólico tiene que ver, pues, con lo que, opuesto al lenguaje fenomenológico y su distorsión originaria, se ordena en un sistema de la “lengua”, el cual está llamado a reflejar en transparencia el ser de las cosas.

Para un sistema arquitectónico, un entendimiento intuitivo y una intuición intelectual son atribuibles a una inteligencia divina que, desde la distancia del horizonte, funge como instancia reguladora y crítica de la filosofía en tanto que uso discursivo de la razón, es decir,

⁴⁰² *Ibid.*, p. 38.

⁴⁰³ *Ídem.*

⁴⁰⁴ *Ídem.*

en tanto que horizonte no realizable de la filosofía. En una palabra, como en Kant, el sistema arquitectónico de la filosofía carece de realidad, puesto que su función no es constitutiva, como lo es el pensar matemático, sino regulativa, y puesto que, como *canon*⁴⁰⁵ de la Razón, diferente del *organon*, acerca el pensar filosófico a una *praxis* indefinida y horizontal. De esta manera, el pensar matemático, como uso intuitivo de la Razón que implica la idea de un pensamiento divino en el que pensar e intuir son la misma cosa, constituye tan sólo el horizonte regulador del pensamiento discursivo, esto es, filosófico, entendido como *praxis* extendida hacia lo infinito. En el fondo, la oposición de Richir a todo sistema simbólico de la filosofía responde a este motivo kantiano: tiene que ver con una impugnación frontal de todo intento de “inmanentización” del infinito, esto es, de todo intento de hacer coincidir el horizonte regulador de la experiencia con la experiencia misma.

En la base de la comprensión richiriana del sistema de la fenomenología, que para él es arquitectónico, está la comprensión kantiana de este sistema como “mera idea de una ciencia posible”, a distancia, por su propia naturaleza, de toda exposición adecuada posible. Leamos a Kant:

La *filosofía* es el sistema de todo conocimiento filosófico. Hay que tomarla objetivamente si por ella se entiende el modelo que nos sirva para valorar todos los intentos de filosofar y toda filosofía subjetiva, cuyo edificio suele ser tan diverso y cambiante. De esta forma, la filosofía es la mera idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar, pero a la que se trata de aproximarse por diversos caminos hasta descubrir el sendero único, recubierto en gran parte a causa de la sensibilidad, y hasta que consigamos, en la medida de lo concedido a los hombres, que la copia hasta ahora defectuosa sea igual al modelo⁴⁰⁶.

Richir interpreta, pues, el carácter *práctico* y regulador del sistema de la filosofía en Kant, que conecta con la distinción arquitectónica fundamental entre uso intuitivo y uso discursivo de la Razón, como un modo de “totalización” práctica, regulativa, no constitutiva, a distancia por su propia esencia de toda totalización que, subrepticamente, introduzca la

⁴⁰⁵ KrV: A795/B823 y ss; tr., p. 581.

⁴⁰⁶ KrV: A838/B866; tr., p. 605-606.

noción de una instancia absolutamente englobante y dirimente de la horizonticidad, es decir, contra toda noción de “todo” que intente incorporar a su propio movimiento los horizontes y las “dialécticas” que la animan. Brevemente, creemos que en gran medida Richir rechaza todo sistema filosófico cuyos horizontes sean inmanentes, y, en esta medida, conducentes a la circularidad y la tautología propias de la institución simbólica de la filosofía; y que, consecuentemente, toma partido por una comprensión del horizonte del pensar y su negatividad como haciendo parte de una esfera ilimitada de trascendencia radical, irreductiblemente a la distancia de un horizonte irrealizable. Esta es, sin duda alguna, la razón por la cual su fenomenología, contrastando con el “Saber real” que pretende ser la filosofía hegeliana, está tan próxima de lo bello, lo sublime y, rodeándolo, del amor.

Empero, la noción de sistema regulador, práctico, “heurístico”⁴⁰⁷ como dice Frank Pierobon, no constituye toda la inspiración de Richir en punto a su concepción de la arquitectónica. Debemos añadir, primero, la influencia de Schelling en su lectura del “ideal trascendental” de Kant, y, segundo, la decisiva influencia de Husserl en relación con la concepción de la lógica como “camino en zig-zag”. Veamos.

Schelling: ideal trascendental y *Potenz*

El riesgo que representa todo sistema simbólico de la filosofía es el de postular una instancia aglutinante y “realizante” de la pluralidad esencial de los fenómenos, favoreciendo su consolidación ontológica y el consecuente detrimento de su riqueza fenomenológica. Se habrá advertido ya que esta instancia simbólica viene representada, de modo ejemplar y supremo, por la figura del simulacro ontológico, entendido como ser que es fuente de su propio ser así como de el de todos los seres⁴⁰⁸. La alternativa de Richir, frente a esta vertiente simbólica, es la de pensar una instancia aglutinante pero no simbólica (y ontológica) sino propiamente fenomenológica, la cual se pone en juego en el tránsito necesario por el momento de lo sublime. ¿En qué sentido, pues, esta “instancia” aglutinante fenomenológica escapa a los riesgos de los sistemas simbólico-ontológicos?

⁴⁰⁷ Pierobon, F.. *op. cit.*, p. 37.

⁴⁰⁸ *Cfr.* capítulos I y II.

Como hemos dicho, esta instancia aglutinante fenomenológica es, para Richir, de naturaleza arquitectónica, en la medida en que las nociones de “todo” y de “infinito” que la sustentan recaen en el horizonte de una *praxis* filosófica que es discursiva y puramente reguladora. ¿Cómo entender, no obstante, este horizonte arquitectónico? ¿Cómo entender su característica, por decirlo así, “utópica”, según la cual, debiendo “residir en algún lugar” no puede empero “exponerse en concreto”? Diremos en primer lugar que Richir lee a Kant desde perspectivas que tempranamente fueron de su interés: así, la idea de infinito, tan propicia en su pensar para designar el campo fenomenológico, es llamada originalmente con la palabra griega *apeiron*, asociada a su vez con la adjetivación platónica de lo bello como *poly pélagos* (“océano inmenso”) ⁴⁰⁹. Esta noción de un infinito ilimitado, meramente potencial (no actualizable ni “medible” mediante otros infinitos), reside en el corazón mismo de la fenomenología trascendental arquitectónica de Richir, y sólo a partir de esta dimensión inconmensurable podrán “conjurarse” para él los peligros idólatras, por decirlo así, que cercan y delimitan en imágenes (simulacros) lo que por su propia naturaleza es infigurable.

En el seno de esta exigencia, y en el marco de una interpretación fenomenológica de la problemática de las ideas de la razón y del ideal trascendental de Kant, Richir introduce la noción de *Potenz*⁴¹⁰ (cfr. capítulo V) schellinguiana, y muestra de qué modo puede ella “ilustrar” o articularse con sus propias investigaciones fenomenológicas. Haremos referencia aquí a este concepto en virtud de su utilidad para comprender otro ángulo⁴¹¹ de la distancia que, finalmente, siempre conservó Richir con respecto a Kant.

Richir introduce, en su interpretación de la problemática del *ideal trascendental* de Kant, la noción de *Potenz*, con el fin de precisar que el campo fenomenológico, por su radical inconsistencia ontológica, impide la “captura” simbólica de la totalidad de las posibilidades en la “imagen” o “simulacro” de una instancia aglutinante que se da su propio ser y da el ser a todos los demás seres. Esto significa que el campo fenomenológico, a distancia de todo sistema simbólico de actualidad/posibilidad, que Richir denomina como “lengua” o “sistema de la lengua”⁴¹², se caracteriza por ser potencia pura, radicalmente renuente a toda entrada en el circuito de lo posible.

⁴⁰⁹ Cfr. capítulos III y IV.

⁴¹⁰ Richir, M. *L'expérience du penser*, pp. 94 y ss.

⁴¹¹ Cfr. capítulo V.

⁴¹² *Ídem*.

Recordemos que el *ideal trascendental*, para Kant, alude a una idea de la Razón que ha sido “investida”, por decirlo así, con la máxima realidad que le puede competir, y, en este sentido, no es una mera idea de la Razón, algo pensado solamente, sino una idea a la que le concierne, al mismo tiempo, la máxima realidad y perfección en su género. En cuanto tal, el *ideal* presupone la idea de un *entendimiento divino*, es decir, de un entendimiento que *intuye* las cosas en su máxima realidad fenoménica. Si el entendimiento humano, que no es por sí mismo intuitivo sino que debe ser acicateado por un fenómeno dado en la sensibilidad, se limita a pensar la idea como tal, en cuanto mera idea, el entendimiento divino, por el contrario, piensa e intuye al mismo tiempo la idea, en una especie de puro esquematismo matemático. Dice Kant: “[l]o que para nosotros constituye un ideal, era para Platón una *idea del entendimiento divino*, un objeto particular de la intuición pura de este, lo más perfecto de cada una de las especies de seres posibles y el arquetipo de todas las reproducciones fenoménicas”⁴¹³. Ahora bien, este entendimiento divino no sólo piensa e intuye las ideas en su plena realidad concreta, sino que, por un desliz del argumento ontológico⁴¹⁴, constituye él mismo la condensación de toda la realidad posible, es la totalidad realísima y máximamente existente. La razón natural, sin pasar por el tamiz de la crítica, concibe así un origen y fundamento, una sola posibilidad de todas las posibilidades que es, al mismo tiempo, la realidad suprema⁴¹⁵. En este salto metafísico (no crítico), que Richir califica como “hipérbole e hipóstasis metafísicas”⁴¹⁶, se consuma el paso, mediante la razón natural, de la idea del todo de las posibilidades a la idea de la existencia y realidad de dichas posibilidades, y esto mediante una “subrepción trascendental” propia del “argumento ontológico”⁴¹⁷. La crítica, para Kant, está llamada a poner medida a estas pretensiones de la razón natural, mostrando que sólo mediando una *hýbris* podría el entendimiento humano igualar las excelencias del entendimiento divino.

Richir interpreta este punto de la *Crítica* kantiana en los siguientes términos: “[l]a lengua divina, si hay una, nos es inaccesible, y ella no puede ser puesta sino mediante la tautología simbólica de la lengua divina del ser y del ser mismo”⁴¹⁸. La lengua divina, que

⁴¹³ KrV: A568/B596; tr., p. 542.

⁴¹⁴ Richir, M. *op. cit.*, p. 97.

⁴¹⁵ *Ídem.*

⁴¹⁶ *Ídem.*

⁴¹⁷ *Ídem.*

⁴¹⁸ *Ídem.*

anula la distancia del pensamiento y el ser, es, para los mortales de razón discursiva, inaccesible en cuanto tal, de tal suerte que las ideas de la Razón sólo nos son dadas como contenidos de pensamiento que, por su propia naturaleza, carecen de realidad, y que, en esa medida, sólo tienen un valor práctico, heurístico, regulador. De esta situación, de un modo muy significativo, afirma Richir: “[a]sí, nosotros estamos, *mutatis mutandis*, en la situación platónica: nos las vemos solamente con copias (*ectypes, icônes*), defectuosas en cuanto siempre parciales, del ideal [...]”⁴¹⁹.

Richir retoma la interpretación de Schelling del ideal trascendental, quien lo reformula a partir de los términos aristotélicos de potencia y acto⁴²⁰, efectuando así una profunda modificación del concepto. Schelling retoma el ideal trascendental como la figura de Dios, que es “puro acto de existir”⁴²¹; Dios es el Existente mismo, y en su purísima existencia, el sólo predicado que le conviene es el ser. Su ser es pura existencia y su existencia es puro ser. No obstante, desde el punto de vista de un entendimiento humano, el ser es el predicado más indeterminado, pues no añade nada nuevo al concepto que se aplique⁴²². De esta manera, el Existente sumo vacila entre la singularidad absoluta de lo que máximamente es y la indeterminación completa que representa la exclusividad de su ser, como si oscilara entre una completa determinación y una completa indeterminación, entre lo que es pensable y lo que no lo es. Para Richir, en efecto, se trata de un *parpadeo fenomenológico* en el que se juega, justamente, la “*fenomenalidad* de la ilusión trascendental”, que no es otra cosa que el parpadeo del “ser” o del “Existente” entre su “absoluta singularidad (el ser es el solo predicado que le conviene) y una universalidad vacía (el ser es el predicado más indeterminado desde el punto de vista eidético) [...]”⁴²³. Podríamos decir que el ser, como lo máximamente existente, es, por una parte, lo máximamente determinado, el *ens realissimum*, pero, por otra parte, que su existencia pura, desnuda, no significa en realidad nada, pues, ¿qué puede querer decir, en efecto, que una cosa sea determinada exclusivamente por un predicado: *es?* Richir advierte, en efecto, que el desplazamiento de todos los complejos

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 98.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 100.

⁴²¹ *Ídem*.

⁴²² Recordemos la tesis kantiana sobre el ser: “Ser no es evidentemente un predicado real, esto es, un concepto de algo, que pudiera añadirse al concepto de una cosa. Es tan sólo la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas”, KrV A598/B 626.

⁴²³ *Ídem*.

predicativos en favor del predominio de uno solo implica la pretensión de una determinación completa de lo que *siempre es*, de lo *idéntico*, y, en esta medida, supone “una nominación absoluta mediante un solo predicado”⁴²⁴, en lo que constituye el “ideal de una lengua metafísica”⁴²⁵ que aspira a un nominalismo absoluto, el del demiurgo que crea el mundo sin la interferencia del tiempo y el lenguaje mortales. El acto puro de existir asegura, así, la *referencia* de la *lengua* a lo que *existe*, o, por decirlo así, la *continuidad* sin fisuras de la lengua con su referente, en lo que constituye la matriz metafísica de toda nominación o “apercepción de lengua matricial”⁴²⁶. Esto significa que el “acto puro de existir”, el “ser mismo” o el “existente”, constituyen la base metafísica de la lengua simbólica y sus nominaciones. Pero en el corazón de esta *hybris* metafísica, no obstante, ve Richir, siguiendo en esto a Schelling, un contenido fenomenológico: en efecto, advierte que algo ahí, en parpadeo, se fenomenaliza, se entre-apercebe como a la distancia, pues el acto puro de existir, por una parte, se vacía de todo contenido, de toda determinación, pero, por otra parte, remite a la pura potencia, como si la ausencia de determinación rewertiera súbitamente, en lo instantáneo, en lo que podríamos llamar una pura determinabilidad. Este vacío del acto puro de existir, que no es otra cosa que el vacío del ideal trascendental, no es, por tanto, una pura nada, puesto que, de su seno, emerge la posibilidad pura. Se trata, pues, de una “nada” cuya indeterminación se “transfigura” en una pura determinabilidad, es decir, no en determinación, lo que sería pasar a su opuesto e inscribirse como posibilidad actualizable, sino en lo que podríamos llamar un horizonte que, desde el punto de vista de lo actual, está vacío, pero desde el punto de visto de lo posible, está pleno. Dice Richir:

Así, se podría decir, a condición de entender esta vacilación como un parpadeo fenomenológico, que Schelling accede a lo que nosotros llamamos la *fenomenalidad* de la ilusión trascendental. Esta reside en que, a través de la concentración extrema del ser en la existencia, es decir, en términos schellinguianos, en el *acto puro de existir*, este acto se vacía al mismo tiempo, con su apercepción, de toda posibilidad *concreta* de existir (es la existencia desnuda, sin proyecto), se aísla de toda potencia de existir, que en él se ha hundido, de todo predicado posible de lengua que en él ha

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁴²⁵ *Ídem.*

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 100.

implotado, pero siendo arrojado, en el mismo parpadeo, al registro de la pura potencia, que no es tal sino por nuestra intervención, a saber, en realidad por nuestra propia facticidad [...] ⁴²⁷.

Para “nosotros”, es decir, en virtud de nuestra facticidad o existencia concreta, que no es pura posibilidad sino concreto existir, este acto puro de existir se presenta como una plétora de posibilidades de existir, como determinabilidad existencial pura que desborda todo marco de posibilidades concretas, toda existencia determinada. Esta es la razón por la que esa potencia pura sólo puede presentarse como viniendo de *otro* lugar, *ad-viniendo* en un *acontecimiento* que es ruptura o irrupción en el marco de las propias posibilidades de existir:

El ser, cuyo acto de existir es solamente, *para nosotros*, la posibilidad universal, pero vacía, no puede sino sobre-venir (*hinzukommen*) fácticamente, como posibilidad concreta, al acto de existir, es decir, ad-venirle de manera *contingente* e *inopinada*, inesperada, como *acontecimiento* ⁴²⁸.

La recepción fáctica del acto puro de existir está marcada, entonces, como irrupción de la contingencia y lo inesperado en la facticidad concreta, como *sobre-venida*, desde un lugar otro, de una determinabilidad pura que excede por su esencia toda posibilidad concreta de existir. En esto se juega lo que Richir llama la fenomenalidad del ideal trascendental, a saber, en que en el vacío ser, que en rigor no da nada que pensar, se pone en juego, no obstante, una determinabilidad ilimitada, que no puede dar sus brillos en una existencia concreta sino como destellos, como ad-venimiento de *otra* cosa desde un lugar otro, como aquello que no se puede recibir, en cierto modo, con el solo pensamiento, y que implica belleza y sublimidad. Es esta Potencia (*Potenz*) lo que Richir llama, con Maldiney, “transposibilidad” ⁴²⁹. De esta tranposibilidad depende el hecho de que nosotros, en nuestra existencia concreta, estemos en una suerte de suspenso ontológico, sin el cual todos nuestros posibles pasarían continuamente al acto. Pero si este suspenso es posible es porque, en el acto puro de existir (Dios, Existente) algo se ha suspendido (este suspenso es la *Potenz*), pues de

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 100.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁴²⁹ *Ídem.*

otro modo se realizarían en él todos los posibles, incluyendo nuestra existencia. Esta *Potenz* es llamada por Schelling también, en *La esencia de la libertad humana*, como la “naturaleza en Dios”:

Como nada hay antes de Dios o fuera de él, es preciso que él tenga en sí mismo el fundamento de su existencia [...] Este fundamento de su existencia, que Dios tiene en sí, no es Dios considerado en absoluto, es decir, en tanto existe, puesto que él (este fundamento) es sólo el fundamento de su existencia. Él (este fundamento) es la naturaleza en Dios; una esencia inseparable de él, pero distinta. Esta relación puede aclararse por analogía con la de la gravedad y la luz en la naturaleza. La gravedad precede a la luz como su eterno fondo oscuro que de por sí no es *actu*, y se escapa hacia la noche, al desvanecerse la luz (lo existente)⁴³⁰

Dios no es, en modo alguno, un tautológico ser el fundamento de su propia existencia. Algo en él, distinto de la existencia, y, por ello, algo que no es *acto*, es el fundamento de esta.

Para Richir, este “suspense ontológico” es lo que explica que no estemos prendidos, Dios y nosotros, en una “psicosis trascendental”⁴³¹, propia de una lengua (simbólica) absolutamente nominalista en continuidad absoluta con su referente. Si nosotros somos transpisibles a Dios, él lo es con respecto a nosotros, de tal modo que ni él ni nosotros (en este misterioso vínculo que no damos por zanjado aún) adherimos por completo al ser. Y en esta no adherencia radica, justamente, la naturaleza del lenguaje fenomenológico, distinto de la lengua, en la que hay adherencia o continuidad con el ser.

De este modo se hace evidente el cuidado profundo con el que Richir interpreta la problemática de las ideas de la Razón y del ideal trascendental. Suscribiendo en gran medida la concepción arquitectónica de la filosofía *Crítica* de Kant, procura, al mismo tiempo, radicalizar su carácter “ideal” y regulador, a través de la inserción, en el corazón mismo del ideal, del suspense ontológico que viene representado por la *Potenz*. El cuidado de Richir, tal como en las *Recherches*, es el de mantener a distancia el campo de los fenómenos con respecto a toda captura simbólico-ontológica en la que, finalmente, se pone en juego,

⁴³⁰ Schelling, F. *Obras selectas: La esencia de la libertad humana* (tr. José Rovira Armengol), Editorial Gredos, Madrid, 2012, p. 251.

⁴³¹ *Ídem*.

subterráneamente, una forma de argumento ontológico, mediante el cual se pasa en continuidad de la potencia al acto. La desconexión de la potencia con respecto a todo circuito más o menos dialéctico de actualidad/potencialidad representa el rasgo fundamental, a nuestro entender, del “sistema” arquitectónico que “propone” Richir. Esta potencia infinita, inconmensurable, se sitúa irreductiblemente al margen de todo lenguaje humano (lógica absoluta, campo eidético, lengua simbólica, etc.), sin que, no obstante, estén comunicados. Richir siempre estuvo preocupado por el referente del lenguaje, pero siempre, con la misma preocupación, rechazó toda concepción nominalista de este, así como toda referencia unívoca de este a lo real. Para él el lenguaje no es nominalista sino en casos de suma abstracción, y la referencia del lenguaje a su “objeto” es unívoca solo en casos de suma abstracción o aplanamiento “intuitivo” o “matemático”. El lenguaje enlaza con un referente, pero este, lejos de ser unívoco, individuado y directamente nombrable, pertenece, en lo más hondo de su naturaleza, al registro de una potencia ilimitada que, “entrando” en el circuito de la existencia concreta (facticidad), comparece necesariamente como acontecimiento. En estas “profundidades”, donde, como hemos dicho, ni las categorías del entendimiento ni las de la sensibilidad tienen un valor *a priori*, algo del orden del fenómeno se juega, al margen, siempre, de su “traducción” simbólico-ontológica. Arquitectónica significa siempre que el pensar fenomenológico está “ordenado” en “capas” de profundidad, que nunca, sino mediante un aplanamiento simbólico, puede ser sintetizado y simplificado como un contenido homogéneo. Se trata de una especie de “sistema” de “capas tectónicas” (metáfora del “propio” Richir) en el que el paso de una a otra no se da en transparencia, de manera especular, límpida, como sin tiempo ni espacio, sino, siempre, mediante “deformaciones” más o menos “coherentes” (Merleau-Ponty), pues, como dice Richir, estamos en la misma situación de Platón: todo pensar está inserto en tejidos de imágenes, unas brillantes, otras opacas, oscuras y nocturnas. Podríamos decir de un modo un poco elegíaco: no hay nada idéntico sobre la tierra. De manera quizás metafórica, podríamos decir: la arquitectónica implica la ruptura de todos los espejos. No es gratuito que, en este sentido, Frank Pierobon coloque el concepto de “simetría quiral” en el centro de su interpretación de la idea de arquitectónica en Kant: hay un hiato irreductible entre pensar e intuir, nunca se podrán estos superponer especularmente, así como nunca podrán superponerse el juicio reflexionante y el

determinante, a no ser mediante la simetría quiral, en cuyo caso hay siempre algo que no coincide:

En efecto, estas dos configuraciones no son susceptibles de ser superpuestas la una sobre la otra, incluso mediando una inversión, es decir, una *simetría quiral*, concepto clave, aunque oculto, del pensamiento kantiano. Para que la configuración del pensamiento sea susceptible de superponerse en su identidad profundo a la de la intuición, incluso mediado una inversión, se necesitaría que tuviésemos, respectivamente, un *entendimiento intuitivo* y una *intuición intelectual*, cuya simetría quiral (así como la identidad del uno y el otro) es visible incluso al nivel mismo de las palabras⁴³².

Y recordemos, para finalizar este apartado, cómo Kant señala, en los *Prolegómenos*, lo que podríamos llamar cierta “distorsión original” del espacio y del tiempo, de la sensibilidad que, desde la distancia, debe siempre “fecundar” al pensamiento, es decir, cómo la sensibilidad le hace “pantalla” a este, quebrando su especularidad:

Si dos cosas son completamente iguales en todas las partes que puedan conocerse en cada una de ellas tomada por sí (en todas las determinaciones correspondientes a la cantidad y a la cualidad), debe seguirse que la una puede ser puesta en el lugar de la otra en todos los casos y en todas las relaciones, sin que esta sustitución cause la más mínima diferencia cognoscible. Y de hecho ocurre así con las figuras planas, en la geometría; pero diversas figuras esféricas muestran, a pesar de aquella coincidencia interna completa, tal diferencia por lo que respecta a lo externo, que de ningún modo se puede poner una de ellas en el lugar de la otra; por ejemplo, dos triángulos esféricos pertenecientes a ambos hemisferios, que tengan por base común a un arco del ecuador, pueden ser completamente iguales tanto en lo que respecta a los lados como en lo que respecta a los ángulos, de modo que en ninguno de ellos, si ha sido descrito por separado y a la vez de modo completo, se encuentre nada que no esté a la vez en la descripción del otro; y sin embargo, no se puede poner

⁴³² Pierobon, F., *op. cit.*, p. 55.

uno en el lugar del otro (es decir, en el hemisferio opuesto); y aquí hay entonces una diferencia *interna* de ambos triángulos, diferencia que ningún entendimiento puede indicar como interna, y que se manifiesta sólo por la relación externa en el espacio⁴³³.

Husserl: la imposibilidad de la lógica pura

¿De qué manera se sitúa la fenomenología de Husserl en este panorama? La segunda *Meditación fenomenológica* de Richir, titulada “Sobre el análisis fenomenológico como proceder «en zig-zag»”⁴³⁴, es muy instructiva a este respecto, y constituye un ostensible cambio de horizonte interpretativo de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. En este texto Richir retoma, aunque en otra orientación, la crítica que, desde las *Recherches phénoménologiques*, dirigió a la tentativa husserliana de fundamentación de las idealidades lógicas a partir de las vivencias de pensamiento⁴³⁵, pero, esta vez, enfatizando una perspectiva arquitectónica tácita que, en su opinión, sustenta las bases de la lógica husserliana. Su tesis central en esta meditación es que la fenomenología de Husserl es esencialmente no sistemática, si se entiende por “sistema” toda ordenación simbólica o “constitutiva” (en sentido kantiano) de la filosofía. Esto significa fundamentalmente tres cosas: 1. Que la fenomenología no es un sistema, por decirlo así, “esférico” en el que, de manera circular y en continuidad, *telos* y *arché*, principio y fin coincidan; 2. que no se puede llevar a cabo una elucidación completa, pura o en transparencia del sistema de la lógica, puesto que, en virtud del “ruido” que representa para ella la vivencia, el “sistema” y su “exposición” no coinciden; 3. que hay en Husserl, de modo decisivo, una no coincidencia de base entre la vivencia y los conceptos lógicos con que esta se fija eidéticamente. Se habrá advertido ya que, en este sentido, la lógica fenomenológica de Husserl es, para Richir, arquitectónica por el hecho de que está atravesada, por decirlo así, “por todo su centro” por una separación, distancia o no coincidencia irreductibles que impiden la unificación en ella

⁴³³ Kant, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición bilingüe), Editorial Istmo, Madrid, 1999, § 13, 286, p. 93.

⁴³⁴ *Méditations phénoménologiques*, pp. 9-23.

⁴³⁵ Cfr. nuestro capítulo I.

de los límites conceptuales (y eidéticos) y lo ilimitado de los horizontes regulativos; en una palabra, que impiden la unificación en ella de lo que genéricamente se llama lo finito y lo infinito. No se limita Richir, sin embargo, a rechazar todo intento de unificación, sino que, de manera muy consecuente, busca evitar los intentos que cierran la brecha mediante la inclusión simbólica de lo infinito en lo finito o de lo finito en lo infinito, así como de toda *reversibilidad* de los mismos. Acaso podríamos decir que, un poco a la manera de Levinas⁴³⁶, y “contra” filosofías sistemáticas como las de Fichte y Hegel (que él mismo menciona en esta meditación), Richir opta por el trabajo paciente e inacabado (actitud heredada de la proverbial búsqueda infatigable de Husserl) de una disimetría originaria, pero que, en su caso, toda “vinculación” de lo finito y lo infinito debe pasar necesariamente por lo bello y por el momento de lo sublime, y que, en este sentido, debe *conmover* el espíritu entero, pues, finalmente, lo que parece querer decir Richir en el fondo es que los fenómenos no sólo “son” (se diría mejor que “parecen” o “aparecen”) sino que también, y de modo decisivo, son bellos y sublimes (“terribles” o “pavorosos”, como dice Rilke). Es esto lo que buscamos esclarecer en este apartado.

Lo primero que Richir intenta mostrar es que, en el marco de la fundación fenomenológica de la lógica por parte de Husserl, hay, entre las dimensiones lógica y eidética, una “*tautología simbólica*”⁴³⁷, en la medida en que en la intuición eidética se pone en juego una circularidad entre el *eidós* que se debe intuir en la constitución de la idealidad y el concepto o los conceptos que se emplean para hacerlo. Se trata, de hecho, de una circularidad simbólica que afecta al procedimiento de la variación eidética, en la medida en que esta debe presuponer la invariante para, después, descubrirla en el proceso de la variación, pues no se sabría cómo elegir los casos singulares de un *eidós* sin conocer de antemano cuál es este *eidós* al que estos pertenecen. En el fondo, se trata para Richir de una circularidad que afecta, en palabras de Kant, a todo pensamiento determinante que subsuma en una familia o un género una multiplicidad de singulares, puesto que, para efectuar esta subsunción, el *eidós* debe fungir como el elemento constante, invariante y, además, omnisciente, en la medida en que está antes y después de la variación, haciendo las veces, finalmente, de una suerte de *telos* y *arché*, de principio y fin del análisis. La vivencia de

⁴³⁶ Cfr. Levinas, E. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Poche, Paris, 1990.

⁴³⁷ *Méditations phénoménologiques*, p. 12 y ss.

pensamiento, “recortada” eidéticamente, depende por ello mismo de los conceptos o las significaciones (*Bedeutungen*), de tal suerte que no hay intuición genérica o eidética sino es a través del *telos* instaurado por un pensamiento conceptual que se *repite* como “causa” y “efecto” del análisis. La intuición eidética depende de la lógica, del significado, del lenguaje con sentido (que no es otra cosa, para Richir, que un lenguaje simbólico) para su constitución, de tal manera que su esclarecimiento está guiado por una teleología conceptual de la esfera lógica, que es, justamente, lo que se quiere fundar⁴³⁸. Así, como lo decía Richir en la primera *Recherche*, se presupone aquello que se quiere fundar, en lo que constituye una circularidad irreductible de la fundación *a priori* de lo trascendental⁴³⁹.

El riesgo que entraña esta circularidad lógico-eidética es el de ser trasladada a la totalidad de la ciencia lógica: el riesgo de pensar la lógica como un sistema completo en el que la eidética y la lógica *coinciden*, es decir, en el que la intuición llenadora y la intención significativa, en el marco de la ciencia lógica, se ajusten plenamente, o, en los términos del idealismo alemán, en el que el “sistema” y la “exposición” (*Darstellung*) del mismo se ajusten completamente.

Esta no es, dice Richir de modo muy enfático, la vía que sigue Husserl: “la *Wissenschaftslehre* husserliana no se expondrá *nunca* como un sistema”⁴⁴⁰. En esta renuncia de Husserl al sistema de la lógica reside, en su opinión, su talante propiamente fenomenológico. Esta renuncia consiste, fundamentalmente, en no permitirse pensar la ciencia lógica como un sistema que, completo, admite por ello una exposición completa o adecuada, lo que implica que, inacabada, requiere también un desarrollo infinito. Se habrá advertido ya, por lo que se ha dicho antes, que lo que muestra Richir es que en Husserl se evita también la inclusión simbólica de lo infinito en el sistema, evitando al mismo tiempo aglutinar las transposibilidades o potencias puras “residentes” en lo infinito en un sistema completo, acabado y, en suma, medido, de la ciencia lógica.

De un modo complejo, Richir entiende esta medida y captura simbólicas de lo infinito como un “sistema simbólico inconsciente”⁴⁴¹ en el que lo transponible se piensa, mediante la ilusión trascendental que supone el paso de la *Potenz* pura (suspensión de lo ontológico) al

⁴³⁸ *Ídem*.

⁴³⁹ *Cfr.* nuestro capítulo I.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 13.

circuito de un sistema de posibilidades/actualidades (“activación” de lo ontológico), como estando disponible desde siempre y para siempre (intemporalidad simbólica) en un lugar que sólo espera ser descubierto, es decir, como un inconsciente en cuyo seno reside la posibilidad de devenir, mediante el lenguaje apofántico de la ciencia, consciente. Así, el sistema de la ciencia como sistema simbólico inconsciente es una especie de depósito oscuro del todo de las posibilidades que, mediante una bien lograda *Darstellung*, puede ser iluminado hasta en sus últimos rincones, en lo que constituye una circularidad entre la ciencia dada, inconsciente, depositada, y la exposición de la misma en un sistema de la ciencia lógica.

Frente a este proceder sistemático, cuyos ejemplos máximos son para Richir aquí Fichte y Hegel⁴⁴², la especificidad y originalidad de Husserl consisten en la separación infranqueable entre la lógica y su exposición: “[e]s como si, en Husserl, la sistematicidad de la ciencia (de la «lógica pura» como ciencia de la ciencia) hubiera *explotado* hasta un punto tal que el orden de su *Darstellung* se habría *disociado* definitivamente, y sin remedio, de su orden sistemático”⁴⁴³. Esto exige, para Husserl, un procedimiento en zig-zag, que no sintético ni absoluto, entre la ciencia y la exposición de la misma:

En otros términos: considerado en sí y para sí, la elucidación sistemática de la lógica pura, así como la de cualquier otra disciplina, exigiría que se siga paso a paso el orden de las cosas (*Sachen*), el encadenamiento sistemático de la ciencia por elucidar. Pero, en nuestro caso, la seguridad propia de la investigación exige la fractura (*durchbrechen*) siempre de nuevo de este orden sistemático [...] La investigación se mueve, por así decir, en zig-zag; y esta imagen es tanto más conveniente en cuanto que, en virtud de la dependencia íntima de los diferentes conceptos del conocimiento, se debe siempre de nuevo regresar a los análisis originarios y mostrarlos en los nuevos análisis, tanto como estos en aquellos⁴⁴⁴.

Esta fractura significa, pues, que la esfera fenomenológica no se da de antemano como sistema lógico o simbólico, que no es determinable enteramente *a priori*, que no se sitúa, por decirlo así, antes y después, en su donación y su exposición, en lo que sería una coincidencia

⁴⁴² *Ídem.*

⁴⁴³ *Ídem.*

⁴⁴⁴ Hua XVIII: *Logische Untersuchungen*. II, *Einleitung.*, § 6, pp. 17-18. Citado por Richir en *op. cit.*, p. 13.

entre su *a priori* y su *a posteriori*, sino que, por su esencia misma, tiene una parte irreductible de *indeterminación*, la cual exige, por tanto, un procedimiento de ir y venir entre la vivencia y su determinación, entre lo indeterminado y sus determinaciones parciales, temporales y, en cierto sentido, contingentes.

Esto viene a transformar, de modo completamente radical, la interpretación que Richir se había forjado de Husserl en sus trabajos de la década de los ochenta, pues, ya no sostendrá, en atención al Husserl de las *Ideas I* y de las *Meditaciones cartesianas*, que Husserl caería presa de un cartesianismo invasivo en su comprensión de la intuición interna y de la evidencia⁴⁴⁵, sino que, contra esta visión, mostrará que, en tanto que para Husserl la vivencia de pensamiento, en razón de su indeterminidad, no se da de antemano (*a priori*), ella es, “en lo concerniente a una amplia parte de ella misma, inaccesible a la intuición interna, en presencia”⁴⁴⁶, y que, en esta misma medida, la vivencia escapa en parte a la determinación conceptual (lógica) y eidética. Esto significa, pues, la no convergencia o no coincidencia sin resto de la vivencia, el concepto y el *eidos*, es decir, en los términos de Richir, el exceso fenomenológico de la vivencia con respecto a su circunscripción lógico-eidética, que parece conducir, como sugiere Husserl, a la imposibilidad de la lógica pura⁴⁴⁷. Así, según Richir, “Husserl nos dice, finalmente, en esos dos apéndices⁴⁴⁸, que la dimensión fenomenológica funciona más bien como un horizonte, o como una fractura entre no-donación y donación, que es inaccesible en ella misma al análisis, constituyendo propiamente su motor, puesto que es su instancia *crítica*”⁴⁴⁹. En una palabra: la esfera fenomenológica, irreductible a la lógica y la eidética, es un *horizonte crítico* del análisis fenomenológico, el cual, por tanto, se debería mover en zig-zag entre la donación (lógico-eidética) y la no-donación de la vivencia en su indeterminidad, lo cual, en los términos de Kant que inspiran a Richir, significa que no hay pasaje continuo entre el juicio determinante y el juicio reflexionante. En esto consiste, según Richir, la dimensión intrínsecamente arquitectónica de la fenomenología de Husserl, mediante la cual se desmarca de todo “sistema del espíritu humano” (a la manera de Fichte

⁴⁴⁵ Cfr. nuestro capítulo II.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁴⁸ Se refiere Richir a los Apéndices I y II del parágrafo 6 de *Einleitung* de Hua XVIII (*Logische Untersuchungen*. II), pp. 17-19.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 14.

y de Hegel), así como de la ilusión de un sistema simbólico aglutinante de la totalidad de las posibilidades del fenómeno.

Esto significa que, de manera contrastante con el intento de fundamentación absoluta de la fenomenología en las *Meditaciones cartesianas*, el análisis fenomenológico se debe desarrollar como reencuentro de la *Sache* en la contingencia de la experiencia, y, por tanto, fuera del marco de un conocimiento originario o primero, esto es, fuera del marco de una sistemática de la donación absoluta. Así, el análisis fenomenológico, debiendo desarrollarse en zig-zag entre donación y no-donación, entre la necesidad de los conceptos y la irreductible contingencia de las vivencias, constituye lo que, en un lenguaje kantiano, Richir denomina como el horizonte de una “teleología como legalidad de lo contingente”, esto es, una teleología en la que lo contingente no está subsumido, de antemano, en la legalidad de los conceptos: “[e]ste horizonte es *teleológico*, en el sentido kantiano, en la medida en que esta parte de indeterminidad, que es la parte del sentido por buscar y por hacer, no puede ser sino reflexionado, y no, a su turno, determinada, en lo que constituye la teleología como «legalidad de lo contingente»”⁴⁵⁰. Es decir, el análisis fenomenológico, así concebido, no puede ser sino un *juicio teleológico reflexionante* en el sentido de Kant (lo que da testimonio de la continuidad de estas *Meditations* con los problemas richirianos de la década de los ochenta), en el que el sentido debe ser *reflexionado*, buscado, bajo el horizonte infinito y regulador de un todo transposable puramente potencial. El análisis fenomenológico, como juicio teleológico reflexionante, constituye, pues, el punto de reencuentro, una vez más⁴⁵¹, entre las dimensiones simbólica y fenomenológica de la experiencia. Este reencuentro, irreductiblemente reflexionante, es decir, haciéndose, implica llevar a cabo rigurosamente la distinción de lo que, en las vivencias de pensamiento, llamadas a fundar las idealidades lógicas, proviene de la institución simbólica y lo que proviene del campo fenomenológico, evitando de este modo la *hybris* metafísica que pretende erigir un sistema de la ciencia en coincidencia absoluta (simbólica) consigo mismo:

La dificultad es entonces fundamental, porque hay, en los aparentes sistemas simbólicos, una no-coincidencia consigo [non-coïncidence à soi], un desaplomo

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁵¹ *Cfr.* nuestro capítulo IV.

[porte-à-faux] *intrínseco* que constituye, por cierto, toda la «vida» de los sentidos que ellos vehiculan y que en ellos se elaboran, es decir, su *apertura, desde el interior*, a la indeterminación fenomenológica de los fenómenos⁴⁵².

Esta no coincidencia y desaplomo fundamentales (los cuales conectan directamente con el problema del lenguaje como palabra operante⁴⁵³) comportan consecuencias capitales tanto para la fenomenología como para la fenomenología del lenguaje: en primer lugar, pues, el hecho de que la fenomenología no puede prescindir del desfondamiento de la continuidad y de la ontología que supone para ella la inserción del elemento temporal en el campo de la reflexión de sus fenómenos, y, por ello mismo, el hecho de que la lengua simbólica, comportando un “simulacro de temporalidad”⁴⁵⁴, no agota de ningún modo toda la complejidad, inextricable, del campo de los fenómenos. Y, en segundo lugar, el hecho de que el lenguaje fenomenológico, a distancia por su esencia de toda determinación simbólica (lengua), no puede tener una *referencia unívoca*, sino un entretejido indomeñable de referencias entrecruzadas; es decir, la referencia de la palabra a la “exterioridad” no corresponde, finalmente, al ideal de univocidad que Husserl buscaba desde los *Prolegómenos*, ni el referente de dicha palabra se reduce, a no ser por mera construcción especulativa, a la idealidad del ámbito lógico⁴⁵⁵.

El lenguaje fenomenológico es, en cuanto reflexión teleológica en el sentido kantiano, una reflexión *estética*, esto es, sin concepto previo, y el campo de los fenómenos que es reflexionado en él constituye una complejísima fenomenalidad que Richir llama, en esta ocasión, un “centelleo” (*chatoiement*), “enmarañamiento” (*emmêlement*) y, aún, “enredo” (*enchevêtrement*)⁴⁵⁶. Esta indeterminación del campo fenomenológico “se inicia” (*s’amorce*), asoma o despunta en el momento de lo sublime, en el momento de la suspensión de las fuerzas vitales que es también travesía cuasi-mortal, y que constituye la apertura de un horizonte de un sentido *por hacer* (capítulo IV). En el momento de lo sublime, que es el momento de suma aniquilación de sí mismo y del mundo (meóntica) el sentido no se *da* sino que, de modo

⁴⁵² *Ibid.*, p. 18.

