

## Temporalidad y afectividad en la fenomenología de Marc Richir<sup>1</sup>

Alexander Schnell

Université Paris – Sorbonne

Traducción por Pablo Posada Varela (Université Paris – Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal).

Si, en el capítulo anterior, ya abordábamos la temporalidad de las apercepciones de *phantasia*, lo hacíamos con la perspectiva – específica – de dar cuenta de la *institución de la percepción* en y a partir de la *phantasia* y del papel del lenguaje en estas relaciones. Se tratará, en el presente capítulo, de abordar el tiempo y la temporalidad *en su carácter intrínseco* – lo que dará lugar a una implícita discusión con otras elaboraciones fenomenológicas sobre el mismo tema. M. Richir se focaliza sobre el tiempo (y, como veremos, sobre el espacio) en su importante obra *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio*. Retoma (ahondando en ellos) los análisis de *Fenomenología en escorzos* teniendo en cuenta, en particular, la *afectividad* y tratando sobre el concepto de “phantasia ‘perceptiva’” (conceptos adquiridos entretanto). Así, nos apoyaremos, en lo esencial de lo que sigue, en esta obra de 2006.

El punto de partida de la fenomenología richiriana consiste en una *puesta en curso* (mise en circuit) *de la intencionalidad* – a raíz de lo cual se inscribe en una reflexión ya antes iniciada por su amigo J. T. Desanti<sup>2</sup>. Esta

<sup>1</sup> NdT : ofrecemos aquí la traducción de uno de los capítulos del libro de Alexander Schnell sobre la fenomenología de Marc Richir, titulado *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, publicado en el 2011 en las ediciones “Ousia”. De ahí que nos encontremos, en el texto, con referencias internas a capítulos anteriores y posteriores. Hemos preferido conservarlas para que el lector tenga una idea, avistada desde el presente capítulo, de la trama expositiva del libro. Recordemos también que en el número 34 de Eikasía se publicó el índice analítico de contenidos de esta obra. <http://revistadefilosofia.com/34-17.pdf>. Este capítulo del libro de Schnell tiene varias virtudes. En primer lugar, el esclarecimiento de conceptos como el de “esencia salvaje” (y su relación con las “phantasíai-afecciones”, puras y “perceptivas”), “esquematismo de lenguaje” y “fuera de lenguaje” y otros conceptos nodales de la fenomenología de Richir. Pero, sobre todo, tiene este texto la virtud de *relacionar* los dos tipos de temporalizaciones en juego en el hacerse del sentido: a saber, el representado por el artículo de Richir “Afecto y temporalización” que traducimos ahora en este número de Eikasía, i.e. el nivel de la *temporalización en presente* de un lado, y el nivel de la *temporalización en presencia* (sin presente asignable) del otro, explícitamente tratado por el artículo que ya traducimos en el número 34 de Eikasía, “Sobre los fenómenos de lenguaje” <http://revistadefilosofia.com/34-10.pdf>, y del que Schnell comenta las partes más importantes en la última parte de este capítulo. Las obras de Richir están citadas de forma abreviada, y por las iniciales de sus títulos en francés. Así, por ejemplo, “FPTE” corresponde a los *Fragments Phénoménologiques sur le temps et l’espace* o “PIS” a *Phénoménologie et Institution Symbolique*, “PIA” a *Phantasia, Imagination, Affectivité*, “PE” a *Phénoménologie en esquisses* etc... Este artículo sobre la temporalidad en Richir puede completarse con la traducción del texto de Richir “Síntesis pasiva y temporalización/espacialización” recientemente publicada en el volumen IV del Acta Latinoamericana de Fenomenología: [http://www.clafen.org/AFL/V4/665-692\\_DOC\\_Richir.pdf](http://www.clafen.org/AFL/V4/665-692_DOC_Richir.pdf) así como con el texto del propio Alexander Schnell publicado en el volumen 9 de *Investigaciones Fenomenológicas* y titulado “Phantasia y percepción en Marc Richir” [http://www.uned.es/dpto\\_fim/InvFen/InvFen09/pdf/20\\_SCHNELL.pdf](http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/20_SCHNELL.pdf). Y, por supuesto, es de obligada lectura la excelente traducción que Luis Niel nos ha brindado en este mismo volumen de Eikasía.

<sup>2</sup> Recordemos brevemente la postura de Desanti. Desanti se había propuesto, en las *Reflexiones sobre el tiempo* (1992), desplegar el calado (*teneur*) de la “tesis de la intencionalidad”. De acuerdo con lo que denominaba “constricción mínima”, y que caracterizaba la tesis de la intencionalidad, el objeto mentado es transcendente respecto de la conciencia o, por decirlo de otro modo, la conciencia “no contiene nada”. De este modo, lo que “es”, es decir, lo que se deja identificar *a lo largo* del “arco intencional” como “ente”, son los objetos tal como se “muestran” y se dejan *identificar* en la vivencia bajo la forma de una “conexión” de vivencias. En la medida en que tanto la fuente como el fin (*but*) mentado *trascienden* el arco intencional, “caen fuera” del mismo, dichos “entes” – que se sitúan por tanto a lo largo de este arco – pueden decirse “inmanentes” a la conciencia (la “constricción máxima” de la intencionalidad afirmando, por el contrario, que lo mentado es, de derecho, susceptible de ser plenificado en su ser). Así pues, hay una diferencia irreductible entre los “entes” (“inmanentes”) como *momentos de efectuación*, en la vivencia de un “objeto” transcendente de un lado, y este mismo objeto transcendente del otro. Sin embargo, si mantenemos firmemente sendas constricciones (*contraintes*), la reinterpretación de la intencionalidad exige que la relación del polo sujeto al ser de lo que está mentado no arruine la intencionalidad – ni mediante una mención que se desfonde en la nada, ni por una “fusión” entre el polo sujeto y el ser que aniquilase toda relación intencional. Sólo es esto posible si la relación entre ambos términos es una relación *a la vez* de manifestación y de retracción (*retrait*) – una relación que no es mero respecto de comunicación porque una comunicación supone siempre una “homogeneidad

puesta en curso termina por imponerse porque, como hemos señalado, la fenomenología husserliana sólo es válida en el campo de lo *posicional* (o de lo “*tético*”). Comoquiera que la puesta en curso richiriana de la intencionalidad se presenta, efectivamente, como una puesta en curso de lo posicional, su fenomenología del tiempo se propone desvelar las efectuaciones (que no son ya intencionales) *más acá* de lo que procede, en Husserl, de tres *presupuestos* juzgados como inaceptables por M. Richir. ¿De qué presupuestos se trata exactamente?

En primer lugar, M. Richir consigue identificar la causa y el origen de la restricción de Husserl al solo campo de lo posicional: se debe al hecho de que Husserl, para estudiar el tiempo, *parte del ahora, del presente* – punto de partida que implica, como ya lo había subrayado Merleau-Ponty, el privilegio de la *percepción* respecto de otros tipos de intencionalidad. En segundo lugar, M. Richir recusa la posibilidad – siempre admitida, jamás puesta en duda por Husserl – de *otorgarse de entrada la sucesividad* y, sobre todo, la *continuidad* del tiempo (*cf.* como ya vimos, en *Phénoménologie en esquisses*). Por último, y en tercer lugar – y se trata, sin lugar a dudas y como ha sido finamente subrayado por Guy van Kerckhoven, del aporte más potente de la fenomenología richiriana del tiempo –, se trata, para M. Richir, de escapar del marco restringido de un análisis del *Erlebniszeit* (tiempo de la vivencia) que sigue siendo el marco de Husserl, incluso hasta sus últimos manuscritos.

Como ya lo indicáramos en el capítulo anterior, los trabajos de M. Richir exploran, desde su obra fundamental *Phénoménologie en esquisses*, el campo últimamente constitutivo de la conciencia intencional en términos de “enunciación en lenguaje” y de “temporalización”. Veamos entonces cómo se presenta la fenomenología del tiempo de M. Richir habida cuenta de los recientes desarrollos de su pensamiento.

Una refundición de la fenomenología que se proponga sacar a la luz los fenómenos últimamente constitutivos de lo “posicional” no puede escamotear el campo del *lenguaje*. No tanto el campo de la *lengua, constituida*, sino el de lo que el propio Richir llama, tras Merleau-Ponty, las “*Wesen* – salvajes – “de lenguaje”. Recordemos una vez más el sentido de este concepto.

