

La refundación de la fenomenología trascendental de Marc Richir

Alexander Schnell

(Université Paris-Sorbonne)

Traducción a cargo de Iván Galán Hompanera y Pablo Posada Varela

La “cosa misma” (*Sache*) y su “*Sachlichkeit*” – la cual constituye el sentido y el contenido de lo que se trata de pensar en fenomenología – ha experimentado un desplazamiento considerable en la segunda mitad del siglo veinte (sobre todo si se establece una comparación con lo que constituía su significación original, por ejemplo en las *Logische Untersuchungen* o en las *Ideen I* de Husserl). Mientras que el fundador de la fenomenología pretendía abrir el campo inmenso de un análisis descriptivo de las “estructuras”, “operaciones” y “efectuaciones” de la “conciencia trascendental” en relación a su contenido “esencial” y “eidético”, las investigaciones fenomenológicas más recientes, fundamentalmente en Francia, han venido a cuestionar aquel pilar inamovible (para Husserl) del método fenomenológico, formado por la estrecha y cerrada solidaridad entre “*Bewusstsein*” y “*eidōs*”¹². Merced a un “trepidar”, “vibrar” y “oscilar” que no se dejan recluir en el corsé de una “historia del ser” unilateral y, en suma, dudosa – a pesar de que haya, incontestablemente, una evolución histórica en la filosofía contemporánea –, la “cosa” que se trata de pensar ha acreditado paulatinamente su carácter inacabado (y esto, además, por razones de principio), heterogéneo a toda forma de *sistema* (así fuese abierto, como en Husserl y Fink) y tan frágil como reticente en relación a la posibilidad de dejarse decir y expresar en la *lengua filosófica*. Las razones de tales desplazamientos no pueden ser cuestionadas aquí – nuestro propósito es más bien proceder a una puesta al día y revisión de lugares en lo que hace, hoy por hoy, a la investigación fenomenológica. Ninguna obra se presta mejor a esta tarea que la de Marc Richir, aún ampliamente desconocida.

¹ Que se traduce a su vez en otra solidaridad, la cual atañe, esta vez, a la « reducción fenomenológica » y a la « reducción eidética ».

² Esta idea se despliega con toda su fuerza en la obra de M. Richir, si bien halla una primera expresión a través del joven Derrida (que se inspira, a este respecto, tanto de Heidegger como de Merleau-Ponty) y se insinúa en las obras de M. Henry y J.-L. Marion.

Marc Richir es uno de los representantes más eminentes de la tercera generación de fenomenólogos en Francia³. La propuesta central de su proyecto filosófico⁴ consiste en poner en tela de juicio la idea de que todo vínculo relativo al mundo – sea este de orden “afectivo”, “comprensivo”, “intelectual”, etc. – tiene su origen y raíz en un “sujeto” relacionado con un mundo “exterior”. La primera originalidad de la obra de M. Richir estriba en el hecho de que el punto de partida de la fenomenología “refundada” no viene dado por la subjetividad individual, sino por los “procesos”, “operaciones”, “efectuaciones” “anónimas” y “asubjetivas” del hacer-se del sentido. Estas últimas dan pie a un dualismo (“interno”) irreductible (atravesado, ciertamente, por múltiples imbricaciones y solapamientos): entre, por una parte, los procesos de *puesta en forma*, de *excitación* y *apropiación* del sentido y, por otra parte, la dimensión profundamente *afectiva* de ese mismo sentido, puesta en movimiento a su vez por aquéllos. Este dualismo media – en los términos de Richir – entre el *esquematismo*⁵ y la *afectividad* e incluso entre “lo esquemático” y lo “proto-ontológico”, y se ve redoblado por un segundo dualismo, no menos interno (he aquí la paradoja de lo que de este modo se manifiesta como una “endogenización”⁶ del campo fenomenológico, en general, y de todo fenómeno, en particular), el cual se juega, esta vez, entre la “dualidad una” de lo esquemático/proto-ontológico (“*Leiblichkeit/Leibhaftigkeit*”) y una *trascendencia radical*, “absoluta”⁷, que hay que suponer para que la afectividad pueda ser

³ Se podría decir que Husserl y Heidegger constituyen la primera generación de fenomenólogos, Fink, Landgrebe, Patočka, Ingarden, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Derrida, Ricœur y Desanti la segunda, mientras que M. Henry (a caballo entre la segunda y la tercera), K. Held, B. Waldenfels, J.-L. Marion y M. Richir constituyen, por su parte, los representantes más importantes de la tercera generación.

⁴ Bien entendido, esto mismo vale igualmente para otros representantes mayores de la fenomenología contemporánea francófona.

⁵ El “esquematismo” es uno de los conceptos más fundamentales (e innovadores) de la fenomenología richiriana. Se refiere a un doble “movimiento” y, a la vez, tanto una “articulación” como una “apropiación” (aunque no como si se *detentase* el sentido) – sea *de* lenguaje o *fuera* de lenguaje. En virtud del esquematismo, el sentido (se encuentre éste “en esbozo”, o sea, ya distintamente aprehensible) deviene sentido *para nosotros*. El esquematismo substituye de esta forma a la concepción clásica (y por demás fenomenológicamente inadecuada) de una puesta en forma de la “materia” (sensible) merced a la actividad sintética del intelecto.

⁶ Aunque M. Richir no utiliza este término, nos parece, empero, perfectamente apropiado al efecto de designar la orientación fundamental de su fenomenología (por oposición a otros proyectos fenomenológicos contemporáneos), toda vez que contiene, junto a la idea de una suerte de “*adentro*”, la de una “*génesis*” (debida al esquematismo).

⁷ Señalemos que, para M. Richir, esta « trascendencia absoluta » no expresa de ningún modo la marca de un “giro teológico” asimilable a la fenomenología francesa reciente. .

esquemática, para que, al cabo, el esquematismo no obre “a las vacías” o “en el vacío”. Este doble dualismo es, por oposición a los “malos dualismos”, los cuales han desembocado en los consabidos atolladeros de la tradición filosófica (relativos a las dualidades alma/cuerpo, entendimiento/sensibilidad, conciencia/mundo, sujeto/objeto, etc.), un “buen dualismo”, cuyo doble propósito busca sortear, por una parte, las trampas tendidas por las ideologías “realistas” y “materialistas”, por otra, la falsa cuestión de la posibilidad de la “realidad del mundo exterior”⁸.

La dificultad característica del primer dualismo hace referencia a la dimensión “interna”, “asubjetiva” o “presubjetiva”, la cual dimensión no es ni “objetiva” ni mundana, habiendo de ser determinada evitando el recurso a un vocabulario que dimanase de la esfera “pasiva” o del “inconsciente” (en particular psicoanalítico). Por lo tanto, la “refundición”⁹ richiriana de la fenomenología impone a la investigación fenomenológica un nuevo punto de partida (“arquitectónico”). Contrariamente a Husserl, el punto de partida no debe ser buscado en las vivencias *intencionales* de la conciencia, es decir, en los actos *objetivantes*, siendo la *percepción* aquel de entre ellos que constituye la piedra de toque a partir de la cual ha de medirse toda relación al objeto, sino en las *phantasíai*, es decir, en los tipos de “representación” propios de la “*phantasia* (*Phantasie*)”, *pre-intencionales* e inaccesibles a toda percepción objetivante. Estas *phantasíai* no figurables no aparecen sino en forma de “siluetas” (incoativas) o de “sombras”, inaccesibles a una aprehensión definitiva y, por demás, inaptas a toda fijación. Ellas son, por lo tanto, el testigo más indicado del originario *desajuste de sí consigo mismo* (*écart de soi à soi*) que caracteriza a toda experiencia y, en particular, a toda experiencia humana¹⁰. El nuevo punto de partida de la

⁸ Notemos que este doble objetivo era precisamente el que perseguía la *Wissenschaftslehre* de Fichte así como, en cierta medida, el Heidegger de los años 20.