⁴⁵³ *Cfr.* nuestro capítulo V.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 90 y 91.

⁴⁵⁵ *Cfr.*, *ibid.*, p. 19.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 20.

fundamental, emerge como *llamado, incitación*, y aún exhortación a la elaboración *creativa*, pues la *poiesis*, para ser viva, no puede prescindir de esta travesía mortal. Todo esto “emparenta profundamente la fenomenología con el arte”⁴⁵⁷. En este sentido, lo bello y lo sublime, que no deben estar disociados para Richir, constituyen el núcleo central de la arquitectónica fenomenológica, en lo que constituye, en nuestra opinión, un aspecto central y muy distintivo de su obra. Y es esto lo que hace que la perspectiva arquitectónica sea indisociable de una reformulación decisiva de la *epojé* radical, esta vez llamada, en la estela cartesiana, *epojé hiperbólica*.

3. *Epojé hiperbólica*

En la tercera *Meditación fenomenológica* Richir presenta, en el marco de su fenomenología arquitectónica, una versión renovada de la *epojé* radical que ya había ensayado en sus *Recherches*⁴⁵⁸. En un gesto paradójico, y como desafiando los lugares comunes de la historia instituida de la filosofía, Richir califica esta meditación como “Meditación hipercartesiana”⁴⁵⁹, buscando como objetivo central pensar un marco de fenomenalización alternativo, y esencialmente a-subjetivo⁴⁶⁰, con respecto a la subjetividad trascendental de Husserl, el *Dasein* heideggeriano y, no menos, con respecto al *ego cogito* cartesiano⁴⁶¹. La gran diferencia es que, esta vez, Richir entiende la conciencia como *fenómeno de lenguaje*, esto es, como sentido haciéndose en una teleología reflexionante,

⁴⁵⁷ *Ibíd.*, p. 21.

⁴⁵⁸ Cfr. nuestro capítulo I.

⁴⁵⁹ *Méditations phénoménologiques*, pp. 66-134.

⁴⁶⁰ La inspiración en este sentido le viene de Patočka. Con respecto a la relación Richir- Patočka en punto a la hipérbole de la *epojé* podría consultarse el siguiente texto: Popa, D. *La réduction phénoménologique sous le régime de l'hyperbole- Patočka et Richir*, en Phénice, Revue du Centre d'études phénoménologiques de Nice, Numéro spécial, Janvier 2008 (La réduction phénoménologique), pp. 85-96.

⁴⁶¹ Es irónico el alinear a Husserl y a Heidegger con Descartes. Al respecto, Sacha Carlson comenta: “En el § 1 de esta Meditación parece como si Richir pusiese en juego a Descartes frente a Husserl al tiempo que lo sitúa del lado de Heidegger. Para empezar, se habrá de conceder que, al menos de primeras, se antoja cosa extraña, en fenomenología, “preferir” a Descartes respecto de Husserl: Husserl, como sabemos, si bien le reconoce a Descartes el mérito de haber dirigido su atención filosófica sobre el *cogito* y sobre el *ego sum*, no por ello dejaba de reprocharle al filósofo francés el haber “marrado la orientación trascendental” de la fenomenología. Se pregunta, pues, uno qué es lo que Descartes, el Descartes incontestablemente metafísico, puede aportar respecto de Husserl, o puede aportar, más allá de Husserl, a la fenomenología en general.

Por otro lado, no deja de ser extraña esa intención de leer a Descartes junto a Heidegger cuando bien sabemos hasta qué punto, hasta qué extremos, rayanos en la obsesión, se esforzará el autor de *Sein und Zeit* durante toda su andadura en “desmarcarse” de Descartes”. *El cartesianismo de Richir. Aproximación a la “tercera meditación fenomenológica”*, en Investigaciones Fenomenológicas, N°9, 2012, p. 380.

como efectuando la travesía por lo bello y lo sublime, y, por tanto, bordeando los límites de su desaparición, en lo que constituye una auténtica “pasión del pensar”. El “hipercartesianismo” al que se refiere Richir no es, por tanto, el del *ego cogito* que es punto arquimédico de la erección de la ciencia, sino, en las antípodas, el *ego* vacilante en la maldad del Genio Maligno, *ad portas* de la “extravagancia”; en suma, el *ego* de la duda hiperbólica.

Una vez más, el interés de Richir se concentra en la crítica del simulacro ontológico, entendido como matriz global de la fenomenalidad de los fenómenos, pues dicho simulacro es, por su propia esencia, un órgano de fenomenalidad contrario al sentido arquitectónico de la fenomenología, en la medida en que, siendo una especie de punto de encuentro de todos los fenómenos, es también una instancia que los homogeniza. La crítica de Richir al *ego cogito*, la subjetividad trascendental y el *Dasein* heideggeriano tiene una clara motivación arquitectónica: introducir en el seno mismo de la “subjetividad”, matriz de todos los fenómenos, la dimensión de *horizonte*. El resultado es la *ipseidad* del *sí mismo* que acompaña, en un complejo quiasmo, la *ipseidad* del sentido haciéndose en el fenómeno de lenguaje; es decir, un *sí mismo* de naturaleza arquitectónica, y, por ello mismo, trezado en los horizontes de la interfacticidad trascendental. En esta meditación Richir retoma la crítica que en las *Recherches* dirigió a la figura del simulacro ontológico, argumentando, una vez más, que dicho simulacro es producto de la ilusión trascendental que funge como figuración o aparición del origen y, al mismo tiempo, que es principio y fin de todos los fenómenos⁴⁶². Este simulacro ontológico depende de dos tipos ilusorios de centración: primero, la centración noemática que ordena las apariciones (*Erscheinungen*) en torno al *telos* intencional constituido por el apareciente (*Erscheinende*); y, segundo, la centración de todo el sistema de apariciones en una apariencia matriz que, aglutinando *telos* y *arché*, *a priori* y *a posteriori*, hace las veces de centro eterno desde el cual emergen y se alimentan todos los fenómenos. El hilo conductor aquí, no obstante, no lo constituye el análisis de la fenomenalidad de la apariencia en cuanto mera apariencia, antes de su cristalización en el sistema de la teleología intencional, sino el fenómeno de lenguaje, y, en particular, la percepción, que es, de acuerdo con Husserl, la formación de un sentido en el que se ocultan toda clase de trascendencias, o, en los términos de Richir, un sentido haciéndose al hilo del reencuentro de las cosas en su facticidad, con su parte irreductible de contingencia y de

⁴⁶² Hemos comentado esta crítica de manera extensa y detallada en nuestros capítulos I y II.

sombra⁴⁶³. En efecto, la percepción pone en juego conceptos teleológicos que son, en tanto que tales, irreductibles a intuiciones eidéticas que saturarían el horizonte intencional, y, en esta medida, son conceptos abiertos a la contingencia de la elaboración del sentido. Esto significa que las apariencias perceptivas no están completamente ordenadas con respecto al apareciente, que hay en ellas una parte renuente al ingreso en la teleología del sistema de apariciones, pero que, no por ello, dejan de tener sus efectos fenomenales. Estas apariciones son *Abschattungen* con una parte de sombra (*Schatten*) irreductible a la “luz” absoluta del simulacro ontológico. Dimensión “umbrátil” de la percepción que constituye, de hecho, la faceta “presencial” del fenómeno de lenguaje perceptivo, esto es, el hecho de que el “objeto” perceptivo nos hace frente en su presencia “carnal” irreductible: *Leibhaftigkeit*⁴⁶⁴. Ninguna *Abschattungen* satura simbólicamente el sentido, pues son, por decirlo así, la puerta de acceso a las contingencias de la percepción, la cual, por lo tanto, no se ofrece nunca como percepción adecuada o verdadera. Richir atribuye a las *Abschattungen* una “irrealidad” o “fictividad” reveladoras del ámbito fenomenológico: “[d]e hecho, hay un vínculo muy profundo entre esta “irrealización” y la fenomenología, entre las “adumbraciones” de la evidencia perceptiva y la especificidad filosófica de los fenómenos”⁴⁶⁵. Se trata, en efecto, de la “irrealidad” que, a propósito de las *Recherches*, se evidenció a partir del análisis del movimiento de la pura apariencia. La *epojé* conduce, justamente, a este ámbito “irreal” que se revela, en este ejemplo, a partir del fenómeno de lenguaje perceptivo, pues, según Richir, se trata de pensar “la irrealización misma”⁴⁶⁶, lo que hay de real (*réel*) en lo irreal (*irréal*), esto es, el contenido fenomenológico de la irrealidad de las apariencias. Esta “irrealidad” no es otra que la de la teleología del sentido haciéndose, es decir, del fenómeno de lenguaje en el que se *suspenden*, en la transpasibilidad de las puras potencias, todas las facetas ontológicas. La percepción es un ejemplar de lo que, en este sentido, entiende Richir como fenómeno de lenguaje.

La diferencia fundamental de esta nueva *epojé* con respecto a la versión anterior de la misma reside en que, en la línea de Descartes y Husserl, la *conciencia* (instancia que reivindica Richir) será definida como un *fenómeno de lenguaje*⁴⁶⁷, y, por tanto, abordada en

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 70 y ss.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁶⁵ *Ídem.*

⁴⁶⁶ *Ídem.*

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 92.

su dimensión intrínsecamente arquitectónica. La conciencia no está caracterizada por tener una *identidad* ni una *ipseidad* que tienda a encerrarse en una subjetividad, por más sutil que pretenda esta ser, sino que, intrínsecamente temporal y horizontica, esto es, operante, haciéndose, es originalmente un fenómeno de lenguaje inmerso en una masa fenomenológica ilimitada de fenómenos de lenguaje y de fenómenos de mundo, y, por tanto, es la *ipseidad* frágil y sutil de un fenómeno de lenguaje que, como tal, hace siempre la prueba mortal (en otro sentido que el *Sein zum Tode* heideggeriano) de la inminencia de su desaparición, así como de la inminencia del desvanecimiento del sentido o los sentidos que, trabajosamente, intenta hilar. En este sentido, la duda hiperbólica de Descartes representa el punto máximo de vacilación del *cogito* y del sentido de mundo.

Descartes: la duda hiperbólica

Como lo señala Sacha Carlson, “lo que, y ello al mayor extremo, interesa a Richir en Descartes reside, obviamente, en el carácter *hiperbólico* de la duda”⁴⁶⁸. Y su interés radica en la vacilación que, en el extremo de la duda, conmociona todas las certezas y desfigura los límites del mundo y hasta los del propio pensamiento. El momento hiperbólico de la duda, no obstante, ha sido precedido por una forma de duda menos radical, a saber, la “duda metódica”, en virtud de la cual Descartes comienza por dudar de todas las cosas sensibles:

Todo lo que he recibido hasta el presente como lo más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos, o a través de los sentidos: ahora bien, yo he experimentado algunas veces que los sentidos eran engañosos, y es prudente no fiarse nunca completamente de aquellos que nos han engañado una vez⁴⁶⁹.

En esta primera fase, Descartes considera *insensato* aún dudar de ciertas cosas:

[...] por ejemplo que yo estoy aquí, sentado cerca del fuego, vestido con bata, sosteniendo este papel entre mis manos, y otras cosas de esta naturaleza. Y ¿cómo

⁴⁶⁸ *Op. cit.*, p. 380.

⁴⁶⁹ *Ibíd.*, p. 59.

podría negar yo que estas manos y este cuerpo son míos? A no ser que quizás que me compare con esos insensatos, de quienes el cerebro está tan trastornado y conturbado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente que ellos son reyes, cuando son muy pobres; que están vestidos de oro y de púrpura, cuando van desnudos; o se imaginan ser cántaros, o tener un cuerpo de vidrio. Pero, no son sino locos; y yo no sería menos extravagante si me guiara por sus ejemplos⁴⁷⁰

El siguiente paso es notar que, merced al sueño que le sobreviene mientras duerme, no está al abrigo de esas ilusiones, y que, por tanto, hay algo que lo hace semejante a esos insensatos:

Pero, pensando en ello cuidadosamente, recuerdo haber sido engañado mientras dormía por ilusiones semejantes. Y, deteniéndome en este pensamiento, veo que no hay señales concluyentes ni huellas suficientemente ciertas para poder discernir nítidamente la vigilia del sueño [...] ⁴⁷¹.

No obstante, hay algo que, sea en la vigilia o en el sueño, parece constante, a saber, todo aquello que estudian “la aritmética, la geometría, y todas las otras ciencias de esta naturaleza”⁴⁷²: “[p]uesto que, sea en la vigilia o sea que duerma, dos y tres sumados conformarán siempre el número cinco, y el cuadrado no tendrá más que cuatro lados; y no parece posible que verdades tan verosímiles puedan despertar alguna falsedad o incertidumbre”⁴⁷³. Como es sabido, en este punto hace presencia la hipótesis del Dios bondadoso que no querrá nunca que nos engañemos al pensar estas y muchas otras cosas semejantes, para, acto seguido, ensayar lo que Richir interpreta como la duda hiperbólica: el Genio Maligno que, como poder ilusionante, parece habitar las entrañas mismas (*Leiblichkeit*⁴⁷⁴) del pensamiento, induciéndolo a tomar lo falso por lo verdadero, el sueño por la vigilia, lo dudoso por lo cierto, y dejándolo al borde de la total insensatez:

⁴⁷⁰ *Ídem.*

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 63.

⁴⁷³ *Ídem.*

⁴⁷⁴ El Genio Maligno representa la figura del Otro que, en la *Leiblichkeit*, amenaza con dividirla (*Spaltung* patológica) y volatizarla en la fictividad del *Phantomleib*. Cfr. : Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité*.

Supondré pues que hay, no un Dios verdadero, que es la fuente soberana de la verdad, sino un cierto genio maligno, no menos astuto y engañador que poderoso, que ha puesto todo su empeño en engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas exteriores que vemos, no son más que ilusiones y engaños, de los cuales él se sirve para sorprender mi credulidad. Me consideraré a mí mismo como no teniendo manos, ni ojos, ni cuerpo [*non carnem*], ni sangre, como no teniendo ningún sentido sino creyendo falsamente que tengo todas estas cosas⁴⁷⁵.

No obstante, en Descartes esta hipérbole escéptica no conduce a la catástrofe psicótica, pues, como lo muestra el siguiente pasaje, todo se mantiene dentro de los límites seguros de un poder metódico de fingir la locura:

Me mantendré obstinadamente fiel a este pensamiento; y si, por este medio, no está en mi poder llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos podré suspender mi juicio. Por esta razón, cuidaré celosamente de no recibir en mi creencia ninguna falsedad, y prevendré tan bien mi espíritu contra todas las artimañas de este gran engañador que, por más poderoso y astuto que sea, nada podrá imponerme jamás⁴⁷⁶.

Así, al menos podrá el filósofo, en el culmen de la duda, evitar ingresar en la locura, y esto por su poder activo de no dar crédito a las astucias del Genio Maligno. Este podrá, pues, engañarlo, pero sus artimañas no tendrán poder⁴⁷⁷ sobre él, porque puede al menos *suspender su juicio*. Al margen por el momento del importante análisis del contenido

Phénoménologie et anthropologie phénoménologique, Jérôme Millon, 2004, capítulo I de la II sección, pp. 129-151.

⁴⁷⁵ Descartes, R. *Méditations métaphysiques*, GF Flammarion, Paris, 1992, pp. 67-69

⁴⁷⁶ *Idem*.

⁴⁷⁷ Richir vio siempre, de manera muy fecunda, una dimensión teológico-política en la figura del Genio Maligno. Cfr. Richir, M. *Doute hyperbolique et machiavélisme. Institution du sujet moderne chez Descartes*, en *Archives de Philosophie*, N° 60, 1997, pp. 109-122.

fenomenológico del genio maligno⁴⁷⁸, limitémonos a señalar por ahora que, mediante dicho poder activo, es el filósofo quien, restituido en su propia libertad, puede modular activamente el simulacro de la locura, mediante la suspensión (*epojé*) de su juicio, de tal suerte que, por *su poder de imaginar*, se mantiene en los límites íntegros de su “subjetividad”, o, mejor, de su corporalidad viviente (*Leiblichkeit*)⁴⁷⁹. Sólo este poder activo es el que permite la *contención*, la *mesura*, que es expresada en la célebre fórmula “*ego sum, ego existo*”⁴⁸⁰, así como la subsecuente *determinación* del *ser* de la *propia facticidad* como *pensamiento*. En efecto, escribe Descartes: “[a]hora bien, yo soy una cosa verdadera, y verdaderamente existente; pero, ¿qué cosa? Lo he dicho: una cosa que piensa”⁴⁸¹. Así, del poder activo y libre de imaginar se desprende la verdad del propio ser y existir (facticidad), y de estos lo que constituye, para Descartes, la determinación primordial de la existencia: el pensar, la *res cogitans* como propiedad esencial de la facticidad.

No es difícil advertir que, en el extremo hiperbólico del dudar de Descartes, Richir observa un momento fenomenológico fundamental, a saber, la suspensión de todas las determinaciones provenientes de la institución simbólica; para él, en el dudar hiperbólico, Descartes accede a lo que sería una dimensión propiamente fenomenológica del pensamiento: aquella en la que el pensar es indistintamente sentir, ver, imaginar, escuchar, desear, soñar, recordar, etc.: pensar en su “indistinción y su indeterminidad fenomenológicas”⁴⁸². En este sentido, Richir cita y reivindica un pasaje de los *Principios de la filosofía* de Descartes: “por la palabra pensamiento yo entiendo todo lo que se hace en nosotros de tal suerte que lo apercibimos inmediatamente por nosotros mismos”, “esto por lo que no solamente escuchar, querer, imaginar, sino también *sentir es la misma cosa aquí que pensar*”⁴⁸³. Se trata, en efecto, del momento, por decirlo así, de la existencia desnuda, del puro ser o de la pura existencia que nada puede decir de la verdad o la falsedad de lo que vive, sino solamente que lo vive y que se le *aparece*; se trata, pues, del puro fenómeno, no estructurado ni jerarquizado aún por ninguna institución simbólica, y que, en su *extrema*

⁴⁷⁸ Una interpretación de esta problemática puede encontrarse en el citado texto de Sacha Carlson: *El cartesianismo de Richir. Aproximación a la “tercera meditación fenomenológica”*, en *Investigaciones Fenomenológicas*, N°9, 2012, 379-401.

⁴⁷⁹ Cfr. Carlson, S., *ibíd.*, p. 387.

⁴⁸⁰ Descartes, R. *Méditations métaphysiques*, p. 72.

⁴⁸¹ *Ibíd.*, p. 77.

⁴⁸² *Ibíd.*, p. 79.

⁴⁸³ Citado por Richir en *ibíd.*, p. 79.

fragilidad, fácilmente pasa a las determinaciones simbólicas: la vida cotidiana con sus evidencias y seguridades férreas sigue su curso: la *Urdoxa* de Husserl o la fe perceptiva de Merleau-Ponty⁴⁸⁴.

No obstante, la estrategia crítica de Richir consiste en mostrar que en el pensamiento de Descartes dos importantes circularidades, que no son sino dos modalidades de la tautología simbólica, cobran cuerpo: en primer lugar, la circularidad, en el extremo más alto de la hipérbole de la duda, de ser y existir (*ego sum, ego existo*), y, en segundo lugar, la circularidad, en la determinación subsecuente por la *res cogitans*, del ser y el pensar (*cogito, ergo sum*). Ser es existir y existir es ser, y ser es pensar y pensar es ser, he ahí las dos reversibilidades o circularidades que, según Richir, inducen a Descartes a deformar simbólicamente el momento fenomenológico de la duda hiperbólica⁴⁸⁵, es decir, a transponer en determinaciones simbólicas lo que es del orden de un *fenómeno de lenguaje*, a transponer como determinación lo que, incoativamente, está formándose bajo la infinitud de los horizontes arquitectónicos, pues, para Richir “[p]ensar es coextensivo de una apercepción *reflexiva* de sí mismo, es decir, de una *ipseidad* reflexiva de un *sentido*, y aún de lo que nosotros llamamos un fenómeno de lenguaje”⁴⁸⁶. Así, la apercepción reflexiva de sí mismo, entendida como fenómeno de lenguaje, es decir, como sentido haciéndose o formándose en el esquematismo tempo-espacial de la palabra operante (así como en la “referencia” de esta a la dimensión de mundo), se ve desfigurada o trans-formada en una determinación simbólica (soy, existo; soy, pienso) instituyente del yo. La diferencia reside, precisamente, en que estas circularidades simbólicas encierran o capturan la riqueza fenomenológica de la hipérbole, en la que el pensar es una multiplicidad indefinida (pensar, sentir, desear, soñar, querer, etc.), en una sola determinación; pero, sobre todo, reside en que esta determinación unitaria y circular de la vivencia de pensamiento esquiva, fundamentalmente, el momento fenomenológico de lo sublime, del cual el Genio Maligno representa sólo el momento negativo. En efecto, el Genio Maligno es para Richir la “figura deformada”, “negativamente sublime”⁴⁸⁷, del abismo abierto mediante la *epojé*. Y es tal porque, antes que llamado de la voz de la Razón (Kant), o llamado a la elaboración activa de un sentido (Richir), es más una

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁸⁶ *Ídem*.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 81.

figura amenazante que habrá que conjurar para llevar a cabo el objetivo de la fundación firme de la ciencia. Lejos del Descartes fundador de la ciencia, Richir se acerca al Descartes de la duda hiperbólica, en la que, fundamentalmente, pensar e ilusión del pensar no están segregados, y con la capital diferencia de que, para Richir, este momento hiperbólico es indisociable del momento de lo sublime (y por tanto de la belleza). Así concibe lo que, en este contexto arquitectónico, entiende como *epojé* hiperbólica, y que no es otra cosa, creemos nosotros, que una *extraña* (extrañeza sobre la que nos será preciso volver y reflexionar más adelante) *praxis*:

Todo esto indica que practicar la *epojé* fenomenológica hiperbólica es abrirse a lo que nosotros llamamos lo *sublime fenomenológico*. Si, en esta *epojé*, ya nada distingue, *a priori*, el pensar de la ilusión del pensar, es que, correlativamente, ya nada distingue, igualmente *a priori*, el fenómeno de la ilusión del fenómeno y el fenómeno del pensamiento del fenómeno⁴⁸⁸.

Un rasgo decisivo de esta *praxis* fenomenológica que propone Richir lo constituye el hecho de que, siguiendo a Descartes, ella busca suspender el pensamiento del ver, del palpar, del imaginar, en suma, del *sentir*, pues, como se ha dicho, ellos son de por sí siempre ya pensamiento, sin que precisen de una exterior sanción que venga a sellarlos como tales, y sin que, dicho sea de paso, necesiten ser puestos en el circuito de una dialéctica extraña a ellos, a saber, una dialéctica de la conciencia o del espíritu⁴⁸⁹:

En términos más clásicos, si esta *epojé* implica la puesta en suspenso del pensamiento del ver y del sentir, es porque el ver y el sentir son ya pensamiento, de [una] manera indivisa que se trata de recuperar en toda su masa [dans toute sa masse], sin el eje de una distinción que la deformaría de manera coherente⁴⁹⁰.

⁴⁸⁸ *Ídem*.

⁴⁸⁹ Cfr. Richir, M. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble, 2000, pp. 294-302 (« El quiasma y la nueva negatividad »).

⁴⁹⁰ *Ídem*.

Esta *praxis* hiperbólica de la *epojé*, como se ha dicho, implica el momento fenomenológico de lo sublime, y, en este sentido, es un momento de vacilación del yo en la “nihilidad” del mundo, en la cual, no obstante, el yo no sucumbe, sino que, enigmáticamente, se ve reconocido en su *impensable* encarnación (*Leiblichkeit*). Esto se explica por el hecho de que esta encarnación, dependiendo esencialmente de este momento de lo sublime, es también sin medida, infinita, puesto que el paso del pensamiento al sentir (así como del “alma” al “cuerpo”) también lo es, en lo que se logra advertir su irreductible carácter arquitectónico. Esto significa, de modo capital, que el momento reflexivo de la apercepción de sí, mediante el cual me reconozco en la *Leiblichkeit* de mi facticidad (es decir, de una facticidad que no es sólo pensamiento sino indistinta e incoativamente pensar, sentir, querer, ver, palpar, imaginar, etc.) no tiene lugar, para Richir, sin el tránsito o travesía por el momento inconmensurable de lo sublime, que es, por su esencia misma, *enigmático y bello*. Desde el punto de vista del ámbito simbólico, este momento es una travesía mortal, es el paso por la “muerte simbólica”, por el perecer de todas las determinaciones exteriores del “yo”. En su vertiente “positiva” (la negativa siendo la del Genio Maligno como el Gran Engañador que muda la *Leiblichkeit* en *Phantomleib*⁴⁹¹) esta travesía mortal es como el despuntar del sí mismo en lo que tiene de fenomenológico, y que no habrá de confundirse de ninguna manera con un sí mismo “auténtico” de raíz heideggeriana (lo veremos enseguida). Escribe Richir:

[...] la enigmática auto-apercepción del sí mismo como de un sí mismo que, habiendo atravesado esta muerte, se reencuentra en el enigma de su encarnación, siempre ya y para siempre *recibido* [accueilli], en su *ipseidad* y su *facticidad*, en el enigma mismo como enigma del *instituyente* simbólico —que, *como enigma*, lo sostiene [le tient] en él mismo en su *ipseidad* sin jamás haberlo determinado ni jamás deber hacerlo⁴⁹².

La (auto)apercepción de sí implica la apertura arquitectónica a la propia *ipseidad* como *enigma*, a distancia, esencialmente, de toda determinación simbólica, lo que significa que estas determinaciones, en virtud de la hipótesis del Genio Maligno, entran en el registro

⁴⁹¹ Cfr. Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Jérôme Millon, Grenoble, 2004.

⁴⁹² *Méditations phénoménologiques*, p. 81.

del simulacro. Sin esta distancia y sin este enigma, que no es sino distancia con respecto a los ardides de la imaginación, sucumbiríamos a las artimañas del gran engañador, y la vida subjetiva perecería bajo el dominio de los hilos del Otro, que modula y proyecta simulacros a su antojo, en un mecanismo psicótico que Richir califica, valiéndose de un término heideggeriano, como *Gestell* simbólica⁴⁹³, y cuya importancia es patente en el dominio de la antropología fenomenológica, en particular en el de las psicopatologías⁴⁹⁴. Lo simbólico se define, en este contexto, como un *poder ciego de lo maquinal*, como *laguna* en fenomenalidad que cortocircuita nuestra encarnación, en lo que constituye el momento negativo de la experiencia de lo sublime. El momento positivo es el del reencuentro del instituyente simbólico como *enigma*, es decir, de lo que clásicamente se ha llamado “Dios”, pero, por decirlo así, “Dios” en su desnudez, como la ausencia radical de rostro y de mirada que, sin determinarme, *me sostiene* en la *ipseidad* de mi encarnación, que no es otra que la de un sentido *haciéndose*. Palabra operante que, en virtud de su contacto con la dimensión de mundo, esto es, con el fuera de lenguaje, es también sostenida por el instituyente simbólico: el “Dios” “desnudo” que es otro que el Dios bienhechor cartesiano. Así, siendo legítimo calificar el pensamiento de Richir como el de un “agnosticismo filosófico” y un “ateísmo metodológico”⁴⁹⁵, parece también legítimo poder entender este agnosticismo desde el punto de vista de su contrapunto: el de un apofatismo fenomenológico *sui generis* en el que Dios, como enigma, ha depuesto sus poderes simbólicos, determinantes, englobantes o totalizantes, sin dejar por ello de producir sus “efectos”, siendo el principal de ellos el sostenerme en mi facticidad, en el enigma de mi encarnación, que responde como en eco a su enigma, como un abismo llamando a un abismo. Un poco a la manera de Angelus Silesius:

Un abismo llama al otro.

El abismo de mi espíritu invoca siempre a voces
el abismo de Dios: di, ¿cuál es más profundo?⁴⁹⁶.

⁴⁹³ Cfr. *op. cit.*, p. 284.

⁴⁹⁴ Cfr. 2004, *op. cit.*

⁴⁹⁵ Carlson, Sacha. *Lo sublime y el fenómeno (Kant, Richir)*, en Apeiron Estudios de Filosofía, Filosofía y fenomenología, N°3, octubre de 2015, p. 124.

⁴⁹⁶ Angelus Silesius, *Peregrino Querubínico*, I, 068, Ediciones Nueva Hólade, 2000, p. 24.

Podemos intentar comprender este momento positivamente sublime así: se trata, en efecto, de una especie de doble llamado en eco desde las profundidades abisales y enigmáticas del sentido (suerte de reencuentro en abismo, pues no hay medida ni punto de pasaje situable entre uno y otro abismos) y de un sostenerme en medio de un océano que, enigmáticamente, me permite “navegar”, como haciendo eco, en mi facticidad, de la grandeza ilimitada de “Dios”, la cual no me pulveriza o disemina por una “sencilla” razón: porque es un momento bello (“estético”) que, como dice Rilke (y como señalaba Kant), es el comienzo de lo “pavoroso” que todavía soportamos aún. En la base de este sostenerse hay algo que, finalmente, no está del todo alejado de la vía cartesiana, o, por lo menos, no tanto como pretende a veces Richir: se trata de la confianza en “Dios”, pero (y en esto sí está en las antípodas de Descartes) de un “Dios” que, como instituyente simbólico reencontrado positivamente, es enigma y llamado de sentido, que no su determinación (o “donación”) simbólica. En este sentido, se trata, fundamentalmente, de la confianza en la elaboración y reelaboración del sentido. Así lo explica Richir:

El «momento» de lo sublime no está entonces «asegurado de antemano», en su universalidad y su necesidad, y menos aún, si esto es posible, que el «momento» de lo bello, puesto que, simplemente, lo que está en juego en él no es solamente el reencuentro fenomenológico del instituyente simbólico (clásicamente: Dios), sino, en primer lugar, y como preparando a este reencuentro, el reencuentro fenomenológico de la **muerte**, articulada de otro modo y, como vemos, más ricamente que en Heidegger. No se trata tanto, en efecto, de afrontar la certeza indeterminada de la muerte con resolución, sino más bien con la confianza de quien acepta perderlo todo, y que no «encuentra» sino es a ese precio. Confianza que es, de hecho, confianza en el sentido, y en el sentido de la *praxis* de la libertad, a través de la aprehensión estética (sin concepto) en abismo de lo que le es propio, fuera de mundo, es decir, fuera de todas las seguridades empíricas e incluso especulativas [...] ⁴⁹⁷.

Es decir, no hay existencia encarnada o recepción de la facticidad sin la “mediación” del sentido haciéndose, y, a su vez, no hay sentido haciéndose sin la *confianza* en el

⁴⁹⁷ Richir, M. *Du sublime en politique*, Synthesis philosophica, Zagreb, 1990, pp. 416-417.

instituyente simbólico que nos procura una mano o un abrazo en la travesía de la muerte simbólica. Pero Descartes, al concebir a Dios como Dios Bienhechor, y de ahí dar el salto a la fundación de la ciencia, cortocircuita, según la lectura de Richir, el momento propiamente fenomenológico del reencuentro sublime del instituyente simbólico, aquél que permite el inicio o el impulso “primero” de la elaboración creativa del sentido. La vía de Richir es, en este sentido, la contraria de la de Descartes: este va desde el sueño y la locura, pasando por la mediación de Dios, hacia la realidad y la verdad de la ciencia (vía simbólica), mientras que Richir va, desde el sueño y la locura, pasando igualmente por la mediación de lo que llamamos aquí el “Dios desnudo”, hacia el enigma del sentido en su extrema fragilidad, el cual, en el límite de su fragilidad, así como en el cruce (casi mítico y sempiterno) de su nacimiento y su muerte, convoca a una *praxis* poética (creativa). En una palabra: para Richir el sí mismo del “cogito” no es originariamente cognoscente sino creativo, y su *epojé* no abre a la inmanencia de una subjetividad sino al cada vez de una facticidad abierta a su propio enigma, del cual la fenomenología del lenguaje y del fuera de lenguaje (que abordaremos en los capítulos siguientes) constituye su explicitación fenomenológica profunda. Baste decir por el momento que aquí, mediante la noción de enigma, viene a denominarse cierta faceta, en nuestra opinión, del *porte-à-faux* fundamental del sí mismo que ya hemos tratado antes.

Ahora bien, concretamente, ¿qué se pone en juego, para Richir, en el momento cartesiano de la duda hiperbólica? ¿Qué “contenido” fenomenológico se levanta de la experiencia que pone al filósofo al límite mismo de la “extravagancia”? ¿Cuál es el contenido fenomenológico del *sum* desnudo, de la existencia que, delirando, soñando o imaginando, empero, *es*? ¿En qué consiste fenomenológicamente esta muerte simbólica, que no es otra cosa que una especie de pensar silencioso que conduce a un nacimiento existencial?

Lo primero que deberíamos decir es que Richir, en línea directa con sus *Recherches phénoménologiques*, pone en el centro de esta *epojé* hiperbólica el problema de la apariencia en cuanto nada más que apariencia, y, por tanto, el problema de las artimañas y las argucias del pensar. Así, el sí mismo filosofante, en su apercepción trascendental, es inseparable, en su dimensión fenomenológica, de la apariencia y la ilusión del pensar, y, por tanto, dada la necesidad trascendental de la ilusión trascendental, es incapaz de asegurarse sistemáticamente de sí mismo, dejando espacio sólo a la posibilidad de su tratamiento

arquitectónico. En este contexto, mi facticidad se produce en un “*parpadeo fenomenológico*”⁴⁹⁸, vacilando entre la ficción como *mi* ficción y la ficción como la *del* Genio Maligno, entre la suspensión activa de mi juicio y la credulidad pasiva que me hace su juguete, en un “momento” que, por instantáneo, linda con el fuera de tiempo y espacio y el fuera de mundo: mi facticidad, a distancia de todo aplomo ontológico, “parpadea entre su surgimiento en la finta [feinte] y su aniquilación en el juguete (ilusionado) de la finta (como pieza imaginaria sobre el tablero [échiquier] del gran engañador) en la cima de la hipérbole”⁴⁹⁹. De este modo Richir reintroduce y agrega, en el desaplomo ontológico que con Kant y Schelling pensó a propósito del ideal trascendental, la dimensión de la apariencia que en la duda hiperbólica cartesiana cobra todo su relieve, y que está presente en el seno de su fenomenología trascendental desde las *Recherches*. Esto le permite decir que la facticidad parpadea entre el surgimiento en el fingir activo y su desvanecimiento en la credulidad pasiva, entre la ficción activa en cuanto “yo mismo” la produzco metódicamente y la ficción producida por el Otro y de la cual soy víctima. Toda la dificultad residiendo en que no hay medida ni criterio de estabilización ni de demarcación entre el engañarme yo mismo y el ser engañado por otro, de tal suerte que esta ficción se desliza, como por innúmeros pasajes subterráneos, de un campo al otro, sin que pueda saberse ya con precisión, ni con la seguridad tan apetecida por los filósofos de la conciencia, de dónde ha venido. La *epojé* hiperbólica consiste, por tanto, en intentar practicar un fingir activo sobre todas las determinaciones simbólicas, de tal suerte que pueda el filósofo, por decirlo así, anticiparse en su incredulidad a las argucias del Genio Maligno, en tomarlas, por su propia cuenta, como simulacros de realidad. De este modo, el filósofo, con su método fenomenológico, no se asegura una verdad, sino tan sólo un poder de fingir que, atravesando todo lo que pasa por cierto, real y verdadero, le permite “prestar oídos” a lo que, como en otros “estratos” de irrealidad, se anuncia al margen de todo lo que va de suyo. Este proceder metódico, intrínsecamente arquitectónico, es una labor incesante e inagotable en sus horizontes, puesto que ahí donde se cree el filósofo en posesión de una verdad, se levanta ante él el intempestivo semblante de una mera apariencia, llevándolo a deslizarse sin cesar, de manera indomeñable, entre el sueño que produce en su propio fingir y el sueño producido por el otro, entre la fictividad producida

⁴⁹⁸ Richir, M., 2004, p. 140.

⁴⁹⁹ *Ídem.*

activamente en la *epojé* fenomenológica y la fictividad que, bajo la máscara de la verdad, se presenta como lo más cierto. Sin *epojé* hiperbólica, por tanto, entramos confiadamente en el ámbito de la verdad, la realidad, lo cierto, lo que va de suyo, lo “evidente”, adherimos plenamente al ámbito de la realidad simbólica en el que somos engañados por el Otro, que nos hace tomar por ciertas las meras apariencias. Esto significa que las realidades más ciertas, las que se sustentan sin nuestro concurso y que por ello mismo gozan de la ínclita reputación de su suficiencia ontológica, no son sino productos (como de un esquematismo ciego, “intuitivo” o “matemático” en el sentido de Kant) de quien, desde arriba, mueve las fichas del tablero, gobernando sobre la vida y la muerte, produciendo la gran lucha de los opuestos en el ámbito de lo simbólico⁵⁰⁰. Este “rigor adamantino” propio del ámbito que abre lo simbólico es, para Richir, un poder maquinal del Gran Otro, del que mueve los hilos de las apariencias, dándoles semblante de realidad. La *epojé* es, en este contexto, un despertar, un tomar distancia del estado hipnótico en el que me mantienen las artimañas del Otro; es, casi, un “tomar conciencia” de la imposibilidad de la realidad, o de que no hay nada sobre la tierra que no esté imantado como por una sima de fantasmas, pues en el despertar no se gana la verdad de una vigilia sino un sueño, por lo menos, activamente creado. En cierto sentido, practicar la *epojé* hiperbólica viene a ser un ejercicio de “sospecha” (con muy poca similitud, a decir verdad, con la “hermenéutica de la sospecha” que Ricoeur identifica en Freud, Nietzsche y Marx) frente a la realidad instituida, pero no con vistas al deleite “expresionista”

⁵⁰⁰ Un poco como en el poema “Ajedrez” de Borges:

II

Tenue rey, sesgo alfil, encarnizada
Reina, torre directa y peón ladino
Sobre lo negro y blanco del camino
Buscan y libran su batalla armada.

No saben que la mano señalada
Del jugador gobierna su destino,
No saben que un rigor adamantino
Sujeta su albedrío y su jornada.

También el jugador es prisionero
(La sentencia es de Ornar) de otro tablero
De negras noches y de blancos días,

Dios mueve al jugador, y éste, la pieza.
¿Qué dios detrás de Dios la trama empieza
De polvo y tiempo y sueño y agonías?

Borges, J. L. *Obras completas*, Emecé, Buenos Aires, 1974, p. 813.

en los meros simulacros sino, por el contrario, con miras a poder tomar alguna distancia de la máquina simbólica orquestada por el Otro, con miras a hacer eco, por decirlo así, de lo que en la “concavidad” o el “negativo” de la convexa realidad se pone en juego.

Todo esto sólo puede efectuarse si, suspendiéndose la realidad, se suspende también lo que la mantiene en pie, a saber: Dios, entendido (también en Descartes) como fundamento de un sistema simbólico, y del cual la esencia implica la existencia, y, por tanto, su posibilidad implicando su actualidad, en lo que constituye una figura del clásico argumento ontológico⁵⁰¹. El Dios cartesiano, tal como el de Aristóteles, es acto puro, implicando la puesta en juego del ideal trascendental⁵⁰². Así, para Descartes, la ilusión y el engaño son producto solamente del desnivel dado entre mi vida finita y este acto puro, pues no alcanzo a entender la perfección de las cosas en cuanto ideales. En Richir, en cambio, este “Dios” instituyente de la realidad está suspendido, como abismado en el abismo de la facticidad humana (Angelus Silesius), como en un desaplomo más hondo que resuena con el desaplomo de la temporalidad del lenguaje humano.

Heidegger: el *Dasein* y el ser para la muerte

En este contexto Richir elabora su crítica de la concepción heideggeriana de la facticidad en *Ser y tiempo*⁵⁰³, pues, como se habrá quizás ya anticipado, en la problemática de la *epojé* hiperbólica late, en cierto sentido, algo de la problemática del “estar vuelto hacia la muerte”⁵⁰⁴ heideggeriano. Para Heidegger la “muerte” es un concepto existencial fundamental, pues constituye aquello en virtud de lo cual el *Dasein* modula su peculiar forma de ser, a saber, el “estar vuelto hacia el fin”⁵⁰⁵. Este fin, como se sabe, constituye la posibilidad “más propia” o “más peculiar” del *Dasein*⁵⁰⁶, y, en cuanto tal, no es una

⁵⁰¹ Cfr. Descartes, R. *Méditations métaphysiques*, V^o Meditación, pp. 159-161.

⁵⁰² Richir, M. 2004, p. 146.

⁵⁰³ Pueden consultarse al respecto los siguientes textos: *Méditations phénoménologiques*, segunda y tercera meditaciones, pp. 42-51/67-132; y *Phantasia, imagination, affectivité*, pp. 152-195. Una crítica de lo que se llama el “segundo Heidegger”, el del pensar onto-histórico, en particular el concepto de *Ereignis*, puede encontrarse en el siguiente artículo: *Ereignis, Temps, Phénomènes*, Heidegger, en *Questions ouvertes*, Collège International de Philosophie, Osiris, Paris, mars/avril 1988, pp. 13-36.

⁵⁰⁴ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2018, p. 256.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 256.