Las *Wesen* salvajes (que no son nada ente pero tampoco pura nada – si quisiéramos hacer posición de las mismas, las haríamos desvanecer) deben estar necesariamente supuestas por el fenomenólogo para poder constituir la base más arcaica del campo fenomenológico – dicho de otro modo, no cabe ahorrárselas si se quiere fundar la fenomenología. M. Richir toma prestada esta expresión de *Lo Visible y lo Invisible* de M. Merleau-Ponty. Con todo, la expresión no tiene la misma significación en ambos autores. En M. Richir, las *Wesen* salvajes corresponden a una suerte de *logos* dislocado, a eso mismo que J. Derrida ha denominado, en *La Gramatología* “archi-escritura” (término que se halla en el origen de la idea – richiriana – de “esquematismo”<sup>3</sup>). La concreción de esta escritura estaría constituida, según M. Richir, precisamente por las *Wesen* salvajes.

Sin embargo, lo que los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio* aportan de novedoso respecto de trabajos anteriores de M. Richir reside en que los “esbozos de sentido” que caracterizan todo

---

ontológica” y justo esa homogeneidad la que no se da entre el ser y los entes. Dicha relación, que se antoja, por tanto, circular, Desanti la designa por medio de la expresión de “circuito de la apertura”; tiene su modo de existir propio: la temporalización. Para una presentación más detallada de estas elaboraciones de Desanti, *cf.* el capítulo I de la segunda parte de nuestra obra *La génesis del aparecer, op. cit.*

<sup>3</sup> *Cf. infra.*

“fenómeno de lenguaje” – en la medida en que será en ellos donde, precisamente con vistas a la aprehensión de fenómenos “constitutivos”<sup>4</sup> de lo posicional, el sentido “busca estabilizarse o ‘poseerse’ – constituyen “encadenamientos esquemáticos” de “*phantasiai* ‘perceptivas’”. ¿Qué se ha de entender por ello?

Las *Wesen* salvajes, que no hemos de entender en sentido nominal (no se trata de esencias ideales al modo de las ideas platónicas) sino en sentido *verbal*, no son, respecto de su “contenido”, sino “*Wesen* de *phantasiai*-afecciones”<sup>5</sup> – y se las “percibe” (de forma “interna” y no en virtud de una mención intencional) mediante lo que M. Richir llama, precisamente, “*phantasiai* ‘perceptivas’”<sup>6</sup>. Para mayor exactitud, son las *Wesen* lo que confiere *concretud*<sup>7</sup> a las *phantasiai*-afecciones, es decir, a aquello que atesta – aunque sólo indirectamente – las *Wesen* salvajes<sup>8</sup>. De este modo, cabe decir que las *Wesen* salvajes son inaccesibles *como tales*, siendo también cierto que *habitan* las *phantasiai*-afecciones. Por utilizar un lenguaje heideggeriano, aquéllas “*wesen*”<sup>9</sup> en éstas últimas.

Las “*Wesen* salvajes” se sitúan pues en el nivel arquitectónico más “recóndito”. Éstas, propiamente inefables, son una abstracción que resulta del esquematismo en relación a la afectividad. Así, por hablar con mayor precisión, podemos decir que son más “profundas” que las *phantasiai*-afecciones, las cuales se obtienen en virtud del *encuentro* de estas *Wesen* salvajes (que son pues, *eo ipso*, *Wesen* esquemáticas) con la afectividad. Antes de poder tratar con más detalle sobre las *phantasiai*-afecciones, es necesario volver una vez más sobre el “esquematismo” (en sentido richiriano).

Podemos, en primer término, caracterizar el esquematismo negativamente, en contraste con el “*logos*”. Mientras que todo *logos* designa una articulación – así sea la más elemental – supuestamente dotada de *sentido*, el esquematismo es “an-árquico” y “a-teleológico”. No está ni en el tiempo ni en el espacio. Si bien es cierto que hay un esquematismo de lenguaje que hace sentido, no lo es menos que también hay otro esquematismo – *fuera de lenguaje* – que no hace sentido en absoluto. El esquematismo no es ni objetivo ni subjetivo, más exactamente: se trata de una estructura presubjetiva *que articula originariamente las Wesen salvajes* y que, al mismo tiempo, tan sólo un sujeto puede atestar *mediante su vida* – ¡precisamente mediante su afectividad<sup>10</sup>! Por lo tanto, aunque, más arriba, hayamos caracterizado las *Wesen* salvajes como una “abstracción”, no deja de ser cierto decir que son *concretudes* de fenómeno – articuladas, por ende, mediante el esquematismo.

<sup>4</sup> Hablar, en el nivel de este registro arquitectónico, de “constitución” o de “fenómenos constitutivos” es, *stricto sensu*, del orden de un abuso de lenguaje por cuanto se trata, precisamente, de situarse *más acá* de la esfera de toda objetividad constituida. A falta de un término más apropiado, podremos, a pesar de todo, vernos llevados a utilizarlo en lo venidero, pero poniéndolo, cada vez, entre comillas.

<sup>5</sup> ¿Cabe decir que, en el par *phantasia*-afección la *phantasia* sería más bien del orden de la *forma* mientras que la afección estaría del lado del *contenido*? Efectivamente, *a posteriori* (*après-coup*), es decir, después de la transposición arquitectónica de la *phantasia*-afección en imaginación-afecto, es posible establecer una analogía semejante: la *phantasia* designaría una “*proto-Gestalt*” (que viene de la imaginación) y la afección un “proto-contenido”.

<sup>6</sup> M. Richir toma este concepto de Husserl, ver el texto nº 18 de *Husserliana XXIII*, en especial p. 504-506 y p. 514-524. Para una mayor profundización de la caracterización de estas “*phantasiai* ‘perceptivas’”, *cf. infra*.

<sup>7</sup> Efectivamente, no podemos partir de la dualidad *phantasia*-afección. Hace falta que las *phantasiai*-afecciones posean *concretud*. *Concretud* que, efectivamente, tienen; de lo contrario, serían indiscernibles de un simulacro.

<sup>8</sup> En sí mismas y como tales, las *Wesen* salvajes son inaccesibles. En su “contenido” (en tanto en cuanto cabe hablar de ello – puesto que ello implicaría una forma), son lo mismo que las *phantasiai*-afecciones. Las *phantasiai*-afecciones son como “sombras” – en el sentido en que, en la mitología, se habla del *hadès* como del “reino de las sombras”. *Stricto sensu*, son sombras *de nada*.

<sup>9</sup> NdT: “Están” o “Se están” podríamos decir también, utilizando una ventaja del castellano – el verbo “estar” – que no tiene el francés.

<sup>10</sup> Es por lo demás, notémoslo de pasada, gracias a este papel esencial conferido al esquematismo como puede comprenderse lo que separa al pensamiento de M. Richir de toda forma de realismo. Con todo, tampoco M. Richir es un idealista porque no es el sujeto quien hace el esquematismo – al contrario, ¡sólo en el esquematismo es posible el sujeto! (Acerca del estatuto de la fenomenología richiriana, más acá de todo realismo e idealismo, ver también FPTE, p. 72.).

No es el esquematismo una “puesta en forma o figura” a pesar del sentido que “*schéma*” reviste en griego. Consiste más bien en una “movilidad sin trayectoria”, paradójica y, por ello, difícil de pensar, hecha de condensaciones y disipaciones. Designa la articulación inconsciente (¡pero no en el sentido del psicoanálisis!) de los diferentes tipos de ritmos de condensaciones y disipaciones.

¿Cuál es entonces, exactamente, la relación que existe entre las *phantasíai*-afecciones<sup>11</sup> y las *Wesen* salvajes? Éstas últimas están “puestas en movimiento” por aquéllas. Las *phantasíai*-afecciones constituyen de este modo una concreción fenomenológica que puede ser arquitectónicamente traspuesta en imaginación por un lado, y en afectos por el otro (lo cual significa que los afectos se entienden desde las *phantasíai*-afecciones) – transposición arquitectónica que, en *otro registro*<sup>12</sup>, claro está, que en el de las *phantasíai*-afecciones, permite fijarlas y aprehenderlas.