⁹ En su muy prometedora tesis doctoral – aún en elaboración – Robert Alexander distingue con gran acierto la distinción entre “refundición” (*refonte*) (primera etapa que consiste en una “fusión” de conceptos heredados de proyectos filosóficos anteriores) y la “refundación” (*refondation*) de la fenomenología (que corresponde a la realización efectiva y positiva de la reforma richiriana de la fenomenología trascendental). El uso de estos términos en M. Richir permanece, sin embargo, flotante. Nosotros los usaremos aquí de manera indiscriminada.

¹⁰ Esto desembocará, por otra parte, en la fundación de una *antropología fenomenológica*.

fenomenología richirana – inaugurado en los trabajos de M. Richir a partir de 2000¹¹ – consiste pues en explorar la base “imaginativa” (en lenguaje richiriano: tributaria de la “*phantasia*”) de la intencionalidad, más acá de (*en deça de*) cualquier objetivación¹². Nos las habemos aquí con un “teatro de sombras” que no es simple y puramente caótico, pues los fenómenos son susceptibles de ser aprehendidos gracias a una “*mathesis* de la inestabilidad”. Precisamente este es el sentido conforme al cual la “refundación” (*refondation*) richiriana es oriundamente trascendental, mas en un sentido distinto respecto del de Kant o Fichte (e incluso en gran medida, del de Husserl). La meta que las reflexiones aquí presentadas se proponen no es otra que la de poner de relieve esta figura original del trascendentalismo.

La incursión en el pensamiento de M Richir – todo lector que se inicie podrá confirmarlo – va acompañada de una temible dificultad, toda vez que no escribe tratados filosóficos clásicos: generalmente no define (o sólo raramente) sus términos¹³, y esto a pesar de una terminología decididamente original y personal, no anticipa su planteamiento, no parte de hipótesis cuyas consecuencias e implicaciones debieran ser consecutivamente establecidas. Richir guía poco a su lector y le remite incesantemente a pasajes *supra* (“como ya hemos visto”) o *infra* (“retomaremos la cuestión”) que no hacen sino aumentar el carácter sinuoso y la impresión de complejidad de sus

¹¹ Obras en las cuales M. Richir clarifica, por decirlo de otra manera, el sentido trascendental del “*poder de la fenomenalización*” que supone la *phantasia* (y que él anteriormente llamaba, conforme a una acepción fichteana, “imaginación”; ver, por ejemplo, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, p. 55).

¹² En otras palabras : la base “*no dóxica*” está más acá de toda posición de objeto. Precisemos, por otra parte, que el uso del término “imaginación” sólo se justifica en atención a estas consideraciones sumarias. Para ser del todo exactos convendrá distinguir, conforme a un análisis importante de Husserl, entre *phantasia* e *imaginación* – sólo la primera dimana efectivamente de esta nueva base fenomenológica, más acá de toda intencionalidad objetivante que a ella pudiera aparejarse.

¹³ Cabe decir – con el fin de ser más fiel y sutil en relación al proceder de M. Richir – que a veces un término (sea el de esquematismo, institución, temporalización en lenguaje, *phantasia*, sublime, etc.) se ve introducido *en el contexto de un análisis bien preciso*, para, al cabo, varios años después, ser reasumido en un contexto más amplio e, incluso, modificado, sin por ello dejar *de estar plenamente integrado en sus propias elaboraciones*, hecho que revierte, a su vez, en una “refundición” tomada en el sentido anteriormente indicado. Así las cosas, remitir a estos análisis iniciales, re-efectuando a la vez las ampliaciones y modificaciones, presenta – al objeto de captar el sentido preciso de los conceptos (los cuales, en el proceso de reapropiación, se transforman en conceptos *nuevos*) – una urgencia de carácter imperativo. De una manera particularmente penetrante, ofrece la obra de M. Richir un testimonio de la idea heideggeriana (contenida implícitamente en el § 74 de *Sein und Zeit*) según la cual el “auténtico” filósofo es aquel que, en lugar de vincularse a su “envío destinal” (supuesto éste por cualquiera que fuera el pasado heroico de su pueblo), consigue producir una unidad original e innovadora entre sus propias elaboraciones y los momentos más poderosos de la historia de la filosofía.

elaboraciones. Y con todo, existen razones *propriadamente filosóficas* que justifican esto. Si él procede así, no es simplemente con el propósito de no resultar “escolar” o porque su intención no sea en sí mismo “claro” – incluso si, bien entendido, la dificultad de la “*Sache*” complica la tarea a quien se apresta a tratarla. Si hay una dificultad para “entrar” en su pensamiento, esta se debe a que, para comprenderlo, es menester encontrarse *ya* allí, habida cuenta de que se trata de un pensar “en aventura”. Su obra ilustra la idea – que Foucault ya formulase – según la cual al filósofo de hoy ya no le cabe la posibilidad de adoptar un punto de vista “panorámico”, desde donde la “conciencia” filosófica, transparente y clarividente, le abriría los ojos “a la conciencia natural” para elevarla a su punto de vista. Por lo tanto, en la actividad filosófica está comprendido, de una manera absolutamente original y primordial, que toda experiencia, como ya hemos apuntado – y por lo tanto *a fortiori* toda “experiencia de pensar” –, está siempre en desajuste de sí consigo misma, acreditando inevitablemente una opacidad irreductible. De ahí que el filósofo, en el intento de ponerse el objeto delante de sí, sea incapaz de dar un paso atrás – de ser un pensar que, en diálogo consigo mismo, pudiese circunvalarse y exponer sus resultados de manera sistemática y lineal. Bien entendido, la actividad filosófica es una actividad *reflexionante* – sin que el filósofo, empero, se vea abocado por ende a lanzar una mirada sobre el pensar desde “otro sitio” (*à partir d’un “ailleurs”*). Filosofar significa estar inmerso en el pensar, asumirlo “en marcha”¹⁴. Puesto que todo aquello relacionado con el sentido no posee origen asignable, tanto más, consecuente y lógicamente, habrá de valer esto para el discurso que se hace cuestión del sentido.

La “refundición” richiriana de la fenomenología reconsidera la naturaleza y el estatuto del “fenómeno”¹⁵. Como es sabido, en fenomenología, el “fenómeno” no designa – al menos no esencialmente – “lo apareciente”, sino aquello que, aun sin aparecer (“inaparente”), hace posible “lo apareciente” (y su aparición).

¹⁴ Pocas obras en la historia de la filosofía ofrecen hasta tal punto la impresión de un pensar en pleno movimiento como el *incipit* de *Phantasía, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, colección “Krisis”, Grenoble, J. Millon, 2004.

¹⁵ Ver el importante artículo de M Richir, “Qu’est-ce qu’un phénomène?”, *Les Études Philosophiques*, n°4/1998.

Esto vale para Heidegger, quien en el § 7 *Sein und Zeit* define el fenómeno en sentido “fenomenológico” como aquello que, habiendo de ser tematizado en la descripción fenomenológica¹⁶, sólo se muestra de forma implícita en lo apareciente. Esto mismo vale también para Husserl, en cuya obra se pueden distinguir dos acepciones de fenómeno – los “ingredientes” de la esfera inmanente de la conciencia (aprehensiones, contenidos de aprehensión, etc.) y, “más profundamente”, los “fenómenos constitutivos” de estos últimos (como se desprende de los análisis sobre la constitución de la conciencia interna del tiempo)¹⁷

Para M. Richir, todo lo que es, en tanto que aparece, dimana de una doble “constitución” (término que él, en este contexto, no utiliza, y del cual no nos servimos sino con el fin de esbozar su sentido general): una de las cuales conforma el campo fenomenológico propiamente dicho, mientras que la otra corresponde a una “institución (*Stiftung*) simbólica” (*¡que no es propiamente fenomenológica!*) ¿Cómo se ha de entender esto?