⁵⁰⁶ *Ídem.*

posibilidad entre otras que pudiera eventualmente convertirse en disponible⁵⁰⁷, es decir, que pudiera realizarse poniéndose a la mano; es, más bien, una posibilidad y nada más que una posibilidad, es la posibilidad “*irrespectiva*”⁵⁰⁸, en la medida en que no es la posibilidad de un acontecimiento realizable sino, concretamente, la “*posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general*”⁵⁰⁹. El estar vuelto hacia la muerte no es, como se sabe también, un pensar en la muerte como acontecimiento por venir, a la manera del ensayo de Montaigne “De cómo filosofar es aprender a morir”⁵¹⁰, sino el “adelantarse hasta la posibilidad (*Vorlaufen in die Möglichkeit*)”⁵¹¹, y en cuyo caso la posibilidad de lo posible se “acrecienta”⁵¹². Es decir, la muerte como concepto existencial nombra cierto incremento o exceso de la posibilidad con respecto a la realidad y a las posibilidades realizables del *Dasein*, por lo que Heidegger afirma que “[l]a máxima proximidad del estar vuelto hacia la muerte en cuanto posibilidad es la máxima lejanía respecto de lo real”⁵¹³, y es esto lo que Heidegger parece llamar crípticamente como la posibilidad de la imposibilidad de la existencia, es decir, un alejamiento de lo real en vistas de un incremento de la posibilidad. Según esto, el *Dasein* no puede hacer nada con la muerte, no la puede llevar a la vida, a la luz, al día, a ser producto, obra, no la puede insertar en alguna dialéctica que le extraiga rendimientos, según varios tipos de racionalidad histórica suficientemente conocidos. La muerte es la imposibilidad de toda respectividad, de todo ser en relación con, de todo existir, es una especie de posibilidad pura o de pura potencia que, tal como hemos dicho antes, implica lo inconmensurable y, justamente, cierto momento sublime:

La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia..., de todo existir. En el adelantarse hacia esta posibilidad, ella se hace “cada vez mayor”, es decir, se revela tal que no admite en absoluto ninguna medida, ningún “más” o “menos”, sino que significa la posibilidad de la inconmensurable imposibilidad de la existencia. Por su misma esencia, esta posibilidad no ofrece

⁵⁰⁷ *Ídem.*

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 259.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 258.

⁵¹⁰ Montaigne, M. *Essais*, Tome I, Gallimard, 1965, pp. 142-161.

⁵¹¹ Heidegger, *op. cit.*, p. 258.

⁵¹² *Ídem.*

⁵¹³ *Ídem.*

ningún asidero para una espera impaciente de algo, para “imaginarse en vivos colores” lo real posible, y olvidar de esta manera su posibilidad. El estar vuelto hacia la muerte, en cuanto adelantarse hasta la posibilidad, *hace* por primera vez *posible* esta posibilidad y la deja libre en cuanto tal⁵¹⁴.

Pareciera que estamos frente a una formulación diferente de la transposibilidad y de lo sublime, pero, veremos, justamente no es así sino, incluso, lo contrario, es decir, que estamos casi en el campo de las posibilidades, lo que viene sugerido ya por la formulación paradójica, incluso contradictoria, de la “posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general”. Antes que de lo sublime, Heidegger habla de un “precurсар” (Gaos) o de un “adelantarse” (Rivera) del *Dasein* con respecto a su “extrema posibilidad”⁵¹⁵, pues, como es sabido, en este adelantarse del estar vuelto hacia la muerte el *Dasein* da la cara a su mortalidad abriéndose, en una sola colada (lo decimos valiéndonos de una expresión richiriana, entendiéndola como metáfora siderúrgica: *en une seule coulée*), a sus posibilidades más propias⁵¹⁶, comprendiéndose a sí mismo en su ser: “[e]l adelantarse se revela como posibilidad de comprender el extremo poder-ser *más propio*, es decir, como posibilidad de una *existencia propia*”⁵¹⁷. Así, el ser de cara a la muerte está ligado íntimamente con la posibilidad de una existencia *propia*, sustraído así el *Dasein* al anonimato del “uno”⁵¹⁸, comprendido en su más extrema y peculiar posibilidad. La muerte está ligada, pues, con la propiedad más singular del *Dasein*, con su más peculiar poder-ser, “en el que está radicalmente en juego su ser más propio”⁵¹⁹, y, en suma, con su “singularidad” y “aislamiento”⁵²⁰:

La irrespectividad de la muerte, comprendida en el adelantarse, singulariza al *Dasein* aislándolo en sí mismo. Este aislamiento es un modo como el “Ahí” se abre para la existencia. El aislamiento pone de manifiesto el fracaso de todo estar en medio

⁵¹⁴ *Ídem.*

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 259.

⁵¹⁶ *Cfr. Ídem.*

⁵¹⁷ *Ídem.*

⁵¹⁸ *Ídem.*

⁵¹⁹ *Ídem.*

⁵²⁰ *Ídem.*

de lo que nos ocupa y de todo coestar con otros cuando se trata del poder-ser más propio⁵²¹.

Podríamos hablar así: se trata de una *epojé* existencial en la que, en el estar vuelto sobre la muerte, el *Dasein* se sustrae al anonimato del uno, individualizándose en su aislamiento, en su retirada frente a toda respectividad y todo ser con otros. Que se trata de una *epojé*, y de una *epojé* hiperbólica al estilo de la de Richir, lo deja claro el hecho de que en el adelantarse sobre la muerte se pone en juego la inminencia de la desaparición del *Dasein*, pues el adelantarse “hace comprender al *Dasein* que ante sí y como extrema posibilidad de la existencia se halla la de renunciar a sí mismo”⁵²². La muerte significa, en términos existenciales, el “precurсар” (Gaos) una posibilidad extrema: la posibilidad del no ser del *Dasein*.

Empero, y como es de sobra conocido, esta muerte, en Heidegger, está puesta al servicio del *Dasein*, al servicio de su *más peculiar ser*, pues, por la muerte, el *Dasein* se abre a lo que tiene de singular, y aún de extremadamente singular. Pero no solo eso, sino que, como posibilidad extrema, la muerte es un poder-ser que es abierto por el *Dasein desde sí mismo y por sí mismo*, esto es, *en libertad*. Leamos a Heidegger: “El *Dasein* no puede ser *él mismo de un modo propio* sino cuando, por sí mismo, se posibilita para ello”. Y más adelante: “El adelantarse hasta la posibilidad irrespectiva fuerza al ente que se adelanta a entrar en la posibilidad de hacerse cargo de su ser más propio desde sí mismo y por sí mismo”⁵²³. Este hacerse cargo, desde sí mismo y por sí mismo, supone el disponerse en libertad frente a la muerte:

[...] el adelantarse no esquiva la insuperabilidad, como lo hace el impropio estar vuelto hacia la muerte, sino que se pone en *libertad para* ella. El adelantarse haciéndose libre *para* la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros, y nos hace comprender y elegir por

⁵²¹ *Ídem*.

⁵²² *Ibid.*, p. 260.

⁵²³ *Ibid.*, p. 259.

primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable⁵²⁴.

No obstante, pertenece a la estructura del *Dasein* el “ser-con”, y en esta medida le pertenece la apertura al todo de las posibilidades de los otros, las cuales son, de una sola colada, comprendidas por el *Dasein* en un “ser total”⁵²⁵. De este modo, el *Dasein* evita estar ciego, desde su singularidad y aislamiento, para las posibilidades existenciales de los otros, de tal suerte que, desde sí mismo, se abre a la totalidad de las posibilidades de la existencia, a partir de las cuales solamente puede el *Dasein* ser “entero, es decir, la posibilidad de existir como *poder-estar-entero*”⁵²⁶. Así, el *Dasein*, singular y aislado, está abierto al mismo tiempo al todo de las posibilidades de sí mismo y los otros. Huelga decir, empero, que este “poder-estar-entero del *Dasein*” es tan solo una “*posibilidad ontológica*”⁵²⁷, es decir, que no se trata de una totalidad en acto en algún tiempo-espacio disponible (*Vorhanden*). Todo este circuito de posibilidades totales, cerradas, es abierto pues por la “muerte” y por la “angustia” como su temple de ánimo correspondiente. En suma:

*[E]l adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el “uno mismo” y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte*⁵²⁸.

Es decir, en la angustia el *Dasein* está cierto de sí mismo, *libre de las ilusiones* del uno. Esta certeza y esta exclusión de la ilusión constituye, a nuestro entender, el núcleo de la crítica de Richir.

La base de su crítica es lo siguiente: hay en esta concepción del *Dasein*, primero, un cartesianismo irreductible, a saber, la inmanentización absoluta del *Dasein* merced a su

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 260.

⁵²⁵ *Ídem.*

⁵²⁶ *Ídem.*

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 262.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 262.

singularización y su aislamiento en la angustia, con la diferencia, respecto a Descartes, de que para este último Dios viene a su auxilio, mientras que en Heidegger el solipsismo es más radical, pues el *Dasein* se abre desde sí mismo y por sí mismo (en libertad) a sus más propias posibilidades; y, segundo, hay una totalización de las posibilidades ontológicas rayana con la ilusión trascendental propia del ideal trascendental, es decir, un pensar en los lindes del argumento ontológico. Veamos.

1. El *Dasein*, en la angustia, está cierto de sí mismo, ha vencido las ilusiones del uno y conquistado la sinceridad con la conquista de sus posibilidades más peculiares. Esto quiere decir que ha salido victorioso, sin “cobardía”⁵²⁹, de la confrontación con la posibilidad de su muerte, con la posibilidad de la imposibilidad de la existencia. Así, puede decirse, ya en el marco del pensar de Richir, que, en la certeza de la angustia, el *Dasein* (en libertad, desde sí mismo y por sí mismo), ha vencido al Genio Maligno, ha vencido las ilusiones provenientes de la institución simbólica (el “uno” heideggeriano). Esta victoria, heroica⁵³⁰, está en la base de la crítica de Richir, quien, en efecto, se pregunta: “[r]esta por ver *cómo*, para Heidegger, el poder-ser más propio va, por así decirlo, a volver a salir de la posibilidad de no ser o de la posibilidad de la imposibilidad”⁵³¹. Para Heidegger la muerte constituye un incremento de la posibilidad frente a todo lo real y lo realizable, y en este sentido, nota Richir, es una posibilidad no eidética, pues es impensable e inimaginable: no se puede disponer de ella bajo ninguna modalidad. E, inimaginable e impensable, ella está, por tanto, exenta de la imaginación y sus engaños, es una certeza que “habita el *Dasein desde el interior*, en la *Befindlichkeit* en que el *Dasein* se encuentra en la *angustia*, como siendo para él mismo *unheimlich*, inquietante y extranjero por llevar en él mismo esta posibilidad de la imposibilidad”⁵³². La pregunta es: ¿cómo se pasa de la muerte, entendida como imposibilidad de la existencia, a la propiedad más peculiar del *Dasein*? ¿De dónde le viene este recurso al *Dasein*? ¿Cómo se pasa de la nulidad de la imposibilidad al ser más propio? En fin: ¿cómo se podría dar este tránsito de una manera que no sea meramente verbal? Richir detecta, en este pasaje, un salto injustificado de la nulidad de la imposibilidad al ser más propio del *Dasein*, y, de modo más general, un paso de la posibilidad a la actualidad que acerca el *Dasein*

⁵²⁹ *Ídem*.

⁵³⁰ *Cfr. Phantasia, imagination, affectivité*, pp. 181 y ss.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 155.

⁵³² *Ídem*.

hacia el dominio del simulacro ontológico, siendo así nada más que una “estructura metafísica”⁵³³ del mismo rango que la subjetividad trascendental husserliana y el *cogito* cartesiano. Este pasaje es coextensivo en Heidegger de lo que Richir llama una “inmanencia radical a sí mismo del *Dasein*”⁵³⁴, presente en Heidegger cuando afirma que “el *Dasein* no puede ser *verdaderamente* él mismo sino cuando se hace posible a partir de sí mismo”⁵³⁵. Esto se explica por el hecho de que el pasaje de la imposibilidad a la posibilidad se opera como un posibilitarse *desde sí mismo y por sí mismo*, es decir, por una suerte de hiperinterioridad encerrada en sí misma, en lo que constituye un franco “solipsismo existencial”⁵³⁶. Podríamos agregar que, finalmente, el *Dasein*, en su “ahí”, cuyo índice lo constituye la angustia, no se abre verdaderamente a nada, que la angustia lo ha clausurado en sí mismo, obliterando así su ser-en-el-mundo. En efecto, según la visión de Richir, la *Stimmung* determinada por la angustia ocluye el ser-en-el-mundo (el *Da*) del *Dasein*, el cual es para él indisoluble del fenómeno de lenguaje, por lo que, en cierto sentido, funge más como una laguna en fenomenalidad. Es decir, la *Stimmung* de la angustia, coextensiva de la libertad absoluta del *Dasein*, esto es, de su inmanencia radical, encierra al *Dasein* en sí mismo, aislándolo, cortocircuitando su ser en el mundo mediante la obliteración del fenómeno de lenguaje, esto es, del sentido haciéndose. Así, la *Grundstimmung* no es, finalmente, apertura del mundo sino, por el contrario, su obliteración, a tal punto que Richir, gran fenomenólogo de las psicopatologías, considera que se trata en *Ser y tiempo* de una afectividad circularmente inmanente a sí, una afectividad sin trascendencia que es característica, en sus casos más extremos, de las psicosis. La angustia heideggeriana, junto con la afectividad como inmanencia radical de Michel Henry, parecen ser por tanto productos de una construcción especulativa que describe, indirectamente, el fenómeno de la afectividad en sus versiones psicopatológicas: una inmanencia radical de la afectividad es el caso, concretamente, de la esquizofrenia⁵³⁷. Esto se justifica para Richir de la siguiente manera: lo que Heidegger desconoce casi por completo es la distinción fenomenológica fundamental entre la facticidad del *Dasein* y la afectividad, es decir, el hecho de que fenomenológica y

⁵³³ *Ídem*.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁵³⁵ Citado en *ibid.*, p. 159.

⁵³⁶ Richir, M. *Méditations phénoménologiques*, p. 47.

⁵³⁷ Esta crítica constituye la columna vertebral de la importantísima II^o Meditación: *cfr. Méditations phénoménologiques*, pp. 25-65.

arquitectónicamente es imposible aplanar en un solo nivel, sin las distinciones pertinentes, la facticidad del *Dasein* y su afectividad. Recordemos que en Heidegger la *Stimmung* constituye la vinculación entre el *Dasein* y el ser del *Dasein*, y es justamente esta vinculación directa, casi brutal, la que cae bajo la mirada crítica de Richir: entre el *Dasein* y la afectividad parece haber un vínculo de ser, casi identificatorio, masivo, que podría resumirse así: el *Dasein* se encuentra, en la brutalidad de la angustia, en su poder ser más propio, es decir, el *Dasein* es en la angustia, y este ser (el cual evidentemente es un poder-ser, una posibilidad ontológica-existencial “vacía”, irrespectiva) cobra la forma, finalmente, de una inmanencia radical. Así, el *Dasein* angustiado es la instancia en la que se funden, en una sola colada, la facticidad y la afectividad, y, podríamos decir, en la que la facticidad del *Dasein* viene a estar masivamente determinada por la *Stimmung*, en lo que constituye una masiva adherencia del *Dasein* a sí mismo, un “disponerse en libertad” que no es más que el simulacro ontológico que oculta esta falta de distancia con respecto a sí mismo del *Dasein*. Para Richir, el sí mismo del *Dasein* es, con respecto a esto, casi un hecho bruto, es una muy masiva adherencia a sí mismo, es lo que, sin necesidad de recibirse o acogerse a sí mismo, está cierto de sí y de su libertad. Es, pues, la auto-posición del *Dasein*. En una palabra: Richir cuestiona esta certeza y esta libertad del *Dasein* y se pregunta, más bien, si no es necesario acaso que ellas sean trabajadas, formadas, esquematizadas en un fenómeno de lenguaje. Por ello cree que, lejos de esta cuasi identificación entre *Stimmung* y facticidad, que parece, contra todas las apariencias, excluir el lenguaje, es necesario pensar su vinculación dinámica, es decir, pensar el hecho de que el sí mismo del *Dasein* debe recibirse, acogerse, trabajarse a sí mismo, que no darse por zanjado de antemano (de un modo evidentemente cartesiano).

En el párrafo 68 de *Ser y tiempo* Heidegger afirma lo siguiente:

El comprender se funda primariamente en el futuro (adelantarse o estar a la espera). La disposición afectiva se temporaliza primariamente en el haber-sido (repetición u olvido). La caída arraiga tempóreamente de un modo primario en el presente (presentación o instante)⁵³⁸.

⁵³⁸ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, p. 338.

La disposición afectiva (*Die Befindlichkeit*) se temporaliza primariamente en el pasado, y la facticidad del *Dasein* es la facticidad de un ser *siempre ya* arrojado mediante la *Stimmung*. Richir nota que esta preponderancia del pasado o el ser-sido (*Gewesenheit*) en la temporalización de la afectividad, así como el carácter casi definido del ser *siempre ya* arrojado del *Dasein* en la *Stimmung*, dan cuenta de que el pensamiento de Heidegger, en torno a esta problemática, se sitúa sin darse cuenta en los linderos de la psicosis, sin que esto signifique que el “propio” Heidegger lo esté, sino tan solo que, como construcción teórica, parece no comprender debidamente el fenómeno de la afectividad. Escribe Richir:

Digamos inmediatamente que, parafraseando una expresión de Schelling, este pasado es «trascendental» en la medida en que no le corresponde ni retención, ni rememoración, ni reminiscencia: la afectividad se ha temporalizado siempre ya en el pasado, y lo que el *Dasein* encuentra en el carácter óntico-existencial de la *Stimmung* se encuentra, precisamente, como siempre ya hecho, y, en tanto que tal, [como algo] por esquivar, olvidar o por asumir [prender en charge] en lo que deviene desde entonces *Grundstimmung* —extraña proximidad de la concepción heideggeriana con la melancolía, la cual hemos ya comentado en otro lugar, pero que, evidentemente, polariza toda la distinción entre afectividad «inauténtica» y afectividad «auténtica»: para nosotros es poco convincente su análisis del temor o de la esperanza, y lo es más significativamente el de la atonía⁵³⁹.

Otro índice de este carácter preponderantemente melancólico de la afectividad fundamental del *Dasein* es que su sentido parece sellado como destino, lo que entronca directamente con los ya mencionados individuación y aislamiento en el ser de cara a la muerte. La crítica de Richir no desconoce, empero, que la temporalidad de la *Befindlichkeit* es más compleja estructuralmente, que ella engrana, mediante el instante de la decisión, con un ir hacia adelante y un ir hacia atrás, y que sólo un existente (como lo pone de manifiesto Heidegger en el parágrafo 74 de *Ser y tiempo*) por venir en su ser puede al mismo tiempo comprenderse como siendo-sido; es decir, que hay un movimiento estructural entre pasado, presente y futuro. No desconoce que en Heidegger la *Stimmung* y la *Befindlichkeit* pertenecen

⁵³⁹ *Méditations phénoménologiques*, p. 44.

al *Dasein*, pero que no por ello habrán de comprenderse como encerrados en él (en su ipseidad radical por la soledad de la muerte), sino que se temporalizan entre el pasado de lo ya sido y el futuro del ser por venir, implicando así el enigma que es la finitud y la mortalidad del tiempo auténtico. No obstante, constituyendo parte del genio heideggeriano el haber concebido esta temporalidad de la *Stimmung* y de la *Befindlichkeit*, hay en este pensamiento, al ser enfático en el carácter destinal de la facticidad humana, un “activismo de la decisión ontológica”⁵⁴⁰ que permanece inexplicado: ¿de dónde saca el *Dasein*, angustiado, su poder de decisión? ¿De dónde emerge esta potencia activa de decisión en un *Dasein*, por decirlo así, estancado en lo ya sido de su pasado? No es gratuito, señala Richir, el carácter preponderantemente melancólico, crepuscular, sin sabor ni color del mundo latente en *Ser y tiempo*, el cual sugiere un carácter masivamente pasivo de la afectividad. El problema reside, pues, en que el *Dasein* parece descubrir en la afectividad su facticidad como “integralmente y siempre ya hecha”⁵⁴¹, confinada en las murallas de un pasado demasiado decidido, lo que tiende a que “la facticidad no parezca ya como facticidad, sino como factualidad”⁵⁴², es decir, efectuándose así un bloqueo del fenómeno de lenguaje en el que se reflexiona el sí mismo. Dice Richir:

Es como si, en Heidegger, el pasado «trascendental» de la afectividad la pusiera [a la afectividad] detrás de una especie de «muro trascendental», dominando por su altura la autenticidad de un proyecto que no tiene sino que asumirla, hacerse cargo de la sombra inexorablemente proyectada sobre el destino⁵⁴³.

Lo que hace que la analítica existencial esté tan próxima de la melancolía es que, al estar la afectividad del *Dasein* temporalizada fundamentalmente por el pasado, se postula, mediante la inserción de un desequilibrio en el fenómeno de lenguaje, una *adherencia excesiva* del *Dasein* a la *Stimmung*, es decir, una *falta de distancia de la facticidad con respecto a su afectividad*⁵⁴⁴. En la *epojé* existencial, *epojé* de todos los posibles ónticos en el ser de cara a la muerte, el *Dasein* debe resolverse por la asunción de la carga destinal

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁴¹ *Ídem.*

⁵⁴² *Ídem.*

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁴⁴ *Cfr. ídem.*

afrontada en el temple de la angustia, por la asunción de una afectividad temporalizada preponderantemente en el pasado y como ya decidida, y en esta confrontación el *Dasein* halla su poder ser más propio, haciéndolo desde sí mismo y por sí mismo. Así, esta polarización en lo *ya sido* tiene como efecto una especie de anclaje del *Dasein* en su *ser ya sido*, en temples (*Grundstimmungen*) con demasiado pasado y poco futuro, los cuales, en la construcción heideggeriana, van acompañados por el desvelamiento de las posibilidades más propias del *Dasein*, de su ser más auténtico. Esto comporta, en la crítica de Richir, una consecuencia verdaderamente fundamental: el carácter preponderantemente *ya sido* de la afectividad, junto con la inmanencia radical que este implica, obliteran la distancia necesaria del *Dasein* con respecto a sí mismo, su “especialización originaria”⁵⁴⁵, y que no es otra que la distancia que se pone en obra en un fenómeno de lenguaje; es decir, la temporalización de la afectividad en Heidegger ocluye su temporalización/especialización necesarias en fenómenos de lenguaje; es, en suma, una afectividad que cortocircuita el esquematismo de lenguaje. Y esto hasta el punto de que, en el extremo, la pasividad sería absoluta, siempre ya cumplida, mudándose la especialización interna del *Dasein* en “*espacio* de la división del sí mismo, división psicótica en la que el *ipse* está de alguna manera «al costado de él mismo»”⁵⁴⁶.

El tratamiento heideggeriano descuida, para Richir, la recepción de la propia facticidad, descuida el hecho de que esta no es una certeza que se descubre de golpe a sí misma en su más radical autenticidad, sino que necesita, mediante un fenómeno de lenguaje, ser puesta en movimiento a través no sólo de la temporalización sino, de manera igualmente decisiva, de la especialización que impide que el *Dasein* sea una identidad cerrada sobre sí misma, y que impide por ello que adhiera por completo a su afectividad. Richir entiende, pues, que el *Dasein* tiende a ser más una facticidad, por decirlo así, “endurecida”, condenada a llevar y soportar el peso de la carga de su existir revelada en la angustia.

Para Richir la verdadera cuestión reside, más bien, en qué se puede *hacer* con la afectividad⁵⁴⁷, y la angustia parece cerrar este camino en lugar de abrirlo, parece cerrar los horizontes arquitectónicos necesarios para una reflexión fenomenológica del sí mismo del *Dasein* y de la afectividad. Y este “hacer algo” con la afectividad, es decir, hacer otra cosa que simplemente asumirla como peso, es indisociable para él de la belleza y de lo sublime,

⁵⁴⁵ *Ídem.*

⁵⁴⁶ *Ídem.*

⁵⁴⁷ *Ibíd.*, p. 48.

de lo “estético” en sentido kantiano, lo que es tanto como decir que la facticidad o la existencia humana es más que angustia, peso, decisión, resolución heroica; que es, de un modo primordial, complacencia y alegría en lo bello y confianza ante lo inconmensurable. Sin belleza y sublimidad el *Dasein* estaría estancado en su propia angustia, sería presa de una pasión y pasividad insoportables que lo aniquilarían de golpe; sin ellas, fundamentalmente, el futuro estaría cerrado, no habría confianza en el poder hacer, crear, reorientar, reelaborar propios del fenómeno de lenguaje; la confianza en los otros y en sí mismo se desvanecería en el aferrarse a la certeza inmediata de sí mismo revelada en el temple negativamente sublime de la angustia, en el que el Otro, como un Genio Maligno Poderoso, ejercería todo su poder sobre el sí mismo del *Dasein*, viéndose este obligado a prosternarse ante su fuerza o, como postula Heidegger, a sortear su poder mediante el activismo de la decisión, el cual, realmente, no parece ser más que una ilusión metafísica que trastoca de la nada la pasividad en actividad. Si hay “angustia”, esta debe ser “estética”, “desinteresada”, no debe anular la confianza en sí mismo y en la comunidad humana que es necesaria para elaborar creativamente el sentido, para responder ante los desafíos existenciales con un mínimo de distancia respecto a la propia afectividad.

2. El segundo aspecto de la crítica de Richir a la analítica existencial entronca directamente con este, pues se refiere a la concepción heideggeriana del ser-con (*Mitsein*) y a la totalización de las posibilidades que, en el seno del ser de cara a la muerte, se produce en el *Dasein*. El problema reside en que, en el marco del ser-con, las posibilidades de la vida intersubjetiva o interfaccional, al ser totalizadas en la *integridad* del *Dasein*, se aplanan, se sintetizan en un núcleo, a saber, en la afectividad sublime y negativa de la angustia en el ser de cara a la muerte y en la coextensiva certeza de sí mismo (inmanencia radical) del *Dasein*, de tal suerte que su carácter irreductiblemente horizontico, arquitectónico, se ve derribado y, por decirlo así, comprimido. Podría decirse que la interfaccionalidad heideggeriana (en *Ser y tiempo*) se basa, de un modo cartesiano, en la certeza angustiada del *Dasein*, y que, en esta medida, ocluye la socialidad de un *sensus communis* (concepto clave en Richir) que sirve de suelo a la reflexión en lenguaje de las transposibilidades. Esta totalización en el *Dasein* representa para Richir, de hecho, una inclusión metafísica de las transposibilidades en un ser privilegiado, en un sistema de posibles ontológico-existenciales que, finalmente, parece

implicar la ilusión trascendental del ideal trascendental⁵⁴⁸, es decir, la inserción de las posibilidades fenomenológicas en un sistema de posibilidades ontológicas que, en el fondo, se basa en la actualización (pues el *Dasein existe*), mediante la *idea* de una interfacticidad, de las potencias que residen en un infinito por esencia no actual. Se pregunta Richir:

¿Pero estas posibilidades fácticas de existir son totalizables sin eidética o, al menos, sin ideales? ¿El *Dasein* mío, singularizado absolutamente por la muerte, tenga o no posibilidades fácticas de existir verdaderamente, no es, en tanto que *existe*, un ideal, y el *Mitdasein* como *Dasein* total no es el ideal trascendental?⁵⁴⁹.

Este ideal trascendental conlleva de por sí cierto argumento ontológico, presente aún en las posibilidades ontológico-existenciales del *Dasein*:

Es pues en el superlativo («lo más propio») que se supone alcanzado en el registro ontológico-existencial, que hay, aquí también, como en Descartes, una *especie de argumento ontológico*, en esta especie de híbrido monstruoso que sería, por decirlo así, el *ideal ontológico existencial* del *Dasein* total en la positividad, solamente ontológica, de su poder-ser [...] ⁵⁵⁰.

⁵⁴⁸ Cfr. *Phantasia, imagination, affectivité*, p. 160 y ss.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 161.

⁵⁵⁰ *Op. cit.*, p. 172.

Capítulo VII

Interfacticidad trascendental

Introducción

La facticidad richiriana está implicada necesariamente, siempre, en lo que él llama una “interfacticidad trascendental”. Esto significa, en primer lugar, que la facticidad no puede nunca asegurarse de su verdad mediante una certeza subjetiva o existencial de sí misma; significa que la facticidad está separada, por un auténtico “abismo” inconmensurable, de sí misma, y que este “abismo” que reside en su propio seno es cierta alteridad radical cuyo primer índice es el “otro” de la relación interfaccional. En segundo lugar, significa que, al no poder asegurarse de su verdad, es inseparable de la apariencia (y de *su* apariencia), de la hipótesis hiperbólica de un Genio Maligno que siempre podría estar engañándola, es decir, es inseparable de la imaginación y de su poder ilusionante. Empero, y como intentamos aclarar en los primeros capítulos, este poder de la apariencia no es total, pues hay siempre una posibilidad de no ceder por completo a él. Recordemos que esta separación interna de la facticidad es intrínsecamente perteneciente a la comprensión de la conciencia como fenómeno de lenguaje, esto es, al carácter “discursivo” de la conciencia y a la dimensión arquitectónica propia de la fenomenología. Esto quiere decir que la interfacticidad trascendental viene a completar la serie de mediaciones y separaciones de la conciencia con respecto a ella misma, pues, finalmente, esta separación o no adherencia fundamentales están sustentadas por lo que en el vínculo “intersubjetivo” o interfaccional tiene lugar. Habremos de abordar esta problemática, pues, con vistas a su articulación con los problemas de la imaginación y el lenguaje, pues, en suma, se trata del problema de la facticidad encarnada, la cual, en cuanto tal, discurre, imagina (o esquematiza) y “habla”.

Desde este punto de vista, podemos afirmar que, para Richir, una de las características fundamentales del simulacro ontológico (*cogito*, subjetividad trascendental y *Dasein*) es que, al pretender comprenderse por fuera del marco arquitectónico y del lenguaje, funciona como una estructura metafísica que obstaculiza la encarnación de la facticidad. La razón de esto reside en que, cierta de sí misma en una inmanencia radical (ya del *cogito*, ya de la subjetividad o ya del *Dasein*), esta facticidad se revela como ciega para la alteridad, como no abierta a nada distinto de sí misma y, por ello, como arrancada de la comunidad fenomenológica en la que necesariamente se encarna. Por esto es que podemos afirmar que, para Richir, una facticidad encarnada está siempre separada de sí misma mediante el vínculo interfaccional, y que dicha facticidad, en su verdadera apertura a lo otro y a los otros, implica cierto olvido de sí mismo, esto es, la renuncia a la certeza de sí en favor de la confianza en

los otros (si bien esto último no es algo que lo explicita el “propio” Richir). Y esto no es otra cosa que una renuncia a las propias posibilidades en favor de lo que, con Henri Maldiney, Richir llama lo transposable, esto es, en favor de una alteridad que excede por definición el ámbito de lo propio como unidad de medida, y que conlleva esencialmente, tal es nuestra tesis central, un obligado paso por la belleza y la sublimidad. La facticidad richiriana es indisociable de estas confianza, belleza y sublimidad, y justamente por ello es que es tan fundamental comprenderla en el marco de la vida compartida, en el marco de la comunidad fenomenológica de los *Leiber*. De manera escueta podemos decir que, finalmente, Richir, contra las fenomenologías inmanentistas de Descartes, Husserl y el Heidegger de *Ser y tiempo* (pero también de Michel Henry), opta por la fenomenología (más husserliana⁵⁵¹) de una subjetividad encarnada en una comunidad fenomenológica.

Facticidad y lenguaje

Richir evita partir de la facticidad comprendida como certeza de sí en la autoposición reflexiva, pues le interesa, de modo capital, la facticidad que, originalmente, habla. Este lenguaje, como vimos ya, no es lengua, no es de modo primario lenguaje articulado en palabras y signos sino un movimiento esquemático o esquemmatizante en el que las unidades lingüísticas y las unidades de seres y cosas aún no han surgido, puesto que, con respecto a él, son derivadas. La autoapercpción reflexiva, para Richir, está siempre, por decirlo así, “interceptada” o “enturbiada” por el esquematismo de lenguaje, pues no mora de modo primordial en la embriaguez de una supuesta posesión de sí, sino que busca en cualquier momento siempre algo por decir, algo que, por definición, no está asegurado de antemano (pues se puede olvidar, errar, malinterpretar, confundir o, sencillamente, perder en el no sentido, e incluso en el no sentido absoluto de la psicosis), y que, en esta medida, nos solicita en nuestra procura del cuidado. Esta “narratividad” del sí mismo, en contraste con la que piensa Ricoeur en los distintos hitos de su obra, no es primordialmente simbólica, articulada en lengua, incluso no es primariamente histórica, sino salvaje, incipiente, incoativa, *in fieri*; es, en suma, mucho más frágil. La facticidad richiriana, a veces extremadamente frágil, está

⁵⁵¹ En la II^o Meditación de 1992 Richir reivindica la fenomenología de Husserl con respecto a la de Heidegger.

siempre en vilo (tal es el otro sentido del *porte-à-faux* fundamental que es el tiempo para Richir), procurando el “cuidado” del sentido, asistiéndolo en su problemático nacimiento; siempre está ocupada con algo, con una *Sachlichkeit* que, por su mortalidad, carnalidad y precariedad, rehúye, se escapa, se oculta, se transforma o se desvanece dejando a veces pocas huellas o, incluso, ninguna. Esta facticidad siempre está ocupada con un algo por decir, por hacer, por formar, por crear, en lo que reside su intrínseco carácter poético; nunca está sola sino “en frente”, por decirlo así, de algo; nunca se cierra en sí misma, sino que cuida de la alteridad de lo por decir, estando en una especie de tierra de nadie o, por decirlo con una metáfora más pertinente (puesto que se trata en todo caso del océano: *apeiron, poly pelagos*), en “aguas internacionales”, en donde no se sabe muy bien, a “ciencia cierta”, si se está en lo propio, en lo ajeno o en lo de nadie, o, mejor enunciado, en donde se está en cierta ambigüedad constitutiva de la relación entre lo interior y lo exterior. Y esto tiene lugar aún, y con mayor razón incluso, cuando creemos estar más solos que nunca, esto es, en el diálogo íntimo del alma consigo misma. Para Richir, es en este marco en el que se debe tratar la problemática de la afectividad, y no en el marco de una interioridad cerrada en sí misma, lo que significa que la afectividad, en primer término, está abierta, encarnada en una comunidad fenomenológica, y que, en segundo término, tiene una orientación preponderante hacia la trascendencia, antes que hacia la inmanencia. En este sentido, cuando Richir habla de “Meditación”, lo hace buscando inscribirse en la tradición “interiorista”, por decirlo así, de Descartes y de Husserl, pero buscando al mismo tiempo subvertir esta tradición, insertando el meditar en el circuito ambiguo y en parte anónimo de la interfacticidad.

En su segunda *Meditación* Richir retoma algunos aspectos centrales del volumen XIV de *Hua*, dedicado a la intersubjetividad, en donde Husserl plantea la importantísima distinción fenomenológica entre cuerpo vivo interno (*Innenleiblichkeit*) y cuerpo vivo externo (*Aussenleiblichkeit*), y en donde se hace evidente que para el propio Husserl la llamada “vía cartesiana” debía ser puesta en cuestión, pues, muestra Richir, lo que Husserl plantea así es la necesidad de repensar la dualidad interior/exterior y la dualidad inmanencia/trascendencia⁵⁵², y justamente a partir de la problemática de la intersubjetividad. Escribe Richir:

⁵⁵² Richir, M. *Méditations*, p. 36.

Si se lee bien a Husserl (en particular *Hua XIV*, 330-331), resulta que el *Umwelt* no deviene exterior, lugar de percepciones posibles, mas que si está relacionado con un cuerpo-de-carne (*Leib*) dividido, él mismo, en su *Leiblichkeit* o su carne, en interior y exterior: con un *Innenleib* o con un *Leib-Ich* exteriorizado en un *Aussenleib* centrado sobre el primero. Lo que es capital es que esta exteriorización es, para Husserl, inmediatamente «expresión», es decir, fenómeno de lenguaje, y que es por su mediación que la interioridad está en relación con la exterioridad. Esta, a su vez, puede presentarse de dos maneras, bien como cosa (*Ding*), como positividad que, para ser «*leibhaftig*», provista de cierta carne, no es menos inerte, inanimada, y en este sentido matriz de la objetividad; o bien como otro hombre u otro Yo, en cuyo caso hay presentación de una interioridad, de una *Innenleiblichkeit* que no es la mía. Ella no se da, en efecto, bajo el modo perceptivo, sino que se presenta como una cierta ausencia, la de una presencia que se vive originariamente en separación con respecto a la mía [à l'écart de la mienne] —a través de la mediación de la percepción de su *Aussenleiblichkeit*. De esto se deriva, para Husserl, que la comprensión de los fenómenos de lenguaje —cosa distinta de la «lógica pura» de la I *Investigación lógica*— se levanta [relève] *siempre* de la presentación⁵⁵³.

El fenómeno de lenguaje (la “expresión” para Husserl) designa esta “zona de tránsito” o de comunicación entre el cuerpo vivo interno y el cuerpo vivo externo; es el medio de contacto entre la interioridad de la *Leiblichkeit* y su exteriorización en un cuerpo vivo externo que no habrá de confundirse, según esta cita, con un cuerpo físico inerte (*Körper*), sino entenderse como la cara externa de la vida interna. Todo el énfasis del análisis de Richir va a recaer en esta zona procesual de mediación que constituye el fenómeno de lenguaje, evitando siempre, de un modo muy consecuente, la absorción de una de las partes por la otra. Siguiendo a Husserl, Richir intentará mostrar que la presentación que es puesta en juego en la *Einfühlung* conlleva esta especie de ambigüedad en la que se recruzan, siempre de modo imprevisto, el interior de la vida y sus huellas exteriores. Por esta razón, el hilo conductor lo constituye aquí el análisis fenomenológico de lo que “pasa” cuando percibo vida en el otro,

⁵⁵³ *Ídem.*

cuando percibo o apresento la vida psíquica “a través” de su cuerpo vivo externo, lo que muestra que, para Richir, el lenguaje, como fenómeno, es siempre un lenguaje encarnado.

Husserl y la *Einfühlung*

¿Qué dice Husserl de la *Einfühlung*? Volvamos un momento sobre algunos pasajes fundamentales de Hua XIII y XIV⁵⁵⁴.

Allí distingue Husserl dos formas fundamentales de percepción (*Wahrnehmungen*), a saber, la percepción en la que son dados cosas materiales y cuerpos espaciales, y la percepción de cuerpos vivos (*Leiber*), que es al mismo tiempo percepción de cuerpos físicos (*Körper*) y de personas (*Wahrnehmung von Personen*). De este segundo modo de percepción resultamos el *Leib* otro y yo mismo como *Leib*, y el hecho de que yo mismo soy un yo sensible, un “alma” encarnada, un cuerpo vivo sintiente: “[e]l *Leib* es un *Leib* sintiente”⁵⁵⁵, con sensaciones de movimiento, de placer y de dolor. Esta “alma” encarnada es, en los términos de Husserl, un *Leib-Ich*. En cuanto que este *ego* es corporal (*leiblich*), todas las cosas le hacen frente desde cierta posición, desde cierta ubicación respecto a él, de tal suerte que el *Leib* es, en los términos de la última cita de Richir, la “matriz” trascendental de la espacialidad. Las “apariciones de cosas”⁵⁵⁶ (*Dingerscheinungen*), en cuanto escorzos o adumbraciones (*Abschattungen*), dan cuenta de cierta espacialidad y localidad propias del *Leib*, correlativas de la espacialidad y localidad de la cosa apareciente. Así, el yo, al estar en trato con las cosas del mundo, es un yo *leiblich*, y el encadenamiento de la experiencia externa es posible merced al encadenamiento, según sistemas de posibilidades motivadas, de la experiencia del cuerpo propio.

Ahora bien, entre las cosas físicas y espaciales encuentro al otro yo, en parte como cuerpo físico y en parte como “alma” o “espíritu”; siempre, pues, como un “compuesto” físico y psíquico, como un yo encarnado, *leiblich*. Según dejan ver las descripciones de Husserl, del carácter *leiblich* del otro, es decir, de su naturaleza carnal, corporal, depende en

⁵⁵⁴ Hua XIII y Hua XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1973.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁵⁶ *Ídem.*

parte el hecho de que su vida, sita allá, esté esencialmente separada de la mía, esto es, que el otro viva su vida y no la mía (así como que, por mi esencia carnal, yo viva la mía y no la de él), sin que lleguen a confundirse sino en casos de psicopatología. De esta espacialidad y localidad de los *Leiber* depende en parte, pues, el hecho de que haya una separación infranqueable entre sujetos. Es sabido, empero, que, mediante la *Einfühlung*, la empatía, yo puedo sentir, de manera asociativa, el sentir del otro *Leib*. Escribe Husserl:

Si yo muevo mi brazo, tengo sensaciones de movimiento; si una cosa física cualquiera se mueve, no las tengo. Aunque si la rama del árbol se mueve, sensaciones de movimiento pueden, de manera «asociativa», ser «extra-asociadas» [*hinzu-assoziert*], y formar entonces con este primer movimiento una unidad. Y con mayor razón, y de modo más completo, si yo veo otros cuerpos [*Leiber*] de otros hombres. No se trata de una conclusión [*Schluss*] sino simplemente de un «complemento» [*Ergänzung*] por empatía⁵⁵⁷.