\*

\* \*

Al comenzar sus análisis fenomenológicos por las “Wesen de *phantasíai*-afecciones”, M. Richir pone en evidencia que la percepción no goza de un estatuto privilegiado en punto a las relaciones de la conciencia con su objeto. Desde el punto de vista “constitutivo” – sobre ello hemos insistido largamente en el capítulo anterior – es “derivada” en relación a la *phantasia*. Para comprender la relación entre percepción y *phantasia* desde otro ángulo, las consideraremos ahora a través de dos prismas distintos : relativamente a sus *fuentes* respectivas, así como a su modo de *temporalización*.

Husserl trata siempre de la percepción mediante el famoso “esquema aprehensión / contenido de aprehensión”<sup>13</sup>, y M. Richir identifica, a su vez, dos fuentes de la *phantasia* : la “*aisthesis*” (en el sentido platónico) y la “pulsión (*Trieb*)” (en sentido husserliano). La primera, que caracteriza lo que está en perpetuo movimiento, es, en cierto modo, del orden del *Anstoß* fichteano (que no tiene sentido en sí mismo): es el equivalente fenomenológico de lo que se llama en física una “señal”, no una percepción sino, en el nivel de los órganos de los sentidos, lo que se llama *a posteriori*<sup>14</sup> el *datum* sensible (o la “sensación” en tanto que todavía no objetivada). Sin dicho *Anstoß* no hay *phantasia*, siendo la *aisthesis* lo que precisamente indica que la *phantasia* no crea algo a partir de nada. La segunda fuente corresponde a lo que Husserl llama las “tendencias sensibles”. Se trata, en este caso, de tendencias “internas”<sup>15</sup> que proceden de la *Leiblichkeit* en su íntima unión con la *Leibhaftigkeit*<sup>16</sup>, o incluso de

<sup>11</sup> Hay que precisar también que las afecciones confieren una “magnitud intensiva” (cf. Kant, las “Anticipaciones de la percepción”) a las *phantasíai*, o incluso que les dan, por su “energía” (en un sentido quasi-fichteano), una intensidad, una vivacidad.

<sup>12</sup> En efecto, sólo hay transposición arquitectónica en el caso de que se pase de un registro a otro (los registros sólo se distinguen mediante *Stiftung* (= institución)). Entre las *Wesen* salvajes y las *phantasíai* no hay cambio de registro. Es aquí la *esquemización* la que opera la aprehensión (*saisie*) de las *Wesen* salvajes.

<sup>13</sup> Cf. nuestra obra *Temps et phénomène*, op. cit., sección A, chap. I, p. 21 sq.

<sup>14</sup> Efectivamente, las expresiones “*datum* sensible” y “sensación” no son adecuadas para caracterizar esta “primera fuente” de la *phantasia* – y sólo las utilizaremos en primera aproximación con el fin de circunscribir esa fuente de modo sumario y provisional. No son adecuadas porque competen al “*resultado*” de la transposición arquitectónica de la *phantasia*-afección en imaginación y afecto. Pero se trata, al caso, de un fenómeno hartamente conocido: en el nivel arquitectónico más profundo, “nos faltan las palabras” como para que no nos veamos en la tesitura de tener que recurrir *a cada paso* a una terminología que, en rigor, procede de un nivel constitutivo superior.

<sup>15</sup> Si bien, efectivamente, las tendencias sensibles son en cierto modo “internas” y las *aistheseis* “externas” a la *phantasia*, esta distinción sólo

asociaciones que se llevan a cabo *entre* tendencias afectivas<sup>17</sup> (precisamente aquello que M. Richir designa por “afecciones”). Esta segunda fuente procede de lo que Husserl llama la “intencionalidad pulsional”<sup>18</sup> (*Triebintentionalität*). Volvamos ahora una vez más sobre lo que caracteriza el modo de temporalización de la *phantasia* en relación al de la percepción.

\*

\* \*

Se trata, para M. Richir, de cuestionar el registro fundante (*fundierend*) de la conciencia del tiempo (*Zeitbewusstsein*) por cuanto éste es ya, a decir verdad, registro fundado (*fundiert*) en la *Stiftung* de lo que se entiende, en regla general, por “tiempo”, es decir, tiempo *en el que hay o se da presente*. Así, parece que tenemos dos<sup>19</sup> registros temporales: aquel en el que el tiempo *ya* está instituido – por lo que hará falta dar cuenta su “fundación”; y aquel propiamente *fundierend*. Vale acaso decir que M. Richir reeefectúa, a su manera, la constitución de la temporalidad inmanente a partir de una temporalidad pre-inmanente – tal como la hallamos ya, esbozada, en Husserl, en los últimos textos de *Husserliana X* así como, en particular, en los *Manuscritos de Bernau*? En modo alguno. Para poder mostrar en qué se desmarca Richir de dicho proceder husserliano, recordaremos antes, a grandes rasgos, la “solución” husserliana de 1917/1918.

---

puede ser verdaderamente establecida una vez tratemos, al nivel de este mismo registro arquitectónico, del *espacio* (volveremos rápidamente a ello más adelante).

<sup>16</sup> La “*Leiblichkeit*” y la “*Leibhaftigkeit*” son conceptos cruciales en la obra reciente de M. Richir. *Leiblichkeit* es el único término capaz de traducir la noción merleau-pontiana de “*chair*”, lo que significa – siendo esto paradójico – que no está necesariamente ligada a un individuo – en términos richirianos: la *Leiblichkeit* es *móvil*. M. Richir la considera más o menos equivalente a la *chôra* platónica del *Timeo*. Puede haber *Leiblichkeit* en la poesía, en una palabra proferida (*parole*), en un fragmento de música. Ahora bien, esta *Leiblichkeit* no puede ser, en sentido estricto, objeto de una *percepción* por cuanto no es del orden de lo posicional (o de lo tético). Es la noción ya introducida más arriba de “*phantasia* perceptiva” la que designa el tipo de “conciencia” que nos franquea un acceso a la *Leiblichkeit*. La *phantasia* “perceptiva” esquematiza de forma infigurable, es decir, “percibe” algo de lo cual una parte puede eventualmente ser figurada, pero cuya parte *esencial* no es figurable. En aras a comprender la “movilidad” específica de la *Leiblichkeit*, podemos remitir a la *Einführung* husserliana: ésta corresponde a la *phantasia* “perceptiva” del *Leib* y de la *Leiblichkeit* del prójimo.

Por lo que hace a la “*Leibhaftigkeit*”, ésta corresponde más o menos a la *afectividad* – es decir, en el fondo, a todo lo que es “endógeno”. Designa la afectividad *leiblich*, vivida *leibhaftig*. Vinculada a la *phantasia* (lo cual es cuando menos problemático), nada tiene de “objetivo”: cuando, aliviado, “me siento más ligero”, tengo efectivamente la sensación de una “ligereza” que, evidentemente, no podría en ningún caso ser “medida” o “pesada”. De modo general, la *Leibhaftigkeit* se refiere a todo lo que Heidegger llama *Stimmungen* (incluida la angustia). M. Richir toma prestada de Binswanger esta noción: en las psicosis, la *Leibhaftigkeit* “en secesión” corresponde a las profundidades afectivas que son también del orden del *Leib* (por ejemplo la náusea o la alegría, la felicidad, etc.), que no son puramente intelectuales.

El “*Leibkörper*”, por último, es un *Leib* “en efigie” (y donde define, el *Leib*, su propio aquí absoluto). El *Leibkörper* es doble: se trata de un *Leib* (“cuerpo vivo”) *con* un *Körper* (“cuerpo físico”). Representa esta especie de compromiso manco en el que, mal que bien, vivimos (y que expresa el misterio, señalado por Descartes, de la unión del alma y del cuerpo). Por tanto, el *Leibkörper* tiene, a la vez, una *Leiblichkeit* (que podemos perder, por ejemplo en la psicosis melancólica) y una *Körperlichkeit*. ¿Por qué esta introducción de la noción de “*Leibkörper*” que parece redundante respecto de *Leib* en alemán (¡que ya posee, a su vez, su *Körper*!)? Sin duda porque [tanto] en francés [como en español] asociamos el *Leib*, sobre todo a partir de las elaboraciones merleau-pontianas sobre la “carne” (“*chair*”), no tanto a “*un*” cuerpo vivo, cuanto al carácter general de “corporeidad viviente”. El *Leibkörper* expresa así, en francés – insistimos en ello – un cuerpo vivo determinado – así se trate, por lo demás, el del prójimo o el mío propio). (En punto a estas nociones de *Leib*, *Leiblichkeit* y *Leibhaftigkeit*, cf. *infra* el capítulo I de la segunda parte.)