La idea, anteriormente evocada, según la cual el *hacer-se del sentido* se efectúa *más acá* de una “subjetividad constituyente”, contamina la acepción richiriana de fenómeno: fundamentalmente este último no da lugar a una *correlación* (“noético-noemática”), estructura en la cual el sentido se constituye como “unidad noemática” (según lo que Husserl denomina la “institución de sentido (*Sinnstiftung*)”), sino que antes bien es el reflejo de una “*Sinnbildung*”, que ante todo es *formación* – anónima, “asubjetiva” – de sentido (idea que M. Richir encuentra ya en el último Merleau-Ponty). Con todo, esta *Sinnbildung* no es accesible directa e inmediatamente, pues sólo lo simbólicamente instituido lo es. Dos características fundamentales han de ser puestas de relieve: el sentido se ve fijado en y por medio de *palabras* (y los *conceptos* correspondientes o subyacentes); a su vez, esta fijación dimana de *hábitos* y sedimentaciones “culturales”, “sociales”, “históricas”, es decir, de una esfera que,

¹⁶ Para obtener más detalles sobre este punto ver A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini, Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 2005.

¹⁷ Acerca de estas dos acepciones en relación a la noción de fenómeno en Husserl ver A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, colección «Krisis», Grenoble, J. Millon, 2007.

precisamente y en todo rigor, trasciende la esfera fenomenológica. En otros términos¹⁸: las diversas instituciones simbólicas (caracterizadas además por una no dabilidad (*non databilité*) absoluta) *deforman* los fenómenos en su aparición. El cometido de la fenomenología consiste en descender más allá de lo que aparece, de lo dado, con el fin de rescatar los fenómenos de su desfiguración por las instituciones simbólicas. Si – por decirlo con los esclarecedores términos de L. Tengelyi – “lo dado no es susceptible, según Richir, de ser identificado en el campo fenomenológico”, sino que es, sobre todo, “el lugar en el cual comparecen la dimensión fenomenológica y la dimensión simbólica de la experiencia¹⁹”, entonces el trabajo del fenomenólogo consistirá en sumergirse en las profundidades de lo “no dado”²⁰, de lo “inaparente”, distinguiendo, a su vez, aquello que corresponde a lo “fenomenológico” de aquello que está simbólicamente instituido – es decir hacer, de los fenómenos *nada más que fenómenos*²¹ (*rien que phénomènes*), el objeto insigne de sus investigaciones.

Se comprenderá entonces que la realización de una “refundición” tal exige un *método* específico. Toda vez que M. Richir no ha escrito un “*discruso del método*” – su preferencia consiste en ofrecer observaciones metodológicas (frecuentemente muy precisas), aunque de manera dispersa – nos restringiremos a la contemplación de *un solo*

¹⁸ Ver la muy instructiva presentación de la fenomenología francesa contemporánea – en general – y de la refundición richiriana – en particular – de Hans-Dieter Gondek y de László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich* (por publicarse en la editorial *Suhrkamp-Verlag* – aquí ofrecemos los dos primeros párrafos del capítulo I, correspondientes, a su vez, a la primera parte de la obra).

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Se comprenderá, por lo tanto, el sentido de la respuesta (aunque implícita, no por ello no menos visible) de M. Richir (que se halla, por ejemplo, en su contribución al colectivo “Intentionnalité et intersubjectivité”, dirigido por D. Janicaud, 1995, y también en el estudio “Qu’est-ce qu’un phénomène?”, art. cit. – “d’autant plus de réduction, d’autant moins de donation”) al principio “postrero y último” que franquea el acceso, según J.-L. Marion, a la fenomenología – en tanto que “filosofía última” – al rango de filosofía primera – “autant de réduction, autant de donation” – : aquello que procede del campo propiamente fenomenológico se sitúa, según M. Richir, más acá de lo dado (y de lo simbólicamente instituido). Por lo tanto, tanto más se aplique el útil fenomenológico fundamental de la reducción, tanto menos habrá, en consecuencia, de darse.

²¹ El fenómeno como “nada más que fenómeno” se distingue del fenómeno convencional en la medida en que es concebido en régimen de *desconexión respecto de todo objeto (intencional)* – en este sentido, dimana de aquello que Husserl denomina la esfera “pre-inmanente” de la consciencia trascendental (cf. por ejemplo el texto número 54 de *Husserliana X*, relativo a la fenomenología del *tiempo*). Sin embargo, mientras que para Husserl el estatuto de esta esfera pre-inmanente no se vuelve objeto de consideración unívoca (queda, pues, esclarecer si es o no intencional), se afana M. Richir en establecer con fuerza el carácter *pre-intencional* de los fenómenos como “nada más que fenómenos”. Acerca de esta noción de “fenómeno como nada más que fenómeno”, cf. *infra*.

aspecto: a saber, la cuestión del *acceso* al campo fenomenológico y de la *legitimación* de aquello que, a su propósito, el fenomenólogo pudiere establecer.

Toda filosofía trascendental encuentra, desde sus comienzos, el problema de la *legitimación* del conocimiento (y en particular del conocimiento *que en todo rigor la caracteriza*). En efecto, la experiencia inmediata no revierte sobre sus condiciones, sino que éstas exigen una justificación específica.

De la legitimación *kantiana* del conocimiento se desprende el propósito de Kant de hacer intervenir (al menos en parte) una *deducción* en el sentido clásico del término, cuyo procedimiento consiste en establecer *por vía de transitividad* las síntesis necesarias con vistas a poder justificar la posibilidad de la experiencia (y por lo tanto del conocimiento)²². Desde el punto de vista *fenomenológico*, este procedimiento es tanto más dudoso, toda vez que la sencilla suposición de síntesis trascendentales adolece de la falta de una atestación concreta, como puede y debe serle exigida en pleno derecho a una legitimación del conocimiento. Con el fin de decirlo con mayor precisión: si Husserl estigmatiza repetidamente la falta de un “suelo” del conocimiento no es sino en nombre de una “experiencia trascendental” que puede hacerse valer a título doble: o bien como una atestación descriptiva de los “actos” y “efectuaciones” – en tanto éstos se dan de manera intuitiva – de la conciencia trascendental, o bien, de forma más global, como una experiencia cuyo objeto no es otro que la “subjetividad trascendental” o la “mónada” (en sentido husserliano), en calidad de campo de exploración específico (sabiendo que la separación inseparable entre el sujeto y el mundo se supone superada por una “auto-mundanización del sujeto trascendental²³”). Estas dos direcciones se apoyan – característica que, por demás, es a ambas común – tanto sobre una atestación en la evidencia últimamente válida – es decir, no tanto sobre un acto del entendimiento o de la razón, ni sobre una deducción, un silogismo etc., como sobre un “ver”, un ser-dado intuitivo. Tal es el sentido profundo del “principio de los principios” del § 24 de las *Ideen I*.

²² Para obtener más detalles sobre este punto, cf. el primer capítulo de la primera parte de nuestra obra *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, PUF, 2010.

²³ Ver a este propósito la *Quinta Meditación Cartesiana*.

Este principio es, sin embargo, *puesto en tela de juicio* por Marc Richir. El principio de esta puesta en tela de juicio reside – y esta es precisamente una de las contribuciones más originales de su fenomenología “*nova metodo*” – en la apertura de la investigación fenomenológica a una nueva dimensión que no es ni la puramente *gnoseológica*, propia de teórico del conocimiento rigiéndose según procedimientos específicos eficaces para la realización de la posibilidad del conocimiento, ni tampoco aquella, *experimentable* (gracias a una dimensión *no sensible* de la experiencia), de una forma de “no realidad” (de “irrealidad”, de “idealidad”) que incluyese esa otra forma que da cuenta de la realidad²⁴. El concepto clave, que nos franquea todo posible acceso a esta dimensión de todo punto inédita, no es otro que el de “transposición arquitectónica²⁵”. Resumamos en algunas palabras lo que este término, que transforma

²⁴ De este modo – partiendo de la base de un Husserl reinterpretado – propone M. Richir una verdadera “tercera vía” de la filosofía trascendental – más allá de una primera orientación (kantiana o fichteana), donde el teórico del conocimiento se auto-faculta las condiciones de posibilidad del *conocimiento*; más allá también de una segunda orientación (como la reivindicada por Heidegger y Merleau-Ponty, quienes privilegian una perspectiva *ontológica*).