Yo puedo percibir el brazo del otro hombre no como cuerpo inerte, meramente físico (*Körper*), sino como cuerpo *leiblich* (el cual, a distancia del mío, no es un campo de sensaciones dado de manera actual, no es parte de mi *Leib*), precisamente por lo que Husserl llama aquí un modo asociativo de la aprehensión, el cual es, por decirlo así, inmediato, sin razonamientos, sin cálculos, sin deducciones. Este brazo no es miembro de mi *Leib*, de este cuerpo mío que vivo como campo de sensaciones “originariamente dado”⁵⁵⁸, que vivo de manera actual, sino que, ajeno, es co-percibido junto con su dimensión corporal física (*Körperlichkeit*), es decir, la vida del otro no es percibida sino “co-percibida” (*mitwahrgenommen*), y es “co-exigida”⁵⁵⁹ (*mitgefordert*) por la dimensión física, perceptiva, en que se encarna. Junto con la percepción normal del otro, de su cuerpo físico, co-percibo y es “co-aprehendida”⁵⁶⁰ (*mitaufgefasst*) su vida psíquica, de la misma manera, dice Husserl, que hay partes de su cuerpo físico que son invisibles actualmente. Se trata, en ambos casos, de “ausencias” y posibilidades que están co-exigidas por la percepción actual. Co-aprehendo

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁵⁹ *Ídem.*

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 54.

la dimensión psíquica y el campo de sensaciones de la mano extraña, pero esta co-aprehensión, por su propia esencia, “no puede serme dada de modo originario, por principio”⁵⁶¹, de tal suerte que ella está irreductiblemente como a distancia, pero “sentida” de modo indirecto en la co-aprehensión.

El *Leib*, a diferencia del *Körper*, implica una doble constitución: “es una *unidad de doble estrato*”⁵⁶² en virtud de la cual la percepción de la cosa espacial (*Körper*) se ve vivificada por una “aprehensión animadora”⁵⁶³ (*beseelenden Auffassung*) fundada sobre la primera. Hay, pues, entre el *Leib* y el *Körper* una relación de “fundación”⁵⁶⁴ (*Fundierung*), en virtud de la cual hay una aprehensión de un nuevo tipo, a saber, una aprehensión de “una nueva apariencia fundada y de nuevos horizontes de posibilidades aperceptivas”⁵⁶⁵. De esta manera, el *Körper* se da como de un solo golpe, mientras que el *Leib* posee un estrato doble, constituyéndose en una nueva aprehensión animadora que, fundándose sobre la aprehensión de cosa espacial (dentro de la que se incluye el *Körper*), la engloba (pero no de manera simbólica o “conjuntista”⁵⁶⁶) en una “unidad experiencial”⁵⁶⁷ (*Erfahrungseinheit*), nunca en una unidad razonada o conclusiva. En el caso de la mano del otro, esta es aprehendida como mano otra de un *Leib* otro; no como mera cosa física, sino como cuerpo vivo, como “compuesto” psico-físico, y ello en virtud de la “semejanza” (*Ähnlichkeit*) por la cual una aprehensión fundada “entraña capas de aprehensión que son *presentificaciones* (*Vergegenwärtigungen*) de capas tales que nosotros las poseemos analógicamente en la percepción de nuestra propia mano, del *Leib* propio en cuanto percepción original del *Leib*”⁵⁶⁸. Esto significa que la percepción original del *Leib*, al tener como base un *Körper* que es aprehendido en una aprehensión animadora, porta capas de presentificaciones analógicas que son, dice Husserl, “posibilidades aferentes”⁵⁶⁹ (*zugehörigen Möglichkeiten*). Según Husserl,

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 48.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁶⁶ Remitimos de nuevo a los trabajos que Pablo Posada Varela ha desarrollado con relación al problema de la *Fundierung* desde un punto de vista mereológico. Por ejemplo: *¿Concrescencia de disyuntos? La idea de reducción mereológica y su extensión a una arquitectónica fenomenológica*, Apeiron- Estudios de Filosofía. Filosofía y Fenomenología, N° 3, Octubre de 2015, pp. 99-114.

⁵⁶⁷ Husserl, E., *op. cit.*, p. 49.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁶⁹ *Ídem*.

en este tipo de aprehensión están puestas en juego “intenciones vacías”⁵⁷⁰, que son “percepciones posibles”⁵⁷¹ que yo mismo tendría si realizara las intenciones kinestésicas, pero, además, en cuanto vacías, son, dice, “presentificaciones oscuras”⁵⁷² (*dunkle Vergegenwärtigungen*), tienen una parte, por decirlo así, indeterminada, que no entra en los sistemas de posibilidades realizables. Es por esto que Husserl entiende esta no actualidad de la co-aprehensión, de la semejanza, de las posibilidades aferentes en las presentificaciones, como nimbadas de “potencialidades de presentaciones”⁵⁷³, las cuales poseen una parte que no es directamente actualizable ni representable en imaginación. Husserl escribe:

De hecho, estoy convencido desde hace mucho sobre el hecho de que la parte trasera de una cosa, esas propiedades diferentes no son, propiamente, presentificadas en «imaginaciones», sino que la aprehensión de algo «vacío» es simplemente la mera *potencialidad* de presentificaciones [*das bloss Potentialität von Gegenwärtigungen ist*]⁵⁷⁴.

Empero, la aprehensión del campo sensible que pertenece a la mano extraña no es una mera aprehensión vacía, sino que es, dice Husserl, “una apariencia, por oscura que ella sea”⁵⁷⁵, pues es una co-aprehensión de su vida, pero, esta vez, con un horizonte aferente de potencialidades, de horizontes vacíos. Dice de nuevo Husserl: “sin embargo, esta apariencia es aquí la modificación reproductiva de una apariencia, a la cual pertenece pues un horizonte modificado de apariencias potenciales”⁵⁷⁶. Así, en la aprehensión meramente corporal de la percepción normal, lo presentificado (retenido, protendido, recordado) se confirma o se llena mediante la percepción, puede devenir actual, le corresponde un llenamiento intuitivo posible; pero en la co-aprehensión propia de la *Einfühlung*, esto es, en la aprehensión del *Leib*, están puestas en juego presentificaciones de un género distintas, pues, por su esencia, no entran ni pueden entrar en mi experiencia actual, puesto que pertenecen a la esfera

⁵⁷⁰ *Ídem.*

⁵⁷¹ *Ídem.*

⁵⁷² *Ídem.*

⁵⁷³ *Ídem.*

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁷⁵ *Ídem.*

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 51.

primordial del otro. Sin embargo, yo puedo tener, desde mi “esfera de propiedad” (*eigene Sphären*, como se dice en la V^o *Meditación Cartesiana*), una aprehensión *lateral* y a *distancia* de la vida del otro, y ello mediante la distancia que, en la *Einfühlung*, introduce este horizonte oscuro, meramente potencial, de las posibilidades vacías. Dice Husserl:

Ocurre de modo completamente distinto con el ser corporal [*leiblichem Sein*] y con las personalidades extrañas. Ellas se constituyen de manera consciente en «*empatías*», en actos de *comprensión ínterior* (*Einverstehens*), por lo que, lo que es específicamente corporal [*leiblich*] y espiritual, llega a la conciencia *mediante las presentificaciones*. Por principio, el campo sensible extraño presentificado no es perceptible para mí: él no es mi campo sensible presente, pasado o futuro, él no constituye mi vivencia. De la misma manera pasa con el acto vital [*Aktleben*] extraño. Este no ha sido nunca percibido y no lo será jamás⁵⁷⁷.

Según comprendemos, esta separación primordial entre mi *Leib* y el *Leib* del otro constituye el núcleo mismo de la *Einfühlung* husserliana, la cual está muy lejos de la absorción del otro en *mi* esfera de propiedad en lo que sería un solipsismo trascendental. Pero, no obstante esta separación originaria de las esferas primordiales, puede haber una *comprensión interior* de la vida que late en el cuerpo extraño, y ello, como queda completamente claro en estos pasajes, mediante las presentificaciones oscuras, de contenido vacío, que operan como posibilidades aferentes y laterales. Esta es, en nuestra opinión, una forma posible de entender la *Paarung* de la V^o *Meditación Cartesiana*.

Todo el misterio que habría que intentar aclarar reside, pues, en esta zona oscura, indirecta pero íntima, que es puesta en juego por la co-aprehensión por semejanza propia de la *Einfühlung*. Notemos que, de modo capital, se trata aquí siempre de complejos de *Vergegenwärtigungen* por esencia separadas e, incluso, *apareadas*, esto es, por principio incapaces de recubrimiento identificatorio al modo del recuerdo y las demás presentificaciones posicionales, en lo que se puede advertir, si hacemos valer el sentido de las palabras tanto alemana como española, su *fecundidad* fenomenológica. Así, la empatía (el hecho de percibir vida en el cuerpo del otro) es inseparable de lo que en términos genéricos

⁵⁷⁷ *Ibíd.*, p. 52.

podríamos llamar, aunque en términos más kantianos y richirianos, la *Einbildungskraft*, en la cual, como es visible por su carácter arquitectónico, se opera una especie de *epojé* de las síntesis indentificadorias, y ello en virtud de su distorsión originaria constitutiva⁵⁷⁸.

Señalemos, finalmente, dos aspectos capitales del volumen XIV que vienen a complementar lo que hemos dicho:

1. El primero da cuenta de la crítica al solipsismo que, en estos volúmenes sobre la intersubjetividad, lleva a cabo Husserl, quien señala que la constitución de una cosa corporal, en cuanto meramente física y espacial, corresponde a la constitución de una realidad mediante intenciones de espera que se van llenando en un juego de potencialidad/actualidad que es del orden de lo actualmente posible. Señala Husserl que esta constitución implica un “solo y mismo flujo egoico”⁵⁷⁹; se trata de una constitución ideal de lo real, y es un real solipsista: “[l]o real constituido en primer lugar de manera ideal es lo real solipsista, y este está absolutamente fundado sobre la regla del flujo solipsista de conciencia”⁵⁸⁰. Incluso la constitución del *Leib* propio, junto con su mundo, está “reglada por encadenamientos inmanentes en el flujo solipsista de la conciencia”⁵⁸¹. Las trascendencias así constituidas (el alma, el cuerpo y las cosas materiales) están constituidas en flujos continuos como unidades intencionales de multiplicidades que caen al interior de *mi* flujo de conciencia. Sólo por la empatía, dice Husserl de un modo muy significativo, viene a darse una primera y verdadera trascendencia: “[l]a empatía crea una primera trascendencia verdadera (una trascendencia en un sentido particular)”⁵⁸². Por esta trascendencia viene a co-ponerse un segundo flujo de conciencia, con su mundo, de tal suerte que ya no es una trascendencia constituida como sentido de mi flujo, sino como trascendencia indica o señalada: “[u]n segundo flujo de la conciencia es aquí co-puesto, no como simple formación de sentido de mi flujo, sino en tanto que él está solamente indicado [*indiziert*] a través de su formación de sentido y su donación en derecho [...]”. Se trata, escribe Husserl, de la primera verdadera transgresión de la

⁵⁷⁸ Esta afinidad esencial entre *Einführung* y *Einbildungskraft* es la base sobre la que se refunda y se refunde el pensar de Richir a partir de la obra central del año 2000, *Phénoménologie en esquisses*, así como de los desarrollos que le siguen a esta. Alexander Schnell ha dedicado una especial atención a esta afinidad y a este periodo de la obra de Richir. Puede consultarse al respecto su obra *Le sens se faisant. Marc Richir et la fondation de la phénoménologie transcendantale*, Ousia, Paris, 2011.

⁵⁷⁹ Hua XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Martinus Nijhoff, 1973. Texto N°1, p. 8.

⁵⁸⁰ *Ídem.*

⁵⁸¹ *Ídem.*

⁵⁸² *Ídem.*

conciencia: “[p]or primera vez, aquí, la conciencia se transgrede verdaderamente a sí misma, y lo dado en esta transgresión es el yo y la conciencia egoica extraña”⁵⁸³. Esta indicación (*Indizierung*) es esencial, indica Husserl, a mi unidad de sentido, pues yo no constituyo mi *Leib* y mi mundo y el otro los suyos para después identificarse, sino que “mi unidad de sentido no existe sino por el hecho de que la multiplicidad extraña indicada en la empatía no está aislada de la mía; es por sí misma la misma que la que es dada por empatía”⁵⁸⁴. Es decir, la multiplicidad extraña, de alguna manera, “coincide” con la mía. ¿Cómo?

2. Una indicación de esto está escrita en el texto N°35 de 1927⁵⁸⁵, en donde Husserl introduce, bajo confesada falta de palabras adecuadas, la noción de *überschiebende Deckung*, y que traducimos conservadoramente como “cubrimiento por superposición”⁵⁸⁶. Husserl parece estar pensando en este texto en una asociación en la que, desde la distancia irreductible, los *Leiber* se cubren, solapándose, el uno al otro, en una especie de eclipse recíproco. Se trata, para él, de una “modificación de mí mismo”⁵⁸⁷ en la que, habiendo diferencias entre mi *Leib* y el *Leib* otro, hay empero cuasi-contactos, tangencias (*quasi-Berührungen*) entre ellos. Escribe Husserl:

Yo soy robusto, él es delgado; yo soy grande, él es pequeño, etc., y, sin embargo, es como si mi *Leib*, robusto y grande, se hubiese transformado en un *Leib* delgado y pequeño, etc. Porque si yo hago la experiencia de este *Leib* y llevo a mi intuición sus campos sensibles, sus kinestesias, descubro que los míos son continuamente tocados; el hecho de que él se toque el brazo despierta en mí el campo de mis manos y de *cuasi*-contactos correspondientes. Pero todo esto es recubierto. Es por lo demás *una* de las modificaciones, la segunda es la del «*alter*», del «otro *Leib*»⁵⁸⁸.

Husserl compara este cubrimiento con el que, en el caso del recuerdo de una percepción visual, se da entre el pasado recordado y el presente del recuerdo. En efecto,

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁸⁵ Hua XIV, p. 523.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 527.

⁵⁸⁷ *Ídem.*

⁵⁸⁸ *Ídem.*

cuando recuerdo algo mi campo visual actual coincide con el campo visual presentificado en el recuerdo, pero esta coincidencia no es completa, pues, aun cuando esté absorbido en el recuerdo, un hilo, por decirlo así, me mantiene unido al presente. Dice Husserl:

El cubrimiento significa que mi presente está concernido (*betroffen*) aun si, como es comúnmente el caso, yo estoy por completo absorto (*versunken*) en el recuerdo y vivo totalmente «en el presente pasado». Mientras que estoy absorto, mi presente actual es «borrado» (*ausgelöscht*), pero debería decir más bien cubierto⁵⁸⁹.

En suma, habrá de entenderse la “parificación” propia de la empatía como un cubrimiento por superposición en el que, asociados, el otro y yo no somos idénticos ni diferentes, o tal vez idénticos y diferentes a la vez, esto es, semejantes. En la empatía se pone en juego un tipo de presentificación singular en la que, desde mi presente actual, co-aprehendo la vida de conciencia del otro, siguiendo las indicaciones de los complejos laterales de presentificaciones aferentes. Si seguimos la cita última, debemos decir que, en la empatía, en el tipo de presentificación que ella pone en marcha, se opera una modificación de mi yo, una modificación por el otro mediante la cual mi presente de conciencia, eclipsándose, tiende a desvanecerse, a perder intensidad sin que por ello se cumpla plenamente su desvanecimiento. Hay, finalmente, entre el otro y yo, una especie de juego de solapamientos y transparencias, de mutuas matizaciones y modalizaciones de los presentes de conciencia, y cuya naturaleza no se deja aprehender a partir de la identidad y la diferencia tajantes.

Este es el marco teórico en el que se inscribe la distinción entre *Innenleiblichkeit* y *Aussenleiblichkeit* que retoma Richir, la distinción entre cuerpo vivo interno y cuerpo vivo externo, y que no es otro que lo que, con Merleau-Ponty, se puede llamar el “quiasmo” del vidente/visible, del *Leib* que se vive a sí mismo merced a la interposición, dentro de sí, de *su* afuera, el cual viene señalado por la co-presencia del otro. Podríamos decir, quizás simplificando demasiado, que se trata de una relación no pensada, pasiva, entre yo y el otro, entre el para sí y el para otro, en la cual cada uno está dividido, dentro de sí, entre su interior

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 528.

y su exterior, de tal suerte que la relación intersubjetiva representa para cada uno una división original, un desdoblamiento en un adentro/afuera que impide su plena unificación y su plena separación. Dice Richir:

La riqueza del pensamiento husserliano reside aquí en la manera de repensar la distinción interior/exterior —luego inmanencia/trascendencia—, no como una distinción «metafísica», sino como una distinción fenomenológica interna al cuerpo-de-carne (*Leib*): es decir, un *Leib* interno que se exterioriza en lo que es aún un *Leib* externo, y no un *Körper*, un cuerpo separado del espíritu⁵⁹⁰.

La distinción husserliana, de naturaleza fenomenológica, no habrá de confundirse, nos advierte Richir, con una distinción metafísica entre *Leib* y *Körper*. ¿Cómo entender esto? Richir parece querer decir que esta distinción, al ser fenomenológica, no es de dos sustancias, de dos seres positivos, como de un alma y un cuerpo que fueran *res cogitans* y *res extensa* respectivamente, sino de dos instancias pertenecientes al *Leib*, como dos facetas de este, y por ello en una relación dinámica que se trata justamente de entender. El *Leib* posee, por tanto, un lado interno y un lado externo, pero no a la manera de un tercer término que posee dos costados, sino más bien como un *Leib* dinámico, en movimiento, situado en la inestabilidad entre interior y exterior; o más bien como no situado en uno u otro costado. Se trata, por decirlo así, de un *Leib* entendido como un “ser” proteico en virtud de su inestabilidad y su capacidad de transformarse, de asociarse, de transfigurarse (Richir retomará de Husserl en este sentido, en obras posteriores, los importantes conceptos de *Phantasieleib* y *Phantasieleiblichkeit*).

¿Qué es, pues, lo que se pone en juego en esta inestabilidad del *Leib*? Dice Richir:

No hay intimidad de la *Innenleiblichkeit*, y, en este sentido, intimidad de la vida del yo (*ipse*), sino porque hay, de manera estrictamente correlativa, quiasmo entre dos corporeidades-de-carne, interna y externa, es decir, solamente si esta división se aparece a ella misma en la presentación del otro a través del mismo quiasmo que tiene lugar allá. Yo no me encarno, como lo hemos comentado en otro

⁵⁹⁰ *Méditations*, p. 36.

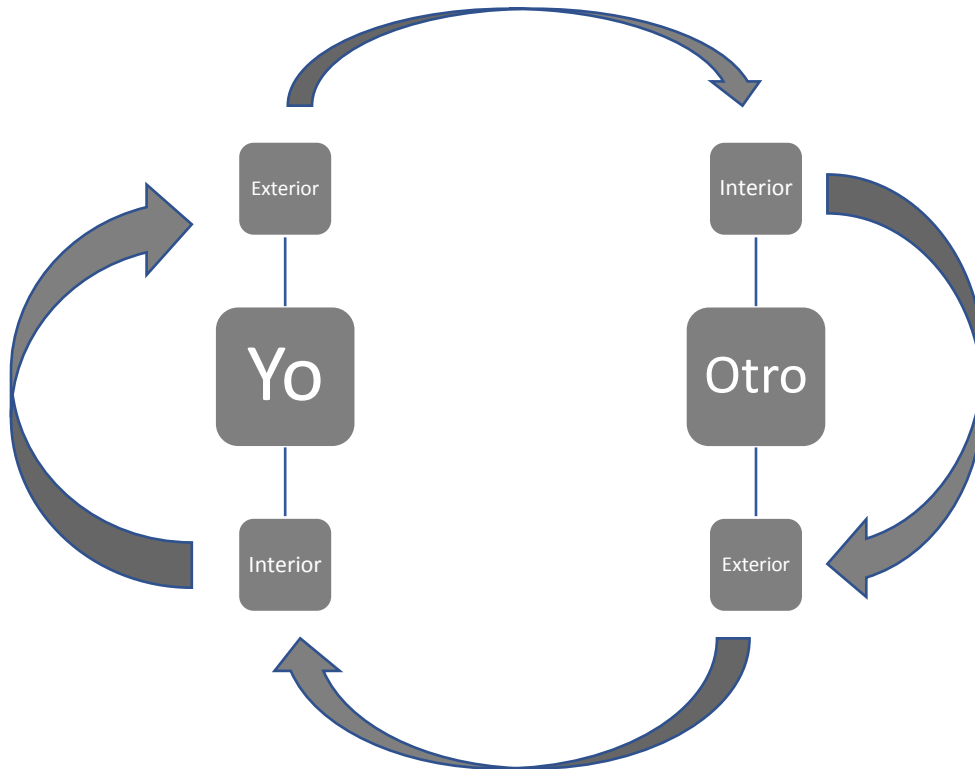
lugar, sino es porque me apercibo en otro encarnado. Se podría ya decir, en este punto de nuestra progresión, que la *Stimmung* —y por ello la afectividad— no me aparece como *Stimmung* encarnada en mí, la que yo vivo y no la que, anónima, pertenece al mundo o a la vida, incluso al mundo de la vida, sino es porque yo estoy ya encarnado en la comunidad fenomenológica encarnada de los otros⁵⁹¹.

Para Richir, y siguiendo en ello tanto a Husserl como a Merleau-Ponty, se pone en juego, una vez más, un tipo de quiasmo muy especial, o, de modo más preciso, el quiasmo de dos quiasmos que se reencuentran como intercalándose: el quiasmo entre dos *Leib* o “corporeidades de carne” que, por una parte, se dividen en interior y exterior, y, por la otra parte, que se dividen entre el quiasmo que tiene lugar aquí, en mi *Leib*, y el quiasmo que tiene lugar allá, en el *Leib* del otro.

Podemos intentar desentrañar la lógica de este quiasmo, sin el auxilio explícito de Richir, de la siguiente manera: antes que de la puesta en relación de dos *Leiber* mediante el encuentro empático, se trata de un reencuentro cuyo *topoi* fenomenológico parece estar dividido o multiplicado, acaso multi-situado, como asociado múltiplemente en, por lo menos, cuatro instancias, a saber, *mi* interior/exterior y *su* interior/exterior, de tal suerte que *mi* división interna entre interior/exterior está asociada con la división interna del *otro* en interior/exterior. Cada esfera primordial, en original desfase, está separada de la otra, pero, al mismo tiempo, y en razón de ello, está separada de sí misma, por su división en interior/exterior, de tal suerte que para soldarse a sí misma precisa de la separación que, en ella, interpone la separación de sí del otro. Así, parece que podríamos decir que cada esfera primordial tiene por lo menos cuatro facetas, de tal suerte que debe transitar por ellas para poder llegar a sí misma, pues cada faceta la expresa, mediándola, a ella. Sin este tránsito no puede la esfera primordial arribar a sí misma. Según esto, mi esfera primordial debe pasar, por tanto, por la mediación de sus facetas: a. por su faceta exterior, b. por la faceta interior de su faceta exterior que no es otra que el interior del otro, c. por la faceta exterior del interior del otro, y d. por la faceta interior del exterior del otro que es, finalmente, mi interior:

⁵⁹¹ *Ídem.*

Imagen 1.



Podríamos graficar los otros tres recorridos posibles y obtendremos siempre el mismo resultado: que cada uno de los puntos o facetas conduce, por la mediación de los otros, hasta sí mismo, y que, finalmente, todos los puntos conectan con todos, en lo que sería un cubo que, merced a esta identidad de sus caras, es en realidad una esfera perfecta, una tautología. Así, cada una de las facetas sería idéntica a las otras, de tal suerte que no hay, finalmente, ninguna encarnación ni singularidad, esto es, ninguna ipseidad, que es de lo que se trata.

Esto nos permite concluir, por ahora, que lo que hemos llamado el “quiasmo de dos quiasmos” en intercalación es un camino más bien engañoso (aunque indispensable para poder plantear el problema, al permitirnos figurarnos la escena intersubjetiva como la puesta en relación de dos interioridades que están a su vez en relación consigo mismas, esto es, como la relación de dos separaciones). ¿En dónde reside, pues, la dificultad? ¿Qué es lo que conduce a la circularidad de los recorridos?

Hemos creído que podía entenderse el quiasmo como la puesta en relación de, por lo menos, cuatro instancias; pero el problema reside justamente en esta hipótesis. Sea que se consideren cuatro, ocho o mil facetas, si se trata de una magnitud determinada, esto es, *matemática* o numérica⁵⁹², cualquier faceta que se elija como punto de partida conduce (por englobe de la multiplicidad en la unidad o *quantitas*, y por la simplificación y aplanamiento de la dimensión arquitectónica que implica este “uso intuitivo” del pensar⁵⁹³) a un retorno circular, tautológico, al mismo punto: identidad de todos los puntos e identidad del principio y el fin. Así, es forzoso decir que, si empezamos considerando la relación intersubjetiva como la relación entre dos *Leiber*, entre yo y el otro, este proceder es tan sólo metódico, puesto que, mirado de cerca, estamos frente a una multitud forzosamente inconmensurable (no matemática) de facetas, o sea, y en pleno rigor, frente a una magnitud estética sublime (capítulo IV).

Así, el quiasmo de la relación intersubjetiva implica, de modo decisivo, el paso por lo sublime⁵⁹⁴. La comunidad fenomenológica de la que aquí nos habla Richir pone en juego, por tanto, una “multiplicidad indefinida”, por esencia no matematizable o totalizable, de facetas. Cada faceta, por decirlo así, se abre en multitud de nuevas facetas, en lo que podemos reconocer lo que tempranamente Richir llamó el “reenvío logo-lógico”⁵⁹⁵ propio de la vida del fenómeno, y que es lo que impide el retorno o circularidad sobre una identidad. Lo sublime de este quiasmo reside en que, dado el suspenso hiperbólico de toda unidad englobante, así como de toda posibilidad de un infinito actual (en lo que sería un argumento ontológico subrepticio), esta proliferación no tiene fin (es *apeiron*), es sin fondo, de tal suerte que hablar de esta multitud como de “humanidad” viene a significar llegar tarde al fenómeno, pues se trata de profundidades esquemáticas y afectivas que ninguna institución intersubjetiva (“humanidad”, “omnisubjetividad”⁵⁹⁶, etc.) puede sondar.

⁵⁹² Véase nuestro capítulo IV.

⁵⁹³ Véase nuestro capítulo VI.

⁵⁹⁴ El bello libro de Richir del año 2008 sobre el lenguaje profundiza en la problemática de la intersubjetividad, abordándola desde el punto de vista de la mirada, la trascendencia y lo sublime: *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Jérôme Million, Grenoble, 2008.

⁵⁹⁵ Véase nuestro capítulo II.

⁵⁹⁶ Richir se separa de Husserl, justamente, a partir de una crítica de lo que, en *Hua XIV*, Husserl llama “omnisubjetividad trascendental”. Su crítica apunta a la imposibilidad de una eidética de la intersubjetividad trascendental. Véase al respecto : *Phantasia, imagination, affectivité*, pp. 94 y ss.

Bajo estas condiciones habremos de entender la relación “intersubjetiva”, la cual es, para Richir, como hemos dicho, un fenómeno de lenguaje, en la medida en que, como dice Husserl, apercibir por empatía la interioridad del otro es captar una “expresión”. Esto significa que la base propiamente fenomenológica del lenguaje y del encuentro intersubjetivo lo constituye esta pluralidad indefinida de, primero, sentidos en formación, y, segundo, de otros transposables. Sin esta pluralidad, el lenguaje se vería reducido a signo unívoco, y, en el límite, a mera señal, y el encuentro del otro sería el encuentro de un cuerpo inerte o cuasi-inerte.

Dice Richir que los fenómenos de lenguaje incluyen “toda exteriorización de la *Leiblichkeit*”⁵⁹⁷. Esto significa que, en el reencuentro del otro, aprehendemos un sentido haciéndose, y que este fenómeno de lenguaje es, fundamentalmente, expresión o exteriorización de su *Leiblichkeit* mediante el quiasmo que hemos someramente descrito. Pero, ¿de qué manera opera esta base fenomenológica, extática al extremo, en el lenguaje y en el reencuentro intersubjetivo? Si al reencontrar al otro *Leib* tuviese lugar una multiplicidad tal de facetas, de sentidos y de otros, entonces nada habría ya con sentido que pudiera ser aprehendido por nadie, la conciencia estallaría, por decirlo así, en polvo de estrellas. Hay que decir, por tanto, que esta pluralidad ilimitada es solamente un fondo inconsciente, latente o “virtual”, como dirá posteriormente Richir, que inerva, desde la intimidad más profunda del esquematismo y de la afectividad, el lenguaje, esto es, la expresión de la *Leiblichkeit*. El lenguaje, en la aparente simplicidad de su expresión, está templado afectivamente por una “zona” fenomenológica por esencia no actual y no actualizable (no eidética), pero que, desde su virtualidad, tiene efectos precisos en dicha expresión. ¿Cómo describir esta zona y qué efectos surte?

Lo primero que debe ponerse de relieve es que el vilo, el despertar, el estar en presencia propio de la conciencia en su hacerse, depende de que ella, al no estar cerrada en sí misma, en lo que sería una inmanencia radical, se abre a otra cosa que sí misma, es decir, el lenguaje se abre necesariamente a una “zona” fenomenológica fuera de lenguaje. La clave para entender esta apertura (que es, finalmente, la que permite calibrar toda la originalidad de la obra de Richir) es considerar que esta zona fenomenológica originaria se caracteriza por tres rasgos fundamentales: 1. Es no-coincidente (merced a la distorsión originaria), 2. Es

⁵⁹⁷ *Méditations*, p. 37.

altamente afectiva o “energética”, y 3. Su dinamismo intrínseco es irreductiblemente dual: en parpadeo entre esquematismo y afectividad (imposibilidad de toda ontología y todo monismo). La conciencia o fenómeno de lenguaje, en relación con esta base, no piensa o conoce nada (no “concluye” o “razona”, como dice Husserl) sino que hace contacto, es “contacto de sí consigo”⁵⁹⁸, como escribe Richir. Y esto mediando el reencuentro del otro, puesto que el lenguaje está siempre encarnado en una comunidad fenomenológica.

El sentido de lenguaje, en virtud de su naturaleza encarnada, es expresión de la *Leiblichkeit*; el “yo” que acompaña el hacerse del sentido es un yo corporal (*leiblich*). Esta naturaleza encarnada del sentido implica que la *ipseidad*, tanto del sentido como la del sujeto que lo asiste, hacen constantemente la prueba de su fragilidad y su mortalidad. Que el sentido sea *leiblich*, y no *eidos* coincidente consigo mismo, implica que no pre-existe a la expresión y al quiasmo intersubjetivo, sino que se efectúa mediante ellos; implica que el sentido está en suspenso, que se espera y se busca. Significa también que, en su “descenso” (o ascenso) a la carne, el sentido ha hecho la prueba de la muerte, la “pasión del pensar” y la experiencia de lo sublime. Desde el punto de vista de la magnitud, diremos que la *Leiblichkeit* del lenguaje, en la medida en que implica la latencia de la experiencia de lo sublime, está inserta en un quiasma que, en el límite, agota todos los recursos esquemáticos (magnitud intensiva y magnitud extensiva), y que, en esa medida, está abierta a un infinito no matemático sino “estético”. Esto se traduce en que este lenguaje encarnado, *Leiblichkeit*, está en medio de, primero, una infinitud no matemática (multiplicidad indefinida) de sentidos, y de, segundo, una infinitud no matemática de otros.

El quiasmo descrito pone en contacto a la *ipseidad* del sentido y la *ipseidad* de la facticidad consigo mismas, pero con la interposición, en ellas, de este “abismo”. Si algo caracteriza a este quiasmo es que, en virtud de su naturaleza arquitectónica, no puede ser tratado mediante la posición de polaridades estáticas y su “solución” dialéctica. Al ser esquemático, esto es, perteneciente a la *Einbildungskraft*, los polos idénticos y las identidades (las síntesis de identificación), representan solo una pequeña franja de su espectro. Está tejido, más bien, de apariencias o de “esquemas” que presentan diferentes grados de intensidad afectiva y de intensidad esquemática, esto es, intensidad energética o intensidad

⁵⁹⁸ Richir, M. *Variations sur le sublime et le soi*, Jérôme Million, Grenoble, 2010.

figurativa, y que se sitúan a lo largo de una “serie”⁵⁹⁹ en la que, si aumenta la figurabilidad, disminuye la energía, y viceversa:

Imagen 2.

Sublimidad.	Neutralidad afectiva.
Arcaico	Actual
Agotamiento esquemático.	Esquematismo determinado.
Distorsión, infigurabilidad.	Coincidencia, identidad, figurabilidad.
<i>Quantum</i> estético	<i>Quantum</i> matemático, <i>quantitas</i> .
No totalizable, no simbolizable.	Totalizable, simbolizable.

Pero hemos dicho que la naturaleza arquitectónica de estos campos de tensión impide considerarlos como polos de una dialéctica. Esto significa que, entre ellos, hay una serie infinita (la que presenta Richir es, por tanto, una entre las posibles) de modulaciones o moderaciones que no habrán de entenderse como puntos de equilibrio de un sistema, pues este punto de equilibrio supondría, metafísicamente, su simetría en torno a un punto determinado, en el que se extinguiría la temporalidad, cuando se trata, justamente, de un “sistema” de máxima indeterminación y excentración que los mantiene en movimiento y en mutua distorsión, en *porte-à-faux*.

⁵⁹⁹ La palabra es de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: *Estromatología*, Brumaria, Madrid, 2014.

Podríamos hablar, por tanto, de “niveles” de un “sistema” arquitectónico, entre los cuales se dan relaciones de fundación y de *transposición*, pues el tránsito entre ellos es imprevisible y discontinuo.

Así, por ejemplo, al punto de máxima energía o afectividad se le aproxima el de un esquematismo muy indeterminado y de naturaleza muy afectiva, el “esquematismo reflexionante” que hemos estudiado antes, en el que la *Einbildung* comanda el movimiento esquematizante. A este nivel, a su vez, se le aproxima un nivel en el que el sentido ya ha entrado en mayor posesión de sí, y esto mediante los “conceptos” (Kant) y la “intencionalidad” (Husserl), que son los que comandan ahora el movimiento esquemático. A este, a su vez, se le aproxima un nivel intencional muy determinado y sedimentado en *habitus* kinestésicos, el cual es “seguido” por el dominio de la objetividad de las cosas dadas en el dominio natural. En este último nivel la energía afectiva encuentra su alcance “mínimo” (Fila 1, imagen 3.). En el nivel intermedio, el de la intencionalidad, por ejemplo, la afectividad se ha transpuesto en afecto⁶⁰⁰, como es el caso cuando una percepción o una figuración imaginaria despierta en el sujeto un afecto de miedo o de placer. Aquí el afecto está inserto en la intencionalidad, y está mediado y moldeado por los signos de lengua, etc.

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina ha realizado, en el marco de su “Estromatología”, una “matriz” fenomenológica muy interesante, coincidente en gran medida con aspectos capitales de la arquitectónica de Richir. Nos valdremos de esa matriz, presentándola con algunas modificaciones, para abordar ciertos aspectos richirianos:

Imagen 3.⁶⁰¹

Afectividad	Esquematismo reflexionante	Intencionalidad, <i>habitus</i> kinestésicos,	Kinestesis efectivas.	Objetividad dada.
-------------	----------------------------	---	-----------------------	-------------------

⁶⁰⁰ Sobre este problema podría consultarse el siguiente artículo de Richir: *Afecto y temporalización*, Eikasía Revista de Filosofía, N° 47, Enero 2013.

⁶⁰¹ Adaptamos, según los requerimientos de nuestro argumento, esta matriz de Ricardo Sanchez Ortiz de Urbina.

		sedimentación de sentido		
Pluralidad indeterminada	<i>Leib</i> interno-interno. <i>Innenleiblichkeit</i>	<i>Leib</i> interno-externo. <i>Aussenleiblichkeit</i> .	<i>Leib</i> externo/interno. <i>Leibding</i> .	<i>Leib</i> externo/externo.
Fuera de tiempo/espacio	Fase de presencia sin <i>ipse</i> . Articulación de conciencia e inconsciencia.	Fase de presencia con <i>ipse</i> . Nivel de la conciencia.	Cuasi-presente	Presente continuo
Fuera de lenguaje	Fenómeno de lenguaje.	Signos internos.	Signos de lengua: significante/significado	Lengua lógica
Fenómeno de mundo	Aparición de fantasía. Apariencia no inserta en sistema de apariciones. Apariencia flotante.	Apercepción de fantasía. Estabilización de la apariencia flotante, inserción en sistema de apariciones.	Apercepción de imaginación. Figuración.	Apercepción perceptiva.

Sin poder entrar en el detalle de cada una de las filas y columnas de esta matriz, limitémonos a observar lo que puede informarnos ella en relación con el lenguaje (fila 3) y la intersubjetividad (fila 2). En el nivel más arcaico, oscuro, distorsionado, el *Leib* se aproxima a la mayor intensidad de la *Innenleiblichkeit* (fila 2, columna 2) y al coextensivo eclipse de la *Aussenleiblichkeit*. En este nivel, la *Leiblichkeit* es más extática, más abierta y más comunitaria, es del orden del *sensus communis* “estético”. Este nivel, al ser transpuesto al nivel intencional, es instituyente, mediante *habitus* kinestésicos y sedimentaciones de sentido, del costado externo del *Leib* interno, esto es, de la *Aussenleiblichkeit* (fila 2, columna

3). La *Stiftung* de la imaginación conduce al siguiente nivel, en el que el *Leib* se intensifica en su costado exterior, tendiendo a la reificación (fila 2, columna 4). Esto, en el ámbito de las psicopatologías, posee gran interés: el *Leib* imaginario pone en juego una volatilización del sentido en el *Phantomeleib* y la tendencia a la reificación en *Körper*⁶⁰². En el nivel más actual, en el que opera la *Stiftung* de la percepción, el *Leib* es considerado en su aspecto meramente cósmico-espacial (fila 2, columna 5). Este nivel, tal como lo vimos con Husserl, se constituye en un flujo egoico solipsista, en el que entran en pleno vigor las síntesis de identificación.

El *Leib*, en el nivel más arcaico, es “solo” un *aquí* singular en una *comunidad* de singulares. No hay en este nivel un yo ni un tú instituidos en *Leibkörper*, no hay subjetividades, por lo que cumple hablar, en rigor, de interfacticidad trascendental, y no de intersubjetividad. Este nivel, propio de la separación primordial entre un aquí y un ahí, es la raíz fenomenológica de la empatía, es la matriz quiásmica originaria.

Con el fin de ejemplificar la intimidad de la *Leiblichkeit*, Richir analiza el caso de lo que pasa cuando hablo o escribo en silencio. Esto, en la matriz anterior se ubica en la intersección entre fila 2/columna 2 y fila 2/columna 3, a saber, el *Leib* interior-interior, y el *Leib* interior/exterior, esto es, el nivel de intersección entre la *Inneneiblichkeit* y la *Aussenleiblichkeit*. Dice Richir:

¿Qué pasa, en primer lugar, cuando yo hablo, o al menos cuando pienso o escribo en silencio? Yo produzco originariamente «discursos», series de sonidos en mi corporeidad-de-carne interna, y estos, de manera originariamente asociativa, portan consigo ciertas vivencias psíquicas, que son vivencias originarias. Dicho de otro modo, se trata de una suerte de fenómenos de lenguaje internos en lo que es por asociación originaria, es decir, mediante síntesis pasivas, que las vivencias se enmarañan: la encarnación del «discurso», en la medida en que acontece en la *Innenleiblichkeit*, es indisociable de una pasividad originaria de la «vivencia» que, como tal, escapa a la actividad de la conciencia. Los signos del discurso —los sonidos, de los cuales se concibe, aquí, que no son efectivamente pronunciados, sino que se suceden en silencio—, no son abstractos o reflexionados como signos de

⁶⁰² Cfr. *Phantasia, imagination, affectivité*.

significaciones (*Bedeutungen* o conceptos), sino pasivamente encadenados con relación a lo que hace la actividad del sentido haciéndose y buscándose en la conciencia. Lo que es propiamente «vivido», es este sentido mismo en tanto que encarnado en la *Leiblichkeit* interna y movilizándolo, de esta manera, algo como la «imaginación» interna, en esta misma *Leiblichkeit*, de las kinestesis correlativas⁶⁰³.