<sup>17</sup> E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein 1917/18*, *Husserliana XXXIII*, R. Bernet y D. Lohmar (eds.), 2001, texto n° 14, p. 275-276. (J.-F. Pestureau – secundado por A. Mazzù y M. Richir – ha elaborado una traducción francesa de estos manuscritos, aparecida en la colección „Krisis” en J. Millon.)

<sup>18</sup> Ver PIA, p. 252-267. A propósito de la fenomenología husserliana de la pulsión y de los instintos, cf. también el capítulo V de nuestro libro *Husserl y los fundamentos de la fenomenología constructiva*, op. cit.

<sup>19</sup> Veremos, en nuestra observación final, que la fenomenología richiriana del tiempo se halla, en realidad, caracterizada por *tres* niveles temporales.

Los célebres análisis de las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (publicados en 1928) en punto a la intencionalidad retencional y protencional (a pesar de que de ésta última apenas hallamos un esbozo), a la impresión originaria, etc., análisis constitutivos de los “objetos-tiempo (*Zeitobjekte*)” – “objetos” absolutamente específicos<sup>20</sup> que no se limitan a ser unidades *en* el tiempo [es decir “objetos temporales”] sino que *comprenden también dentro de sí mismos la extensión temporal*<sup>21</sup> – pertenecen a la esfera inmanente de la conciencia trascendental. Tienen por hilo conductor un objeto-tiempo *constituido* (siendo, el ejemplo privilegiado de Husserl, el de la melodía). El problema – que estos análisis *no resuelven* – es el de saber lo que constituye la temporalidad (“subjética”) de estos “ingredientes” de la propia esfera inmanente. Esta temporalidad constituyente, evidentemente, no podría ser en ningún caso el tiempo “objetivo” – éste está constituido en la esfera inmanente con lo que no puede constituirlo a su vez. ¿Cómo salir entonces de este dilema? Nos encontramos aquí ante un caso ejemplar de *factum* último que análisis exclusivamente descriptivos no se hallan en posición de “genetizar”. De ahí la necesidad de recurrir a una construcción fenomenológica del “proceso originario (*Urprozess*)” caracterizado por una “plenificación” y un “vaciamiento” de sus “núcleos” constitutivos (fenómenos de evanescencia, núcleos originarios, núcleos “protentivos”) – construcción que pone en marcha el descenso a la esfera *pre*-inmanente de la conciencia, más acá de la esfera inmanente y más acá, en particular, de la escisión nóesis/nóema, acto/contenido de acto, *morphè/hylè*<sup>22</sup>.

Ahora bien, mientras que para Husserl toda temporalización es “temporalización en presente”, es decir que “1) el punto de partida quasi-exclusivo de los análisis es [ya lo indicamos más arriba] el ahora, el *Jetzt*; 2) el decurso (*écoulement*) del presente es en primer lugar el del ahora, y es *continuo* y *homogéneo*; 3) esta continuidad supone que *nada se ve absolutamente perdido* en el decurso, y por ende que todo ahora contenga el tiempo discurrido sin pérdida y que sea a la vez sucesión de sí mismo a sí mismo sin falla<sup>23c</sup>, para M. Richir se trata de ir *a redropelo*, es decir, de ir de la transposición arquitectónica de la temporalización en presencia a la temporalización en presente – dicho de otro modo, se trata de dar cuenta, precisamente, de esta temporalización *en presencia*.

Para ello, se ha de elucidar en qué sentido, la puesta en movimiento de las *Wesen* salvajes por las *phantasiai*-afecciones “ya es cuestión de conciencia originaria del tiempo<sup>24c</sup>. A este objeto, M. Richir introduce una distinción capital que atraviesa todos los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio*: la que se da entre el “impulso ciego (*poussée aveugle*)” (del que antes – y sobre todo – trató en el estudio, absolutamente crucial, publicado en 2004, y al que ya hemos hecho referencia más arriba<sup>25</sup>), las tendencias afectivas (=afectos primeros) y los afectos (=afectos segundos)<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Lo que distingue los objetos-tiempo (*Zeitobjekte*) de los objetos temporales (*zeitliche Objekte*) estriba en que éstos nada tienen *a priori* de temporal a excepción del simple hecho de desplegarse sobre un intervalo temporal, mientras que aquéllos *son* el tiempo mismo – por tanto el tiempo *qua* “objeto” específico, y cuyos modos de constitución se trata de esclarecer.

<sup>21</sup> *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, § 7, p. 36, traducción de Dussort modificada (*Husserliana X*, p. 23). [NdT: Existe una extraordinaria traducción española a cargo de Agustín Serrano de Haro en la editorial Trotta]. Por ser enteramente precisos, decir que esta definición no está sacada de las *Lecciones* de 1905 sino del *Curso* de 1906/07 titulado “Introducción a la lógica y a la teoría del conocimiento” (*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*), cf. *Husserliana XXIV*, § 43 b, p. 255.

<sup>22</sup> A este respecto, cf. el capítulo IV de nuestro libro *Husserl y los fundamentos de la fenomenología constructiva*, *op. cit.*

<sup>23</sup> FPTE, p. 29.

<sup>24</sup> FPTE, p. 47 (M. Richir cita aquí un pasaje del texto n° 14 de *Husserliana XXXIII*).

<sup>25</sup> “Pour une phénoménologie des racines archaïques de l’affectivité”, *art. cit.*

<sup>26</sup> NdT: Efectivamente, se trata de una distinción en absoluto fácil, y de enorme importancia para la cuestión del espacio. Se puede consultar al

El impulso ciego atañe, en el registro más “arcaico”, a las *Wesen* salvajes (de mundos) – sobre las que habremos de volver – y notablemente al estatuto ontológico (más exactamente : “proto-ontológico”) de éstas últimas. ¿En qué sentido están éstas efectivamente caracterizadas por dicho “impluso”? Para M. Richir, las *Wesen* salvajes son el “lugar” en el que está “alojado” lo “proto-ontológico” (más acá de todo ser y de todo ente). Esto proto-ontológico a que acabamos de hacer referencia se “esquematiza” (lo cual, como ya habíamos dicho, posibilita captarlo) en virtud de un “esquematismo fenomenológico” que está originariamente “en desajuste” en relación a sí mismo. La relación entre el esquematismo y lo proto-ontológico es la de un “infinito finito” con un “infinito infinito”. En términos de temporalización, “el pasado transcendental proto-ontológico parece más pasado que todo pasado transcendental esquemático” y “el futuro transcendental proto-ontológico parece más futuro que todo futuro transcendental esquemático”<sup>27</sup>. Ahora bien, en la medida en que están precisamente “siempre ya y siempre todavía” cargados de *profundidades proto-ontológicas* (es decir de afecciones), puesto que son “reminiscencias y premoniciones transcendentales esquemáticas”, las *Wesen* salvajes aspiran a “colmar el desajuste interno y originario del esquematismo”, aspiración (“modulada” o “irisada”, por tanto, por las *Wesen* salvajes) que es necesariamente infinita porque este desajuste es “irreductible”. A propósito de esta última, M. Richir nota: “Por su situación arquitectónica, esta *aspiración infinita* que, de cumplirse, engulliría el campo fenomenológico del esquematismo, es la *forma más arcaica de la afectividad*, aquello en lo que [...] *se encarna* el desajuste originario del esquematismo en relación a sí mismo, y que en alemán se dice *Sehnsucht*”<sup>28</sup>. Y las citadas irisaciones o modulaciones no son sino el “impluso ciego” del que hablábamos más arriba: constituyen las “afecciones” – no intencionales – más arcaicas, es decir “*originariamente plurales*”, “*ciegas*” e “*inconscientes*”. Va de suyo – a pesar de lo que Husserl pensaba – que este “empuje ciego” está esencialmente caracterizado por el hecho de no poder avanzar de presente en presente – las asociaciones más originarias que éste despliega (con arreglo a una determinada “articulación”) se llevan a cabo, claro está, “más acá” de la temporalidad en presente.