²⁵ Este concepto debe, de una manera muy general, ser puesto en relación con la idea, central en la filosofía de M. Richir –que se encuentra, de antemano, en su maestro M. Loreau (a propósito de la pintura de Dubuffet), y que, en Platón, es objeto de una puesta en evidencia a manos de P. Loraux–, de que *todo aquello que se manifiesta, todo fenómeno, aparece, al mismo tiempo, a través de su “pseudo-fenómeno” o su “simulacro”*. Esto significa que toda formación de sentido, mientras se halla en curso de producción, se muestra, siempre y al mismo tiempo, a través su deformación – que él denomina la “distorsión” del fenómeno –, la cual deformación se debe a la tentativa de captar o fijar el sentido en lenguaje. Allí donde esta distorsión pone en juego dos registros arquitectónicos *diferentes* (donde hay “cohabitación” e “interacción” entre los dos registros) hay, precisamente, una “transposición arquitectónica”. A propósito de ésta escribe M. Richir: « (...) la reducción arquitectónica permite analizar la transposición mediante el suspenso en el *exaiphnès*, es decir, la deformación coherente, desde el “antes” al “después”, el registro fundador y el modo de estructuración-temporalización de sus posibilidades en relación al registro fundado y aquello que, correlativamente y por su parte, adviene como el modo de estructuración-temporalización de las posibilidades del registro fundado. Esto significa que, por obra de una verdadera metamorfosis – en la cual el registro fundador – que no es más que transpasible (Maldiney) en los registros circulares que median entre lo fundador y lo fundado, puesto que no dimana de sus posibilidades (ni de su modo de estructuración-temporalización) – original se vuelve irreconocible, habida cuenta de que las posibilidades (y su modo de estructuración-temporalización) del registro fundador original se han transmutado en transposibilidades (Maldiney), más allá de la metamorfosis que han experimentado por la transposición arquitectónica, que las inscribe entre las posibilidades nuevas instituidas por la *Stiftung*, a la vez en el registro fundador y en el fundado. Sin embargo, entre los registros fundador y fundado en y por la *Stiftung* hay un *hiato* irreductible, sostenido por la *Stiftung* en su apertura, haciendo a la vez imposible, en entero rigor fenomenológico, la derivación del uno al otro – lo que no puede tener lugar si no es por obra del “salto *metafísico*”, el cual se procura de antemano los medios necesarios a su efectación”, *L’institution de l’idéalité. Des schématismes phénoménologiques*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2002, p. 26.

completamente la relación fenomenológica entre el “fundamento” (lo “constituyente”) y lo “fundado” (lo “constituido”), significa.

Lo que de antemano distingue de todo *fundamento* (tanto gnoseológico como ontológico) a esta *nueva* dimensión radica en *no posicionalidad*. Para denominarlo, M. Richir introduce el término de “base fenomenológica”, el cual le permite distinguir precisamente su carácter *no posicional* del carácter *posicional* propio del *fundamento* (*Fundament*) en sentido estricto. De este modo, la base es a la esfera de lo no posicional lo que fundamento a la base de lo posicional. Así, la “transposición arquitectónica” será, precisamente, una *trans-posición*, es decir, “lo que transmuta la base fenomenológica transformándola, merced a su posición, en fundamento”²⁶. Esto implica, por una parte, la distinción capital entre la “fundación” (*Fundierung*), la cual sienta un fundamento, y la “institución” (*Stiftung*)” (que no se ha de tomar conforme al sentido – más arriba mencionado – de la *Sinnstiftung*, sino que se acerca más a lo que M. Richir denomina, en sus primeros trabajos, *Sinnbildung*) que no posee “más que” una base: base ésta que no puede ser *puesta* si no es a expensas de una *de-formación* inevitable. La *Fundierung* tiene, por lo tanto, un principio (*archè*), a diferencia de la institución, que carece del mismo (que es sin principio). Esto significa, por otra parte, que la base siempre permanece *distinta* del fundamento; en los términos de M. Richir (tomados de H. Maldiney): la base es *transposable* en relación al fundamento, que, por su parte, le es *transpasible*, lo cual equivale a decir que es – *en principio* – imposible descender desde el fundamento hasta la base, como no sea a expensas de – como hemos señalado – de una deformación o metamorfosis inducida por la transposición. “Dicho de otro modo: en fenomenología, lejos de tenérselas con “hipótesis” o niveles de ser”²⁷, hay que atenerse a *registros arquitectónicos*, cada uno de los cuales es acreedor de un campo propio de posibilidades que, de no mediar la transposibilidad entre registros, permanecerían, como tales, muertas (inertes y, al fin y al cabo, indiscernibles)²⁸”

¿Pero cómo *acceder* entonces a esta « base fenomenológica »? Desde el punto de vista metodológico, gracias a una *epochè* fenomenológica *radicalizada* que M.

²⁶ *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, coll. « Krisis », Grenoble, J. Millon, 2006, p. 377 (citados: « FPTE »).

²⁷ M. Richir se opone, aquí, a la perspectiva neo-platónica no menos que al Heidegger de *Ser y Tiempo*

²⁸ FPTE, p. 377.

Richir denomina “*epochè* fenomenológica *hiperbólica*” y, a la par, en virtud de un “sentir” (*un sens*) fenomenológico, sensible, precisamente, a este más allá que caracteriza al *hiato* radical entre base y fundamento.

Sin embargo, el hecho de admitir tal “sentir” nos indica ya a las claras que este proyecto filosófico habrá de sostenerse en el linde entre fenomenología y metafísica²⁹ No por ello nos compele menos, la naturaleza misma de lo fenomenológico –sino precisamente *por ello-* a un permanente vaivén (« zigzag fenomenológico ») entre lo « fundado » y lo « instituido ». La justificación queda aportada por la coherencia del conjunto (que da « vida » a lo pensado) así como por el contacto con lo « real », ambos a dos puntos de arranque y arribada necesarios a todo análisis fenomenológico.

*
* *

Desde sus primeros escritos, muy en especial desde sus *Recherches phénoménologiques* (1981 y 1983), tiene M. Richir en vista una « refundación » (*refondation*) radical de la fenomenología. Así sea concentrándose sobre diversos « campos » u « objetos » -la « fenomenalización » del fenómeno, el lenguaje, el mito, la *phantasia* y la imaginación, la afectividad, el tiempo y el espacio, la psicopatología, la estética, etc.-, no tiene esta refundación sino un mismo y único objetivo –y hará ya en breve cuatro decenios³⁰ de ello- que no es otro que el de asumir la fenomenología como fenomenología *trascendental*, pero en un sentido enteramente original e inédito. ¿En qué consiste esta originalidad? Una breve recapitulación de las opciones filosóficas

²⁹ Y ¿acaso no exige la metafísica una sensibilidad particular (tal como lo asevera la tradición metafísica, de Platón hasta Nietzsche)?

³⁰ En su tesis de doctorado, más abajo mencionada, que marcará época entre los trabajos sobre M. Richir y que, muy en particular, trata sobre los primeros escritos del filósofo (que se remontan a los años 1960 y 1970), Robert Alexander busca establecer y demostrar –con ayuda del hilo conductor de la cuestión del espacio/tiempo fenomenológico arcaico- que la obra « de madurez » de M. Richir está profundamente enraizada en sus trabajos de juventud. La ambición estriba pues en despejar los múltiples factores que, en aras de la refundación y de la refundación richirianas de la fenomenología trascendental, se hallan ya puestos en juego a partir 1968.

fundamentales de Husserl y de Heidegger nos ofrecerá aquí, a modo de contraste, una primera indicación.

En virtud de la *epochè*, Husserl pone entre paréntesis toda « posición de ser (*Seinssetzung*) », lo cual le permite una puesta en evidencia, por medio de una experiencia trascendental, de aquellas « efectuaciones (*Leistungen*) » de la subjetividad trascendental que otorgan legitimidad al *conocimiento*. Heidegger, a su vez, anunciaba una nueva ontología (es decir, una ciencia del ser *en tanto que ser*). Si bien todo indica que no consiguió llevarla a término, su proyecto tiene al menos el mérito de haber conferido a la subjetividad trascendental un « suelo de ser (*Seinsboden*) » que, a su parecer, brillaba en Husserl por su ausencia –pues, tal como con razón señala– para que una cosa pueda darse de suyo y a partir de sí misma, es antes preciso que « *sea* ». De este modo, radicalizando en cierto modo la « experiencia trascendental » husserliana, Heidegger abre la vía de una *ontología fenomenológica*.