Esta descripción de Richir se ubica, en nuestra matriz, a lo largo de la columna 3. La intimidad de la *Innenleiblichkeit*, en la que se encarna el discurso, está originariamente formada por síntesis pasivas. Los signos no son signos exteriorizados, efectivamente pronunciados, sino signos internos, movilizados en la imaginación interior (cercana a lo que llamaré posteriormente, con Husserl, la fantasía, y de modo más preciso *Phantasieleiblichkeit*). En la medida en que estos discursos son más interiores, están encarnados en la intimidad de la *Leiblichkeit*, y más encarnados están, por tanto, en la comunidad fenomenológica originaria propia de la interfacticidad trascendental. Esta intimidad está lejos, por definición, de ser una plena adherencia a sí misma, en lo que sería una inmanencia radical, sea del *Dasein* o de la “autoafección radical” de la “vida” (lo cual Richir llama un “monstruo metafísico”⁶⁰⁴), y debe entenderse como la “conciencia arcaica de sí mismo”⁶⁰⁵ en la que se da el *contacto* consigo (lo que llamamos antes “sensación de sí”), y que Richir llamará posteriormente un “*écart* como nada de espacio y de tiempo”, nada de espacio que es *chôra*, matriz arcaica del espacio, espacio interior relativo a un radical afuera⁶⁰⁶. El nivel de la interfacticidad trascendental pone en juego, pues, un “quiasmo” arcaico en el que “confluyen”, pero en desfases irreductibles, multiplicidades indefinidas de sí mismos y de sentidos transposables (no totalizables). Y la intimidad del diálogo interior testimonia esta encarnación del sí mismo en el “espacio” de la interfacticidad, lo cual trae un “giro” considerable en relación con la tradición: “el pensamiento «solitario» no es —a no ser en casos de patología— pensamiento «solipsista», sino una suerte de *teatro interior* del cual los otros personajes están ausentes de la presencia haciéndose”⁶⁰⁷. Ausentes pero implícitos y, virtualmente, influyendo.

⁶⁰³ *Méditations*, p. 37.

⁶⁰⁴ *Fragmentos phénoménologiques sur le langage*, p. 11.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 10.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 22.

Pero, ¿qué pasa, fenomenológicamente, cuando escucho y comprendo el discurso de otra persona? Evidentemente, no se trata de la percepción (*Warnehmung*) de un *Körper* al que se añade, desde afuera y unívocamente en signos de lengua, mediante presentación, una vida psíquica, sino de la presentación de una vida interior encarnada, y, en virtud de ello, no unívoca sino en resonancia con una pluralidad indefinida de otros y de sentidos posibles y, de modo más profundo, transposibles. En la apercepción de la vida del otro en la empatía hay siempre, dice Richir, una doble dimensión: por una parte, escucho una serie de sonidos exteriores, y, por otra, apercibo que esa serie está “motivada interiormente”⁶⁰⁸, encadenada en la *Innenleiblichkeit*. El discurso que escucho es encarnado en virtud de la no univocidad de esta referencia del exterior al interior, por el hecho de que ella está, por decirlo así, animada por una multivocidad originaria propia de la interfacticidad trascendental. Escribe Richir:

Después, continua Husserl, este encadenamiento *no* debe tomarse *solamente* como el de un hacer subjetivo (discurso, canto), sino como el (ya más anónimo) de una expresión de un «movimiento del espíritu» (*Gemütsbewegung*) en el que se encuentran pensamientos. El «discurso» está encarnado por este enlace y soldadura (*Verwachsenheit*) del expresante y de lo expresado, no según su contenido lógico, sino según todos los carices, articulaciones y formas de la expresión sensible y de lo expresado⁶⁰⁹.

La encarnación de su discurso se juega, pues, en que él no es un hacer subjetivo separable de su expresión, en que lo expresado no es aislable de los “signos” que lo expresan. Y esta “soldadura”, a su vez, no es posible sino por la proliferación implícita e indefinida de sentidos, por la multiplicidad sensible que impide el cierre de la “idea” expresada en sí misma. Esta “idea” expresada se temporaliza, y ello en virtud de sus giros, matices, retoques, etc. Richir entiende siempre esta “soldadura” de la expresión y lo expresado como, en palabras de Husserl, una “unidad experiencial”, no “deducida” o “conclusiva”, que impide por su propia naturaleza, fenomenológica y arquitectónica, una totalización (simbólica).

⁶⁰⁸ *Méditations*, p. 37.

⁶⁰⁹ *Ídem*.

Diríamos que, por esta razón, el otro ahí, para Richir, no es un sujeto que expresa ideas, sino un fenómeno de lenguaje, sentido haciéndose. Y, así, el lenguaje que él pone en obra no es primordialmente simbólico (razón por la cual, por cierto, no habla primordialmente a partir de la limitada dialéctica simbólica del “ser” y el “tener”) sino fenomenológico, esto es, primordialmente encarnado en una comunidad de singulares en la que prima el contacto de sí consigo, mediante la relación originalmente desfasada de la interioridad con un afuera radical (“instituyente simbólico” o “trascendencia absoluta”). Así, el ámbito de la interfacticidad trascendental es el de este *écart* originario entre el sí mismo y el afuera radical de la trascendencia absoluta (que también es llamada “instituyente simbólico”), mediante el cual se impide, previo paso por la experiencia de lo sublime, cualquier adherencia metafísica “monstruosa” de sí consigo. Frente a este *écart* originario, la “falta” del sujeto instituido en el “lugar del otro” es, por ejemplo, de una interioridad extremadamente pobre; el cual está casi, podemos afirmar, reificado en el *topos* demasiado rígido que se labra por la dialéctica simbólica de la diferencia sexual⁶¹⁰.

Richir advierte que el tratamiento de la empatía por parte de Husserl la ubica en su relación íntima con la expresión (el lenguaje), y que el sentido haciéndose que, mediante la sedimentación del sentido, se convierte en signos pronunciados y escritos, está correlacionado con la sedimentación de la *Leiblichkeit* en *Körperlichkeit*, pudiendo llegar esta sedimentación hasta el punto de la univocidad solipsista de la psicosis. Dice Richir:

Ahora bien, si volvemos a lo que hemos llamado, en este desarrollo, las «sedimentaciones» del sentido en signos (sonidos, signos escritos), vemos a Husserl pensar un paralelismo muy aclarador entre esta exterioridad interna de los signos en la *Leiblichkeit* del sentido o del «discurso» y el costado corporal (*körperlich*) del cuerpo-de-carne externo, que no deja de ser menos un *Leibkörper* espacial. Dicho de otra manera, la relación es la misma entre los signos y la vida del sentido, por una parte, y la *Innenleiblichkeit* y la corporeidad espacial del *Aussenleib*, por otra. Hay pues, de la misma manera, en el pasaje del interior al exterior, una suerte de sedimentación —nosotros diríamos una entrada en escena de una institución

⁶¹⁰ Lacan, en su texto « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », señala el ámbito simbólico como formador de la corporeidad y la yoidad. Cfr. *Écrits*, Edition du Seuil, Paris, 1966.

simbólica— de la *Leiblichkeit* en la *Körperlichkeit*, y por tanto al menos el riesgo de una desencarnación. Así como la *Aussenleiblichkeit* del otro tiende a ser percibida como cuerpo-de-carne cosa (*Leibding*) (fila 2, columna 4 de la matriz), así mismo el «discurso» escuchado corre el riesgo de ser percibido como manifestación «cósica», simple vestimenta de ideas, no experimentable «desde el interior» de él mismo, es decir, desencarnado⁶¹¹.

El cuerpo vivo, en cuanto inscrito en el registro de lo simbólico, si bien contribuye a cierta estabilización del sujeto, por sí solo es huero y entraña el riesgo de cortocircuitar la movilidad fenomenológica propicia a la interfacticidad, es decir, conlleva siempre el riesgo de desencarnación. Sin la interfacticidad trascendental y el *écart* originario (*chôra*) que ella conlleva, el sujeto estaría calibrado por una muy exclusiva univocidad simbólica, tornándose, en el límite, mera “pantalla” vacía de interioridad, mera imagen (*Phnatomeleib*). Este sujeto simbólico, por tanto, podríamos decir, sería, por sí solo, un armazón carente de vida, presa del dominio fictivo de la mera imaginación, del Genio Maligno; sería como uno de los *autómatas* que Descartes teme ver por su ventana⁶¹².

En las psicosis⁶¹³ (y en menor grado, por decirlo así, en la neurosis⁶¹⁴) se escucha y se entiende “mal” el hablar del otro, el otro tiende a verse como predominantemente exterioridad material, inerte, que es recibida en absoluta pasividad, “como una imprenta material en la interioridad”⁶¹⁵, es decir, como acción mecánica entre dos sustancias exteriores. Y la connivencia de esta cosificación con la imaginación es algo que el propio

⁶¹¹ *Méditations*, p. 38.

⁶¹² Cfr. *Méditations métaphysiques*, II^o Meditación.

⁶¹³ Richir señala (*ídem*), empero, que tal no es exclusivamente la situación del psicótico, sino que hay otro *uso* del lenguaje que es desencarnante, obliterante de la trascendencia. Agreguemos que este discurso, para el que el lenguaje es más bien un signo accesorio que se limita a expresar un contenido ideal independiente de la expresión, goza, por cierto, de la ínclita reputación de una robusta salud. Y agreguemos que, para este discurso científico, justamente, el “cuerpo humano” y la “vida humana” son considerados como cosas insertas en el tiempo y el espacio más o menos naturales (lo que Ortiz de Urbina llama la “escala *naturae*”) y como siendo “pasibles”, solamente, de actuar y padecer según el circuito plano de la causalidad y la relación mecánica. Y agreguemos finalmente que el narcisismo de este discurso está muy bien encubierto, pues se le oye decir a sus emisarios que la vida humana es “nada” en términos geológicos y astronómicos, que es apenas polvo de estrellas. Habría que replicarles, valiéndonos de las palabras de Merleau-Ponty, que “las visiones científicas según las cuales yo soy un momento del mundo son siempre ingenuas e hipócritas, puesto que sobreentienden, sin mencionarla, esta otra visión, la de la conciencia, merced a la cual en primer lugar un mundo se dispone a mi alrededor y comienza a existir para mí”, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. III.

⁶¹⁴ Richir, M., *op. cit.*, p. 38.

⁶¹⁵ *Ídem*.

Husserl señala: se tiende a formar en la esfera de inmanencia propia del “mal” interlocutor (psicótico, neurótico) un “*Hineindenken*”⁶¹⁶, un pensamiento interior, sin trascendencia, sin “apertura”, solipsista, el cual es interpretado por Richir como un “sentido por proyección”⁶¹⁷, una proyección en el otro de la propia interioridad. Este exceso de pasividad, que hace del encuentro del otro una recepción mecánica (imprenta material) de su cuerpo en la propia interioridad, implica, dice Richir, una “ausencia de distancia”⁶¹⁸, propia de una excesiva inmanencia a sí, la cual amenaza la integridad de la vida de conciencia. El caso límite, dice Richir, es el de la esquizofrenia: es un estar-al-lado-de de manera irreductible, un estar al costado de algo que es imposible reelaborar en la cohesión de sí consigo en la interioridad, como si lo que estuviese al lado estuviese en una absoluta proximidad⁶¹⁹.

Esta lectura de Husserl, así como el conocimiento profundo de las psicopatologías, le permiten a Richir prevenirse contra todo tipo de inmanentización radical de la conciencia, y en particular, en este contexto, contra la inmanencia radical de la vida de Michel Henry. Esta “inmanencia absoluta” no es otra, concluye Richir, que la de la esquizofrenia⁶²⁰. Ella es coextensiva de una reificación de los *Leiber* en la que la localidad virtual, transposable, de estos *Leiber*, se ve convertida en ubicación real, positiva, presente, en *un* tiempo/espacio *dado*, en donde la latencia y pluralidad propias de la interfacticidad se han esfumado en las complicaciones inextricables del delirio.

En el fenómeno de lenguaje, por el contrario, los signos no son como una imprenta material pasivamente registrada, no son esta corporeidad simplemente material, sino que, trabados en la dupla dinámica de la *Innenleiblichkeit* y la *Aussenleiblichkeit*, ellos están a distancia, como una exterioridad y espacialidad originarias propias de la temporalización del sentido que es expresado por el otro. Es decir, el otro y yo mismo no adherimos a la materialidad de los signos del lenguaje, sino que, en cuanto fenómenos de lenguaje, conservamos distancia con respecto a ella, así como con respecto a nosotros mismos y al otro. Esta distancia no es real, espacial (lo que sería una absoluta proximidad), sino que es virtual, fenomenológica, dependiente de un *écart* originario que es llamado por Richir “nada

⁶¹⁶ Citado por Richir, *op. cit.*, p. 38.

⁶¹⁷ *Ídem.*

⁶¹⁸ *Ídem.*

⁶¹⁹ *Ídem.* Richir dedica una importante parte de su inmensa obra de 2004, *Phantasia, imagination, affectivité*, al estudio de la esquizofrenia: pp. 425 y ss.

⁶²⁰ *Ídem.*

de espacio y de tiempo”, y que se inscribe directamente en el registro de la interfacticidad trascendental.

En este campo de la interfacticidad trascendental viene a inscribirse la afectividad, la cual, para Richir, ha de sacarse del encierro en la subjetividad en que clásicamente ha estado. Toda afección está dividida, fenomenológica y no metafísicamente, en interior y exterior; la furia se siente en la intimidad del *Leib* y se expresa en la exterioridad del palidecer del rostro. Todo lo que en mi interioridad siento, está trabado, superpuesto, mediante el cubrimiento (Husserl: *Deckung*), con lo exterior, sin que esta relación pueda reducirse nunca a la síntesis en un pensar exento de la ambigüedad y la pluralidad proliferante de las asociaciones. La *Stimmung*, nos dice Richir, siguiendo a Husserl y alejándose de Heidegger, está siempre inmediatamente encarnada en la interfacticidad. Ella no está situada en la inmanencia radical de las propias posibilidades sino mediante la ilusión de una “hipérbole metafísica”⁶²¹ que convierte la muerte en el lugar de una radical singularización. La afectividad, para Richir, tiene un sentido, y es un sentido que yo no ejecuto en la soberanía de una conciencia aislada, sino que lo “padezco” porque no es enteramente mío.

El “reencuentro verdaderamente fenomenológico” entre yo y el otro no es el de una inmanencia egoica primordial con una trascendencia, sino “el reencuentro en quiasmo de dos quiasmos originarios entre *Leiblichkeiten* internas y externas”⁶²². Y en el núcleo de la noción de quiasmo habremos de poner la de un *porte-à-faux* aún más originario que el de la temporalidad, en la que la *Aussenleiblichkeit* y la *Innenleiblichkeit* no coinciden nunca, y esto por un *écart* que, si bien tiene un “pie” en la temporalidad, tiene el otro en un fuera de espacio y de tiempo que exige hablar de un desaplomo aún más fundamental. Trataremos este difícil problema en el siguiente capítulo.

⁶²¹ *Phantasia, imagination, affectivité*, p. 152 y ss.

⁶²² *Ibid.*, p. 39.

Capítulo VIII

Síntesis pasivas e inconsciente fenomenológico

Para Richir la interfacticidad trascendental es el lugar de una *espacialización originaria* de la facticidad que ni Husserl ni Heidegger enfatizaron debidamente. Esta espacialización originaria viene tratada en Richir, en sus *Méditations*, desde otra perspectiva, a partir de la problemática de las síntesis pasivas, las cuales dan cuenta de la vida y movimiento propios del pensar.

Síntesis pasivas de segundo grado

La problemática de las síntesis pasivas, que en Richir habrán de entenderse como de primer, segundo y tercer grado, presuponen la crítica del simulacro ontológico que, una vez más, y de modo más profundo, Richir elabora en su tercera *Meditación*. Según esta crítica, la suspensión del simulacro ontológico mediante la *epojé* hiperbólica conduce a la suspensión de toda apariencia que funja como matriz de todo fenómeno, de toda apariencia que, en su individuación y centralidad, aglutine y ordene simbólicamente la totalidad de las apariencias. Así, la fenomenalidad del fenómeno no habrá de encerrarse, con mayores o menores refinamientos, en *un* fenómeno matricial, *Dasein* o subjetividad, sino que, relativamente independiente de la *ipseidad* de la conciencia y del sentido, ella posee vida propia, una vida que late desde su “anonimato fenomenológico”⁶²³. La profundidad arquitectónica de esta “región” fenomenológica la mantiene en el suspenso de toda ontología, en la pura potencialidad del instituyente simbólico que ha depuesto su poder para devenir *Potenz*, de tal suerte que ella no designa una “zona” de anonimato fenomenológico decodificable mediante hermenéutica alguna, filosófica o psicoanalítica, sino una tal que en ella toda *ipseidad*

⁶²³ *Méditations*, p. 104.

parpadea entre su surgimiento y su desvanecimiento, y por tanto no entrando en lenguaje sino indirectamente, mediante huellas que son deformaciones más o menos coherentes. La fenomenalidad es la instancia en la que toda *ipseidad* se enlaza, en el quiasmo del doble movimiento de la fenomenalización, con su desaparición. El corazón de la fenomenalidad, dice Richir, no lo constituye primariamente la *ipseidad*⁶²⁴, la centración en un fenómeno y en un fenómeno matricial (simulacro ontológico), sino el anonimato fenomenológico que viene expresado en gran medida por el campo de la interfacticidad trascendental, el cual da “consistencia y cohesión a los fenómenos”⁶²⁵. Richir dirá siempre que la unidad de este campo interfaccional es la de un *sensus communis* fenomenológico⁶²⁶, en el que tiene lugar una unidad o cohesión sin concepto.

La fenomenalidad, en su distancia con respecto a toda *ipseidad*, no habrá de entenderse como un campo cerrado, concluso y codificado, inefable, solipsista, porque ella, por decirlo así, también nos necesita, pretende su expresión en nosotros. La interfacticidad designa el campo en el que la facticidad está siempre “*a priori* abierta a una multiplicidad *originaria* de facticidades (de fenómenos) que, por su mediación, entran originariamente «en comunicación» en la cohesión sin concepto del campo fenomenológico”⁶²⁷. Y es en este campo en donde el pensar, para Richir, parpadea entre su presencia y ausencia, su aparición y desaparición, pensando “en inminencia”⁶²⁸ toda *ipseidad* fáctica transposable. Se trata, dice, de un “resonar en eco”, de un “resonar *originariamente juntos*”⁶²⁹ en el que, dice más adelante, la *ipseidad* está “«eternamente» suspendida, sostenida en el ser-en-potencia de una transposibilidad que no puedo cumplir sino *excediendo mis posibilidades propias, incluso las más propias*”⁶³⁰.

Esto significa que no es legítimo, fenomenológicamente, atribuir todo “pensar” a mí mismo, que este pensar está “estructurado” arquitectónicamente, que se *compone* (musicalmente) de registros más o menos arcaicos que no tienen su centro en mí, registros que resuenan en mí pero que no dejan clara su procedencia ni su posición con respecto a mí.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 106.

⁶²⁵ *Ídem.*

⁶²⁶ *Ídem.*

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 111.

⁶²⁸ *Ídem.*

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 112.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 114.

Yo mismo, como conciencia, como fenómeno de lenguaje, como sentido haciéndose, parpadeo (en un movimiento instantáneo fuera de espacio y de tiempo) con “mi propia” desaparición, con la inminencia de “mi” ausencia en el mundo, y esto en el seno mismo de la interfacticidad trascendental, lo que significa que yo mismo no soy un punto situable de manera unívoca. La *ipseidad* del sentido parpadea con el desvanecimiento de sí, con el fuera de lenguaje, y este parpadeo es perteneciente al orden del quiasmo interfaccional. En esta resonancia, el fenómeno de lenguaje no adviene como sentido puro de sí mismo sino como sentido de otra cosa, como transpasible a las transposibilidades. En esta resonancia el lenguaje se desajusta, abriéndose a lo que lo incita o lo hace despabilar desde afuera, amenazándolo con hacerle claudicar. El fenómeno de lenguaje, como centro del sentido, es muy frágil, emergiendo rítmicamente aquí, allí, allá, acullá para rítmicamente desvanecerse en otros tantos indefinidos “lugares” fenomenológicos, tal como en una sinfonía unos ritmos, melodías e intensidades abren paso a otros, según una “ley” musical que, vista desde el punto de vista del pensamiento abstracto, desencarnado, se muestra como “indeterminada”. El sentido en parpadeo se hace en actitud musical, deponiendo la monotonía de un sentido continuo repitiéndose para, a través de la confianza en el otro, perderse para verse resurgir *al instante*, sin haber podido predecirlo, en “otros” parajes, para verse fecundado desde lejos por armonías aferentes. El sentido en parpadeo se caracteriza por ser un movimiento de metamorfosis instantáneas, de muertes y nacimientos que ninguna dialéctica puede domesticar y hacer productivos, y en ello reside la impredecibilidad de su transpasibilidad. Un elemento clave es que esta, por decirlo así, “transfigurabilidad” inherente al lenguaje hace que este esté conformado por una multitud indefinida de voces, y que su centro parpadee entre su aparición y desaparición en el seno de una pluralidad no cuantificable (matematizable) de lugares. No es del todo preciso decir que el lenguaje está “multi-localizado”, pues esto parece suponer una multiplicación y ubicuidad del centro (simulacro ontológico). Diríamos más bien que dicho centro parpadea en su aparición/desaparición, nacimiento/muerte, y que este tránsito de “un” lugar a “otro”, de “un” esquema a “otro”, de “una” figura a “otra”, no puede ser rastreado por dialéctica alguna, pues no es un tránsito efectuado en un tiempo y espacio continuos, y que, además, no es un tránsito de *una* cosa a

otra, como si de unidades relacionadas exteriormente se tratara⁶³¹. Se trata, más bien, de una plasticidad del sentido en virtud de la cual este puede verse fundido y refundido en múltiples figuras, sin que el “material” de su fundición ofrezca la resistencia de un cuerpo espacio-temporal normal. La “materia” del sentido en parpadeo desafía por su propia naturaleza los fundamentos *a priori* de la posibilidad de la experiencia cognoscitiva (Kant). No hay en esta materia fenomenológica “continuidad de la sustancia”, ni ley de causalidad según la “sucesión temporal”, ni simultaneidad según la “comunidad” o “acción recíproca”⁶³². Esta materia es, más bien, en palabras de Richir, una *chôra*, una nada de espacio y de tiempo, un *écart* que atraviesa la *ipseidad* del sentido, abriendo en ella un abismo, el abismo de sus transfiguraciones inexplicables (llamado por Richir “esquematismo fenomenológico”). Continuando con las analogías plásticas, diríamos que se trata de una materia de infinita porosidad, horadada por infinitos conductos que la hacen comunicar, fuera de espacio y de tiempo, con infinitas materias igualmente porosas.

Esta es la situación que en el anterior capítulo describimos como la de una pluralidad indefinida de facticidades y de sentidos que tiene lugar en el reencuentro interfaccional, y ello en la unidad sin concepto, musical, “estética”, de un sentido en parpadeo.

En el lenguaje parpadea, pues, una multitud indefinida de sentidos, la cual, vista desde el filtro de la *ipseidad* del sentido que se está haciendo, parece una multitud (*foule*, escribe Richir⁶³³) como dispersa, desgarrada, fragmentada. Escribe Richir: “[l]a apertura en resonancia sobre la fenomenalidad no es entonces otra cosa que la apertura a una multitud indefinida, en muchedumbres, de concretudes fenomenológicas en plural, como jirones [*lambeaux*] o esquirlas [*copeaux*] aparentes de la fenomenalidad [...]”⁶³⁴. Insistamos en que esta fragmentación en multitud es tal sólo desde el punto de vista, siempre *deformante* de la concretud, de la *ipseidad* del sentido haciéndose. Lo que Richir llama “concretud” es una especie de concreto fenomenológico, “sintético”, con su ritmo y afinación propios que, por sí solo, posee una vida. Dicha concretud engrana parcialmente con la *ipseidad* del sentido,

⁶³¹ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, en su *Estromatología*, emparenta esta característica de la fenomenalidad con ciertos aspectos del dominio de la física cuántica. Argumenta que la fenomenología (Husserl, Richir) representa una revolución filosófica de la misma naturaleza que la física cuántica la representa para la física clásica. *Op. cit.*

⁶³² *Cfr.* KrV, 219-265.

⁶³³ *Op. cit.*, p. 119.

⁶³⁴ *Ídem.*

deja verse en atisbos de fragmentos como “signos” o esbozos de sentidos por hacer. Pero esta fragmentariedad de la concretud es producto de la deformación que, desde la relativa unicidad o *ipseidad* de la conciencia, del sentido haciéndose, se impone a lo que por sí solo ya tiene su vida, su ritmo, su armonía.

Pablo Posada Varela es quien con mayor rigor ha señalado este aspecto de la concretud:

Por ponerlo de otro modo, y tan pronto como nos situamos en una fenomenología arquitectónica en *sentido fuerte*: lo arcaico no está formado por proto-cosas en situación de falencia, aquejadas de una suerte de incompletud. La "lógica" que aquí manda no es análoga a la lógica genética de Husserl (la que trasparece a *Erfahrung und Urteil* o a sus *Analysen zur passiven Synthesis*). Lo arcaico no son ya proto-fenómenos o proto-concretudes en instancia teleológica de cumplimentación en el presente, pendientes de recibir la argamasa de lo que se sostiene en una temporalización continua. Lo arcaico no está hecho de seres en falta sino, antes bien, de una profusión salvaje de fenómenos (como nada sino fenómenos) ya enteros, completos a su manera (que no es la nuestra) y que hacen mundo o mundos en plural, sólo que según ritmos demasiado rápidos y/o demasiado lentos; ritmos, en suma, inadecuados al nuestro.⁶³⁵

A diferencia de Husserl, Richir no entiende la concretud fenomenológica como aquello que prepara el presente, aquello que, desde su pasividad, se apresta para asistir la formación de la vivencia presente, sino como un concreto que tiene su vida propia. Esto implica que la *ipseidad* del lenguaje y de la conciencia, cuando son muy intensas, tienden a eclipsar la concretud, a deformarla demasiado. En un lenguaje aún muy centrado podríamos decir que la concretud reviste auténtica “alteridad” con respecto a la conciencia, y que esta conciencia despabila en la acechanza de dicha concretud.

Agregaríamos que dicha concretud, aún teniendo vida propia, no parece empero completa, pues ella necesita de “nosotros”. Dicha completud suspendería el suspenso,

⁶³⁵ Posada, P. *Tiempos, espacios, abismos. Sobre la multiestratificación del vivir como arquitectónica fenomenológica en sentido pleno*, Eikasía Revista de Filosofía, N° 61, Enero de 2015, pp. 35-48.

mediante la inserción de un movimiento dialéctico, del ser de la concretud, es decir, tiende a sugerir cierta totalización y satisfacción mediante la actualización de la parte que en ella es pura potencia. Más preciso es, pues, decir que dicha concretud tiene ritmo y vida propios, y que en estos ritmo y vida suyos se apresta para, desde la distancia, engranar fecundamente con los nuestros, pues hay de su parte, para con nosotros, cierta disponibilidad y amistad, aún cuando de repente se distancie en un “gesto” pugnaz, dejando solo las trizas que a la fuerza logramos arrancarle. Diríamos que la alteridad de la concretud no es completa, que hay quiasmo entre la conciencia y ella.

Richir ubica en esta concretud fenomenológica la génesis del sentido, pues en ella el sentido, parpadeando con el no-sentido, encuentra su inicio. Habla de “inicio de sentido”⁶³⁶ (*amorce de sens*), en el cual reside, en parte, algo de lo que antes llamamos el “origen fenomenológico del pensamiento” (capítulo III), el cual siempre es desencadenado desde afuera, nunca desde sí mismo. Este “comienzo” u origen del sentido es, así, una especie de “pulsión” (en un sentido no psicoanalítico) o de “empuje” (*Anstoß*, según el concepto que a menudo retoma Richir de Fichte) que incita la puesta en marcha del fenómeno de lenguaje, el tejido de protenciones y retenciones, que es temporalización/espacialización en el “al mismo tiempo” de la presencia, y que confiere *ipseidad* o estabilidad de sentido haciéndose a lo que, en su raíz, en la concretud fenomenológica, “aún” no lo tiene, puesto que, siendo fuera de sentido, es también fuera de espacio y de tiempo. En la concretud no hay un *tejido* de lenguaje, no hay encadenamiento, en el “al mismo tiempo”, de protenciones y retenciones, o, se podría decir, el “encadenamiento” allí se hace como en el “vacío”, siendo impulso, “pulsión”, “movimiento” puro. En ella no hay un tejido de retenciones y protenciones sino de “pasado trascendental” y “futuro trascendental”⁶³⁷, de un pasado que no tuvo ni tendrá lugar y un futuro que no tendrá ni ha tenido lugar.

¿Cómo se articulan, pues, sentido y concretud? O, lo que es lo mismo, ¿cómo se articulan la reflexividad con *ipseidad* propia del lenguaje con la reflexividad sin *ipseidad* propia de la fenomenalidad? Esto es, ¿cómo se articulan el lenguaje con lo que, en este punto, podemos llamar el fuera de lenguaje? Diremos en primer lugar que esta articulación se produce en el *amorce* de sentido, en el que la concretud, por decirlo así, se “asoma” en

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 168.

fulgores, esquiras o jirones de fenomenalidad, y todo ello en la *resonancia* que el fenómeno de lenguaje puede componer, engranando algo de sí mismo con la fenomenalidad indomeñable de la concretud que deja que trizas de su movimiento demasiado salvaje se sedimenten y se establezcan medianamente como *ipseidad* de un sentido haciéndose. La reflexividad del sentido y la reflexividad de la concretud no son, de ninguna manera, homogéneas ni homogenizables. Creer que es así es caer presa del simulacro ontológico que permite circunscribir toda fenomenalidad en una reflexividad matricial homogénea. Prevenir contra esto constituye uno de los aportes más originales y sutiles de Richir a la fenomenología del lenguaje. En el *amorce* o génesis del sentido engranan dos reflexividades irreductibles entre sí: una reflexividad con *ipseidad*, en la que la pluralidad de sentidos es más estable, ordenable, tratable, elaborable, y una reflexividad sin *ipseidad*, en la que la pluralidad es tan profusa que, justamente, apenas sí se notan los fulgores de su postrero tornasolar. Este engranaje es esquemático, lo que significa que se vale de la extrema plasticidad de la “materia” fenomenológica, y que, en cuanto tal, está formado por semejanzas, pero por *semejanzas extremadamente débiles que exigen el cuidado sutil de los detalles*. ¿Qué quiere decir esto? Que el esquematismo, en este encuentro, se ha tornado un asemejar y un distinguir *sutiles*, en el límite de su imposibilidad; quiere decir que en él las diferencias y semejanzas evidentes y “gruesas”, cuyos extremos respectivos son la contradicción y la identidad, se revelan como extremadamente deformantes de la sutileza del fenómeno. Esta sutileza del *amorce* de sentido implica que la concretud que está en vías de desvanecimiento deja un “signo fenomenológico”⁶³⁸ que, a diferencia del signo lingüístico, es de “materia” lábil y de “referencia” sumamente plurívoca, de tal suerte que aquello que dice, el algo de su “referencia” fenomenológica (*Sachlichkeit* dice Richir en su obra madura), no está bien delimitado y delineado sino que es, por su propia esencia, evocador, casi inspirador, en la medida en que pone en resonancia con una multitud de sentidos de la que solo una “mínima” (aunque esto no se puede medir) parte, exigua, alcanza a entrar en el registro de las posibilidades del sentido que se está haciendo. Con el *amorce* de sentido estamos, evidentemente, en los límites de lo pensable.

Puede advertirse cuán lejos está esta fenomenología y esta fenomenología del lenguaje richirianas de hacer de la muerte el motor de la imagen y el lenguaje instituido. Por

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 126.

ejemplo: la mascarilla funeraria es un “lenguaje” que se sitúa bastante lejos de esta génesis fenomenológica, y, en su distancia, bastante instalada en un ámbito de la vida que ha superado la muerte por medio de la representación⁶³⁹. La concepción de Richir, en cambio, en un esfuerzo de fenomenología genética, busca abrir campo en el lenguaje haciéndose a este abismo que se cierne sobre él, poniéndolo a las puertas de su agotamiento (*Hemmung*, según dice Kant en la analítica de lo sublime⁶⁴⁰) esquemático. Este agotamiento, empero, no es, con suerte, claudicación, sino indagación creativa en la proximidad de la “muerte”, y aún en su abismal proximidad, en donde fracasan identidades y contradicciones, semejanzas y diferencias generales. En el *amorce* del sentido las semejanzas y diferencias, al estar solamente sugeridas, están *por hacer* (esquematismo reflexionante), requieren tiempo y espacio para su formación (*Bildung*).

La articulación de la reflexividad con *ipseidad* del sentido y de la reflexividad sin *ipseidad* de la concretud fenomenológica se da, concretamente, en parpadeo. Y este parpadeo, dice Richir, es un “«momento» fugaz, extremadamente sutil”⁶⁴¹. Este parpadeo, siendo instantáneo, es lo que hace que haya siempre una distancia irreductible entre el lenguaje y la concretud, pues es imposible su continuidad y su homogeneidad, en lo que sería un simulacro ontológico (caso de la construcción teórica) o una psicosis. Richir ve en esta distancia el *écart* originario que, en cierta medida, pertenece al *écart* de la interfacticidad trascendental, y que sólo derivadamente se deforma en lo que la lingüística llama el lenguaje y su referente⁶⁴². Esta distancia, empero, es parcialmente reductible, pues el lenguaje “arranca”⁶⁴³, a contrafuerza, esquivas de la fenomenalidad de su “referente”, y lo puede hacer sólo mediante el ejercicio de una extrema atención y cuidado de lo por elaborar en lenguaje, pues los “signos” que la concretud deja tras de sí son al extremo plurívocos y salvajes. Estos signos fenomenológicos se “reenvían los unos a los otros”⁶⁴⁴, mediante una lógica salvaje de “reenvíos múltiples”⁶⁴⁵ en la que podemos reconocer el semblante de la “pura apariencia” de

⁶³⁹ Hacemos referencia a la concepción de la imagen en el siguiente texto: Débray, Régis. *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en occidente*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 19-39 (“El nacimiento por la muerte”).

⁶⁴⁰ Cfr. nuestro capítulo IV.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 123.

⁶⁴² *Ídem.*

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 119.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 124.

⁶⁴⁵ *Ídem.*

las *Recherches*⁶⁴⁶. Tal es la labilidad, y aún la precariedad, de estos signos que, como es a menudo el caso cuando hablamos, el sentido puede derivar en contradicciones, sinsentidos o, de manera cuasi-traumática, en la pérdida del hilo del discurso. Esto se explica por el hecho de que los signos fenomenológicos no son signos de un sentido unívoco, idéntico, sino, dice Richir, “inicios de multiplicidades de sentido”, “son inicios que parpadean, como pasando, en el ritmo del sentido haciéndose, y que, por su parpadeo, confieren al fenómeno de lenguaje la fenomenalidad, no simplemente *del* fenómeno de lenguaje como tal (...), sino también del fenómeno de lenguaje como fenómeno *de mundo*”⁶⁴⁷. Así, la articulación del fenómeno de lenguaje con lo que hemos venido llamando concretud no es otra cosa que la articulación del lenguaje con el fenómeno de mundo, el cual, esta vez, se comprende mejor a partir de su extrema labilidad y precariedad.

Richir diferencia la “polisemia fenomenológica” de la “polisemia lingüística”⁶⁴⁸, siendo la segunda una transposición arquitectónica de la primera, una deformación coherente. Podríamos decir que la polisemia fenomenológica se diferencia de la polisemia lingüística en que, primero, la polisemia fenomenológica constituye una especie de campo en reserva, por esencia potencial, cuya orientación y disposición no están destinadas al presente, y en que, segundo, en la polisemia fenomenológica, en su transposibilidad, están suspendidas la unidad-multiplicidad propias de un sistema de posibles de lengua. Las multiplicidades fenomenológicas, en su distancia potencial, no inician propiamente, porque no tienen el tiempo ni el espacio para hacerlo. Sólo jirones de ellas se reorganizan en lenguaje. Richir dice de ellas: son “potencias múltiples de sentido”, “eclipsadas tan pronto aparecidas”⁶⁴⁹. Estas potencias de sentido, en su parpadeo fenomenológico, parecen-desaparecen, y en esta fenomenalidad suya “nimban”, por decirlo así, de “espíritus” la presencia de lenguaje, el sentido haciéndose. Ellas constituyen suertes de “agujeros” por los que el sentido, fugándose, desvaneciéndose, se ve acicateado, impulsado desde *afuera*, encontrando en ello su origen (*amorce*) fenomenológico, el parpadeo de su fenomenalidad. Estos “agujeros” de aparición/desaparición mantienen en vilo al fenómeno de lenguaje, lo mantienen en su estar en falso fundamental, en el desaplomo de su fenomenalidad. No *en* el abismo (lo cual es no

⁶⁴⁶ Véase nuestro capítulo I.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 124.

⁶⁴⁸ *Ídem.*

⁶⁴⁹ *Ídem.*

obstante una posibilidad siempre constatada), lo que sería una especie de “desfondamiento” del sentido mediante la ruptura del parpadeo de su fenomenalidad, con el efecto en el lenguaje de un “bloqueo” de su hacerse, una pérdida del “hilo” del discurso, sino en la *inminencia* del abismo, pues la génesis (*amorce*) del sentido o el sentido en su fenomenalidad nos sitúan, justamente, en esta zona limítrofe. En ello reside toda su dificultad.

Es importante precisar en este punto algo sobre el símbolo. En esta zona limítrofe del *amorce* del sentido, la cual constituye el origen o génesis del mismo, no opera propiamente el símbolo. Esta región “umbrátil”, “liminar”, por decirlo así, sólo derivadamente es simbolizable, aunque sea ella la raíz profunda de toda simbolización. O mejor aún, la simbolización en este punto desconoce la “cosa misma”, *apresurándose* a determinarla. El símbolo inserta *prematuramente*, sin darle tiempo y espacio para su expresión, esta zona umbrátil en la dialéctica de la imagen y de los opuestos, desconociendo su carácter *casi* infigurable, haciendo de la eternidad fenomenológica en que *casi* falta el tiempo, o en que el tiempo y el espacio apenas sí se esbozan en irisaciones, el reino de la estabilidad de las representaciones y de la intemporalidad de las significaciones. Metafóricamente diríamos: el símbolo le extrae rendimientos a la noche y a la muerte, haciendo de ellas el motor y la base de la luz, del “sentido” en cuanto significación, insertándolos en la lucha de los opuestos.

El símbolo construye, agrega, suplementa, introduciendo determinaciones extrínsecas a lo que en su fenomenalidad no se esboza sino en inminencia. El símbolo da el salto desde el esquematismo (y la afectividad) propios del parpadeo de la fenomenalidad del sentido a lo que, desde afuera, viene a aglutinar o a englobar este esquematismo, introduciendo un fenómeno central, organizador, homogeneizador, una unidad de medida que aplana todas las “apariencias” haciéndolas pasar por un filtro común, por un significante. La arbitrariedad del signo lingüístico depende del salto que produce el signo desde el esquematismo, de lenguaje y fuera de lenguaje y originariamente en distorsión, hacia el símbolo como unidad auto-coincidente; es decir, por el símbolo la sutileza esquemática se ve cortocircuitada por un suplemento significativo que pasa arbitrariamente de lo casi inefable y casi infigurable a la significación, y, en este salto, lo esquemáticamente motivado se deshace en una representación arbitraria. Ahora bien, si el sentido se redujese a lo simbólico, la facticidad se

volatilizaría en mecanismos psíquicos más o menos automáticos. Para la fenomenología, el símbolo induce lagunas en fenomenalidad, relacionadas siempre con las psicopatologías⁶⁵⁰.

Por su parte, las filosofías que dependen del simulacro ontológico son, para Richir, sistemas simbólicos, lo que significa que se valen del carácter englobante del símbolo para introducir un centro, omnisciente y ubicuo, que sostiene la totalidad de lo real.

Así, estos sistemas se cierran a la trascendencia, cerrándose a su “tratamiento” en el lenguaje y su fenomenalidad, en el parpadeo de la inminencia de la desaparición del sentido, que constituye justamente su horizonticidad radical arquitectónica.

El símbolo engloba, aglutina, captura en un significante las potencias de sentido que, en el *amorce*, solamente parpadean entre su aparición/desaparición. Estas potencias de sentido son, dice Richir, “literalmente *inconscientes*”⁶⁵¹. Se trata de una punta del “inconsciente fenomenológico”⁶⁵², formulado y explorado en profundidad en las *Méditations*, y que deberá distinguirse del inconsciente simbólico del psicoanálisis, el cual es una “recodificación simbólica ciega”⁶⁵³ del primero. Las potencias de sentido son, pues, propiamente inconscientes, y ellas parpadean en el lenguaje, sin tiempo ni espacio para desarrollarse, sin poder propiamente iniciar y esbozarse. Escribe Richir: “[t]ales son entonces las concretudes fenomenológicas de mundo o los jirones o esquirlas aparentes de fenomenalidad, que parpadean, precisamente, *desde el sentido*, como potencias *a priori* indefinidas e infinitas de sentidos”⁶⁵⁴. Se trata de concretudes de *mundo* que constituyen lo que, impropriamente, se puede llamar el “referente” del lenguaje, y que nada tiene que ver con *un* mundo, global y único, ni con seres y cosas recortados simbólicamente.

Estas potencias de sentido no son, empero, simple caos. Ellas se ordenan según una “lógica” que al sentido le parece salvaje, extraña, bárbara, como las apariciones de los sueños, pero que no puede ser desentrañada sino, a lo sumo, puesta en resonancia desde la esfera del sentido. Esfera inconsciente hecha de “arreglos y desarreglos”, dice Richir, que constituyen su forma musical de organizarse y que no es otra cosa que el registro de las síntesis pasivas de segundo grado. Escuchémoslo:

⁶⁵⁰ Cfr. *Phénoménologie et institution symbolique*.

⁶⁵¹ *Méditations*, p. 125.

⁶⁵² *Ídem*.

⁶⁵³ *Ídem*.

⁶⁵⁴ *Ídem*.