La distinción que cumple analizar de cerca en el marco de la fenomenología richiriana del tiempo es la que se da entre las “tendencias afectivas” y los “afectos” – que en realidad equivale a la distinción entre *dos* tipos de afecto (“primeros” y “segundos”). Permitirá responder a la espinosa cuestión del estatuto de la “*hylè* temporal”. En los *Manuscritos de Bernau*, Husserl había propuesto una “solución” al problema de la posible mediación entre las “impresiones originarias” de un lado, y las modificaciones retencionales y protencionales del otro. En efecto, esto constituía un problema a raíz de la diferencia de naturaleza entre éstas y aquéllas. La solución discurre en términos de “formas noemáticas” y de sus *data* hiléticos correspondientes. Husserl afirma que, en particular los fenómenos constitutivos últimos de la temporalidad inmanente poseen – *más acá* de la distinción entre nóesis y nóema en

---

respecto lo que el propio Richir señala en su “Advertencia” a los *Fragmentos fenomenológicos sobre el espacio y el tiempo*, que hemos traducido en anejo al prólogo a *Variaciones II* en este mismo número de la revista. Por lo demás, el propio A. Schnell le dedica un capítulo a la cuestión de la constitución de la exterioridad, capítulo donde, evidentemente, esta distinción, interna al afecto, vuelve a jugar un papel central. Por lo que hace al presente texto, lo que en las siguientes líneas nos ofrece A. Schnell puede entenderse como una excelente exposición de algunos elementos del texto de Richir “Afecto y temporalización” que también aparece, traducido, en este número de la revista; nos ofrece, por decirlo de otro modo, algunas claves hermenéuticas valiosísimas para captar el desmenuzamiento – nada fácil – que Richir hace de la “temporalización en presente”. Sólo al final del texto se vuelve al análisis de la “temporalización en presencia”.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>28</sup> *Ibid.*

sentido inmanente y por tanto *en el nivel mismo* de esta “correlación noético-noemática” en la acepción más radical del término – un carácter hilético absolutamente específico<sup>29</sup> (son “núcleos de la conciencia que no son independientes<sup>30</sup>”, o, si se quiere, “contenidos nucleares (*Kerngehalte*)<sup>31</sup>” en tanto que “substratos” de la nóesis) que no pertenecen a objeto alguno sino a la *conciencia intencional originariamente constitutiva de los objetos-tiempo (Zeitobjekte)*<sup>32</sup>. Con todo, para M. Richir, este carácter intencional de la *hylè* temporal dista mucho de ir de suyo. Además, hace falta, efectivamente, proceder aquí a una *distinción* – aquella entre lo que M. Richir también denomina afecto “primero” de un lado, y afecto “segundo” de otro. ¿De qué es de lo que, más exactamente, se trata?

En primer lugar, recordémoslo, “no es [siquiera] cuestión de tiempo” sino desde el “resultado” de la transposición arquitectónica de la presencia en presente – no siendo, la temporalización en presencia, sino *proto*-temporalización – volveremos sobre este expediente. Esta transposición arquitectónica es aquella – señalada más arriba – de la *phantasia*-afección en imaginación y afecto. Ahora bien, la distinción entre estos dos tipos de afectos sólo atañe, aquí, al resto “afectivo”, si se quiere, de esta transposición arquitectónica (por lo tanto a la transposición de la afección en afecto) y no a la transposición de la *phantasia* en imaginación.

Este afecto se divide pues en dos (M. Richir habla aquí de una “disociación (*Spaltung*)”): en tendencia afectiva y en afecto “propiamente dicho” o, en otros términos, en afecto primero y afecto segundo. El afecto primero es un afecto-forma, “vacío o pura forma y simple *distensión* correspondiente a una vibración de crecimiento/disminución de la excitabilidad<sup>33</sup>”. M. Richir recoge aquí, a este nivel arquitectónico, una característica del “proceso originario” y de su estructura en núcleos – característica propia de la construcción fenomenológica de la temporalidad propia de la esfera *pre*-inmanente de la conciencia trascendental tal como Husserl la lleva a cabo en los *Manuscritos de Bernau*. Esta característica es relativa a lo que Husserl entiende como la *plenificación* y el *vaciamiento* de los núcleos originarios, retencionales y protencionales, del proceso originario. Sin embargo, lo que en Husserl era plenificación y vaciamiento (o aumentación y disminución) de los *núcleos* se transforma en M. Richir en una dimensión de “*excitabilidad*” en general. M. Richir la pone en relación con otras grandes elaboraciones tradicionales de la filosofía del tiempo:

<sup>29</sup> Cf. sobre este punto el capítulo V (al que ya hemos hecho referencia más arriba) de nuestra obra *Husserl y los fundamentos de la fenomenología constructiva*, *op. cit.*

<sup>30</sup> *Husserliana XXXIII*, Anejo IV, p. 161.

<sup>31</sup> *Husserliana XXXIII*, p. 162.

<sup>32</sup> Cf. *Husserliana XXXIII*, p. 161. Ver a este propósito *Husserl y los fundamentos de la fenomenología constructiva*, *op. cit.*, p. 194 *sq.* Añadiremos aquí (bajo la forma de una simple observación) a los análisis de nuestro libro publicado en 2007 que la desconexión de la temporalidad originaria (pre-inmanente) respecto de la objetividad, desconexión efectuada en el nivel del proceso originario (“*Urprozess*”) y muy en particular en el nivel de sus “contenidos nucleares”, sin duda puede ser interpretada como una anticipación (a pesar de los reparos que M. Richir emitiría, a buen seguro, respecto del carácter intencional de la *hylè* temporal), en el propio Husserl, de lo que M. Richir desarrolla en los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio* en términos de “afectos pareciendo (*paraissant*) exógenos”. Efectivamente, una consecuencia del todo fundamental de la construcción de la vertiente *noemática* del proceso originario es la puesta en duda, también por parte de la fenomenología husserliana del tiempo, del estatuto de “*exterioridad*” de lo que está a la base de todo correlato noemático de la nóesis intencional. Se abre en este punto una perspectiva – absolutamente crucial, a nuestro parecer, en las investigaciones fenomenológicas contemporáneas – que aproxima (piensen lo que piensen los inclitos) autores tan dispares como Fichte, el primer Schelling (hasta el *Sistema del idealismo trascendental* incluido), Husserl, acaso incluso M. Henry y finalmente y por ende el M. Richir más “reciente”.

<sup>33</sup> FPTE, p. 66.

Con este afecto primero, *a priori* vacío de todo afecto segundo (correspondiente a un *datum empfindar*), disponemos pues de la *hylè* propiamente o *puramente temporal*, la del *despliegue* (“*étalement*”) originario “en el tiempo”, la del diferencial originario de tiempo que es, a la vez, diferencial originario de esta *hylè* que el Yo no hace, que es anegoica, y por tanto “pasiva” para el Yo. Reconoceremos en ello la *diastasis* plotiniana, la *distensio* agustiniana o incluso la diacronía levinasiana. [...]. Se trata, si se quiere, [...] del presente como puro *paso* (*Übergang*), con sus horizontes vacíos y aún sin “ocupar”, por abstracción trascendental, por *Empfindung* alguna (=para nosotros afecto segundo). Esta *hylè* primera, temporalizante en virtud de su desajuste originario, desajuste en el que tienen lugar, según las expresiones de Husserl en los textos de Bernau, retenciones y protenciones originarias correspondientes a las disminuciones y aumentos del umbral de excitabilidad, es lo que llamábamos el tiempo vacío en Phantasia, *imaginación*, *afectividad*<sup>34</sup>.

Efectivamente, el afecto primero designa una suerte de horizonte abierto – susceptible de variar hacia el más (aumento) o hacia el menos (disminución) – de “receptividad” de una sensación (=afecto segundo) – receptividad que no es la de una “conciencia”, la de un “sujeto” (aunque se lo entienda como “proceso originario”), porque es “*en el seno* de esta variabilidad donde los *data* sensibles, así sean *data* nucleares, parecen “sujetos” a una variabilidad *que no poseen por sí mismos*<sup>35</sup>”, pero que tampoco se corresponde exactamente con una “auto-afección pura” de tipo henryano.