Por importante (y, sobre todo, influyente³¹) que sea esta nueva vía, la lectura que Heidegger nos propone de Husserl no deja de ser unilateral. Demasiado numerosos son los análisis que dan testimonio de un Husserl en realidad más « sutil » y que se sitúa más acá del clivaje gnoseología/ontología³². Es precisamente *ése el* Husserl por el que M. Richir se interesa –inscribiéndose así en una perspectiva finkeana. Sus trabajos exploran pues, conforme a lo que habíamos afirmado más arriba, el campo propiamente fenomenológico, más acá de un Husserl reducido a la (presunta) reactualización de una *gnoseología* y, al tiempo, más acá de un Heidegger fundador de una *ontología fenomenológica*.

Sin embargo, ya el simple ejemplo de clarificación de las *idealidades lógico-matemáticas* (aquel con el que M. Richir abría, por lo demás, sus *Recherches phénoménologiques*) justifica por qué este tipo de refundición (*refonte*) de la fenomenología se impone. Dicha clarificación busca poner en evidencia los vínculos intencionales que « ligan » a la subjetividad trascendental con su objeto. Ello implica,

³¹ De ello ofrecen ejemplar testimonio los trabajos del último Merleau-Ponty.

³² Lo cual, por lo demás, explica e ilustra en qué sentido ponen estos análisis en juego « *construcciones fenomenológicas* ».

sin embargo, dos cosas : por un lado, que tengamos ya identificada esta idealidad en su *identidad* –lo cual equivale a *presuponerla* ; por el otro, que haya un vínculo *necesario* entre tal acto de conciencia y tal objeto ideal (es decir, una correspondencia necesaria entre la conciencia y el *eidós*) -necesidad que, así y todo, se trata, por lo pronto, de *legitimar*; ante lo cual hace notar M. Richir que : « la explicitación corre alto riesgo de no dar sino con la mera puesta en evidencia de un *paralelismo necesario* entre la interioridad de la subjetividad viviente y la exterioridad de la objetividad quasi-positiva³³». La crítica atañe pues al desdoblamiento de la objetividad (al caso: del objeto ideal –pero, una vez más, no se trata sino de un mero *ejemplo* (aunque, ciertamente, de un ejemplo crucial)-) en una dualidad subjetividad constituyente/objetividad constituida, dualidad que es menester fundar y legitimar. La originalidad de M. Richir respecto de estas dos grandes direcciones de la filosofía de la segunda mitad del siglo veinte estriba en *mantenerse firme* en un dualismo –precisamente será la justificación de este último aquello en que consista la « refundición » richiriana de la fenomenología, así como su trascendentalismo. Aclaremos cada uno de estos puntos.

Frente a la dualidad sujeto/objeto (subjetividad constituyente/objetividad mentada), tanto el pensamiento de Deleuze como la fenomenología post-husserliana (y post-heideggeriana) hacen valer una suerte de « monismo » que se instala en una « esfera » más acá de (*en deçà de*) la escisión sujeto/objeto. En Deleuze, tal postura desemboca en una « filosofía de la inmanencia », mientras que, dentro de la tradición fenomenológica, consistirá dicha postura en la búsqueda de una « tercera vía » (*cf.* Merleau-Ponty en particular), « monista », así pues, más acá del clivaje entre idealismo y realismo. Fue E. Fink el primero de los fenomenólogos en despejar tal perspectiva – oponiéndose a la manera en que, a su parecer, « compartimentaba » Husserl la conciencia trascendental con arreglo a diferentes niveles o esferas (objetivo, inmanente y pre-inmanente³⁴). Sin embargo, no será ésa, precisamente, la opción que M. Richir

³³ *Recherches phénoménologiques (I, II, III). Fondations pour la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 1981, p. 12 (el subrayado es nuestro). M. Richir llega así, pero a su manera, a una constatación que G. Deleuze ya recogiera en su *Lógica del sentido*. Sobre este punto, *cf.* nuestra obra *La genèse de l'apparaître. Études phénoménologiques sur le statut de l'intentionnalité*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2004, p. 40 *sq.*

³⁴ Para mayores detalles sobre este punto, *cf.* el último capítulo de nuestra obra *En deçà du sujet*, *op. cit.*

elija³⁵. Su transcendentalismo consiste en la vigorosa defensa de un dualismo (en sus últimos trabajos hablará de «*chôrismos* arcaico»), con la original salvedad de no limitarse a oponer una esfera «trascendental» a la esfera del ente apareciente, inmanente, sino, con mayor finura y sutileza, distinguir, en la esfera «más acá» del ente inmanente, *dos* registros cuyo carácter (*statut*) respectivo habremos de clarificar. Ahora bien, ¿en qué medida es entonces, la fenomenología richiriana, un transcendentalismo ?

*

* *

La «refundación» de la fenomenología propuesta por M. Richir constituye, en efecto, una nueva etapa dentro de la historia de la filosofía *transcendental*, para ser más precisos, dentro de la historia de la *fenomenología trascendental*. Si M. Richir considera su fenomenología como una tal fenomenología trascendental, es porque, según su terminología, se trata de una «fenomenología *en tanto que* fenomenología y *nada más que (rien que)* fenomenología³⁶» -y ello por no ser los *fenómenos* con los que se las ha sino «fenómenos como nada más que fenómenos» («*phénomènes comme rien que phénomènes*»). ¿Qué decir al respecto? Las afirmaciones de M. Richir son harto claras sobre el particular:

La fenomenología trascendental está enraizada [...] en la cuestión del fenómeno en la medida en que éste no se encuentre ya siempre y de antemano «interpretado» como fenómeno de otra cosa (una estructura previa, una cosa o un objeto a que correspondieran conceptos o ideas determinadas) que de sí mismo, por tanto, en el fenómeno considerado como *nada más que* fenómeno (*rien que phénomène*), donde no trasparece (*paraît*)³⁷ ni aparece otra cosa que no sea el

³⁵ Así pues, M. Richir comparte con Fink la idea de que lo fenomenológico se sitúa más acá del clivaje gnoseología/ontología, pero recusa, en Fink, el “monismo” de su fenomenología del mundo.

³⁶ *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, coll. «Krisis», Grenoble, J. Millon, 1987, p. 18 (cité «PTE»), el subrayado es nuestro.

³⁷ NdT el “paraît” francés no es semánticamente equivalente a la voz “parece” del castellano. Esta última traduciría, con mayor fidelidad, lo que en francés se dice con “semble”. Así y todo, no deja de ser cierto que Richir juega, a veces –no exactamente en esta acepción sino más bien cuando es cuestión de la ilusión trascendental coextensiva al aparecer, con un sentido de “paraît” en que resuena algo así como el

fenómeno. [...] Nuestra consideración del fenómeno como *nada más que* fenómeno se resuelve entonces en la radicalización de la reducción fenomenológica husserliana, en otorgarle un nuevo sentido: se tratará de considerar al fenómeno fuera (por puesta entre paréntesis o desconexión) de toda positividad y de toda determinidad (*déterminité*³⁸), no susceptibles, para nosotros, de sobrevenirle si no es por mor de o desde algo otro, siendo el fenómeno, a pesar de todo, matriz trascendental³⁹ de dichas determinidades.