Estos arreglos y desarreglos [*arrangements*] de las concretudes fenomenológicas de mundo, que se operan a espaldas del sentido y de la conciencia, los llamamos nosotros *síntesis pasivas de segundo grado* —siendo las síntesis pasivas de primer grado las que competen a la recodificación a ciegas de esas mismas concretudes en el inconsciente simbólico del psicoanálisis, luego, pues, del «juego» de «significantes» que las invisten o las marcan, y siendo las síntesis pasivas de tercer grado, sobre las que volveremos, las que competen *directamente* de la transpasibilidad. Se habrá reconocido en estas concretudes fenomenológicas de mundo, jirones o esquirlas aparentes de la fenomenalidad, lo que nosotros hemos llamado en otra parte, siguiendo a Merleau-Ponty, los *Wesen* salvajes —salvajes puesto que se desprenden por la *epojé* fenomenológica hiperbólica de toda institución simbólica de lengua y de cultura, en su dimensión intrínsecamente fenomenológica. Este nombre es más apropiado que el de «potencias de sentido», puesto que las designa precisamente «fuera» o «antes» de su captura en el campo propiamente dicho del sentido⁶⁵⁵.

Las síntesis pasivas de segundo grado, las concretudes de mundo, corresponden a lo que desde *Phénomènes, temps, êtres I*⁶⁵⁶ Richir llamaba, con Merleau-Ponty, las *Wesen* salvajes. Estas concretudes salvajes constituyen la base sobre la que las síntesis simbólicas, intrínsecamente metafóricas y metonímicas, hechas de condensaciones y desplazamientos, vienen a instituirse. Dichas síntesis son de segundo grado, justamente, con respecto a las síntesis simbólicas que estudia el psicoanálisis, las cuales, por lo demás, forman un inconsciente, pero, dirá Richir, un inconsciente *ciego*, lacunario, maquinal (mecanismos de repetición). Las síntesis pasivas de tercer grado, sobre las que trataremos enseguida, conciernen, dice Richir, directamente a la transpasibilidad del *sensus communis*, esto es, al registro de ese *écart* aún más originario que es el de la interfacticidad trascendental.

Pero intentemos por ahora precisar lo siguiente: el lenguaje se articula o se “refiere” a las *Wesen* salvajes, pues es lenguaje de algo y no lenguaje referido a sí mismo. Richir piensa

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁶⁵⁶ *Phénomènes, temps, êtres. Phénoménologie et ontologie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1987.

esta articulación, lo hemos dicho, como engranaje de dos reflexividades (no reflexión), una de lenguaje y otra fuera de lenguaje o de mundo, y, de manera enfática, señala que estas dos reflexividades son irreductiblemente heterogéneas. Habremos de agregar que esta articulación es la de la temporalización/espacialización de lenguaje con la proto-temporalización/proto-espacialización de las concretudes de mundo fuera de lenguaje. Al haber una irreductible heterogeneidad entre ellas, el “tránsito” de una a otra, de mundo a lenguaje, no se da en un medio continuo, especular o cuasi-especular, sino mediante deformación coherente, *en virtud* del *écart* que media entre ellas, en lo que constituye una especie de aproximación en la distancia. De modo concreto: la reflexividad de mundo, producto de un *écart* más profundo y fundamental que el del lenguaje (y más “próximo”, por decirlo así, del *écart* interfaccional) resuena, musicalmente, en el *écart* del lenguaje con relación a él mismo, esto es, en el *écart* de la temporalización/espacialización del sentido haciéndose. El lenguaje transpone a su registro temporalizante/espacializante, en *écart* teleológico, lo que en la proto-temporalización/proto-espacialización y aún en el fuera de lenguaje de mundo es un *écart* más profundo, en el que no se entretajan ni componen ritmos de lenguaje. Se trata, de modo muy preciso, de la articulación en la distancia de dos *écart* desnivelados, heterogéneos, mediante la cual el *écart* fuera de tiempo/espacio se ve deformado, en eco, en un *écart* con *ipseidad*, y que no es otro que la separación del lenguaje respecto de sí mismo, esto es, el *écart* que, musicalmente, mantiene en conjunto las protenciones y las retenciones, gestionando mal que bien la pluralidad, las variaciones, los matices y los accidentes de la palabra operante. En este tránsito no continuo, deformante, en el que sólo “algo” se llega a componer en lenguaje, la pluralidad fenomenológica de las *Wesen* salvajes resuena en potencias de sentido, y estas a su vez en posibilidades del sentido haciéndose, como en un “sistema” de ondas de diferentes longitudes desplazándose en medios de diversa resistencia, o como en un engranaje de piñones de diverso diámetro, con la salvedad de que estos “sistemas” constarían de indefinidos ondas y piñones.

Se trata, en todo caso, de un movimiento en resonancia, de una “serie” de ecos y ecos de ecos en la que aumenta o disminuye la intensidad de la *ipseidad*, nunca llegando a una identidad, a un original, *tipo* o *eidos* en sentido platónico, a no ser, acaso, en la distancia del anhelo. Se trata, en suma, de una *praxis* musical sobre la que tendremos que volver.

Los *Qualia*

¿Qué son, concretamente, las *Wesen* salvajes? Los *qualia*, según la apasionante interpretación que Richir hace de ellos, ofrecen el mejor ejemplo.

Los *qualia* designan en la tradición filosófica (Descartes, Locke, etc.) las “cualidades secundarias”, “subjetivas” de los objetos, tales como el color, el olor, el gusto y el sonido. Como tales, se diferencian de las “cualidades primarias”, “objetivas”, tales como la extensión, la forma, el volumen y el movimiento de los objetos. En cuanto cualidades, los *qualia* son atribuciones de propiedades de objetos, y en particular de propiedades “aportadas” por el sujeto, por lo que algunos psicólogos y filósofos las consideran inefables, incomunicables y por tanto inexistentes. Tradicionalmente los *qualia* hacen referencia a cualidades de los objetos tales como “la rojez de este rojo”, a “*lo que sabe esta manzana*”, “el temple de esta melodía”, “la delicadeza de esta tela” y “la brillantez de esta superficie”, etc.

Para Richir, quien en esto sigue a Merleau-Ponty⁶⁵⁷, un *quale* es, fundamentalmente, un *Wesen* salvaje, una concretud de mundo. La rojez del rojo, el sabor de la manzana, el color de la melodía y la tersura de la tela son, fenomenológicamente hablando, “seres” no unívocos ni definidos por la univocidad de las determinaciones lógico-eidéticas, es decir, no son seres simbólicos⁶⁵⁸, sino el origen o la génesis de una pluralidad fenomenológica de “cualidades” parpadeantes entre su aparición y desaparición, esto es, una concretud. Esto le permite a Richir mostrar que los *qualia* no son cualidades *de un objeto*, que no están “disciplinados” mediante su inserción en una teleología intencional, o, en términos kantianos, que no están determinados por concepto alguno, sino que, flotando según una legalidad inaudita, “bárbara”, “salvaje”, se arreglan y desarreglan según ritmos de composición de los que apenas sí resuenan los ecos en el lenguaje. Es decir, la “ley” de los *qualia* no es primariamente

⁶⁵⁷ Véanse, por ejemplo, *Méditations*, p. 141, así como los artículos (de Richir) *Merleau-ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, Les cahiers de philosophie n° 7 : Actualités de Merleau-Ponty, Lille III, mai 1989, pp. 155–187 ; y *Quelques prolégomènes pour une phénoménologie des couleurs*, La Couleur, L. Couloubaritsis et J.J. Wunenburger, Ousia, coll. Recueil, 4, Bruxelles, fév. 1993, pp.165–188.

⁶⁵⁸ Richir, M. *Quelques prolégomènes pour une phénoménologie des couleurs*, La Couleur, L. Couloubaritsis et J.J. Wunenburger, Ousia, coll. Recueil, 4, Bruxelles, fév. 1993, pp. 165-177.

la del objeto como *telos* del sistema de apariciones/apareciente sino la de las síntesis pasivas de segundo grado.

El color, por ejemplo, dice Richir, no es un ser simbólico sino de manera derivada⁶⁵⁹. La división tradicional entre cualidades primarias y cualidades secundarias subordina el color a la forma y al espacio. Pero el color no se limita, según lo han mostrado los pintores, a llenar las formas ya dadas, presuponiendo un espacio ya constituido, sino que, con una “lógica” propia, flota “salvajemente” en un “espacio” fenomenológico del que apenas sí encontramos las palabras para decirlo. La inefabilidad de los *qualia*, así, depende en realidad de su “riqueza” fenomenológica, de esta ancestralidad de mundo que les es propia. El rojo, en cuanto *Wesen* salvaje, es una especie de *hyle* irruptora, indomeñable, que nimba de “presencias sensibles” el campo de la visión⁶⁶⁰. Esto implica que no existe *el* rojo sino una pluralidad fenomenológica de “rojos” apenas sí sugerible en palabras, y esta pluralidad tiene su vida propia, relativa autonomía con respecto a *aquello* que es rojizo, al *objeto* rojo. El color no es un accesorio del objeto, no es el relleno de la forma⁶⁶¹, y cuando lo es, lo es solo por la tautología simbólica que lo subordina a ella, capturando lo irruptor y bárbaro de su *hyle* en la coincidencia circular del *eido* rojo y las variantes del mismo.

El color, en cuanto *Wesen* salvaje, es un “existencial encarnado”. Escribe Richir: “son [los colores], en el sentido de Merleau-Ponty en su última obra [*Le visible et l’invisible*], “seres” o *Wesen* salvajes, y en tanto que tales ellos actúan como “existenciales encarnados”, “rayos de mundo”⁶⁶². En este artículo de 1993 Richir busca aprehender estos *Wesen* salvajes al margen de su codificación simbólica, y para ello piensa en un tipo de variación eidética distinta a la de Husserl, y esa variación es, dice, la que han *practicado* los pintores y que debe ser *comprendida* fenomenológicamente. El pintor, como el músico, realiza “composiciones”⁶⁶³ de colores, operando en ese campo libre, reflexionante, de las concretudes fenomenológicas. Trabaja a menudo con formas “en” el espacio y con objetos, pero lo hace primariamente con estas concretudes fenomenológicas que constituyen la base

⁶⁵⁹ *Ídem.*

⁶⁶⁰ Un análisis profundo de esta autonomía del color en la pintura lo lleva a cabo Richir, por ejemplo, en: *Maurice Wyckaert : l’orée du monde*, La part de l’oeil n° 1 : Arts Plastiques et Psychanalyse, Bruxelles, mars 1985, pp.139 –148.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 177.

⁶⁶² *Ibid.*, p. 178.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 179.

sobre la que, posteriormente, y por incremento y sobre-determinación, se instituyen aquellos. Fenomenológicamente, el color es un “ser (o esencia) salvaje” que, no por ello, deja de ser delicado y extremadamente sutil. El color está inserto, de hecho, en la filigrana de un imaginar distinto del imaginar de las variaciones imaginativas puestas en marcha por la variación eidética, reglada como está por la invariancia del *eidos*, por la identidad simbólica; el color, en la *praxis* del pintor, está inscrito en un campo (o en múltiples campos) de resonancia con otros colores y con otros sensibles, audibles, visibles, palpables, y por ello su formación (*Bildung*) engrana con un esquematismo libre, reflexionante, en donde tanto los *qualia* como los “órganos” de los sentidos no han sido separados e instituidos en su separación. Este hacer imaginativo, esquemático, no procede mediante identificaciones y diferenciaciones sino, dice Richir, mediante “contrastes armónicos”, mediante “lo que es susceptible de hacer “resonar los colores entre ellos, cuasi-musicalmente, de hacerlos de tal suerte “componer” algo así como el espacio”⁶⁶⁴.

No es difícil advertir, pues, que, según estas consideraciones sobre el color y el tratamiento de este por parte de los pintores, la *praxis* pictórica debería entenderse primordialmente como un fenómeno de lenguaje. Y, teniendo en cuenta que el fenómeno de lenguaje se refiere a un sentido encarnado, comprendemos que de lo que se trata, para Richir, es de que el color, tomado en la filigrana de su concreción fenomenológica, no es un abstracto separado, desencarnado, sino una cualidad encarnada en los fenómenos de mundo, y encarnada, finalmente, en el registro de la interfacticidad trascendental, del *sensus communis*. Esto “explica” el hecho innegable de que podemos entrar en resonancia o empatía con los cuadros⁶⁶⁵, de que lo que ellos expresan no está encerrado tras la muralla de la subjetividad del artista, a no ser, como enseña Richir, que se trate del llamado “arte de los locos”⁶⁶⁶.

Volvamos un momento sobre Merleau-Ponty. Para él, esta comprensión del color como esencia salvaje y existencial encarnado designa, justamente, el pivote de la encarnación de la “subjetividad” (diciéndolo impropriamente), de la familiaridad enigmática que se expresa en el quiasmo vidente/visible. Merleau-Ponty, como lo ha mostrado en sus extensos

⁶⁶⁴ *Ídem*.

⁶⁶⁵ Véase: Richir, M. *De lo infigurable en pintura* (tr. Pablo Posada Varela) Eikasía Revista de Filosofía, N° 47, 2013, pp. 611-620.

⁶⁶⁶ *Cfr.* Richir, M. *De la figuración en psicopatología* (tr. Pablo Posada Varela), Eikasía Revista de Filosofía, N° 47, 2013, pp. 621-628.

análisis sobre Cézanne, comprendió muy bien que la complicidad, el entrelazo y la solidaridad del vidente y lo visible estaban determinados por lo que, en este último, hay de latente, de invisible. En virtud de lo invisible la mirada puede palpar a la distancia las cosas, percibir las como robustas, volúmicas, tapizadas, mullidas, blandas, tersas, duras, rugosas, húmedas, volátiles. La carnalidad de las cosas y de la experiencia depende de esta “latencia”⁶⁶⁷ de lo que se mantiene “en reserva”. Para Merleau-Ponty la concepción tradicional del *quale* no hace justicia a esta carnalidad de las “cualidades”, puesto que, para ella, el color se reduce a una película delgada, sin espesor de mundo y de carne, como a una lámina metálica que deja “oír” (mentalmente) un timbre sordo, solipsista, afantasmado, espectral. Para él la “carne” del *quale* reside en que este se inscribe en una “constelación” en la que se “asocia” con otros *quale*, formando un concreto. Escribe:

El color es, por cierto, variante en otra dimensión de variación, la de sus relaciones con sus allegados: este rojo no es lo que es sino vinculado [*en reliant*] desde su lugar a otros rojos alrededor de él, con los cuales forma un conjunto [*il fait constellation*], o a otros colores que él domina o que lo dominan, que él atrae o que lo atraen, que él repele o que lo repelen. Brevemente, es un nudo en la trama de lo simultáneo y lo sucesivo. Es una concreción de la visibilidad, no es un átomo⁶⁶⁸.

Y un poco más adelante dice:

Un cierto rojo es también un fósil traído del fondo de mundos imaginarios [...] una especie de estrecho entre los horizontes exteriores y los horizontes interiores siempre enorme, algo que viene a tocar dulcemente y hace resonar a distancia diversas regiones del mundo coloreado o visible, una cierta diferenciación, una modulación efímera de ese mundo [...] ⁶⁶⁹.

Merleau-Ponty veía en la *praxis* pictórica un trabajo de complicidad de la mirada y las cosas. Cézanne, en el fondo, era un amante de lo visible. El quiasmo de la mirada y las

⁶⁶⁷ ⁶⁶⁷ Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible (suivi de notes de travail)*, Gallimard, Paris, 1964, p. 173.

⁶⁶⁸ Merleau-Ponty, M., *op. cit.*, p. 172.

⁶⁶⁹ *Ídem.*

cosas, de la mano que toca y la mano que es tocada depende, para él, de este fondo de “mundos imaginarios” que da espesor carnal a la percepción. Y en ello reconocemos la pareja de *Innenleiblichkeit/Aussenleiblichkeit* de Husserl, que en Merleau-Ponty se traduce como quiasmo de vidente/visible. Veo y palpo porque mi visión y mi tacto están hundidos en el mundo, porque mi mirada es vista y mi mano es tocada, de tal suerte que mi ser en el mundo, mi ser carnal, dependen de mi encarnación en las profundidades de esos “mundos imaginarios”, que Merleau-Ponty describe, siguiendo a Husserl, como un juego de “injerencia” (*empiétement*) y “encabalgamiento” (*enjambement*)⁶⁷⁰ de vidente y visible por el que ningún fondo, origen o principio son alcanzados.

Esta comprensión merleau-pontiana del quiasmo es parcialmente válida para Richir, quien criticará el uso generalizado del concepto de reversibilidad por parte de Merleau-Ponty⁶⁷¹. No obstante, la figura del quiasmo y de las *Wesen* salvajes desempeña, en esta época, un papel fundamental en su concepción del lenguaje y el parpadeo de su fenomenalidad.

En su cuarta *Meditación* Richir dedica un extenso análisis a la problemática de los *qualia*, resaltando, justamente, el papel de estos en la problemática fenomenológica del lenguaje y de las síntesis pasivas, en concreto las de segundo grado. La primera distancia del planteamiento de Richir en este texto con respecto a la concepción tradicional de los *qualia* es que estos son para él, indistintamente, cualidades primarias y secundarias⁶⁷², y que, considerados desde el punto de vista exclusivo de su alcance propiamente fenomenológico, no son, como ya hemos dicho, cualidades de objetos sino concretudes de mundo, “rayos de mundo” encarnados en una esfera fenomenológica extra-objetal. Bajo el nombre de *qualia* Richir reúne un amplio espectro *hylético*: visibles, sensibles, sentimientos y cualidades afectivas (*Stimmungen*)⁶⁷³. Su método, la *epojé* hiperbólica, le lleva a tratar los *qualia* valiéndose de la suspensión de la figura del simulacro ontológico: estos *qualia*, que son

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 175.

⁶⁷¹ Pablo Posada Varela ha señalado las distancias de Richir con respecto a la obra de Merleau-Ponty, sobre todo en la obra más madura de Richir. Por ejemplo, en punto al problema de la reversibilidad, en el siguiente artículo: *Hipérbole y concretud en parpadeo: en torno al último libro de Marc Richir “Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime”* (2010), en *Eikasía Revista de Filosofía*, N° 34, Septiembre de 2010, pp. 445-446.

⁶⁷² *Méditations*, p. 137.

⁶⁷³ *Ídem*.

fenómenos de mundo con un pie en el lenguaje y otro en el fuera de lenguaje⁶⁷⁴, obtienen su interpenetración mediante las síntesis pasivas de segundo grado, y estas síntesis, siendo inconscientes, no están articuladas, sino ilusoriamente, por un sujeto o *ego* inconsciente que las pondría en relación. Esto aclara que la articulación en quiasmo entre las reflexividades de lenguaje (conciencia) y fuera de lenguaje (inconsciente) previene frente a la tentación de imaginar un sujeto del inconsciente, un operador más o menos subrepticio de las síntesis. Esta es, en nuestra opinión, la diferencia fundamental entre el inconsciente psicoanalítico y el inconsciente fenomenológico⁶⁷⁵, pero no sólo eso, sino también la diferencia fundamental entre la fenomenología arquitectónica de Richir y las filosofías que son “sistemas simbólicos”, sistemas que presuponen, de maneras más o menos invasivas y más o menos disimuladas, un sujeto o sujetos que articularían la totalidad de las fenomenalizaciones posibles. Este sujeto operador del inconsciente (simulacro ontológico) enmascara el estatuto fenomenológico de los *qualia*, convirtiéndolos en cualidades subjetivas de un objeto, abstrayéndolos de los concretos inconscientes encarnados en registros anónimos, que no son del orden de lo subjetivo sino de lo interfaccial. Richir intenta mostrar que la reflexividad de los *qualia* es inconsciente, lo que significa que no es homogénea ni es susceptible de serlo (al menos si se mantiene en suspenso la tentación del simbolismo) con respecto a la reflexividad de la conciencia.

En la cuarta *Meditación* Richir muestra que los *qualia* son, propiamente hablando, dimensiones de mundo, pero mundo en una horizonticidad ancestral, mundo en inminencia. En los *qualia* parpadean el *ipse* y el mundo en la inminencia de su aparición/desaparición, el mundo en el parpadeo instantáneo de ser sin mí y de ser para mí, en el parpadeo de esta polaridad, cuyos polos no son sino las puntas instantáneamente visibles de un *entre* inaudito. Se trata, dice, de “una figura del parpadeo” en la que el mundo parece “indeciso entre el *anonimato fenomenológico* y la miidad [*mienneté*]”⁶⁷⁶. Si hay una “alteridad” verdadera, estas, para Richir, la de la inminencia de aparición/desaparición del *ipse* en el mundo, y esta

⁶⁷⁴ Se trata de la distinción, en la que no podremos profundizar aquí, entre fenómenos de mundo de lenguaje y fenómenos de mundo fuera de lenguaje. Cfr. *Ídem*.

⁶⁷⁵ Con respecto a la crítica richiriana a las “asociaciones” simbólicas y el inconsciente del psicoanálisis podría consultarse el siguiente artículo: *Merleau-ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, Les cahiers de philosophie n° 7 : Actualités de Merleau-Ponty, Lille III, mai 1989, pp. 155–187.

⁶⁷⁶ *Méditations*, p. 138.

“alteridad” se atesta en esta dimensión “*hylética*” de los *qualia* que, no obstante, no pertenece al orden de la vivencia de un sujeto.

Los *qualia* “llevan” al *ipse* al límite de su desaparición, pero, no por ello, al abismo. Ellos constituyen, por el contrario, el lugar del reencuentro de una verdadera “alteridad”, de lo que no depende de la inmanencia del *ipse* y que, por ello mismo, constituye una dimensión pasiva, afectiva de la “experiencia”. Los *qualia* poseen una fundamental dimensión afectiva, la “«dimensión pática» de todo sentir”⁶⁷⁷, *Stimmung*, en virtud de lo cual ellos, continua Richir, “me retienen al borde del abismo”⁶⁷⁸. Los *qualia* son, en este sentido, la puerta de ingreso al reencuentro interfaccial, en virtud del cual, como hemos dicho, la vida de conciencia no queda encerrada tras las fortificaciones de una subjetividad auto-adherente (psicosis) sino que se abre al dinamismo interfaccial, en el que se encuentra al *écart* de ella misma y de los otros. Digamos que los *qualia* constituyen, así, el momento del temple y afinación (musical) del alma en la sinfonía interfaccial, en virtud de los cuales la afectividad no queda encerrada en sí misma, en la certeza autoadherente de la angustia.

Concluamos esta parte diciendo que el ser-en-el-mundo es, para Richir, el ser encarnado, y este ha de pensarse como parpadeo de la aparición/desaparición del *ipse* en el contacto “del” mundo. Esta dimensión de mundo, como hemos visto, está articulada por *Wesen* salvajes trenzados, en síntesis pasivas de segundo grado, por una multiplicidad indefinida de apariencias flotantes, libres con respecto al ámbito de la objetualidad y la subjetualidad, y cuya “comparecencia” en el lenguaje se produce mediante los ecos e irisaciones sutiles de un postrero tornasolar, en lo que constituye el *origen* del esquematismo de lenguaje.

Ahora bien, ¿cómo pensar esta “dimensión” de mundo? Concretamente, ¿es unitaria, es la unidad de una multiplicidad indefinida de sentidos transposibles?

Síntesis pasivas de tercer grado

⁶⁷⁷ *Ibid.*, 139.

⁶⁷⁸ *Ídem.*

Hemos dicho que las síntesis pasivas de segundo grado constituyen los arreglos y desarreglos de las concretudes de mundo, originariamente plurales y parcialmente separadas con respecto a la *ipseidad* de un sentido haciéndose. Al decir concretudes de mundo, empero, se corre el riesgo de pensar esta dimensión de mundo como completa y aún como tácitamente unitaria. Las síntesis pasivas de tercer grado, justamente, dan cuenta del desaplomo verdaderamente radical en el que, en lo más profundo, consiste la fenomenalidad de la llamada dimensión de mundo. Las síntesis pasivas de tercer grado responden a lo que desde la época de las *Recherches* intenta pensar Richir como el doble movimiento de la fenomenalización⁶⁷⁹. A este nivel no se puede asistir, so pena de postulación metafísica de un entendimiento intuitivo y/o divino. Se trata de un movimiento *infinito* al que sólo indirectamente, mediante las síntesis pasivas de segundo grado, que constituyen su sedimentación, podemos hacer eco, siendo, por decirlo así, su caja de resonancia. No hay, propiamente hablando, una dimensión de mundo sino una pluralidad fenomenológica de mundos mutuamente transpasibles, en un éxtasis radical que apenas sí se sedimenta en las proto-protecciones/proto-retenciones propias de la proto-temporalización/proto-espacialización del pasado y futuro trascendentales de las *Wesen* salvajes, es decir, que apenas sí se “escucha” en ecos lejanos, mediante la *Stimmung* del reencuentro de la alteridad en el parpadeo del *ipse* entre su aparición y desaparición (*Stimmung* sublime).

Las síntesis pasivas de segundo grado constituyen el desaplomo del lenguaje, aquello que, mediante los ecos de una pluralidad ilimitada de potencias de sentido y de *Wesen* salvajes, impide la coincidencia consigo o circularidad tautológica (que sería la de una significación) del fenómeno de lenguaje. Estas síntesis son, pues, lo que “desfonda” el movimiento de temporalización/espacialización de lenguaje, y lo hacen a través de los horizontes proto-temporales y proto-espaciales en los que “nada se teje”, a no ser el vacío de un impulso del sentido, que lo acicatea o dinamiza desde su interior, ensanchando sus horizontes hasta “límites” inaudibles, inscribiendo horizontes de pasado y de futuro inmemoriales e inmaduros en los horizontes de lenguaje. Ahora bien, las síntesis pasivas de tercer grado, a su vez, constituyen el desaplomo de estos horizontes abiertos por las síntesis pasivas de segundo grado, ellas constituyen las síntesis de una pluralidad ilimitada de fenómenos de mundo en mutua transpasibilidad. Estas síntesis constituyen una

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 166.

transpasibilidad radical, coextensiva del esquematismo fenomenológico en su no-coincidencia y distorsión originarias, del cual las *Wesen* salvajes constituyen la sedimentación. Estas síntesis son esquemáticas, profundamente no coincidentes, no identitarias, son coextensivas del esquematismo trascendental *inconsciente e inocente*.
Escribe Richir:

Ahora bien, como hemos visto, la característica intrínseca de las *Wesen* salvajes fuera-de-lenguaje es la de intercambiar en ellas, haciéndolas virar a uno en el otro, el pasado trascendental y el futuro trascendental, y, así, antes que confundirlos, entretejer el uno en el otro en el seno de proto-espacializaciones (arreglos) múltiples que no son, en ellos mismos, sino los *ecos* de las proto-espacializaciones y de las proto-temporalizaciones del esquematismo trascendental fuera-de-tiempo, en la «inocencia» de su «devenir»⁶⁸⁰.

Las síntesis pasivas de tercer grado dan cuenta, pues, del esquematismo trascendental en su doble movimiento de fenomenalización, fuera de tiempo y de espacio, infinitamente transpasible, movimiento inconsciente, inocente e infinito que excede todas las posibilidades del pensar, pero que, de ser obliterado por completo por la sobre-determinación significativa, derivaría en reificación de una subjetividad cerrada sobre sí y petrificada en *Körper*, puesto que, justamente, estas síntesis operan en el seno de lo más profundo, inconsciente, del reencuentro interfaccional. Son síntesis operatorias propias del registro arquitectónico del *écart* primordial, de la abertura (*béance*, dice Richir) originaria entre aquí/ahí, *Leib*/Tierra, propia de la “matriz” interfaccional. Ellas dan cuenta del hecho de que pasado y futuro trascendentales, tejidos en las *Wesen* salvajes al hilo de proto-temporalizaciones/proto-espacializaciones, no son auto-coincidentes, que portan “en sí mismos” (comillas que indican que no tienen en realidad dicha mismidad) una separación inaudita, una distorsión en la que resuena la ausencia de mundos sepultados en las profundidades del esquematismo. Son, en suma, y de manera simplificadora, una espacialización en la espacialización, una expansión del pasado y del futuro trascendentales hasta “límites” (límites estéticos⁶⁸¹) no cuantificables

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 166.

⁶⁸¹ Ver nuestro capítulo IV.

(matematizables) sino, siempre, trabados en dualidad irrompible con la afectividad sublime. Esta “especialización en la especialización” hace, pues, del pasado trascendental y el futuro trascendental nostalgia de lo inmemorial y anhelo de lo inmaduro respectivamente, los cuales constituyen el marco horizontal “dentro” de los cuales se ejecuta todo fenómeno de lenguaje. Sin este *écart* esquemático, profundamente afectivo, el lenguaje y la afectividad estarían encerrados tras las murallas de la subjetividad. Escribe Richir:

De estos fenómenos de mundo, los *Wesen* salvajes son en cierto modo a la vez la ola postrera [*mourant*], venida demasiado tarde para que ella aparezca en el centelleo para siempre perdido de su fenomenalidad, y los presagios, venidos demasiado pronto para que ellos aparezcan en el centelleo para siempre hurtado de su fenomenalidad: testimonios de una nostalgia inextirpable en el primer caso, de un inmemorial que no ha tenido el tiempo de venir a la memoria, signos de un deseo arrebatador (*Sehnsucht*) por siempre insatisfecho, en el segundo [...]⁶⁸².

Écart esquemático de cuyos distorsión y abismo no “nos” retiene sino la afectividad templada, afinada, en el seno de la interfacticidad trascendental; no nos retiene sino la recepción, en *écart*, de la propia facticidad y de la mano tendida por el instituyente simbólico al borde del abismo.

Síntesis pasivas y espacialización originaria

La problemática de las síntesis pasivas cumple un papel fundamental en la fenomenología de Richir, a saber, dar cuenta de una manera muy rigurosa de la “lógica” salvaje propia de la vida fenomenológica, de la fenomenalidad de los fenómenos, las cuales, como se ha hecho evidente, no dependen de la vivencia de una subjetividad. Se trata del registro “sin *cogito*” en el que el fenómeno, fundamentalmente, *se siente*. En ello se mide su corporalidad viviente, su dimensión carnal. Así, las síntesis pasivas dan cuenta de la

⁶⁸² *Ibid.*, p. 168.

profundidad “carnal” propia de la fenomenalidad del fenómeno, la cual, hemos visto, es encarnación en el registro trans-subjetivo de la interfacticidad.

Con la problemática de las síntesis pasivas Richir busca pensar una presencia *no impresional*, no pivotada por la puntualidad de un presente impresional más o menos sensual o empírico, entendido como centro organizador de la simetría entre retenciones y protenciones, es decir, una presencia *sin presente asignable*. Richir da cuenta de este cometido en un bello artículo sobre las síntesis pasivas publicado unos años antes, en 1989, de las *Meditaciones*, y que Pablo Posada Varela ha traducido al español como *Síntesis pasiva y temporalización-espacialización*⁶⁸³. Consideraremos este texto a manera de conclusión de este capítulo.

El texto da cuenta de la problemática husserliana de las síntesis pasivas y de la temporalidad que les es constitutiva. Richir intenta mostrar, mediante el comentario detallado de algunos pasajes de las *Investigaciones lógicas* y, especialmente, del volumen XI de *Hua* sobre las síntesis pasivas, que la problemática de la “asociación” en Husserl, en medio de infinidad de detalles, sutilezas y matices, permaneció dependiente siempre de una comprensión metafísica de la temporalidad, justamente la que pivota entorno al presente impresional. Richir concede gran importancia a los textos sobre las síntesis pasivas por el hecho de que, a partir de ellas, Husserl debió moderar su primera doctrina sobre el tiempo, la de 1905, si bien, en opinión de Richir, nunca asumió enteramente las consecuencias. Con las síntesis pasivas, señala Richir, el tiempo adquiere un contenido concreto, al margen del tiempo abstracto de las *Lecciones* de 1905, haciéndose discontinuo, en virtud de la asociación por contigüidad, la semejanza y el contraste, lo que implica una temporalización que es a la vez espacialización⁶⁸⁴. Cita, al respecto, un fragmento de Husserl, cuya importancia es tal que nos permitimos recitarlo aquí:

La unidad del campo de la conciencia está siempre producida por cohesiones (*Zusammenhänge*) sensibles (*sinnlich*), por el vínculo sensible de semejanza y de contraste sensibles. *Sin ello, ningún “mundo” podría darse*. Cabría sostener: la

⁶⁸³ Richir, M. *Síntesis pasiva y temporalización-espacialización* (tr. Pablo Posada Varela), en *Acta fenomenológica latinoamericana*, Volumen IV (*Documentos*), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, pp. 665-692.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 672.

semejanza sensible y el contraste sensible (que presupone, por su parte, la semejanza) son la *resonancia* que funda cada cosa constituida o *constitutum*. Es una ley universal de la conciencia el que toda conciencia separada (*Sonderbewusstsein*), i.e. de todo objeto separado, arranca una resonancia, y *la semejanza es la unidad de lo que resuena*. A esto [se añade] la ley separada de la distinción (*Abhebung*). La resonancia es una forma de *recubrimiento* (*Deckung*) en la *distancia*, en la separación. Le pertenece de modo esencial la posibilidad de la transferencia (*Übergang*) y de la producción (*Herstellung*) de un recubrimiento en solapamiento (*überschiebend*), mientras que lo que queda así recubierto (llevado a congruencia) es pensado y mentado por separado en actos separados. [...] Unidad sensible como semejanza continua en la coexistencia y en la sucesión. Los “campos” momentáneos de la coexistencia y de la sucesión. Frente a ello: *despertar a distancia*⁶⁸⁵.

Comenta Richir:

Son textos de esta naturaleza los que dan la medida del auténtico genio de Husserl como fenomenólogo. Para empezar, ningún “mundo”, es decir, en este caso, ningún mundo como fenómeno, o ningún fenómeno-de-mundo, podría darse sin el trabajo de la síntesis pasiva, sin que haya, a ras del fenómeno, asociaciones por contraste y por semejanza anteriores al trabajo de la conciencia propiamente dicho, a la partición del mundo en objetos de la percepción. Por lo tanto, aquello con lo que Husserl toca aquí es importante en punto a la fenomenicidad del fenómeno-de-mundo, a pesar de que, sin duda, no sea del todo consciente de ello⁶⁸⁶.

No es difícil adivinar la importancia capital de estas resonancias *sensibles* para la conformación de la idea de síntesis pasivas en Richir, las cuales, finalmente, designan las operaciones inconscientes en virtud de las cuales halla su génesis el fenómeno de mundo. Estas síntesis están, por su misma naturaleza, a distancia de la conciencia y su presunta continuidad temporal.

⁶⁸⁵ Husserl, E., cit., *ibíd.*, p. 677.

⁶⁸⁶ *Ídem.*

La cuestión central para Richir es la siguiente: ¿cómo se organizan, en síntesis pasivas, las multiplicidades sensibles? ¿Cómo se mantienen en conjunto las impresiones originarias, y cómo se mantienen en conjunto las colas retencionales? ¿Es satisfactoria la respuesta de Husserl, según la cuál las impresiones originarias se mantienen en conjunto merced a una doble intencionalidad (transversal y longitudinal)? ¿Se puede hablar aún de intencionalidad? Y, ¿están las multiplicidades de la cola retencional estratificadas de la misma manera que la multiplicidad de impresiones originarias?

Husserl, en el mencionado texto, concibe la esfera del presente como constituida por multiplicidades de impresiones originarias, en coexistencia originaria. Y, en estricta correspondencia con estas multiplicidades, habría una multiplicidad de retenciones también en coexistencia originaria, constituyendo lo que Richir llama aquí un “presente estratificado”⁶⁸⁷. La dificultad con la que lidia Husserl es la siguiente: el hecho de que, en la esfera del presente, no puede haber varias retenciones de un mismo punto-sensible, es decir, que las retenciones, por esencia, lo son de sendas cabezas impresionales, que no puede haber retenciones que, por decirlo así, no lo sean de un presente impresional. Esto comporta la idea, justamente, de que el pasado retencional está estructurado por la unicidad e individuación de los presentes impresionales, esto es, que las multiplicidades sensibles propias del pasado retencional reciben su ordenación (síntesis pasivas) a partir del presente, entendido como siendo siempre un presente impresional. Digamos, pues, que, según esto, no puede haber retención sino de presentes, lo que viene problematizado, por el mismo Husserl, al hablar de la entrada en escena de nuevos puntos que no permanecen inmutables en el tiempo, sino que, justamente, “*desaparecen y cesan*”, permitiendo la formación de series retencionales “sin cabeza”⁶⁸⁸. Comenta Richir: “la dificultad reside, por lo tanto, en la aparición de nuevas impresiones originarias —por ejemplo nuevos sonidos y nuevos instrumentos— y la desaparición de otras”⁶⁸⁹. La cuestión reside, pues, en que las impresiones originarias varían, nacen y mueren; en que el presente no es eterno e inmutable, ni viene representado por un sonido monótono, sino que, justamente, es el *lugar* (espacializado/espacializante, en un primer grado) de nacimiento y muerte de presentes impresionales, lo que implica a su vez

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 673.

⁶⁸⁸ Husserl, E., cit. *Ibid.*, p. 673.

⁶⁸⁹ *Ídem.*

que las series retencionales se hunden en un pasado cuya cabeza impresonal, desvanecida, se ha hundido en nulidad, y, por ello, siendo series retencionales que son ecos de dicha nulidad.

Dice Husserl:

Fusión según la continuidad de lo no-idéntico (coexistencia) en el orden local. La “afección” = vivacidad como condición de la unidad. En la corriente, ambos órdenes son una forma idéntica que no puede ser ocupada sino una sola vez. Todo presente originario se ve, de este modo, empujado por uno nuevo, surgiendo así las series longitudinales de retenciones en co-pertenencia⁶⁹⁰.

De todo esto, Richir concluye:

“Y todo esto se fusiona (*verschmelzen*) en el presente originario, es decir, por otro lado, en el orden *local*, por tanto, propio de un lugar, de una *espacialización* que pone en continuidad lo no-idéntico según la co-pertenencia o co-existencia, siendo estos lugares, además, del orden de la “afección” (pensemos en la *Fühlung* de la I° *Investigación lógica* resultan de la asociación de la síntesis pasiva”⁶⁹¹.

No hay, pues, temporalización sin espacialización, y esta espacialización viene expresada por las síntesis pasivas.

Esto implica, para Richir —quien va, evidentemente, más lejos que Husserl—, que las síntesis pasivas orquestan un conjunto de flujos temporales heterogéneos: unifican impresiones originarias con sus colas retencionales (con cabeza), pero también impresiones originarias con colas retencionales sin cabeza, así como protenciones sin cabeza con impresiones originarias, etc. La complejidad y enmarañamiento de las síntesis pasivas es algo que sólo abstractamente puede ser ordenado a partir de un flujo continuo y sin interrupciones entre impresiones originarias y colas retencionales y protencionales, según el modelo de la doble intencionalidad, transversal y longitudinal. La *localidad* o *espacialidad* de la que Husserl habla, y de la cual Richir extrae mayores consecuencias, emplaza, encarna,

⁶⁹⁰ Citado en *ibíd.*, p. 673.

⁶⁹¹ *Ibíd.*, p. 674.

concretiza la fase de presencia (ya no de presente). Y es una fase afectiva que, como tal, está parcialmente deslindada de la conciencia, esto es, es inconsciente.

Así, la síntesis pasiva, tal como Husserl mismo lo dice, se efectúa *a distancia*, mediante un “*despertar a distancia*” que implica discontinuidad. Esta discontinuidad es, para Richir, la vida misma, y la “carne”, del pensar. Las síntesis pasivas constituyen una cohesión sin concepto, un ritmo de temporalización/espacialización cuya medida no viene dictada de antemano, sino que exige, como *praxis* del tiempo y del sentido, una cierta *phronesis*. Estas síntesis pasivas son, pues, concretudes de mundo, intrínsecamente pertenecientes al fenómeno de mundo (y Husserl mismo se dio cuenta de ello), por lo que Richir dirá, como hemos visto, que ellas son *Wesen* salvajes, escapando por su propia naturaleza a la conciencia. Son resonancia, armonía, que se sitúa a espaldas de la conciencia y su tiempo del presente vivo, en el inconsciente fenomenológico.

Las síntesis pasivas no están estructuradas primordialmente por presentes impresionales encadenados continuamente, ni por la formación de colas retencionales en continuidad con los presentes impresionales. De ser así, y esto es algo que señala muy a menudo Richir, nada se olvidaría ni perdería en el inconsciente sino que, durmiendo, sería susceptible siempre de reanimación. Más bien, en las síntesis pasivas se unifican colas retencionales y protencionales cuyas cabezas impresionales se han desvanecido, puesto que han dado paso al nacimiento de nuevos “presentes” “impresionales” (que solo abstractamente son tales), pero cuyo *eco*, desde la *nulidad* de su *distancia*, y de modo intrínsecamente *afectivo*, *resuena* en el “presente”. La nulidad de las cabezas impresionales de dichas retenciones y protenciones, esto es, el hecho de que ellas sean retenciones y protenciones sin cabeza, conduce a Richir a cuestionar que se trate, en rigor, de tales retenciones y protenciones. Al cuestionar la estructura temporal continua de impresión-retención-protención, Richir duda de que las síntesis pasivas se jueguen, primordialmente, en este registro temporal. Así, lo que se pone en juego en las síntesis pasivas son, más bien, reminiscencias y premoniciones trascendentales, reminiscencias y premoniciones de nulidades impresionales que, desde la distancia, resuenan afectivamente en la fase de presencia. Y su nulidad no es la de un inconsciente susceptible de ser despertado; no es, pues, la de un inconsciente en continuidad y homogeneidad con respecto al presente de la conciencia; su nulidad es, por el contrario, la de un *ritmo* que *resuena* en la fase temporal

“presente”, y lo hace desde la distancia de lo que no es homogéneo ni puede serlo con respecto al “presente”, es decir, como algo cuya “cabeza” (identidad, mismidad, homogeneidad) se ha perdido, es *sin presente asignable*. Esto implica además que la síntesis no lo es, fundamentalmente, de unidades temporales sino de multiplicidades, y de multiplicidades *indefinidas* (en lo que reside finalmente la verdadera diferencia con respecto a Husserl), cuyo inventario solo ilusoriamente se podría imaginar. Así, el presente viviente se revela como una estructura estática cuya repetición constante parecería querer dar cuenta de las síntesis pasivas, pero la crítica de Richir, al minar la estructura temporal del presente continuo provisto de sus retenciones y protenciones, desmonta el prejuicio del presente y su unicidad, mostrando que dichos “presentes” son, en realidad, unidades rítmicas cohesionadas sin concepto, y por tanto cohesionadas en la resonancia de una distancia irreductible propia de las *Wesen* salvajes, en lo que constituyen ya procesos de proto-temporalización/proto-espacialización.