El afecto segundo, por contrario, es un afecto-contenido *concretamente experimentado*<sup>36</sup> (*ressenti*) que ya siempre está *desplegado* en el seno de la distensión y que corresponde a un *datum* “*empfindbar*” (=sensación). Según M. Richir, es este afecto segundo el que corresponde a la *Empfindung* husserliana – considerando de la distinción entre afecto primero y segundo, se hace por tanto imposible reducir el afecto a simple sensación. Y su carácter (“pareciendo”) “exterior” o “exógeno” se explica por el hecho de *verse transferido* “al correlato noemático de la mención intencional”<sup>37</sup>! Ahora bien, ¿cuál es la significación temporal de todo esto?

[...] esta significación no puede ser la de la sucesión según lo anterior y lo posterior puesto que se trata del *mismo* afecto, y del que sería absurdo pretender que se precede (bajo la forma de protenciones) y se sigue (bajo la forma de retenciones) a sí mismo y en virtud de sí mismo. La única diferenciación posible que se da *en él* o relativa sólo a él es la de la edad : la de lo más viejo o lo más joven que sí mismo según la “doctrina” elaborada por Platón en el *Parménides* a propósito del Uno : en la distensión el afecto está en devenir : se *despierta* en lo que aún es su primera juventud, *madura* en lo que adviene como su *acmè*, y

<sup>34</sup> FPTE, p. 49. Respecto del “tiempo vacío”, cf. PIA, IVª sección, § 5.

<sup>35</sup> FPTE, p. 48.

<sup>36</sup> NdT: es posible que haya que inventar una palabra para traducir “ressentir”, en su diferencia con “sentir”. Acaso “sinestesiarse”, o “trasentir”, o “sobresentir”, o “endosentir”.

<sup>37</sup> Ver FPTE, p. 54-61, en particular p. 55 et 59.

envejece en lo que ya es su entrada en el sueño (*entrée en sommeil*). He ahí, para nosotros, la única<sup>38</sup> manera de comprender, de manera fenomenológicamente coherente, la estructura de *Vorklang/máximo/Abklang* exhibida por Husserl en los *Manuscritos de Bernau*, y ello de tal forma que no sea necesario presuponer de antemano un *orden* anterior/posterior que el afecto, por sí mismo, desconoce<sup>39</sup>.

M. Richir reinterpreta esta “estructura exhibida por Husserl”, así como el envejecimiento/rejuvenecimiento del acto, a redropelo de Husserl, es decir, en términos no intencionales porque, de lo contrario, “ello daría inevitablemente por supuesto un centro fijo desde el que uno mienta (un Yo), un instante como *punto de vista central* abierto en dos direcciones”. Y recapitula diciendo:

Ello posibilita la conciencia *constituyente* del tiempo, pero evitando la regresión al infinito pues todo sucede en tal o cual fase *de presente*, pero también en su *discontinuidad*, cada fase siéndolo, de hecho, de la excitabilidad, del propio afecto primero “todavía” vacío limitado por el aumento de los *Vorklänge* (su despertar al afecto concreto) y la disminución de los *Abklänge* (el ingreso en el sueño del afecto concreto), desde un grado cero inubicable hasta un grado cero igualmente inubicable (horizontes vacíos de afectos segundos). Vale decir que la *diastasis* o la *distensio* resulta por sí misma y *a priori* indeterminada, fluctuante, así como el umbral de excitabilidad, y que se hace abusivo, fenomenológicamente, sostener que la *distensión* repose de continuo en sí misma. He ahí, sin duda, la razón por la que Husserl pensó que únicamente la asociación podía asegurar la unidad, lo cual, en nuestros términos, significa al menos que *la síntesis pasiva de fases de presente discontinuas pero diferenciadas en virtud de uno u otro afecto segundo que las habite puede contribuir a generar la unidad del tiempo – la cual no es aún [...] unidad de una sucesión*<sup>40</sup>.

Habrà advertido el lector, en estos desarrollos, elementos para una caracterización del todo original del tiempo. Recojamos estos elementos con el fin de poder poner de manifiesto lo que la fenomenología richiriana puede enseñarnos sobre la *naturaleza* del tiempo.

\*  
\* \*

¿Cuál es, efectivamente, el aporte decisivo de la fenomenología richiriana respecto de la esencia del tiempo? Para captarlo, hemos de partir de la idea – ya mencionada más arriba, y radicalmente puesta en duda por

<sup>38</sup> Para otra comprensión de esta estructura – aquella que precisa de un descenso a la esfera pre-inmanente de la conciencia trascendental que da lugar a la “construcción fenomenológica” del “proceso originario” con su estructura en “núcleos”, cf. nuestras obras *Temps et phénomène*, op. cit., op. cit., chap. IV, p. 182-195. sección C, cap. III, p. 206-234 y *Husserl y los fundamentos de la fenomenología constructiva*.

<sup>39</sup> FPTE, p. 51.

<sup>40</sup> FPTE, p. 51-52.

M. Richir – de que la presunta continuidad del tiempo implicaría que *nada se pierde del todo en el curso temporal*. M. Richir propone una concepción del tiempo que, como ya hemos dicho, se sitúa en las antípodas de este prejuicio husserliano. La caracterización fundamental *positiva* de la naturaleza del tiempo reside, según M. Richir, en la *irreversibilidad* del tiempo. Dicha noción comporta tres implicaciones. En primer lugar, el tiempo no es continuo, el tiempo no es un marco formal que, de derecho, haya de salvaguardar y de conservarlo *todo*. Muy al contrario: el tiempo es *olvido*. La mayor parte de lo que tiene lugar en nuestras vidas queda irremediabilmente perdido. Ahora bien, esta característica entraña, a lo que nos parece, una consecuencia extremadamente importante. El olvido no se debe a un desfallecimiento de la memoria humana. La analogía con la experiencia de la percepción de un objeto trascendente puede arrojar luz sobre este punto : todo lector de Husserl sabe que no podemos percibir de forma simultánea todas las caras de un cubo (por ejemplo) porque, *por esencia*, todo objeto trascendente sólo se da bajo la forma de “escorzos (*abschattungsmäßig*)”; *del mismo modo*, no podemos acordarnos de todo lo que en el pasado sobrevino porque lo “real es una estructura de pérdida” (según la atinada fórmula de F. Vengeon). Insistamos en ello: esta característica no es del orden de insuficiencia alguna inherente al psiquismo humano, antes bien expresa una estructura *ontológica* del tiempo mismo. En segundo lugar, la irreversibilidad del tiempo expresa su *envejecimiento*. Tampoco aquí se ha de ver la transposición o proyección de una vivencia humana sobre el plano de la naturaleza del tiempo, sino que, a la inversa, de lo que se trata, es de comprender que la experiencia del envejecimiento no se limita, sencillamente, a la experiencia de la degradación de la condición física – en rigor, el envejecimiento siempre se debe al envejecimiento del *tiempo*, o, para ser más exactos: es ya siempre el propio tiempo quien se halla en una relación de más viejo (¡pero también de más joven!) consigo mismo. Y, por último y en tercer lugar, la irreversibilidad se traduce asimismo, aunque sólo en un plano *derivado*, por el hecho de que la flecha del tiempo no vaya sino en *un único* sentido. Este carácter puramente *formal*, lejos de ser un “modo” insigne del tiempo, dimana de la propia estructura del tiempo, estructura que la fenomenología richiriana se propone desvelar desde su registro más “arcaico”.

Clarificado el *esbozo* de la temporalización en presente, nos dedicaremos ahora a elucidar la temporalización en presencia de lenguaje<sup>41</sup> al objeto de dar cuenta, de este modo, de aquello en lo que se *funda* la temporalización en presente. Esta elucidación permitirá confirmar (al menos implícitamente) lo que acabamos de decir sobre la “naturaleza” del tiempo (no volveremos ya sobre el particular) y – sobre todo – nos permitirá ver cuáles son los distintos “niveles del tiempo” puestos de manifiesto por M. Richir en los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio*.