Esta caracterización (que se remonta a 1987) de su proyecto filosófico permanecerá vigente en sus posteriores elaboraciones. ¿Cuáles son sus fuentes históricas? En primer término y tal como vimos, las raíces de la fenomenología de M. Richir descansan, *fundamentalmente*⁴⁰, en las fenomenologías de *Husserl* y de *Heidegger* – aunque, más adelante, conducirá su proyecto mucho más allá de aquéllas. Las líneas que siguen lo aseveran de modo enteramente explícito : « un fenómeno tal, uno que no fuera nada más que fenómeno, Husserl lo buscó en la conciencia interna del tiempo y en el surgimiento del Presente vivo, y Heidegger en el fenómeno de mundo, es decir, en los tres éxtasis del tiempo originario, en el esquematismo trascendental de la temporalización⁴¹».

Reparemos pues en que, desde un punto de vista histórico, la problemática de la fenomenología como nada más que fenomenología (es decir, más concretamente, del fenómeno como nada más que fenómeno) es tributaria de los logros de la fenomenología del *tiempo*. En esto, la continuidad con Husserl es cosa evidente : en el texto n° 54 de *Husserliana X* -ya nos hemos referido a ello- establece Husserl la necesidad de un descenso a las profundidades de una esfera *pre-inmanente* de la conciencia trascendental, es decir, a una esfera *más acá* del objeto y del sujeto. La fenomenología del tiempo de Husserl –y esto se vuelve más claro aún si cabe en los *Manuscritos de Bernau* (1917/1918 1917/1918)- ya no se las ha con *objetos*

“parece” castellano. No es este, aquí, el caso, donde el sentido sí se acerca más a “aparecer a través”, “asomar al cabo de lo visible”, o, en suma, “traspasar”.

³⁸ NdT: Se verá más adelante que Richir hace una distinción entre “*déterminité*” y “*determination*”. Para este último término reservamos el término, más corriente en castellano, de “*determinación*” pero nos comprometemos con la traslación del matiz diferencial traduciendo “*déterminité*” por “*determinidad*”.

³⁹ PTE, p. 18.

⁴⁰ Lo cual no excluye, bien entendido, el hecho de que existan, además, otras fuentes: M. Loreau, M. Merleau-Ponty, J. Derrida, etc.

⁴¹ *Ibid.*

temporales « *zeitliche Objekte* »), sino más bien con « objetos-tiempo » (« *Zeitobjekte* ») que no son objetos en propio, que, antes bien, ponen de manifiesto, *desconectada ésta de toda objetualidad*, la dimensión temporal como forma universal de todo apareciente⁴². (Sin embargo, esta dimensión pre-inmanente, más acá, *tanto* del objeto *como también* del sujeto, no sólo interviene en la fenomenología del tiempo: a ella se refiere Husserl también en sus manuscritos de investigación relativos a la « *hylè* originaria (*Urhylè*) » y a la intersubjetividad –y ello en el seno de aquello a que nosotros nos referimos con una « fenomenología constructiva⁴³ » y que, en cierto sentido, encuentra, en la fenomenología de M. Richir, su continuidad y profundización). El vínculo con Heidegger halla también pleno respaldo: a poco que uno identifique, como lo hace aún M. Richir en 1987, el fenómeno como nada más que fenómeno con el ser en tanto que ser en el sentido de *Sein und Zeit*⁴⁴, la ek-staticidad horizontal característica de la temporalidad originaria *-más acá de todo ente-* está en el meollo del ser, es « fenómeno por excelencia » (*Sein und Zeit*, § 7)- por lo tanto, aquí, una vez más, es el tiempo lo que abre a una dimensión fenomenológica más acá del clivaje sujeto/objeto, más acá de todo ente, más acá de cualquier estructura previa. Dicho de otro modo, y a condición de *generalizar, en el plano de una fenomenología trascendental, lo que Husserl y Heidegger establecieron en punto al tiempo*: el objeto de la fenomenología en tanto que fenomenología no es tal o cual fenómeno sino *aquello que hace que advenga el fenómeno* –y que Richir llamará « fenomenalización ».

Así y todo, si bien la comprensión de esta fenomenalización nos emplaza a que clarifiquemos el papel y el carácter del tiempo, no se agota ni reduce a dicha clarificación pues será preciso, antes bien, explicar cómo, efectivamente, pueda haber, en el seno de la fenomenalidad, una apertura a la exterioridad radical del mundo. Quiere esto decir que, si la fenomenalización implica una proto-temporalización, por lo mismo habrá de implicar una proto-espacialización –sin que, por cierto, quepa aquí cualquier previa presuposición del tiempo o del espacio.

⁴² Para mayores detalles sobre esta desconexión entre temporalidad y objetividad, se puede consultar nuestra obra *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps*, coll. « Européa Memoria », Hildesheim, New York, Olms, 2004.

⁴³ Ver nuestra obra *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, *op. cit.*

⁴⁴ PTE, p. 44.

Ahondemos ahora en el carácter de esta «fenomenalización», lo que nos conducirá a introducir el concepto fundamental de «esquematismo»⁴⁵. El precepto fenomenológico básico de la «ausencia de todo presupuesto metafísico» significa, en primer lugar, que el pensar (*la pensée*) del fenómeno en su fenomenalización no puede, en ningún caso, proceder desde o apoyarse sobre *concepto pre-dado* alguno. He aquí que, de repente, tal pensar deja de ser –por utilizar el lenguaje kantiano de la *Crítica del juicio*– «*determinante*» para volverse “*reflexionante*”.

Así y todo, esta reflexión estética sin concepto pre-dado –Kant lo mostró con rigor– requiere la puesta en marcha de un esquematismo libre y productivo en el que la imaginación, en su libertad entendida como *poder* de constituir y de ensamblar intuiciones, se ve subsumida por el entendimiento en su legalidad como *poder* de la unidad de lo que está comprendido en el fenómeno: así pues, se da, en este

⁴⁵ Clásicamente, la tradición filosófica (desde Aristóteles hasta Baumgarten) ha opuesto, por regla general, una facultad *inferior* de conocimiento, caracterizada por la *pasividad* del sujeto cognoscente frente a lo real exterior, a una facultad *superior* de conocimiento puesta en juego por una *actividad* de dicho sujeto cognoscente. Fue Kant el primero en poner en tela de juicio esta oposición, a la que sustituyó por la distinción entre «receptividad» y «espontaneidad» en aras a subrayar así cierta dimensión «activa» en el nivel mismo de la sensibilidad (asegurada por las formas *a priori*) así como cierta «pasividad» en el estrato del entendimiento («funciones» de este último que no competen al libre albedrío del sujeto). Sin embargo, hubo de ser a costa del establecimiento de una nueva oposición –la existente entre la «*inmediatez*» (propia de la intuición) y la «*mediatez*» (que caracteriza al concepto)– y que sella la doctrina, harto conocida, de una suerte de *dualidad* de las «fuentes» del conocimiento. A través de su análisis de los «*existenciales*» del «comprender (*Verstehen*)», de la «disposición afectiva (*Befindlichkeit*)» y del «discurso (*Rede*)», y a partir de la «reasunción (*reprise*) temporal» de este análisis existencial, se proponía Heidegger sobrepasar esta oposición, tratando de evidenciar el tipo de temporalización que implica. La idea de que a la «*Rede*» (transposición en alemán del «logos» griego) competiría, supuestamente, la «articulación» del comprender y de la disposición afectiva señala, muy en especial, que esta mediación temporal procede a la vez de cierta dimensión «lógica» (¡que no meramente discursiva!).

M. Richir suplanta toda esta serie de oposiciones por lo que es, a su vez, un dualismo de nuevo cuño –aquel dado entre, 1. de un lado, el «esquematismo», concepto polisémico que articula toda unidad y toda diversidad (asegurándoles «íntima unión») en general, así como, más en particular, facultad de pensar con facultad de sentir, y –ya hemos insistido en ello– que hace fundamentalmente posible la apropiación («para nosotros») de todo sentido errático y salvaje– y, 2. de otro lado, la «afectividad» (que no consiste, para el «sujeto», en el hecho y en la manera de verse afectado –lo cual no intervendrá más que en virtud de una transposición arquitectónica–, sino antes bien en un sentir «interior», «endógeno»). La especificidad de este dualismo consiste en el radical abandono de las oposiciones pasividad/actividad e inmediatez/mediatez y ello en tanto en cuanto es cuestión, para Richir, de situarse en *otro* registro que no sea el de una «*subjetividad*» en relación a una «*exterioridad*».

esquematismo sin conceptos (determinados), una íntima unión entre una diversidad tendida de antemano hacia la unidad y una unidad ya siempre abierta, de esa vez (*du même coup*), a la diversidad que acoge. Así, vislumbramos en ello lo que denominaremos *esquematismo trascendental de la fenomenalización*, y donde pensamiento (*pensée*) (entendimiento) y sensibilidad (imaginación) resultan indiscernibles, donde, por lo tanto, la imaginación piensa y el pensar (*pensée*) imagina, donde, en consecuencia, el pensar (*pensée*)⁴⁶ se halla involucrado en (*pris dans*) la fenomenalidad del fenómeno, constituido⁴⁷ de esa manera⁴⁸.