¿Qué pasa, concretamente, cuando escucho una melodía? Estáticamente, uno diría: un presente emerge y se desvanece progresivamente hundiéndose en lo inconsciente, abriendo paso a nuevos presentes impresionales que se hundan igualmente de modo continuo en lo inconsciente, estructurando, globalmente, un presente estratificado según las intencionalidades longitudinal y transversal. La melodía se va desarrollando al emerger y desvanecerse continuamente. Surge entonces la pregunta: ¿cómo se produce la unidad de la melodía o de la parte de ella que ha transcurrido? Según lo anterior, habría que decir que esta unidad se produce por la continuidad de lo pasado y lo presente, según la idea de que el ahora (*Jetzt*) contiene el tiempo transcurrido sin pérdida alguna (aunque de manera modificada, en la retención), en virtud de la continuidad y la homogeneidad del tiempo. Esto supone, pues, la homogeneidad de lo transcurrido con lo que, constantemente, va emergiendo, y ello en virtud de la síntesis intencional. La melodía, por tanto, constituye una unidad intencional en virtud de que ella, de principio a fin, pasa a través del filtro del presente. Así, habría que decir que, en cada momento de la escucha, tengo “presente”, en la retención, la totalidad de la melodía, como si cada presente fugado fuese co-actual en todo momento. Es esto lo que permite, según esta visión estática, que la escucha transcurra unitariamente y con sentido.

Pero, ¿es lo que fluye, hundiéndose en lo inconsciente, realmente co-actual? Y, sobre todo, ¿lo retenido constituye un horizonte disponible, recordado y recordable en todo

momento? En una palabra, ¿la parte de la melodía transcurrida, ya desdibujada, *permanece*, y permanece *disponible*? ¿No se ha hundido ella, realmente, en un vacío o nulidad en la que su cabeza impresional se ha desvanecido, y en la que, justamente, ha perdido su centro? Es lo que Richir, siguiendo a Husserl⁶⁹², pone de relieve en este pasaje:

Dicho de otro modo, hay una presencia al menos latente de la estrofa entera, que desborda las retenciones sin por ello proceder de la rememoración (*Wiedererinnerung*). ¿Qué es, pues, esta suerte de presencia *ampliada* que forma la cohesión sin concepto de la melodía, del *Lied* o del poema, y que transgrede los estrechos límites de las retenciones inmediatas? En los términos de Husserl, ¿de qué orden es este “despertar” que vuelve a traer, al comienzo de una nueva estrofa, la estrofa precedente entera? ¿O este “despertar” mantiene unida toda una sucesión de sonidos, incluso todo un movimiento musical?⁶⁹³.

Esta presencia latente es, de manera esencial, afectiva, y, como tal, inconsciente, así como Husserl mismo lo sabía. Richir agregará: este inconsciente se hunde en lo indisponible, al *écart* del presente, perdiendo su continuidad con respecto a este, lo que significa, en relación con la temporalidad, que esta es discontinua, que presenta “baches” de inconsciencia que la separan de “sí misma” o, mejor, que la articulan, necesariamente a distancia, con dimensiones del fenómeno (“campos sensibles”, concretudes de mundo) cuya reflexividad no es homogénea con relación a ella, esto es, con proto-temporalizaciones/proto-espacializaciones: cohesión afectiva, al *écart* de la conciencia, que mantiene en conjunto la melodía. Lo retenido está ahí, co-aprehendido en la retención, pero de tal modo que, en ello, la presencia se relaciona con algo heterogéneo, con algo que, sin centro ubicable, hace

⁶⁹² Reproducimos aquí el pasaje de Husserl: “Cuando la melodía prosigue y desde el horizonte vacío algo del comienzo, ya recóndito, emerge (*auf taucht*), es ahí, en cambio, la entera cohesión, vuelta vacía, la que emerge en cierto modo junto al ahora (*Jetzt*), es decir, con el presente concreto que se sostiene y que está aún en la luz, que es la parte en avanzada (*Vorstück*) del pasado, y que forma una unidad con lo que acaba justo de pasar y que aún está en la conciencia afectiva; es esta parte la que en dicha conciencia se prolonga. Cuando me pongo a cantar el final de la primera estrofa de un *Lied*, el comienzo está separado de ello desde hace un momento y, por fin, “desaparecido”. Sin embargo, mientras que el final me exhorta al nuevo comienzo, y que este entra en escena y despierta mi anterior comienzo, así como su cohesión desvanecida en la estrofa hasta que llega el final, es ahora (*nun*) la estrofa como unidad la que se mantiene ahí para mí, sin que sea recordada en la rememoración, y ello, en primer lugar, de modo directo en el canto continuado de la nueva estrofa”, citado en *ibid.*, p. 682.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 683.

problemáticos sus “enfoques” (toma de conciencia) desde el presente. Su presencia, dice Richir, es el de una “determinada *ausencia*”⁶⁹⁴.

En suma: el presente no es unitario ni su decurso es continuo; hay, en cambio, “*pluralidad* de fases de presencia”⁶⁹⁵ sostenidas en conjunto por los ritmos que son las *Wesen* salvajes, y por tanto implicando discontinuidades irreductibles. Dice Richir: “...no puede haber temporalización *concreta* en presencia sin espacialización intrínseca, sin desmultiplicación interna del flujo supuestamente único del tiempo...”⁶⁹⁶.

Si el presente fuera continuo y unitario, tejido por la doble intencionalidad longitudinal y transversal, no sabría uno escuchar una canción o entender lo que nos dice alguien cuando nos habla: una conciencia desencarnada, autómatas, matematizable⁶⁹⁷, pasaría, de tumbo en tumbo, de presente en presente, de nota a nota o de signo lingüístico a signo lingüístico unificando todo en el crisol del presente, en lo que sería, a fin de cuentas, un presente eternamente presente a sí mismo. La experiencia cotidiana, en cambio, nos muestra que escuchamos la canción y los discursos del otro como conciencias no impresionales, puntuales y sintéticamente activas, sino en cierto olvido del aquí y ahora y de su supuesta unificación intencional. Como olvidados de nosotros mismos, desvanecidos, “porosos” y transapibles, “flotamos” en las regiones de mundo que a su vez flotan “*entre*”⁶⁹⁸ las notas y las palabras, en los ritmos de nada que avivan desde la distancia la escucha. Y es por el efecto de atracción, por decirlo así, de esta zona intersticial, que la escucha de la canción y del otro está anímicamente templada. Lo que se escucha, pues, es lo que está tras el presente, a saber, afecciones y encadenamientos de afecciones, esto es, movimientos del “alma” recortados por *Wesen* salvajes tras los recortes simbólicos en signos y en notas musicales. Escuchar una canción exige de nosotros, pues, un oído “profundo” dirigido a las multiplicidades sensibles, concretudes de mundo, que sólo aparentemente son caóticas, pues, como siempre lo comprobamos en la vida, sabemos muy bien, sin que sepamos explicarlo por completo, si el

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 687.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 686.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 687.

⁶⁹⁷ Richir sostiene posteriormente, en efecto, que la concepción husserliana del tiempo fue siempre presa de una “subrepción matemática”. *Cfr. Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Jérôme Millon, Grenoble, 2006, pp. 29-65.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 689.

actor o el músico ejecutan bien la interpretación. Pero no es otro el caso de la conversación: sabemos si el otro es sincero, y esto al nivel, incluso y primordialmente, de su temple anímico.

Conclusión

Belleza, lenguaje, ironía

Belleza y lenguaje

Hemos sostenido una interpretación de la fenomenología de los años ochentas y noventas (principalmente) de Richir tomando como punto de partida la problemática temprana de la apariencia y su fenomenalidad en cuanto nada más que apariencia. Hemos mostrado que, en su brillo meramente aparente, su tornasolar es indisociable de la belleza, y que, a su vez, la belleza de la apariencia es indisociable de lo inconmensurable propio de lo sublime. Y hemos mostrado la íntima afinidad de lo bello y lo sublime con el lenguaje, en la medida en que la apariencia, en su pluralidad indefinida, engarza con el fenómeno de lenguaje en su performatividad, entendido como sentido haciéndose. Y hemos, finalmente, mostrado la importancia de esta “discursividad” del fenómeno para el conjunto de la fenomenología arquitectónico richiriana.

Bien considerado, lo que sostiene nuestra interpretación, su columna vertebral, es, finalmente, la noción de belleza, y, de modo preciso, la idea de que el fenómeno, en su pluralidad y proliferar indefinidos, está dinamizado intrínsecamente por lo bello, lo cual le da consistencia y cohesión, “unidad” sin concepto, reflexionante, perseguida indefinidamente bajo los horizontes de lo inmemorial y lo inmaduro, y aún de un anhelo, por decirlo así, “metafísico”, más allá de toda medida posible.

Pero, siguiendo la pista de los momentos de la obra de Richir que nos permitieran labrarnos una vía de acceso a ella, hemos aplazado una pregunta crucial, una pregunta que, de nuestra parte, consideramos necesario hacerle a esta obra monumental, a saber: ¿qué alcance tiene la noción de lo bello dentro de ella? ¿En qué sentido se habla de lo “bello” como lo que articula internamente la fenomenalidad del fenómeno? Y, de modo más simple, ¿en qué sentido entiende Richir lo “bello”?

No consideramos desmesurada esta importancia que, en nuestra interpretación, le concedemos a lo bello, aun cuando es más común concedérsela a lo sublime. En realidad, *lo bello y lo sublime son indisociables*, por lo que se trata de una cuestión, al menos, de énfasis. Enfatizar lo bello permite develar ciertos aspectos fundamentales del fenómeno en Richir, los cuales a menudo se sobreentienden y se asumen como yendo de suyo. No es excesiva esta importancia concedida a lo bello; cualquier lector familiarizado con la obra de Richir sabe hasta qué punto el filósofo pivota en sus reflexiones siempre en el “arte”⁶⁹⁹, y cuánto deben sus conceptos fundamentales a los dominios de la pintura⁷⁰⁰, el teatro⁷⁰¹, la poesía y la música⁷⁰², incluso la arquitectura⁷⁰³. Notable es al respecto que, en su obra madura, Richir conceda tanta importancia a la música y a la poesía, en las que parece hallar las claves de la *praxis fenomenológica*⁷⁰⁴, algo que no debería, empero, ser motivo de admiración, pues, como hemos mostrado, es algo que está latente en esta primera fase de su obra.

⁶⁹⁹ Véanse por ejemplo: 1. *Art et Artefact*, Utopia 3 – la question de l’art au 3ème millénaire – GERMS – Paris – 2002 – pp. 62-75. 2. *Phénoménologie de la Conscience esthétique/Husserl* (H. XXIII, texte n° 15) », Revue d’Esthétique n° 36 : Esthétique et Phénoménologie – J.M. Place – Paris 1999 – pp. 9-23. 3. *Le Cinéma – Artefact et simulacre*, Protée – Vol. 25 – n°1 – Printemps 1997 – Chicoutimi – Québec – pp. 79-89. 4. *Le travail de l’artiste à l’œuvre : visible ou invisible?*, Ratures et Repentirs – Publications de l’Université de Pau – déc. 1996 – pp. 83-92. 5. *La vérité de l’apparence*, La part de l’oeil n° 7 : Art et phénoménologie – Bruxelles – février 1991 – pp. 229 – 236.

⁷⁰⁰ Véanse por ejemplo: 1. *De la figuration en psychopathologie*, Revista portuguesa de filosofia, toma 67, fasc.3 – Braga – 2011 – pp. 569-578. 2. *L’orée du Monde: Maurice Wyckaert*, Esprit n° 2 : Parler peinture – Paris – février 1986 – pp. 52 – 60. 3. *Pour une cosmologie de l’Hourloupe*, Critique n° 298 – Paris – mars 197-pp. 228 – 253. 4. *La Défenestration*, L’ARC n° 46 : Merleau-Ponty – Aix en Provence – 1971 – pp. 31 – 42 (en donde realiza algunas consideraciones sobre la pintura). 5. *De lo infigurable en pintura* (tr. Pablo Posada Varela), en *Sur le sublime et le soi. Variations II*, 2011. 6. *Quelques prolégomènes pour une phénoménologie des couleurs*, La Couleur – L. Couloubaritsis et J.J. Wunenburger – Ousia – coll. Recueil – 4 – Bruxelles – fév. 1993 – pp. 165 – 188.

⁷⁰¹ Véanse por ejemplo : 1. *Imagination et Phantasia chez Husserl*, Lectures de Husserl – Dir. J. Benoist et V. Gérard – Ellipses – Paris – fev. 2010 – pp. 143-158. 2. *Du rôle de la phantasia au théâtre et dans le roman*, Littérature n° 132 – Larousse – Paris – déc. 2003 – pp. 24-33. 3. *Phantasia, imagination et image chez Husserl*, Voir (barré) n° 17 – Bruxelles – Nov. 1998 – pp. 4-11. 4.

⁷⁰² Véanse por ejemplo: 1. *Phénoménologie de l’élément poétique*, Studia Phaenomenologica vol. VIII/2008 – Humanitas – Bucarest – 2008 – pp. 177-186. 2. *De la « perception » musicale et de la musique*, Filigrane n° 2 : Traces d’invisible – J. Caullier – Delatour – Le Vallier/Sampzon – 2005. 2. *Philosophie et poésie*, Serta – Revista Iberoromanica – 4 – 1999 – pp. 407-420. 3. *Phénoménologie, métaphysique et poétique*, Etudes phénoménologiques n° 5 – 6 : Phénoménologie et poétique – Ousia – Bruxelles – 1987 – pp. 75–109. 4. *Faye et les Impasses de la poésie classique*, Textures n° 1 – Bruxelles – Printemps 1968 – pp. 30 – 40.

⁷⁰³ Véanse por ejemplo: 1. *Habiter*, La Maison – Dossier Argile n°9 – Argile – Vière – La Rochegiron – Banon – Avril 2001 – pp. 113-119. 2. *Corps, espace et architecture*, L’architecture au corps – C. Younès, Ph. Nys et M. Mangematin – Ousia – Coll. Recueil – Bruxelles – sept 1997 – pp. 24-39. 3. *Phénoménologie et architecture*, Le Philosophe chez l’architecte – C. Younès – M. Mangematin – Descartes et Cie – Paris – Février 1996 – pp. 43-57.

⁷⁰⁴ Cfr. *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Jérôme Million, Grenoble, 2008.

Podríamos resumir nuestra tesis de una manera a la vez escueta y un poco licenciosa: para Richir no hay fenomenología sin belleza. Pero Richir, cuando habla de lo bello y lo estético los pone entre comillas. La pregunta es entonces: ¿qué entender por belleza?

Recordemos en qué contexto presentamos nosotros la concepción richiriana de la belleza: en el contexto de “lo bello” y el “juicio de gusto” de la tercera *Crítica* kantiana. Lo bello, mostramos, es lo que place sin concepto, y pudimos ver las consecuencias, profundamente divergentes con respecto a Kant, que Richir saca de ello. En lo bello, en su placer desinteresado, se juega algo esencial del fenómeno y de su fenomenalidad, desalineada esta con respecto al sujeto. A partir de esto hemos iniciado la exploración del pensar desinteresado, no guiado por la determinación de los conceptos, y nos hemos encontrado con el fenómeno de lenguaje, entendido como temporalización/espacialización. Esto nos permite decir, retrospectivamente, que, no habiendo fenómeno sin belleza, no lo hay tampoco sin lenguaje, y que, en esta medida, la fenomenología se concretiza en fenómenos de lenguaje indisociables de la belleza, o, de manera simple, que la fenomenología, en Richir, es la búsqueda de lo bello “a través” de la *praxis* del lenguaje.

Esta belleza no es sin embargo la belleza en sentido kantiano, la cual, creciendo en la armonía y la concordancia de las formas sensibles con la finalidad subjetiva (finalidad formal), es más bien una belleza halagüeña, complaciente, del gusto y los retozos de la sociabilidad humana, y, al estar determinada por la forma, lo está por el elemento “apolíneo” del entendimiento. Recordemos que Richir define en el *Prefacio de Phénomènes, temps, êtres I* el campo fenomenológico como un “campo dionisiaco”:

“[e]n cuanto a lo que nosotros buscamos abrir aquí, es un campo in-finito, proliferante, barroco, bárbaro, que nos desborda y que, sin embargo, nos sostiene como el océano sobre el cual nos derivamos las más veces sin saberlo. Campo dionisiaco en el que no crecen sino por fases y destellos [*éclats*] pasajeros tales o cuales calmas apolíneas”⁷⁰⁵.

No es, mucho menos, la belleza del llamado siglo de la estética, tan subjetiva como es. Lo que nos parece ahora es que Richir forja, con una profundidad y paciencia admirables,

⁷⁰⁵ *Phénomènes, temps, êtres. Ontologie et phénoménologie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1987, p. 12.

una concepción fenomenológica de la belleza de raíces antiguas, de raíz platónica para ser más precisos, y esto a pesar de que, en su obra, en casi todos los aspectos, se reconocen primordialmente las huellas de la filosofía moderna⁷⁰⁶. Por esto hemos dicho antes que lo bello, según Richir, es un “océano inmenso” (*poly pélagos*); la belleza para él está intrínsecamente anudada al océano, al *apeiron* fenomenológico y a lo sublime. Si es Kant quien le inspira a través de la noción de reflexión libre, sin conceptos determinados, es Merleau-Ponty quien le da el empuje decisivo: lo bello se articula como encadenamientos de *Wesen* salvajes al margen, relativamente, de la conciencia y del sujeto, en lo inconsciente. Y este inconsciente, como vimos, y he ahí la distancia con respecto a Merleau-Ponty, es oceánico, inconmensurable en sus profundidades, a distancia por completo de toda codificación simbólica. En lo profundo de este *apeiron* fenomenológico se produce la cesación de las facultades vitales, la ruptura del esquematismo de lenguaje en la afección sublime, en la cual, empero, algo de la unidad del campo fenomenológico, profundamente esquemático y afectivo, resuena.

Todo el enigma de esta fenomenología reside en ello: en esta unidad fenomenológica que, siendo profundamente afectiva, es también “estética”, “libre”. Nosotros hablaríamos de que hay unidad del campo fenomenológico richiriano mediante el anhelo (*Sehnsucht*), pero de tal forma que, en él, está implicada de manera esencial la belleza. En esto reside en gran medida la distancia de Richir con respecto al Heidegger de *Ser y tiempo*, para quien, como vimos, la globalidad del ser en el mundo, de cara a la muerte, viene conformada por la *Grunstimmung* de la angustia, merced a la cual el *Dasein* se descubre en la totalidad de sus posibilidades. La crítica de Richir, recordémoslo, consistió en una crítica del temple “fundamental” de la angustia, y de la *Befindlichkeit* como temporalizada primariamente en el pasado, pues, según su visión, la afectividad presenta una dimensión de promesa que resulta insustituible. La *Stimmung*, “atascada” en el pasado, se revela de inmediato como melancólica, anclada tendencialmente en el *Körper*, y por ello mismo psicótica. Según nuestra lectura, esta dimensión de promesa que Richir introduce en la *Stimmung* es coextensiva de modo estricto de la belleza, pues, frente al temple plañidero, acuoso,

⁷⁰⁶ Sacha Carlson ha estudiado y documentado la relación cercana de Richir con Platón y el neoplatonismo. Véase: Carlson, S. *El hiperplatonismo de Richir* (tr. Pablo Posada Varela), en *Metafísica y Persona* n°19, Enero-Junio 2018, Puebla, México, 2018.

aflautado⁷⁰⁷ de la angustia y la melancolía filosóficas, Richir considera fundamentales temples afinados (musicalmente) en otros matices y tonalidades espirituales.

Prueba de esto es la segunda *Meditación*, en donde Richir hace ostensible la naturaleza de estos temples. Lo que designa, de modo tan significativo, como “la pasión del pensar” está atravesado para él por una tonalidad muy distinta y no tan unilateral como la de la angustia del ser de cara a la muerte (la de la angustia como instancia última de individuación), a saber, por lo que llama el “arrebato”, que es la manera en que podríamos traducir el vocablo francés “*ravisement*”. Escribe Richir:

Se comprende así todo lo que la determinación heideggeriana de la angustia como *Grundstimmung* debe, implícitamente, a la determinación unilateral, por ello mutilada, de lo sublime fenomenológico, por el desencuentro simbólico —lo que resulta fatal desde que el único horizonte del futuro trascendental para el *Dasein* es la muerte, y además la muerte como instancia última de individuación, que encierra y confina la facticidad del mundo en ella misma—. A esta determinación unilateral nosotros oponemos, como tonalidad de aquello en que se realiza, fugitivamente, el deseo «metafísico» de pensar, el «arrebato» [*ravisement*] (*die Wonne*: término utilizado por Schelling en *Las edades del mundo*) —con todas las connotaciones posibles que pueden anudarse al término «arrebatar» [*ravir*]⁷⁰⁸.

¿Cuáles son “todas” esas “connotaciones posibles”? El vocablo “*ravir*” tiene estos significados: 1. “Arrebatar” (*emporter*), “llevar por la fuerza” (*emmener de force*); “quitar” (*enlever*), “raptar”, “tomar mediante violencia, artimaña [*ruse*] o sorpresa (lo que pertenece a otro)”, “adueñarse de algo”; “usurpar”, “robar”, “arrancar”. 2. “Llevar al cielo”, “estar arrebatado en éxtasis”. 3. “Llevar a un estado de alegría suprema”, “gustar”, “encantar”, “entusiasmar”, “fascinar” (*emballer*)⁷⁰⁹.

⁷⁰⁷ Platón incluye, en *República*, la flauta, entre otros instrumentos, en el grupo de “melodías quejumbrosas”. Cfr. Platón, *República*, Libro III, 399d, Gredos, Madrid, 2011, p. 97.

⁷⁰⁸ *Méditations*, p. 64.

⁷⁰⁹ *Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française*, Dictionnaires le Robert, Paris, 2004, p. 2180.

El temple filosófico, ante la “muerte” como posibilidad irrespectiva, irreferente, está lejos, para Richir, de verse prendido exclusivamente en la melancolía. Este temple se caracteriza primariamente, como se hace evidente ahora, por el placer, la alegría, el encanto, el entusiasmo, la fascinación; por el éxtasis, el arrobamiento y el arrebató; y, de manera quizás sorprendente para cierta benevolencia dulzona, por la audacia del robo, el rapto y la artimaña. No de otra forma podría el filósofo, en el extremo de la duda, prendido en la membrana viscosa de las apariencias, lidiar con los ardides del Genio Maligno.

El verbo “ruser”, que aparece dentro del campo semántico de “ravier”, y que se traduce como “actuar mediante artimaña [*ruse*]”⁷¹⁰, así como el sustantivo “ruse”, que incluye a su vez el “artificio”, la “astucia”, la “finta” y el “engaño”⁷¹¹, parecen dar cuenta de un aspecto importante de la condición de la *praxis* fenomenológica. El filósofo no responde a los ardides del Genio Maligno con la carta de la verdad bajo su manga, sino, de modo capital, mediante una especie de artimaña filosófica por completo singular, a saber, mediante lo que Richir llama, de modo enigmático, una “finta originaria, hiperbólica”⁷¹². Esto significa, para nosotros, que el filósofo no acampa a sus anchas ya en los terrenos de la verdad, sino que teje lo que podríamos llamar “artimañas hiperbólicas”, propiamente fenomenológicas, consistentes en hacer resonar en su “presente” una “verdad” que apenas sí es audible, que no depende de él y que se “aloja” en dimensiones “extrañas” que ya nada tienen que ver con las distinciones entre verdadero y falso, entre realidad y ficción, y que, no por ello, dejan de poseer una consistencia y autonomía asombrosas. El filósofo, como un buen actor, recitador o ejecutante, presta su cuerpo y su vida para dejar hablar a través de ellos algo que, arrebatándolo del presente, lo transporta a los fenómenos de mundo, de los cuales no se sabe y no se necesita saber si son verdaderos o falsos. En una palabra, y esto es algo que no suele ser señalado suficientemente por los intérpretes, la *praxis* fenomenológica está próxima de la acción teatral y del “tacto” musical. No en vano la problemática del teatro y de la interpretación artística ocupan un lugar tan central en la obra de Richir a partir de los años

⁷¹⁰ *Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française*, Dictionnaires le Robert, Paris, 2004, p. 2336.

⁷¹¹ *Ídem*.

⁷¹² Richir, M. *Sobre el inconsciente fenomenológico: epojé, parpadeo y reducción fenomenológicos* (tr. Pablo Posada Varela), en *La experiencia que somos. Metafísica, fenomenología y antropología filosófica*, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, México, 2016, p. 28.

2000, en concreto la “*phantasia* perceptiva” en el ámbito del teatro⁷¹³ y de la intersubjetividad, y no en vano el “espacio transicional” (en eco a Winnicott) tendrá tanta influencia en sus análisis.

Las artimañas fenomenológicas, tejidas mediante asalto y arrebató, no son otras que las que, en la escucha rítmica, han arrebatado (en los dos sentidos del término) al fenomenólogo de su presente. En ello reside su carácter violento, transpasible, “salvaje”, indomeñable, el cual, empero, tiene siempre un carácter reducido, “desinteresado”, “estético”, puesto que el arrebató del que aquí se trata eleva el “alma”, en una especie de “transfiguración” teatral y musical en la que el instituyente simbólico me acoge silenciosamente, sin obligarme a nada, de manera generosa y gratuita, y, por tanto, de manera muy distinta a un simple “llamado de la voz de la razón”. Esto es lo que está ausente, finalmente, en la concepción heideggeriana de la *Stimmung* de la angustia, rayana, para Richir, en el desencuentro simbólico (sublime negativo, trauma), en el que la facticidad, atascada en una afectividad demasiado polarizada por el pasado, se hunde en lo sin promesa, sin aventura y por tanto sin belleza, sin el encanto y elevación del arrebató estético.

Esto permite dimensionar mejor cuán fundamental es, en Richir, el desinterés estético, el “placer” de la belleza, para la comprensión de la facticidad y su afectividad. Este desinterés permite, concretamente, *mantener a distancia* la facticidad de la afectividad y, por tanto, la distancia entre la propia facticidad con respecto a ella misma, así como con respecto a la de los otros. Podríamos decir, por tanto, que la belleza, al anclar en la exigencia de una fidelidad (el sentido que se ha *ya* entrevisto) y abrir al horizonte venturoso de la promesa (lo que deberá *aún* decirse), constituye la moderación afectiva de lo que, de otro modo, amenazaría con destruirnos. La belleza cumple, en otras palabras, un capital rol espacializante, merced al cual la *praxis* del lenguaje, del sentido haciéndose, no sólo exige la valentía de la confrontación de la propia finitud, sino también, y de modo decisivo, la confianza y la promesa venturosas de quien, siendo finito, se sabe prendido en una infinitud que no es de aquí, pero a la cual, no obstante, no deja de estar “referido” en su aspiración.

La belleza, en este sentido, es promesa y aspiración. Si bien es cierto que ella reside en las formas, lo es también el hecho de que se asciende/desciende (por ello se habla de

⁷¹³ Como ejemplo podría servir el siguiente texto: *Du rôle de la phantasia au théâtre et dans le roman*, Littérature n° 132 – Larousse – Paris – déc. 2003 – pp. 24-33.

ravissement) a través de ellas hacia lo informe y lo inconmensurable. En este sentido, además, la fenomenología de Richir está próxima a la filosofía de Platón, quien, como se sabe, consideraba lo bello en su dimensión oceánica. Esta proximidad se acentúa más si se consideran dos aspectos fundamentales de la obra de Platón: primero, que lo bello, siendo oceánico, está “mediado” por el lenguaje (*logos*), en el sentido de que el amante de lo bello *engendra* bellos *discursos*, y, segundo, que la filosofía, en cuanto implica este amor de lo bello, es intrínsecamente musical⁷¹⁴. Al término de la descripción del ascenso erótico, escribe Platón en *Banquete*:

Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de estas y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría [...]⁷¹⁵

Esta concordancia de *eros* y belleza es algo que, finalmente, hace de esta última una aspiración. Y agregaríamos que, como se dice en *República*, el filósofo es guardián, *como los perros*, de las armonías musicales, hasta el punto de que Sócrates considera que en la música debe tener el filósofo su residencia⁷¹⁶.

La fenomenología de Richir pone de manifiesto esta afinidad entre belleza, filosofía y música, yendo, empero, un poco más lejos: en ella se sostiene, de principio a fin, que el fenómeno, primordialmente, *no es*, sino que, ante todo, se admira y se anhela porque es bello, y que esta es la raíz oculta y “olvidada” de toda ontología. Antes que en el ser, la facticidad humana está encarnada, por intermediación del lenguaje y su compleja temporalidad, en una “relación” con lo bello, encarnada en su “relación” con los ritmos de temporalización indomeñables que, en todo momento, parpadean en el lenguaje, lo que hace más fundamental la rítmica y la música que la ontología.

⁷¹⁴ De ello da cuenta *República* en su conjunto, y en particular los libros III y IV.

⁷¹⁵ Platón, *Diálogos, Banquete*, 210d, Gredos, Madrid, 2011.

⁷¹⁶ 424d, Libro IV.

En estas palabras, al final de su segunda *Meditación*, Richir concibe el temple y la tonalidad afectivos que considera necesarios para el ejercicio de la filosofía:

Si hay de tal suerte, para la pasión salvaje de pensar, un horizonte ético, es porque ella comporta en ella misma, en su inocencia (*in-nocence*), que comunica en profundidad con el abandono a la ingenuidad, una no menos fundamental *generosidad*, y, podríamos hablar incluso, de la necesaria generosidad del recibimiento [*l'accueil*] «transpasible» de los mundos en su facticidad. Ingenuidad, generosidad, *ravisement*⁷¹⁷: tales son, provisoriamente, las tres palabras que encontramos en nuestro camino para caracterizar la tonalidad, en el sentido musical del término, de la pasión salvaje del pensar en su «transpasibilidad» a la pluralidad fenomenológica de los mundos. Tonalidad que varía al infinito en las trazas de la sacudida (*ébranlement*) sublime en el seno mismo de la carne del lenguaje. Tonalidad inconceptualizable, imposible de llevar a teoría, por más sofisticada que esta sea, y que sin duda no es reconocible, como lo dijo una vez Hegel de la filosofía, sino por los «espíritus de familia»⁷¹⁸.

En Richir se trata siempre del temple anímico afinado musicalmente, a *distancia* irreductible con respecto a la facticidad, y ello por intermediación del lenguaje y su belleza inherente. El temple y la afinación, y no las “ideas”, constituyen el “alma” del lenguaje, y es esto lo que quiere decir que el “alma” y el lenguaje están siempre encarnados, templados en el enigma, por igual bello y pavoroso, de la *pasión* de la carne; templados en el vigor, la generosidad y la gratitud que exige la vida carnal, buscando evitar la distracción metafísica e imaginaria del lamento, del “señuelo del oscuro sollozar”⁷¹⁹ como dice Rilke. El temple plañidero, desencarnante, se fabrica, pese a todas las apariencias, otro “mundo” o, en rigor, un fuera de mundo, sin carne, sin nacimiento y sin muerte, sin lenguaje, despreciando lo que es de aquí. La obra de Richir, en este sentido, es de una profunda y lúcida conciencia terrenal, pues la trascendencia, que es en ella radical, es trascendencia del enigma de la carne, del

⁷¹⁷ Dejamos la palabra francesa esperando que el lector pueda traducirla como mejor considere.

⁷¹⁸ *Méditations*, pp. 64-65.

⁷¹⁹ Rilke, R. M. *Elegías del Duino* (tr. Jorge Mejía Toro), Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 2010, Primera Elegía, p. 5.

enigma irreductible que aguijona el aquí y el ahora, y que nos hace comprobar que ver, oír, oler, palpar, nombrar, son un milagro inconmensurable que en cada instante recomienza. Esta sublimidad de la carne, por la cual no conocemos el principio y el fin, ni la medida de los días y de las noches, es recogida por San Agustín en *Confesiones* así:

Sin embargo, permíteme hablar ante tu misericordia, a mí, que soy tierra y ceniza; permíteme hablar, pues he aquí que me dirijo a tu misericordia, no a un hombre que se mofaría de mí. Quizá, Tú también lo hagas, pero, vuelto hacia mí, te apiadarás. ¿Qué es lo que quiero significar, Señor, sino que ignoro de dónde he venido a dar aquí, a esta, por decir, vida que muere, o a esta muerte que vive?⁷²⁰.

El arte

En Richir, empero, la relación con el instituyente simbólico, con Dios, es la de un parpadeo del hombre en Dios y de Dios en el hombre⁷²¹. Dios es el puro movimiento de lo infinito; lo que, en su potencia, no acciona nada, sino que se mantiene en suspenso y mantiene en suspenso nuestra facticidad, a distancia de toda ontología. Dios sublime que, en su silencio absoluto, deja oír empero sus ecos, deformados por mortales ojos, oídos y lengua, y ello a través de la belleza del lenguaje. Valiéndonos de la terminología de Schiller, diríamos que el Dios richiriano, frente al Dios kantiano (cuya “gracia” borraría del él su “dignidad”⁷²²) posee “gracia” y “dignidad” al mismo tiempo, si bien es cierto, y no menos, que la dignidad de este Dios conduce a Richir hasta el extremo del apofatismo. Pero en ello, justamente, reside el enigma oceánico de la belleza, la pasión del pensar.

Pero Richir, cuando se hace explícito, invoca a “Dios” a través del “arte” (que no es lo mismo que hacerlo a través de la belleza), pues, según creemos, siempre confundió arte y belleza. Y *en esto* es heredero, a pesar de lo que a primera vista parece, de la racionalidad ilustrada moderna, que hizo de la *praxis* artística, humana, doméstica, subjetiva, estética y

⁷²⁰ San Agustín, *Confesiones*, Losada, Buenos Aires, 2005,

⁷²¹ Cfr. nuestro capítulo V.

⁷²² Schiller, F. *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y poesía sentimental. Y una polémica Kant, Schiller, Goethe y Hegel*, Icaria, Barcelona, 1985. El texto de Kant está en pp. 161-166.

libre, el lugar de “gestión” de la trascendencia. Nos referimos a que Richir hereda de dicha tradición una confianza desmedida en el arte, del cual afirma que es uno de los lugares privilegiados en que parpadean los fenómenos. A pesar de ser *uno* de tales lugares, y no *el* lugar, rara vez, o ninguna (hasta donde sabemos), menciona explícitamente cuáles son esos otros lugares. Sabemos, empero, que ellos son, para Richir, aparte de los artísticos (teatro, literatura, pintura, arquitectura, poesía), el reencuentro intersubjetivo y la belleza en todas sus manifestaciones.

Y a pesar de esta importancia concedida, nunca Richir se pregunta por el arte, por su concepto, por su naturaleza, por su historia y sus medios. En cambio, asume implícitamente que el arte, cuando hace sentido, es decir, cuando es bello (en el sentido en que venimos diciendo), cuando dice algo verdaderamente importante, permite la apertura en parpadeo a los fenómenos en su fenomenalidad. Esto significa, primero, que es evidente que su interés se dirige, exclusivamente, al “arte bello” (en el sentido que aquí le damos, no en el sentido dieciochesco), al que toca las cuerdas más sensibles de la facticidad (o condición) humana, y, por tanto, al arte que no es prescindible y que está enraizado en la “esencia”, siempre salvaje, del hombre. Y significa, en segundo lugar, que el arte, como práctica humana que tiene su historia, sus métodos y sus divisiones, queda relativamente excluido de su indagación⁷²³, la cual es, evidentemente, fenomenológica y no simbólica (el arte como *praxis* humana, histórica, entra en el dominio de lo simbólico).

Esta exclusión no constituye, para nosotros, falencia alguna de la fenomenología de Richir. Se trata, llanamente, de que el arte *per se* no es de su incumbencia, sino, siempre, el arte que, bello, es también una promesa de sentido; en una palabra, el arte próximo a la vida y sus tensiones irreductibles.

El empleo de la palabra “arte” podría deberse a que, como dijimos antes, Richir parece confundir, o dar por sentada la co-pertenencia de arte y belleza, como si todo arte fuera bello, cuando no es tal el caso. ¿Qué belleza hay, por ejemplo, en *Botellero* de Duchamp? ¿Y, en general, en la obra de Duchamp, explícitamente neutral en materia estética? ¿O en el llamado “arte conceptual”, a menudo tan insulso y profundamente banal? ¿O en la poesía chillona,

⁷²³ Hay, no obstante, en *Phénoménologie et institution symbolique*, en el segundo capítulo de la primera parte (pp. 45-87), un análisis sobre el origen simbólico de la técnica, el cual, en nuestra opinión, puede leerse como una teoría parcial del arte.

tan abundante, que se limita a poner ideas en versos (como si la forma fuera un simple receptáculo pasivo, neutral y estándar)?

Debería precisarse, por tanto, que la belleza no está asociada necesariamente con el arte, y tampoco el arte con la belleza, y que cuando Richir dice “arte”, está pensando en belleza. Hay belleza en incontables lugares y formas, indiferentemente si es belleza “natural” o “artística”. Y hay arte que, muchas veces, no posee belleza. Pero si el arte no es indispensable para la vida, la belleza sí. La belleza, como dice Arthur Danto, siguiendo en ello el clásico libro de George Santayana (*El sentido de la belleza*), es “un valor”⁷²⁴, no es independiente de nosotros, expresa y hace parte fundamental de nuestra facticidad. Como mostró Hegel dramáticamente: sin arte, hoy (“Ya pasaron —dice— los hermosos días del arte griego, así como la época dorada de la baja Edad Media”⁷²⁵), se puede vivir. Pero Hegel (por lo menos el Hegel maduro, incrédulo frente a la belleza, el amor y el arte), con el arte, arrojó la belleza; arrojó, como se dice, el bebé con el agua de la bañera, pues, como muestra Richir, sin belleza no es posible vivir. La belleza, justamente, no se puede absorber en la potencia dialéctica del “concepto”; ella es un abismo, un enigma que atrapa y fecunda los sentidos. En una palabra, el arte no agota todas las reservas de belleza, porque no puede, y, además, porque no es su interés. Hay belleza en un rostro, en un cuerpo, en la “naturaleza”, en un bello “discurso” (*logoi*), pero también (y esto es algo que, hasta donde conocemos, nunca dice Richir) en otras prácticas humanas, distintas del arte y la filosofía (los cuales parecen ser, para los filósofos, las únicas fuentes de belleza y sabiduría), y que vienen a ser, en realidad, las grandes excluidas (y ello gracias a cierto prejuicio laicista, heredado por la filosofía del iluminismo moderno, del cual Richir fue en parte presa), a saber, la religión y la teología. De esto da prueba (sin que agote el fenómeno religioso y teológico) la poesía mística.

No se puede encontrar en la obra de Richir, a no ser por breves indicaciones, una fenomenología del arte. Tal fenomenología requeriría la profundización en el arte como técnica, su historia, sus medios “expresivos” y la constitución de su sentido. Y esto, en palabras richirianas, exige un análisis no sólo fenomenológico sino también simbólico. Esto no significa, empero, que la obra de Richir no enseñe nada sobre el arte. Por el contrario, lo

⁷²⁴ Danto, A. *El abuso de la belleza. La estética y el concepto del arte*, Paidós, 2005, p. 88 y ss.

⁷²⁵ Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la estética* (tr. Alfredo Brotóns Muñoz), Editorial Akal, Madrid, 1989, p. 13

hace, y de modo muy profundo, pero limitándose a la *formación* del sentido en él, al arte que engrana con una sempiternidad de la condición humana que no se deja encuadrar en los estrechos anaqueles de los hitos, las prácticas y los prestigios de la historia, y mucho menos en la banalidad de muchas de las obras de arte. El interés recae en lo bello, y este es independiente de su aparición en las obras de arte. Prueba de esto es que Richir, a diferencia de la tradición estética, en especial la del idealismo alemán, nunca prestó mayor atención a la separación de lo bello en “natural” y “artístico”, pues la belleza, para él, “se sitúa” a contrapelo, por decirlo así, de estas delimitaciones provenientes de su institución histórica. Esto constituye, justamente, la fecundidad de su obra, la cual no se deja obnubilar por el usufructo de la belleza a manos de la historia, del arte, de la historia del arte y de la historia del “espíritu”.