\*

\* \*

<sup>41</sup> NdT : A partir de este momento, A. Schnell nos ofrece una excelente exposición de ciertos elementos del texto de Richir, traducido en el número 34 de Eikasía y titulado “Sobre los fenómenos de lenguaje”.

¿Hasta qué punto está la “temporalidad” involucrada en el nivel del sentido haciéndose? ¿Qué significa la temporalización “en presencia”? Para poder aportar una respuesta, conviene leer uno de los *fragmentos*, el más que notable “Sobre los fenómenos de lenguaje”<sup>42</sup>.

Los “fenómenos de lenguaje” en que se da “sentido tratando de estabilizarse o poseerse” se caracterizan por el hecho de que no mientan significación alguna, como tampoco un estado de cosas, etc. ideal, fijo, estabilizado y por ende “intemporal”. Lo propio de ellos estriba en que lo que se busca *decir*, en cierto sentido ya se *posee* – de lo contrario, no sabríamos qué buscamos, precisamente, decir – a pesar de que, al mismo tiempo, se nos *escapa* – lo que precisamente exige detenerlo (aunque sea provisionalmente) en el habla, en la palabra (*parole*).

Ello representa la cuestión, capital, de que, incluso en su estado más incoativo, el sentido que resulta despuntar (*vient à poindre*) es, de una sola atacada<sup>43</sup>, *promesa* de un sentido que no se revelará sino por mor de su despliegue y *exigencia* de ese mismo sentido, sentido que precisamente se trata de desplegar con fidelidad a lo que ya, en punto al mismo, nos ha sido revelado<sup>44</sup>.

He aquí pues la dimensión temporal más recóndita por lo que hace al sentido haciéndose – y que por lo tanto constituye el esbozo de la temporalización “en presencia” (a la que ya hicimos referencia en el primer capítulo cuando tratamos del “*Einfall*”): el sentido que busca decirse remite, según su promesa, a una dimensión “*futura*” y, según su exigencia, a una dimensión “*pasada*”. Ahora bien, dado que el sentido que busca ser dicho no está *mentado* en tanto que entidad ideal, las proto-protenciones y las proto-retenciones aquí en juego no lo son de nada presente, sino que son *internas* a lo que busca ser dicho – constituyendo así un “*desajuste interno*” – precisamente, tal como hemos visto, el de eso que M. Richir denomina el “*esquematismo*”. Dicho de otro modo – y sobre ello volveremos – la temporalización en presencia es precisamente la propia del esquematismo fenomenológico.

“Desplegar el sentido es, por lo tanto, desplegarlo en presencia sin presente asignable, ampliar, por así decirlo, el desajuste interno entre protenciones y retenciones para estabilizarlo *con vistas* al sentido<sup>45</sup>.” Estas proto-protenciones y proto-retenciones del desajuste interno al sentido haciéndose se caracterizan por un *entreveramiento* mutuo<sup>46</sup>. Aparte de ello, el despliegue (*déploiement*)<sup>47</sup> del sentido en presencia sin presente asignable implica su “ipseidad” (*cf. infra*), es decir, una “continuidad” específica que no hay que confundir con la continuidad característica de la temporalización *en presente*. Y, por último, las proto-protenciones y las proto-retenciones se “metamorfosean” en su entreveramiento, “y son estas metamorfosis las que constituyen los ‘signos’

<sup>42</sup> FPTE, p. 19-28. NdT: El texto “Sobre los fenómenos de lenguaje” ha aparecido publicado en el número 34, dedicado a Marc Richir, de la revista Eikasía.

<sup>43</sup> (NdT) “d’un seul coup”.

<sup>44</sup> FPTE, p. 20.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> M. Richir redescubre aquí, a su manera, uno de los hallazgos más importantes de los *Manuscritos de Bernau* – a saber, el entreveramiento de las “protenciones” y de las “retenciones” en el “proceso originario”, más acá de la esfera inmanente de la conciencia. [Sobre esta distinción en Husserl, *cf. notre ouvrage Temps et phénomène, op. cit.*, sección B, cap. III, § 4, p. 136-141.

<sup>47</sup> NdT: hay que distinguir cuidadosamente el “*déploiement schématique*” del “*étalement* de la hylè primera vacía”, pero distinguir a su vez ese “*étalement*” de la simple “extensión”. Uno de tantos problemas de traducción a que ha de enfrentarse la recepción de Richir.

fenomenológicos del sentido<sup>48c</sup>. Tratemos de clarificar cada uno de estos puntos.

Urge subrayar, para empezar, que la cuestión de la relación entre el sentido y un “sujeto” que lo aprehendiese ni puede ni debe ser en ningún caso planteada en los términos de un “afuera” y de un “adentro”. Nos encontramos aquí exactamente delante del mismo caso que el de la “afección” (originaria) de un “sujeto” por las “*phantasiai*-afecciones” y donde la cuestión de la posibilidad de una determinada apropiación también se plantea dado que la “sensación” resulta, si se quiere (y desde un punto de vista arquitectónico), del dato previo que es la *phantasia*-afección. El sentido haciéndose no es una entidad ideal externa, es, antes bien, simplemente hacer sentido, y “habitar” este hacer “con la ipseidad del sí mismo ejecutivo (*leistend*)” (que, ciertamente, no corresponde a la ipseidad de sujeto alguno, sino más bien a la del movimiento “ejecutivo” (“*effectuant*”) del sentido haciéndose), es “empuñar”<sup>49</sup> (“épouser”) en cierto sentido el ritmo de temporalización del sentido en su ipseidad, es decir, acompañar, sin efectuarla del todo, la *reflexividad* propia del sentido en su *ipseidad*<sup>50c</sup>. Hagamos hincapié en esto último: en el “movimiento” del hacer-se del sentido, si acaso cabe hablar de una “subjetividad”, no será en el sentido de un sujeto remitiéndose – así sea constituyéndolo – a un sentido (o a una significación (*Bedeutung*) o incluso a una significatividad (*Bedeutsamkeit*)<sup>51</sup>) exterior. Antes bien, si hay “reflexividad”, sólo puede tratarse de una reflexividad que en cierto modo pertenece a ese mismo movimiento<sup>52</sup> – y que M. Richir denomina “reflexividad *con ipseidad*”, y donde esta “ipseidad” constituye una determinada “continuidad” del sentido haciéndose en su propio deslizarse (*glissement*)<sup>53c</sup>. La correlación (y quien dice correlación, dice “disyunción”) más originaria se da pues entre “dos” ipseidades: la del sí mismo ejecutivo de un lado, y la del propio sentido haciéndose de otro.

Pero lo cierto es que no hemos alcanzado aún el nivel último de este ahondamiento en el carácter “reflexivo” (*réfléchi*) del sentido haciéndose. Si, de hecho, es efectivamente posible que la ipseidad del sí mismo ejecutivo sea apta para “empuñar” la ipseidad del sentido haciéndose, es porque, más fundamentalmente aún, la disyunción más originaria, y que acabamos de poner de manifiesto, se deja reconducir, una vez más, a algo así como una “unidad”<sup>54</sup> (M. Richir no la caracteriza como tal, pero, a nuestro parecer, sí es eso lo que está aquí en juego): a saber, una “reflexividad *sin ipseidad*”<sup>55</sup>. Efectivamente, si bien es cierto que “el sentido no se hace

<sup>48</sup> FPTE, p. 21.

<sup>49</sup> [NdT] Pero adaptándose, amoldándose a un movimiento que nos precede y cuya inercia no es la nuestra, viene lanzada desde otro lugar.

<sup>50</sup> FPTE, p. 22.

<sup>51</sup> La noción richiriana de “significatividad” se solapa, *grosso modo*, con la noción husserliana de “sentido”, más exactamente: con la dimensión de sentido mentado a través de todo acto intencional.

<sup>52</sup> Lo que explica por qué M. Richir caracteriza esta “reflexividad” como una reflexividad “que no es, por tanto, una reflexión”, y donde el acompañamiento de la reflexividad del sentido en su ipseidad es “el de la vigilia o, si se quiere, el de la apercepción transcendental inmediata, el del ‘yo pienso’ kantiano no reflexionado como tal pero del orden de la conciencia que lleva a cabo el hacer del sentido”, FPTE, p. 22.