Cabe entonces identificar dos fuentes históricas del «esquematismo» richiriano: el análisis heideggeriano de la temporalidad originaria (M. Richir escribe: «un fenómeno que no sea nada más que fenómeno, [...] Heidegger lo buscó [...] en el esquematismo trascendental de la temporalización⁴⁹») y, sobre todo, la tercera *Crítica* de Kant.

Pero si bien existe una filiación *histórica* respecto de Heidegger, no hay, empero, fidelidad *sistemática*. La originalidad de M. Richir estriba, precisamente, en la introducción de *esquematismos fenomenológicos* y en invertir –frente a Heidegger– la

⁴⁶ NdT: la traducción de “pensée” al castellano entraña cierta dificultad. El sentido de “pensée” oscila entre 1. algo fijo y –al menos idealmente– objetivo (por ejemplo “la pensée de Kant”, o, como en el ejemplo de traducción que nos ocupa, cuando “pensée” se refiere a una “facultad”, opuesta a la “sensibilidad”) en cuyo caso elegimos “pensamiento”, y 2. la referencia a una actividad, en cuyo caso, traducimos “pensée” por “pensar” aun a riesgo de cegar el –por otro lado ligerísimo– matiz que pueda existir, en francés, entre “pensée” en este sentido y “penser” usado en su forma substantivada (i.e.: “la pensée” y “le penser”). Si ambos términos aparecieran en explícita oposición, es decir, con intención de marcar un matiz semántico diferencial, habría que buscar dos términos distintos en castellano (por ejemplo “el pensar”/ “la capacidad de pensar” y “el acto de pensar”/“el pensar en acto”).

⁴⁷ PTE, p. 20 *sq.*

⁴⁸ NdT: es decir: desde –y por mor de– su radicalidad de *nada más que* fenómeno, “constituido” (*latu sensu*, i.e. no en tanto que “identidad noemática”) *mediante* ese mutuo involucramiento o coalescencia de la fenomenalidad con el pensar, donde la fenomenalidad del fenómeno pasa y se vierte, sin solución de continuidad –pero sin coincidir del todo con ella (y eso es lo que prefigura, estructuralmente, el problema de la ilusión trascendental)– en la fenomenalidad del pensar, como si una parte “indiscernible” e “indefinida” de la fenomenalidad del pensar –su parte más espontánea, más viva– fuera genuinamente y directamente –i.e. sin solución de continuidad– (cosa) “del” fenómeno mismo no entendido de modo clásico (como fenómeno *de* otra cosa que de sí mismo) sino precisamente en tanto en cuanto se lo entiende como “*nada más que*” fenómeno. La cuestión de la ilusión trascendental adquiere entonces un rango arquitectónico mucho más fundamental, precisamente a sobrehoz del “nada más que” fenómeno.

⁴⁹ PTE, p. 18.

relación constitutiva entre la apertura al « mundo » y su apropiación «comprehensiva» o « reflexiva » por parte del « sujeto »: “es *el ek-stasis hacia los fenómenos de fenómenos*⁵⁰, ek-stasis coextensiva de la distorsión originaria⁵¹ de los fenómenos, de su inscripción, ya siempre efectuada, en el seno de los esquematismos trascendentales de la fenomenalización *aquello que es condición de posibilidad o matriz trascendental del ek-stasis hacia el mundo en el sentido heideggeriano y no a la inversa*», lo cual equivale a exhibir « el enraizamiento fenomenológico originario del *Da-sein* en los esquematismos trascendentales de la fenomenalización (de la determinabilidad y de la cuantitabilidad⁵²), luego [...] en un estrato más ‘arcaico’ de la ipseidad y que ha de pensarse como una suerte de ‘identidad’ a la Schelling⁵³».

Cerraremos este estudio con una observación sobre la temporalización específica de los fenómenos como *nada más que* fenómenos; lo que aún nos dará pie para arrojar nueva luz sobre esta refundación richiriana de la fenomenología trascendental.

⁵⁰ NdT: esta enigmática expresión –“phénomènes de phénomènes”- remite a la “distorsión originaria” del fenómeno, el hecho de estar irremediamente dispuestos, los fenómenos, en “lambeaux”, en “jirones”, y precisamente con-formarse en cadenas o ristas esquemáticas.

⁵¹ M. Richir entiende por « distorsión originaria » esa doble determinación del fenómeno como nada más que fenómeno consistente de un lado en albergar en su seno una indeterminidad (traducción del *apeiron* griego) irreductible, y de otro en ser susceptible de disimularse a nuestro pensar travistiéndose en el concepto o en la idea que aquél pareciera tenderle a éste (con arreglo a una suerte de « ilusión trascendental »). M. Richir aporta más precisiones sobre su sentido en los siguiente términos: « el fenómeno se fenomenaliza indisociablemente con los dos polos de su ilusión, siendo el primero una ilusión de centramiento (*centration*) sobre sí que lo diera a ver, dentro de una coincidencia de centro a centro (del centro de la visión, a saber, el ojo, con el centrosq. La indeterminidad de principio del fenómeno caracteriza una vez más al *transcendentalismo* de M. Richir « en la medida en que es aquí [...] la transcendencia del fenómeno en relación a nuestros marcos de pensamiento, nuestro lenguaje, y nuestras categorías lo que nos ocupa », *ibid.*, p. 22. Aparte de remitir a la comprensión heideggeriana de la transcendencia (cf. en particular su curso del semestre de verano de 1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26)), esta acepción de lo « trascendental » prefigura sobre todo las nociones richirianas de « transpasibilidad » (tomada de Maldiney) y de « virtualidad ».

⁵² NdT: “*Déterminabilité et quantitabilité*”. Existe un excelente trabajo, que quizá vea la luz algún día, a cargo de Ángel Sánchez Bernal, y que, a la luz de estas dos determinaciones básicas del esquematismo richiriano, estudia la relación entre la refundación de fenomenología que intenta Marc Richir, y algunos aspectos del Materialismo Filosófico de Gustavo Bueno

⁵³ PTE, p. 31.

*
* *

Si, tal como indicábamos más arriba, el punto de partida « arquitectónico » de la « refundación » richiriana de la fenomenología estriba en la diversidad incoativa y errática de las *phantásiai*-afecciones, su punto de partida « empírico » y « concreto » reside en la tentativa de comprender lo que fenomenológicamente sucede cuando tenemos la « idea » ((en alemán *Einfall*) de algo⁵⁴. Este fenómeno reviste, para M. Richir, un interés paradigmático por cuanto constituye la vivencia por excelencia del filósofo frente a lo que remite a algo « nuevo » (sorprendente e inanticipable) así como « inasible » y que no se deja cerrar en determinación *finita* ninguna –fenómeno este que mal haríamos en subestimar toda vez que desde allí será desde donde M. Richir desarrolle, en primer término, su decisiva concepción de una « temporalización en lenguaje » (que hubo denominado antes « temporalización en habla⁵⁵ » (“*temporalisation en parole*”). ¿De qué se trata más exactamente?