La *epojé*: ¿qué *praxis*?

Retomemos, críticamente, esta afirmación de Richir:

Todo esto indica que practicar la *epojé* fenomenológica hiperbólica es abrirse a lo que nosotros llamamos lo *sublime fenomenológico*. Si, en esta *epojé*, nada distingue, *a priori*, el pensar de la ilusión del pensar, es que, correlativamente, nada distingue, igualmente *a priori*, el fenómeno de la ilusión del fenómeno y el fenómeno del pensamiento del fenómeno⁷²⁶.

Preguntémosnos, una vez más, ¿qué significa “practicar la *epojé* fenomenológica hiperbólica”? ¿Qué significa su carácter hiperbólico? Y, por último, ¿qué significa este “abrirse a lo sublime fenomenológico”?

La formulación richiriana, en este como en otros pasajes, es más bien enigmática, pues no profundiza en el sentido que pueda tener esta *praxis* fenomenológica. En todos los casos, empero, queda sugerido que se trata de una práctica realizada a voluntad por el filósofo, y cuyo resultado es la apertura a lo sublime fenomenológico. Así, esta apertura parece poder ser producida por el fenomenólogo, mediante su hacer metódico. No obstante

⁷²⁶ *Méditations*, p. 81.

ser llevado, por el Genio Maligno, hasta el umbral de la locura, el fenomenólogo parece disponer de un procedimiento metódico capaz de neutralizar su poder perturbador. Pero, ¿cómo puede el filósofo, metódicamente, producir, con su práctica, la apertura a lo sublime? ¿Lo sublime es, pues, un producto de la *praxis*, de la “técnica” del fenomenólogo? ¿O es algo que, en cuanto desbordando toda medida posible, incluyendo la medida del propio “sujeto” fenomenologizante y sus maniobras, debe, por el contrario, *sobre-venirle* como algo que cae por fuera de su voluntad? ¿Cómo armonizar los mencionados “arrebato” y “encanto” (*ravissement*) del temple fenomenológico con esta aparente sobriedad del método? ¿No hay en ello una contradicción, o, al menos, un límite de la fenomenología como método?

Tratemos de responder, en primer lugar, en qué consiste la peculiaridad de la *epojé* fenomenológica hiperbólica practicada por Richir. Para ello, invocamos los trabajos de Pablo Posada Varela, quien ha meditado como ningún otro intérprete de la obra de Richir lo relativo al método de la *epojé*, y quien conoce en profundidad la peculiaridad de Richir frente a otras fenomenologías. Escribe Pablo en uno de sus trabajos más recientes:

A la difícil cuestión de saber «¿qué es la *epojé* fenomenológica hiperbólica?», se responde a menudo evocando una «puesta en suspenso de toda institución simbólica», una «suspensión de toda forma de intencionalidad» o un «retorno a lo pre-intencional». Salvo el hecho de que esas exigencias no tienen nada de original, puesto que ellas son más o menos compartidas por todos los fenomenólogos contemporáneos, es necesario aún preguntarse *cómo* se llega a ello⁷²⁷.

En opinión de Posada Varela, lo que hace única a la fenomenología de Richir es la *epojé* hiperbólica, la cual, frente a otras maneras de concebir la *epojé*, en particular la manera finkeana basada en la “deshumanización del espectador trascendental”, se caracteriza por suspender incluso la propia “*encarnación* del yo fenomenologizante en el pre.ser [*Vorsein*] de lo trascendental”⁷²⁸. Es decir, el vínculo entre el yo fenomenologizante y el yo

⁷²⁷ Posada, P. *Époque hyperbolique et réduction architectonique, en Aux marges de la phénoménologie. Lectures et percées dans l'œuvre de Marc Richir*, Sophie-Jan Arrien, Jean-Sébastien Hardy et Jean-François Perrier (éd.), Hermann, Paris, 2019, p. 96.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 100.

trascendental, el cual tiene un fondo ontológico o pre-ontológico, no es, dice Posada, puesto en suspenso por Fink, y sí lo es por parte de Richir. La encarnación del yo fenomenologizante en el fondo ontológico, dada por descontada en Fink, es lo que vacila bajo la figura del Genio Maligno, es decir, esta figura permite pensar que lo que parece ir de suyo, como la encarnación y la aperccepción trascendental del sujeto, en régimen hiperbólico, revela su contingencia, su fragilidad. Ahora bien, precisa Posada, “una creencia en primer grado en el Genio Maligno precipitaría al sujeto en la psicosis, específicamente en la esquizofrenia”⁷²⁹, de tal manera que este suspenso no es operado, de ninguna manera, por el Genio Maligno mismo sino “*por la simple hipótesis del Genio Maligno, por la sola consideración de su posibilidad*”⁷³⁰.

Esta consideración toca, en nuestra opinión, el núcleo más problemático de la *epojé* hiperbólica. En efecto, la “hipótesis” del Genio Maligno viene a conculcar todas las certezas, incluida la de la propia aperccepción trascendental, esto es, viene a quebrantar incluso la certeza de que soy yo mismo, y no el Otro, el que piensa lo que estoy pensando. Bien mirado, la exigencia de esta *epojé* es muy alta, pues, como lo dice la última cita de Richir, en este “punto”, el pensar y la ilusión del pensar son indiscernibles, e, incluso, yo mismo y la ficción de mí mismo parecen fundirse sin remedio. La cercanía, por tanto, a la locura, es algo serio, y no debe tomarse a la ligera, más cuando el propio Richir conoció en profundidad los sufrimientos humanos a causa de ella, así como las extralimitaciones de los filósofos de su generación que, sin mayores reparos, hacían apología de ella. ¿En qué sentido, pues, debemos entender esta proximidad a la locura? ¿Qué hace que no esté el filósofo, empero, instalado en ella por completo? ¿Qué le permite al fenomenólogo mantener esa saludable distancia? ¿Qué es lo que hace que, en el extremo de la duda, el yo fenomenologizante se retenga y se ponga a buen recaudo?

Notemos que, como dice Richir, la *epojé* hiperbólica abre a lo sublime fenomenológico, es decir, a “niveles” arquitectónicos en los que, de puro arcaicos, enfrentamos la suspensión de nuestra capacidad esquematizante de lenguaje, con la consecuente suspensión momentánea de las fuerzas vitales. *Todo ello, empero, con un carácter estético*, como bien lo sabían Kant y Richir (véase nuestro capítulo IV), pues, frente

⁷²⁹ *Ídem.*

⁷³⁰ *Ídem.*

a una amenaza vivida como real, el rechazo de lo sublime sería definitivo. Lo que retiene frente al abismo, por tanto, es el carácter estético de la “vivencia”, lo que no quiere decir, por supuesto, su carácter subjetivo. Esto significa, de modo decisivo, que la figura del Genio Maligno, a menos de una creencia (psicótica) en ella en primer grado, tiene para el fenomenólogo un carácter estético, sublime. ¿Qué significa esto? Significa que, en cierta medida, como sugiere la interpretación de Posada Varela, el fenomenólogo tiene cierto control sobre las cosas. Pero, sobre todo, significa que ese “control” es de índole estética, y que, por ello mismo, no puede ser el de una suposición o una hipótesis, pues el Genio Maligno, aún mantenido a distancia por el carácter estético de la *epojé*, hace parte de tal modo de mi facticidad que, por decirlo así, lo llevo incrustado en mi propia carne. La “alteridad”, representada por el Genio Maligno, no es una hipótesis sino, por decirlo así, tejido constitutivo de mi propia carne. El Genio Maligno está a distancia, pero, no por ello, bajo control. Siempre sigo parcialmente sometido a su poder, lo que significa que no podré, a ciencia cierta, conocer la *realidad* de mi propia existencia: el *cogito* hiperbólico no es *sum*. El Genio Maligno no es otra cosa que lo que, a cada paso, desmiente mi propio andar, y ello porque mi andadura, siendo irreductiblemente de lenguaje, es desmentida sin cesar por la pluralidad indomeñable de sentidos y fuera de sentidos que parpadean en ella. Es decir, lo que me desmiente, en realidad, no es otra cosa que la pluralidad de sentidos y el abismo de sentidos y fuera de sentidos indefinidos que, a cada paso, hacen problemático mi decir. Hay, por tanto, una profunda cercanía entre la figura del Genio Maligno y la “estructura” del lenguaje en relación con la facticidad.

La interpretación de Posada Varela continúa su dirección en este mismo sentido: habla, en efecto, de la hipérbole como implicando siempre una “contra-performatividad fenomenologizante”⁷³¹, merced a la cual se hace necesaria, desde el punto de vista metodológico, una “suspensión del suspender”, entendida como una “contra-confirmación o desmentida performativa de sí mismo”⁷³². Cita a Richir: “[e]l yo fenomenologizante está él mismo, decía a menudo Richir, *tomado en hipérbole*”⁷³³.

Esta *desmentida performativa de sí mismo* es completamente fundamental para comprender el sentido preciso de la *epojé* hiperbólica richiriana. No obstante, si esta

⁷³¹ *Ibid.*, p. 99.

⁷³² *Ibid.*, p. 102.

⁷³³ *Ídem.*

desmentida performativa fuera, como afirma Posada Varela, una “suspensión del suspender”, estaríamos cerca de la *Aufhebung* dialéctica, lo que, finalmente, terminaría por cortocircuitar el movimiento del fenómeno. Ante todo, hemos de decir que esta suspensión hiperbólica, caracterizada, en efecto, por una desmentida performativa de sí mismo, *acontece en el lenguaje* mismo y sus engranajes con lo fuera de lenguaje, y no por fuera de él (en el pensamiento abstracto), y que, por tanto, la *epojé* hiperbólica, al *tomar* (e incluso arrebatarse de su presente) al yo fenomenologizante, hace imposible toda maniobra dialéctica. Esto nos conduce a concluir que esta desmentida performativa implica, en realidad, la desposesión de sí mismo merced al influjo, en nuestra propia facticidad, del lenguaje y sus abismos. La desmentida, por tanto, no es algo que pueda operar el propio fenomenólogo, sino que es cosa del lenguaje, sus paradojas, sus ironías y sus abismos, lo que no significa, de ninguna manera, que el lenguaje funcione solo. La desmentida, si no es total, si no hunde al “sujeto” en la catástrofe esquizofrénica, es siempre parcial, dinámica, oscilando en quiasma vivo entre la *Innenleiblichkeit* y la *Aussenleiblichkeit*, pues, de hecho, lo que desmiente es esta separación interna con respecto a sí mismo, enraizada, como ahora sabemos, en el seno de la vida interfaccional.

La *epojé* hiperbólica, abriendo de tal suerte a la pluralidad fenomenológica de sí mismos y de sentidos, y aún de proto-sí-mismos y proto-sentidos, tiene una importantísima consecuencia arquitectónica: tal como lo ha señalado Posada Varela en muchos de sus trabajos⁷³⁴, el sí mismo fenomenologizante sufre una suerte de “espectralización”, merced a la cual vive a diferentes niveles “a la vez” (sin que este “a la vez” signifique género alguno de contemporaneidad o simultaneidad), los cuales están, entre ellos, en desfases mutuamente inconmensurables. Esta espectralización implica que el sí mismo del fenomenólogo no es, en palabras de Posada Varela, “de una sola pieza”⁷³⁵, sino que está “estratificado” en niveles fenomenológicos más o menos arcaicos. La *epojé* permite la apertura del sí mismo actualmente fenomenologizante, instituido como *Leibkörper* en el seno de la relación

⁷³⁴ Por ejemplo: 1. *Qu'est-ce que vivre sur plusieurs portées à la fois ? Sens et pertinence d'une architectonique phénoménologique*, en *Divinatio* n°47, “Phenomenology, Hermeneutics and Unfathomability”, Spring-Summer 2019, pp. 75-102. 2. *Essai pour un introduire en phénoménologie le concept de 'spectre phénoménologisant*, en *Annales de phénoménologie* n°17, 2018, pp. 239-281.

⁷³⁵ Posada, P. *Épochè hyperbolique et réduction architectonique*, en *Aux marges de la phénoménologie. Lectures et percées dans l'œuvre de Marc Richir*, Sophie-Jan Arrien, Jean-Sébastien Hardy et Jean-François Perrier (éd.), Hermann, Paris, 2019, p. 97.

intersubjetiva, a registros más arcaicos de sí. Este sí mismo arcaico es, en palabras de Richir, un *écart* como nada de espacio y de tiempo, máximamente transpasible, ilocalizado y flotante como “parte” del *écart* interfaccional. En un texto del año 2011, publicado en la revista *Eikasía*, en el cual se aborda de modo explícito esta problemática, Richir escribe:

De tal suerte que no puede tratarse ya de «yo», sino de sí mismo ciertamente «provisto» de un *Leib*, así como de una cierta intimidad que es la del contacto de sí consigo en y por separación [*écart*], y de un sí mismo intrínsecamente móvil, en incesante devenir, *desindividuado* y *deslocalizado*, sin interior ni exterior en el sentido clásico, circulando en el campo fenomenológico sin nada situar, incluso de paso⁷³⁶.

La *epojé* hiperbólica desencadena, pues, una espectralización y profundización del sí mismo fenomenologizante, de tal suerte que el *écart* de lenguaje se ve inervado, interiormente, por este *écart* fuera de espacio y de tiempo propio del contacto arcaico de sí consigo. Esta es la versión renovada de la *Spaltung*, propia de la división de sí que supone el fenomenologizar, que propone Richir⁷³⁷. *Spaltung* de naturaleza intrínsecamente arquitectónica, cuyos registros “espectrales” no están en relación dialéctica alguna, mediante *Aufhebung*, sino en relación de fundación/fundado, sin que haya en ellos medida común alguna ni tránsito continuo.

Preguntémosnos ahora cómo engrana esta concepción espectralizada y “arquitectonizada” del sí mismo con lo que hace poco llamábamos el carácter estético, es decir, por igual bello y sublime, de la facticidad. En nuestra opinión, esta espectralización depende, de manera directa, de la belleza y lo sublime en el sentido en que nosotros los hemos perfilado antes, esto es, como temple y afinación anímicos en la práctica del sentido y el engranaje de este con lo fuera de sentido. Esto significa que la espectralización del sí mismo es coextensiva, directamente, de lo que llamamos antes, de modo un poco impreciso, “artimaña fenomenológica”, equivalente de lo que Richir llama, de manera un poco confusa,

⁷³⁶ Richir, M. *Le statut phénoménologique du phénoménologue*, en *Eikasía Revista de Filosofía*, N°40, 2011, p. 94.

⁷³⁷ *Idem*.

“finta originaria, hiperbólica”, y que habremos de entender mejor, en otras palabras de Richir, como “*mimesis* no especular, activa y desde dentro”. La *praxis* fenomenológica es, merced a la imposibilidad radical de la identidad en el campo fenomenológico, una *mimesis* por completo singular, que hace de esta *praxis* un trabajo cercano, en muchos sentidos, a lo que pasa, por ejemplo, en la buena interpretación de un personaje por parte de un actor de teatro. El sí mismo fenomenologizante requiere ejecución e interpretación, requiere afinación y temple mediante la escucha de los ritmos indomeñables que sin cesar lo atraviesan, lo acercan y lo descolocan. A pesar del aire conceptual, extremadamente técnico y en posesión de sí de la obra de Richir, ella no deja de testificar, en todo momento, este carácter interpretativo, en sentido musical y teatral, del proceder fenomenológico. Lo que llamamos “artimaña fenomenológica”, pues, tiene su razón de ser, y ello en relación con la interpretación, esta vez, teatral: el fenomenólogo, espectralizado, *teatralizado*, se oculta o eclipsa, mal que bien, en sus personajes. Su identidad de fenomenólogo es, en realidad, como una cáscara vacía. Su “contenido” íntimo está, en realidad, en las máscaras que le permiten eclipsarse.

Muy probablemente esto que decimos, y la forma en que leemos esta problemática en particular, parezcan a muchos (virtuales, claro está) inaudito. No obstante, es algo que Richir, él mismo, sabía muy bien. Escribe al final del texto que recién citamos:

Lo que nosotros añadimos es que el yo fenomenologizante lleva en él mismo al sí mismo hiperbólicamente reducido, como sí mismo ilocalizado e ilocalizable, tan fugitivo como la separación [*écart*] que se aloja por su parte allí donde ella «quiere». En este sentido, pues, el fenomenólogo está en todas y en ninguna parte, y es sin duda así que se encuentra con el filósofo: nadie sabe dónde está Platón en su texto, y este anonimato textual innato es a menudo recubierto, en la tradición, por el «nosotros» filosófico que es tan singular como intersubjetivo⁷³⁸.

La pregunta es, por tanto, ¿en qué lugares o personajes se esconde Richir? Claramente Richir no hizo “teatro fenomenológico” o “fenomenología teatral”, aunque estas denominaciones tengan ahora mucho sentido, pero sí hizo de su fenomenología, en nuestra opinión, un “teatro” de múltiples voces. *Su voz nunca comienza desde ella misma*, siempre

⁷³⁸ *Ibíd.*, p. 102.

recibe el acicate desde afuera: ya Husserl, ya Kant, ya Fichte, ya Schelling, ya Heidegger, ya Binswanger, ya Winnicott, ya Clastres, ya Maldiney... Y puede comprobarse, siempre con asombro, cuán atento, profundo y crítico lector es. En este sentido, Richir subvierte la máxima fenomenológica de ir a las cosas mismas, yendo, en realidad, a los personajes que las encarnan. Hizo de su fenomenología un diálogo infinito, paciente, responsable, honesto y generoso, renunciando al señuelo de los golpes de genialidad, del lenguaje cifrado, oracular, que busca seguidores y no interlocutores. En este sentido, fenomenologizar es, para él, finalmente, y como sabía Platón, dialogar, y es hacerlo sin desmedro del vigor que exige la disposición, el temple y la afinación transpasibles.

Retomemos, finalmente, la cuestión con la que iniciamos este apartado: ¿dispone, pues, el fenomenólogo de su *praxis*? ¿Puede producir a voluntad la apertura al campo fenomenológico? Responderemos que solo parcialmente, en la medida en que su temple le disponga en actitud transpasible, inocente, generosa y alegre, y en la medida en que de su vivacidad, vilo, desajuste, depende cuán profundo es lo que pueda escuchar. Pero esto que escucha le *sobre-viene*, le arrebatada, viniendo de los otros y de lo otro, y en esta medida es un don, el don de la belleza, el cual es también el enigma por el cual la alteridad, antes que ponerlo fuera de mundo, le posibilita su encarnación.

Ahora bien, ¿cómo lidia el fenomenólogo, en el seno de esa escena un tanto fabricada teóricamente, con las artimañas urdidas por el Genio Maligno? La única “opción”, evidentemente, es la de, como dice Posada Varela, desmentirse a sí mismo, *activamente*, deponiendo sus prerrogativas, lo que implica, en cierto sentido, hablar contra sí mismo. Y hay dos formas, en nuestra opinión, de afrontarlo: la una es el diálogo, que es la primordialmente practicada por Richir, la otra es la ironía. Ambas, como es sabido, magistralmente practicadas por Platón. Mediante la ironía, en efecto, el filósofo “sabe”, *de antemano*, por un saber “vacío”, distante, que el lenguaje, sus accidentes y sus abismos, a cada paso lo van a desmentir. Richir, en cuya obra no trasparece, para nuestra sensibilidad, un gran aire irónico, era empero muy consciente de la ironía del pensar, que pone al pensador en situación de apertura a los vientos:

No, por supuesto, que la filosofía sea la única en pensar —lo que sería tan jactancioso como ingenuo—, sino que hay en la filosofía un cierto ejercicio de la

salvajería que la pone a la vez junto a los hombres y a distancia [*écart*] de ellos. Salvajería inmemorial, en el ardiente deseo filosófico de encontrar, para lo inmemorial, caminos de acceso, libre, si es necesario, para conmocionar salvajemente los pensamientos y las prácticas humanas del momento —hay, en el lenguaje (¡no la lengua!) filosófico, algo de irreductiblemente bárbaro—; pero también salvajería inmadura, puesto que nunca una obra filosófica llega a completarse, puesto que siempre ella vuelve a comenzar desde las ruinas de los otros, fingiendo ignorarlas, y como sin dudar que, fatalmente, a su vez, ella será, como los otros, abierta a todos los vientos como una nueva ruina entre las ruinas⁷³⁹.

Es decir, la *epojé* hiperbólica no conduce a la locura, finalmente, porque, primero, la destrucción del mundo tiene un carácter estético, porque, pavorosa, hay no obstante belleza en ella, y porque, segundo, dicha destrucción, en la que los otros y yo somos ruinas, es compartida y es en parte una labor común. Descartes, en su hipérbole, convocó a Dios para sostener el hilo del mundo, Richir, por su parte, evoca a los otros y lo otro, pero, esta vez, en el temple de la solidaridad y el trabajo común, siempre bajo el horizonte de una trascendencia absoluta, que atraviesa, radicalmente, la vida interfaccional como por un enigma insondable. Esta solidaridad está avivada, no por el ser y la verdad, sino por un tipo de *mímesis* singular: activa, interna, bien interpretada (en el sentido artístico del término). Esta obra fascinante enseña que, finalmente, no hay otro camino para la filosofía que el de la *mímesis*. Y *mímesis* significa en ella: interpretación, afinación, belleza, *praxis* del lenguaje, generosidad y cercanía en la distancia.

Terminamos con este poema de Walth Withman⁷⁴⁰:

⁷³⁹ *Méditations*, p. 56.

⁷⁴⁰ OF THE TERRIBLE DOUBT OF APPEARANCES

Of the terrible doubt of appearances,
 Of the uncertainty after all, that we may be deluded,
 That may-be reliance and hope are but speculations after all,
 That may-be identity beyond the grave is a beautiful fable only,
 May-be the things I perceive, the animals, plants, men, hills, shining and flowing waters,
 The skies of day and night, colors, densities, forms, may-be these are (as doubtless they are) only
 apparitions, and the real something has yet to be known,

Con la terrible duda de las apariencias

Con la terrible duda de las apariencias,
 Con la incertidumbre, después de todo, de que estemos alucinados,
 Que quizá la confianza y la esperanza, después de todo, son meras teorías,
 Que quizás la identidad más allá de la tumba, después de todo, sólo es una bella
 fábula,

Quizás las cosas que yo percibo, los animales, plantas, hombres, montañas, las
 lucientes y floridas aguas,

Los cielos del día y de la noche, colores, densidades, formas, quizá estas cosas (lo
 son, sin duda) no sean más que simples apariencias, y lo real esté aún por ser conocido,

(¡Con cuánta frecuencia pienso que ellas, como dados, huyen confundiéndome y
 burlándose de mí! Con cuánta frecuencia pienso que nada conozco, que ningún hombre
 conoce nada de ellas),

Quizás pareciéndome que ellas son (ya que, sin duda, no hacen más que parecer)
 desde mi actual punto de vista, y podrían demostrarme (como al fin resultarían) que no son
 nada de lo que aparentan, o nada de cualquier modo, desde puntos de vista enteramente
 diferentes;

(How often they dart out of themselves as if to confound me and mock me!
 How often I think neither I know, nor any man knows, aught of them,)
 May-be seeming to me what they are (as doubtless they indeed but seem) as from my present point
 of view, and might prove (as of course they would) nought of what they appear, or nought anyhow,
 from entirely changed points of view;
 To me these and the like of these are curiously answer'd by my lovers, my dear friends,
 When he whom I love travels with me or sits a long while holding me by the hand,
 When the subtle air, the impalpable, the sense that words and reason hold not, surround us and pervade
 us,
 Then I am charged with untold and untellable wisdom, I am silent, I require nothing further,
 I cannot answer the question of appearances or that of identity beyond the grave,
 But I walk or sit indifferent, I am satisfied, He ahold of my hand has completely satisfied me.

Withman, W. *Leaves of Grass*, The Electronic Clas-sics Series, Jim Manis, Editor, PSU-
 Hazleton, Hazleton, 2007, pp. 140-141.

Para mí estas otras cosas similares tienen una curiosa respuesta en mis amantes, mis amigos queridos,

Cuando el que amo viaja conmigo o permanece largo rato a mi lado asíndome de la mano,

Cuando el aire sutil, impalpable, y el sentido que ni las palabras ni la razón expresan, nos circundan y penetran,

Entonces, abrumado por el peso de una inaudita e indecible sabiduría, yo me callo, y no pregunto nada,

No puedo formular la pregunta de las apariencias, o la de la identidad más allá de la tumba,

Pero avanzo o hago alto indiferente, pues yo estoy satisfecho,

El que me tiene asido de la mano, está plenamente satisfecho de mí⁷⁴¹.

⁷⁴¹ Withman, W. *Canto a mí mismo y otros poemas*, Tomo, México, 2003, pp. 140-141.

Bibliografía

Alexander, R. *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Jérôme Millon, Grenoble, 2013.

Carlson, S. *Reducción fenomenológica y "reducción espinosista". El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry*, en Eikasía Revista de Filosofía, N° 46, Noviembre de 2012, pp. 93-106.

Carlson, S. *Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje*, en Eikasía Revista de Filosofía, N° 47, Enero de 2013, pp. 363-388.

Carlson, S. *Le langage, l'affectivité et le hors langage (Richir, Heidegger)*, en MSHS, Volumen 41, otoño-invierno 2015, pp. 47-78.

Carlson, S. *El cartesianismo de Richir. Aproximación a la "tercera meditación fenomenológica"*. En: Revista *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, 2012, pp. 383-405.

Carlson, S. *El fenómeno y el juicio de gusto. La fenomenología richiriana y la estética kantiana*. En *Metafísica y Persona – Filosofía, conocimiento y vida*, N° 20, 2018.

Carlson, S. *La fenomenología trascendental de Marc Richir. Cuatro aproximaciones de las Investigaciones fenomenológicas* (tr. de Pablo Posada Varela), en Eikasía Revista de Filosofía, Enero 2017, p. 29.

Carlson, S. *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir* (Dissertation présentée en vue de l'obtention du titre de Docteur en Philosophie), Louvain-La-Neuve, février 2014. Inédito.

Carlson, S. *El hiperplatonismo de Richir* (tr. Pablo Posada Varela), en *Metafísica y Persona* n°19, Enero-Junio 2018, Puebla, México, 2018.

Carlson, S. *Lo sublime y el fenómeno (Kant, Richir)*, en *Apeiron Estudios de Filosofía, Filosofía y fenomenología*, N°3, octubre de 2015.

Cassirer, E. *Kant, vida y obra*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1948.

Danto, A. *El abuso de la belleza. La estética y el concepto del arte*, Paidós, 2005.

Débray, Régis. *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en occidente*, Paidós, Barcelona, 1994.

Descartes, R. *Méditations métaphysiques*, GF Flammarion, Paris, 1992.

Hegel, G.W.F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.

Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica I, La lógica objetiva*, Editorial Abada, Madrid, 2011.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu* (tr. Wenceslao Roces), Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la estética* (tr. Alfredo Brotóns Muñoz), Editorial Akal, Madrid, 1989.

Heidegger, M. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Editorial Alianza, Madrid, 2006.

Heidegger, M. *La constitución onto-teológica de la metafísica* (tr. de Helena Cortés y Arturo Leyte), en Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990.

Heidegger, M. *Was ist metaphysik?* Wegmarten, Francfort, Klostermann, 1967; tr. X. Zubiri, Editorial Séneca, México, 1941.

Husserl, E. *Phänomenologische Psychologie*, Vorlesungen Sommersemester 1925, hrsg. von W. Biemel M. Nijhoff, La Haye, 1962.

Husserl, M. *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik* (Hua XVIII), *Martinus Nijhoff, Den Hagg, 1975.*

Husserl, E. *Investigaciones Lógicas* (tr. Manuel García Morente y José Gaos), Alianza, Madrid, 2006.

Husserl, E. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (Hua II), *Martinus Nijhoff, Den Hagg, 1950.*

Husserl, E. *La idea de la fenomenología* (tr. Jesús Adrián Escudero), Herder, Barcelona, 2011.

Husserl, E. *Cartesianische Meditationen* (Hua I), *Martinus Nijhoff, Den Hagg, 1973.*

Husserl, M. *Meditaciones cartesianas* (tr. de Mario A. Presas), Editorial Tecnos, Madrid, 2009.

Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie* (Hua III/I), *Martinus Nijhoff, Den Hagg, 1976.*

Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, I* (tr. Antonio Ziri6n Quijano), Editorial Fondo de Cultura Econ6mica, México, 2013.

Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Hua XIII), *Martinus Nijhoff, La Haye, 1973.*

Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Hua XIV), Martinus Nijhoff, La Haye, 1973.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Félix Meiner, Hamburg, 1957.

Kant, I. *Crítica de la razón pura* (tr. de Pedro Ribas), Gredos, Madrid, 2010.

Kant, I. *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 2007.

Kant, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición bilingüe), Editorial Istmo, Madrid, 1999.

Kant, I. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (edición bilingüe), Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

Levinas, E. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Poche, Paris, 1990.

Lacan, J. *Écrits*, Edition du Seuil, Paris, 1966.

Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française, Dictionnaires le Robert, Paris, 2004.

Montaigne, M. *Essais*, Tome I, Gallimard, 1965.

Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. III.

Merleau-Ponty, M. *Le visible et l'invisible (suivi de notes de travail)*, Gallimard, Paris, 1964.

Pierobon, F. *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Jérôme Million, Grenoble, 1990.

Platón, *Diálogos*, Gredos, Madrid, 2011.

Popa, D. *La réduction phénoménologique sous le régime de l'hyperbole- Patočka et Richir*, en Phénice, Revue du Centre d'études phénoménologiques de Nice, Numéro spécial, Janvier 2008 (La réduction phénoménologique), pp. 85-96.

Posada Varela, P. *¿Concrescencia de disyuntos? La idea de reducción mereológica y su extensión a una arquitectónica fenomenológica*. En: Revista Ápeiron Estudios de Filosofía, N°3, Octubre de 2015, pp. 99-114.

Posada, P. *Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir*. En: Revista Filosófica de Coimbra, N° 46, 2014.

Posada, P. *Épochè hyperbolique et réduction architectonique, en Aux marges de la phénoménologie. Lectures et percées dans l'œuvre de Marc Richir*, Sophie-Jan Arrien, Jean-Sébastien Hardy et Jean-François Perrier (éd.), Hermann, Paris, 2019.

Posada, P. *Qu'est-ce que vivre sur plusieurs portées à la fois ? Sens et pertinence d'une architectonique phénoménologique*, en *Divinatio* n°47, "Phenomenology, Hermeneutics and Unfathomability", Spring-Summer 2019.

Posada, P. *Essai pour un introduire en phénoménologie le concept de 'spectre phénoménologisant*, en *Annales de phénoménologie* n°17, 2018, pp. 239-281.

Posada, P. *Hipérbole y concretud en parpadeo: en torno al último libro de Marc Richir "Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime" (2010)*, en *Eikasía Revista de Filosofía*, N° 34, Septiembre de 2010.

Posada, P. *Tiempos, espacios, abismos. Sobre la multiestratificación del vivir como arquitectónica fenomenológica en sentido pleno*, Eikasía Revista de Filosofía, N° 61, Enero de 2015, pp. 35-48.

Posada, P. *Encuentro y otredad. Lo sublime y el trauma*, en Antropología y fenomenología. Antropología filosófica y filosofía de la cultura, Verónica Medina Rendón (Compiladora). Centro Mexicano Investigaciones fenomenológicas, México, 2017, pp. 49-64.

Posada, P. *El sentido fenomenológico de un más allá del giro copernicano*, En: Eikasía Revista de Filosofía, N° 73, Enero de 2017, pp. 43-57.

Posada, V. *Esquisse d'une phénoménologie du sens incarné, Variations autour de Lorca, Bergamín et Gómez de la Serna*, en Iberic@1, n°12, Automne 2017, p. 133-145, 2017.

Posada, P. *La especificidad de lo fenomenológico. Sobre la fidelidad de Marc Richir al proyecto husserliano (versión reducida)*, en Eikasía Revista de Filosofía, N° 73, marzo 2017.

Richir, M. *Recherches phénoménologiques I, II, III.. Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Ousia, Bruselas, 1981.

Richir, M. *Le rien enroulé. Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation*. En *Textures*, N° 7, 1970, pp. 3-24.

Richir, Marc. *Au-delà du renversement copernicien: la question de la phénoménologie et de son fondement*. La Haya: M. Nijhoff., col. Phaenomenologica, Vol. 73, 1976.

Richir, M. L'origine phénoménologique de la pensée, en *La liberté de l'esprit*, núm. 7, Balland, Paris, 1984, pp. 63-107.

Richir, M. *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Editorial Jérôme Millon, Grenoble, 1996.

Richir, M. *Phénoménologie en esquisses – Nouvelles Fondations*, Editorial Jérôme Millon, Grenoble, 2000.

Richir, M. *Phénomènes, temps et êtres – Ontologie et phénoménologie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1987.

Richir, M. *De la phénoménologie transcendantale comme philosophie première : l'origine transcendantale du monde*. Texto inédito del Archivo Richir de Wuppertal.

Richir, M. *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Jérôme Millon, Grenoble, 2004.

Richir, M. *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Editorial Jérôme Millon, Grenoble, 2015.

Richir, M. *Phénoménologie et institution symbolique. Phénomènes, temps et êtres II*, Editorial Jérôme Millon, Grenoble, 1988.

Richir, M. *Variations sur le sublime et le soi*, Jérôme Millon, Grenoble, 2010.

Richir, M. *De lo infigurabile en pintura*. En: *Eikasía Revista de Filosofía*, N° 47, Enero de 2013, pp. 611-620.

Richir, M. *Le temps : porte-à-faux originaire*, L'expérience du temps, Mélanges offerts à J. Paumen, Ousía, Colección Recueil, Bruselas, 1989.

Richir, M. *Monde et phénomènes*, Les cahiers de Philosophie n° 15/16 : Le Monde de la phénoménologie à la politique, hiver 92/93, Lille, nov. 1992, pp. 111 – 137.

Richir, M. *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Editorial Jérôme Millon, Grenoble, 1992.

Richir, M. *Ereignis, Temps, Phénomènes*, Heidegger : Questions ouvertes – Collège International de Philosophie – Osiris – Paris – mars/avril 1988 – pp. 13 – 36.

Richir, M. *El sentido de la fenomenología*, en Investigaciones fenomenológicas, N° 9, 2012.

Richir, M. *Du sublime en politique*, Editorial Payot, Paris, 1991.

Richir, M. *Quelques prolégomènes pour une phénoménologie des couleurs*, La Couleur, L. Couloubaritsis et J.J. Wunenburger, Ousia , coll. Recueil, Bruxelles, fév. 1993.

Richir, M. *Merleau-ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, Les cahiers de philosophie n° 7 : Actualités de Merleau-Ponty, Lille III, mai 1989, pp. 155-187.

Richir, M. *Langage et langue philosophique dans le devenir chez Hegel (Science de la logique)*, en Le transcendantale et la spéculatif dans l'idéalisme allemand, J. Ch. Goddard, J. Vrin, Coll. Problèmes et Controverses, Paris, avril 1999.

Richir, M. *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Jérôme Million, Grenoble, 2008.

Richir, M. *Afecto y temporalización*, Eikasía Revista de Filosofía, N° 47, Enero 2013.

Richir, M. *Síntesis pasiva y temporalización-espacialización* (tr. Pablo Posada Varela), en *Acta fenomenológica latinoamericana*, Volumen IV (*Documentos*), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

Richir, M. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Jérôme Millon, Grenoble, 2006.

Richir, M. *Art et Artefact*, Utopia 3 – la question de l’art au 3ème millénaire – GERMS – Paris – 2002 – pp. 62-75.

Richir, M. *Phénoménologie de la Conscience esthétique/Husserl* (H. XXIII, texte n° 15) », Revue d’Esthétique n° 36 : Esthétique et Phénoménologie – J.M. Place – Paris 1999 – pp. 9-23.

Richir, M. *Le Cinéma – Artefact et simulacre*, Protée – Vol. 25 – n°1 – Printemps 1997 – Chicoutimi – Québec – pp. 79-89.

Richir, M. *Le travail de l’artiste à l’œuvre : visible ou invisible?*, Ratures et Repentirs – Publications de l’Université de Pau – déc. 1996 – pp. 83-92.

Richir, M. *La vérité de l’apparence*, La part de l’oeil n° 7 : Art et phénoménologie – Bruxelles – février 1991 – pp. 229 – 236.

Richir, M. *De la figuration en psychopathologie*, Revista portuguesa de filosofia, toma 67, fasc.3 – Braga – 2011 – pp. 569-578.

Richir, M. *L’orée du Monde: Maurice Wyckaert*, Esprit n° 2 : Parler peinture – Paris – février 1986 – pp. 52 – 60.

Richir, M. *Pour une cosmologie de l’Hourloupe*, Critique n° 298 – Paris – mars 197- pp. 228 – 253.

Richir, M. *La Défenestration*, L’ARC n° 46 : Merleau-Ponty, Aix en Provence, 1971, pp. 31– 42.

Richir, M. *Imagination et Phantasia chez Husserl*, Lectures de Husserl – Dir. J. Benoist et V. Gérard – Ellipses – Paris – fev. 2010 – pp. 143-158.

Richir, M. *Du rôle de la phantasia au théâtre et dans le roman*, Littérature n° 132 – Larousse, Paris, déc. 2003 – pp. 24-33.

Richir, M. *Phantasia, imagination et image chez Husserl*, Voir (barré) n° 17, Bruxelles, Nov. 1998, pp. 4-11.

Richir, M. *Phénoménologie de l'élément poétique*, Studia Phaenomenologica vol. VIII/2008 – Humanitas – Bucarest – 2008 – pp. 177-186.

Richir, M. *De la « perception » musicale et de la musique*, Filigrane n° 2 : Traces d'invisible – J. Caullier – Delatour – Le Vallier/Sampzon – 2005.

Richir, M. *Philosophie et poésie*, Serta – Revista Iberoromanica – 4 – 1999 – pp. 407-420.

Richir, M. *Phénoménologie, métaphysique et poétique*, Etudes phénoménologiques n° 5 – 6 : Phénoménologie et poétique – Ousia – Bruxelles – 1987 – pp. 75–109.

Richir, M. *Faye et les Impasses de la poésie classique*, Textures n° 1 – Bruxelles – Printemps 1968 – pp. 30 – 40.

Richir, M. *Habiter*, La Maison – Dossier Argile n°9 – Argile – Vière – La Rochegiron – Banon – Avril 2001 – pp. 113-119.

Richir, M. *Corps, espace et architecture*, L'architecture au corps – C. Younès, Ph. Nys et M. Mangematin – Ousia – Coll. Recueil – Bruxelles – sept 1997 – pp. 24-39.

Richir, M. *Phénoménologie et architecture*, Le Philosophe chez l'architecte – C. Younès – M. Mangematin – Descartes et Cie – Paris – Février 1996 – pp. 43-57.

Richir, M. *Maurice Wyckaert : l'orée du monde*, La part de l'oeil n° 1 : Arts Plastiques et Psychanalyse, Bruxelles, mars 1985.

Richir, M. *De la figuración en psicopatología* (tr. Pablo Posada Varela), Eikasía Revista de Filosofía, N° 47, 2013.

Richir, M. *Le statut phénoménologique du phénoménologue*, en Eikasía Revista de Filosofía, N°40, 2011.

Richir, M. *Sobre el inconsciente fenomenológico: epojé, parpadeo y reducción fenomenológicos* (tr. Pablo Posada Varela), en La experiencia que somos. Metafísica, fenomenología y antropología filosófica, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, México, 2016.

Richir, M. *Doute hyperbolique et machiavélisme. Institution du sujet moderne chez Descartes*, en *Archives de Philosophie*, N° 60, 1997, pp. 109-122.

Rilke, R. M. *Elegías del Duino* (tr. Jorge Mejía Toro), Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 2010.

Ricoeur, P. *La métaphore vive*, Edición Seuil, París, 1975.

Ricoeur, P. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris, 1969.

Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.

San Agustín, *Confesiones*, Losada, Buenos Aires, 2005.

Sánchez Ortiz de Urbina, R. *Estromatología*, Brumaria, Madrid, 2014.

Schiller, F. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1990.

Schelling, F. *Obras selectas: La esencia de la libertad humana* (tr. José Rovira Armengol), Editorial Gredos, Madrid, 2012.

Schiller, F. *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y poesía sentimental. Y una polémica Kant, Schiller, Goethe y Hegel*, Icaria, Barcelona, 1985.

Schnell, A. *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*. Bruxelles, Editions Ousia, 2011, p. 5.

Schnell, A. *La refundación de la fenomenología trascendental de Marc Richir.*, en: Eikasía Revista de Filosofía, año VI, 34, septiembre 2010, pp. 383-404.

Silesius, Angelus. *Peregrino Querubínico*, I, 068, Ediciones Nueva Hólade, 2000, p. 24.

Borges, J. L. *Obras completas*, Emecé, Buenos Aires, 1974.

Tengelyi, L. *Experience and Infinity in Kant and Husserl*, en *Tijdschrift voor Filosofie*, Número 68, 2005, pp. 479-500.

Tengelyi, L. *La formation de sens comme événement*, Eikasía. Revista de Filosofía, año VI, 34 (septiembre 2010).

Withman, W. *Leaves of Grass*, The Electronic Classics Series, Jim Manis, Editor, PSU-Hazleton, Hazleton, 2007.

Withman, W. *Canto a mí mismo y otros poemas*, Tomo, México, 2003, pp. 140-141.