En punto a la *Sinnbildung*, las dos concepciones que, de modo relativamente explícito, rechaza M. Richir son, por un lado la del estructuralismo (en filosofía y en lingüística), y, por el otro, la de la deconstrucción de Jacques Derrida. El enfoque estructuralista adolece de ceguera (e ignorancia) ante el movimiento del pensar (o del lenguaje⁵⁶), lo cual permite una autonomización de la lengua a modo sistema simbólico; y adolece, muy en particular, de una incapacidad para dar cuenta de toda elaboración simbólica *innovadora* e *inventiva*. Si bien la deconstrucción derridiana sí que estigmatiza, a su vez y con razón, el hecho de que el signo lingüístico como identidad simbólica de significante y significado requiera de la institución *lógico-eidética* del lenguaje, no por ello es, en punto a su concepción del signo, menos descuidada: éste, como elemento diferencial, diacrítico, presupone ya siempre y en el fondo la *totalidad* del sistema como sistema de elementos puramente diferenciales –revelándose así

⁵⁴ Ver el estudio, altamente estimulante « Sens et paroles : pour une approche phénoménologique du langage », dans *Figures de la rationalité. Études d'Anthropologie philosophique IV*, G. Florival (éd.), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve, Vrin, Peeters, 1991, p. 228-246 (citado : « SP »).

⁵⁵ SP, p. 237.

⁵⁶ Para M. Richir, de no haber lenguaje, nuestras palabras serían todas mecánicas. (E inversamente, como a título correcto, lo subraya Robert Alexander, ¡también lo serían de ser todo lenguaje!).

inviabile, puesto que los signos constituyen, precisamente, un campo abierto e infinito (lo que, por lo demás, recuerda un poco, tal como lo subraya M. Richir, a la aporía del conocimiento adecuado y *a priori* del sistema de los enteros naturales). Así y todo ¡«en algún sitio habremos de quedar fijos⁵⁷» (“*il faut bien se fixer quelque part*”)! Para M. Richir, esta fijación no puede sino ser aquella, llevada a cabo en primera instancia por los filósofos griegos –que, de ese modo, instituyeron simbólicamente la propia filosofía de la referencia a la *exterioridad* (que llamamos «*cosmos*», «Dios», «naturaleza», etc.). Su proyecto es pues el de «*deconstruir*» dicha fijación –primero en relación a la unidad e identidad de la idea, luego en lo tocante a su carácter temporal.

A tenor de la interpretación clásica, el hecho de tener una idea (*avoir une idée*)⁵⁸ abre a la dualidad “palabra (*parole*) inscrita en el tiempo” / “idealidad atemporal” – remitiendo dicha idealidad, a su vez, y muy en especial según la concepción neoplatónica, al Uno (o a la Nada) trascendentes. Sin embargo, es precisamente «la exterioridad intemporal o instantánea de la idea en relación al habla⁵⁹ (*parole*)» aquello que M. Richir se propone poner en duda.

En efecto, aún cabe analizar desde otro enfoque la apertura a la dualidad característica del fenómeno «tener una idea». Esta apertura es, en efecto, apertura *temporal*⁶⁰ marcada por la tensión entre el *proyecto*, abierto sobre el *porvenir*, de *decir* ese algo de lo que tengo idea, y la *fuga*, que es fuga inmediata hacia el *pasado*, de esa misma «aparición» (evanescente, fugitiva) de la idea. Se muñe aquí un *tiempo*, el tiempo «del habla⁶¹ (*temps des paroles*)⁶²» que posee la particularidad de que «la idea

⁵⁷ SP, p. 232.

⁵⁸ NdT: en el sentido de «ocurrírsele a uno una idea», de «dar con» o «topar con» una idea, de venirle súbitamente a las mientes.

⁵⁹ SP, p. 236.

⁶⁰ Apertura ésta caracterizada por la mediación decisiva entre el «temporalizar» y el «decir».

⁶¹ SP, p. 234.

⁶² NdT: podríamos haber traducido por “tiempo de la palabra”, “tiempo del hablar”, pero nunca por “tiempo de las palabras”; todo lo más por “tiempo de las palabras *proferidas* (o mejor dicho *profiriéndose*)”; el problema de la traducción de “parole”, “paroles” y “la parole” –se habrá adivinado cuando, llevados del peso de la etimología, traducimos por “palabra”, “palabras” y “la palabra” estriba la atracción ejercida por esa otra equivalencia semántica, menos etimológica pero más común, entre el castellano “palabra” y el francés “mot”; pero he que “mot” se encuentra *precisamente en las antípodas* de lo que Richir –o Merleau-Ponty- quieren decir con “parole” o “paroles”. De ahí la necesidad de recurrir a “el habla” aunque se trate, en rigor, de la traducción “natural” que habríamos de reservar para algo así como “le parler” (el hablar) o, en entero rigor y de existir, para lo que “la pensée” es a “penser”, i.e. algo

de ese algo por decir *forma ya parte del tiempo* toda vez que, *esbozo* de tiempo para el propio tiempo, lo abre a sí mismo, *es* el tiempo mismo *iniciándose a su temporalización*⁶³ ». Dicho de otro modo, M. Richir pone aquí en evidencia una temporalización que recuerda a los muy originales análisis de Schelling sobre la génesis del tiempo en su *Sistema del idealismo trascendental*⁶⁴ : con la fundamental salvedad de que, así y todo, substituye la eclosión de la conciencia de sí, del « Yo » (co-originaria con la eclosión del tiempo) por la dimensión del « decir-se » del sentido –lo cual ratifica, también aquí, la dimensión « a-subjetiva » de su « refundación » de la fenomenología. A pesar de todo, lo esencial no consiste en la aproximación a un autor que M. Richir, por lo demás, ha practicado mucho: cuenta ante todo que M. Richir *extrapolará* este análisis más allá del solo marco del fenómeno « tener una idea » extendiéndolo al conjunto de los « *fenómenos como nada más que fenómenos* » (es decir⁶⁵, a lo que, antes bien, dio en llamar « fenómenos-de-mundos⁶⁶ »). Toda fenomenalización está caracterizada por este « proyecto » (que M. Richir denomina « *premonición* » trascendental) y esta « retención » de lo que huye y se retrae (*se retire*) (que M. Richir llama « *reminiscencia* » trascendental) y, en el registro arquitectónico más arcaico, por los correspondientes horizontes de lo « inmaduro » y de lo « inmemorial ».

así como “la parlée” sería a “parler”. Es precisamente esa (misma analogía de proporción) –a saber, la que existe entre “la pensée” y “penser”- la que se da entre “la parole” y “parler” (cualquier que sea el desplazamiento semántico y aun sin saberlo, podemos con todo sentar –incluso desde nuestro ignorarlo– que la analogía de proporción que está aquí en juego es la *misma*).

⁶³ SP, p. 236.

⁶⁴ Schelling escribe : « El tiempo no es algo que se desarrolle independientemente del Yo, sino que se trata del propio Yo pensado como activo », F.W.J. Schelling, *System des transszendentalen Idealismus*, H. D. Brandt & P. Müller (éds.), Hamburg, Meiner, 2000, p. 135. En punto a esta génesis del tiempo en Schelling, cf. el tercer capítulo de la primera parte de nuestra obra *Más acá del sujeto*, *op. cit.*

⁶⁵ Si quisiéramos resumir en extremo el proyecto de una « endogeneización » del campo fenomenológico en M. Richir, podríamos establecer (en orden) la siguiente doble identificación: « los fenómenos como nada más que fenómenos » son los « fenómenos-de-mundo » y los « fenómenos-de-mundo » no son sino « fenómenos como nada más que fenómenos ».

⁶⁶ Ver *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, p. 14 : « Los fenómenos-de-mundo que, las más veces, escapan a toda clara conciencia, configuran el campo fenomenológico, la dimensión fenomenológica de la experiencia humana como una dimensión del lado “otro”, de radical indeterminidad aunque indefinidamente determinable. Guardémonos pues muy mucho de buscar en ella el origen de las determinaciones. La parte sustancial de los fenómenos-de-mundo reside en su carácter no inmediatamente manifiesto, en su no-donación. Inconvertibles en datos, constituyen ese carácter irreductiblemente irisado (*chatoyant*), efímero, inestable y contingente propio de lo apareciente ».