<sup>53</sup> FPTE, p. 21.

<sup>54</sup> Término que, también aquí, hay que utilizar con precaución. Se trata de una unidad – y no de una identidad – precaria, abierta. Es testimonio del hecho de que, aunque para M. Richir la pluralidad (y no la unidad) es lo originario (en contra, tanto de Fichte como de Husserl) – pluralidad que, de ser concreta, sólo puede ser pluralidad de *Wesen* (puesto que no está instituida) –, pero debe, con todo, ser al menos instituida por “*nosotros*”, filósofos. La pluralidad es pluralidad de *unos*. Para M. Richir, esto remite al sí mismo de la subjetividad (a aquello que, según la lectura que él hace, designaba Plotino por “Uno”). Y de ahí, finalmente, que se dé, en la obra richiriana, la distinción entre la estructura arquitectónica (= la unidad) y las propias escrituras fenomenológicas (= pluralidad).

<sup>55</sup> ¿Significaría esto que la ipseidad de la conciencia ejecutiva provendría “del adentro” de la ipseidad del sentido haciéndose? ¡En absoluto! Lo genéticamente constitutivo del sí mismo profundo (transcendental) (y por tanto de la primera ipseidad), es el momento de lo sublime

enteramente a solas<sup>56</sup>) (lo cual explica la “presencia” de la ipseidad del sí mismo ejecutivo), no lo es menos que el sentido haciéndose “lleva su tiempo”, es decir, *temporaliza en presencia* (sin lo cual no podría haber sentido), temporalización en presencia de lenguaje – y esto es absolutamente capital – que está *sub-tendida desde su interior* y que de este modo ¡supone “algo” que habilita y acoge la “inscripción” de la temporalización/espacialización del sentido en su ipseidad ! Se expresa aquí un “movimiento *relativamente* ciego” que no es otro que el “esquematismo fenomenológico”, es decir, y como hemos visto, el captarse-a-sí-mismo (*saisie-de-soi*) (pero sin sí mismo) del sentido haciéndose, aguas arriba de (*en amont de*) todo género de distinción entre un “sujeto” y un “objeto”.

Pero esto no es todo; el estatuto de la temporalización en presencia es aún más complejo. La temporalización más acá de la temporalización en presente no es “simplemente” aquella, dada en la captación (*saisie*) de un sentido haciéndose, del desajuste originario entre “protenciones” y “retenciones” – que no son, en el lenguaje que es el nuestro (¡pero no el de M. Richir !), únicamente *proto*-protenciones y *proto*-retenciones – metamorfoseándose. Falta, efectivamente, una distinción – o, más exactamente : un descenso – *más radical todavía* y aún por operar: la distinción que se da en la frontera del lenguaje, es decir, entre el esbozo de sentido (que no lo es aún de lenguaje) y su primera “expresión” lingüística. Para penetrar esto, tenemos que situarnos en el corazón y en la fuente (“an-árquica” y “a-teleológica”) de este “esbozo de sentido”.

En la medida en que el sentido – estamos ante un punto capital – no es meramente sentido de sí mismo, “creándose *ex nihilo*” (o creado por Dios) de modo incomprensible y a partir de sí mismo (o de Dios), sino que *dice* algo con sentido (“sensé”) acerca de *otra cosa* que sí mismo, el sentido no puede hallar su esbozo sino “aguas arriba” (“*en amont*”) respecto de sí, en lo que, sin ser aún el esbozo del sentido en cuestión, lo es ya de sentidos plurales, esbozo de sentidos plurales indefinidos y aún en “potencialidad”<sup>57</sup>, en la frontera inestable entre el lenguaje y lo fuera de lenguaje. Es ahí, efectivamente, donde, vistas las cosas desde el lado del lenguaje, viene éste a tocar con aquello que él mismo, precisamente, no es<sup>58</sup>.

Hay pues un esbozo (de sentido) “aguas arriba” (“*en amont*”) del sentido mismo, en el nivel de lo que (ya siempre) es *esbozo de sentidos PLURALES*. Y ello, *en la precisa medida en que el sentido remite a algo distinto a sí mismo, y asimismo en la medida en que el lenguaje se refiere a algo extra-lingüístico*. Ahora bien, esta frontera – y ello constituye un aporte esencial de la fenomenología richiriana del tiempo – es tal porque lo por ella delimitado

---

fenomenológico (cf. capítulo II de la segunda parte), es decir, la interrupción del esquematismo del sentido, e incluso del esquematismo fuera de lenguaje. Por el contrario, la ipseidad (o el sí mismo) del sentido haciéndose se constituye genéticamente en la temporalización del lenguaje (se trata del esquematismo fuera de lenguaje, que se retoma junto con el sí mismo condensado).

Notemos de pasada que la introducción de esta “reflexividad sin ipseidad” es la que distingue los análisis richirianos de toda “*Daseinsanalytik*”, confusión en la que cabría incurrir de atenerse exclusivamente a la fórmula según la cual “hacer sentido [...] viene a ser [...] habitar este quehacer desde la ipseidad del sí mismo ejecutivo”. A la inversa, esta “reflexividad sin ipseidad” podría relacionarse, con cierto rédito, y dentro la doctrina fichteana de la imagen, con lo que el propio Fichte denomina la “*reflexibilidad*”. Sobre este punto, cf. el capítulo IV de la primera parte de nuestra obra *Réflexion et spéculation*, *op. cit.*

<sup>56</sup> FPTE, p. 22.

<sup>57</sup> Se advertirá luego el motivo de estas comillas fenomenológicas.

<sup>58</sup> FPTE, p. 23.

queda, tanto de un lado como de otro, caracterizado ¡por una temporalización específica! Hemos visto qué temporalización quedaba, hasta ahora, caracterizada como temporalización en presencia – a saber, la del desajuste originario entre (proto-) protenciones y (proto-) retenciones. Sin embargo, ese no es, en realidad, sino el caso ¡de la temporalización en presencia *de lenguaje*! Teniendo en cuenta la frontera “en lenguaje y fuera de lenguaje” recién aducida, la temporalización en presencia queda a su vez escindida en temporalización en presencia *de lenguaje* de un lado, y temporalización en presencia *fuera de lenguaje* del otro. Aquí aún opera la *reflexividad* “todavía sin ipseidad, del avance y retraso originarios de orden esquemático” y que remite

no ya a protenciones y retenciones de un sentido haciéndose [he ahí la temporalización en presencia *de lenguaje*], sino a premoniciones transcendentales esquemáticas sin *télos* de lo por siempre jamás inmaduro y a reminiscencias transcendentales esquemáticas sin *archè* de lo ya y por siempre jamás inmemorial, es decir, a lo que [M. Richir llama] horizontes proto-temporales (proto-espaciales) de pasado y futuro transcendentales esquemáticos que no son *a priori* los de un sentido o sentidos que hayan sido ya – o estén por ser – sentidos temporalizándose en presencia<sup>59</sup>.

Así y todo, esta reflexividad sin ipseidad constituye a la vez ciertas “metamorfosis de protenciones y de retenciones, y sub-tiende desde dentro la temporalización en presencia de lenguaje<sup>60</sup>”. ¿Qué significa esta idea de que las retenciones y protenciones se metamorfoseen? Son precisamente estas metamorfosis las que dan cuenta del hecho de que el sentido “no haga implosión en la identidad”, sino que permanezca abierto (de ahí su irreductible indeterminación). Y estas metamorfosis se fundan a su vez en la “transpasibilidad remanente del sentido haciéndose”, es decir en la susceptibilidad de ser pasibles, receptivas, a las transposibilidades propias de los esbozos de sentido plurales, y de los que no cabría cálculo o inventario (de ahí, precisamente su carácter “transposable”) <sup>61</sup>. Nos encontramos entonces aquí en el “tercer nivel”, el nivel más profundo, y que es el de la proto-temporalización fuera de lenguaje. En los términos de M. Richir, esta proto-temporalización *prepara para* la temporalización – se trata del fondo último del inconsciente fenomenológico (es decir, de lo que denomina “lo arcaico”).

\*

\* \*

Para concluir, habremos de recordar que, tanto en M. Richir como en Husserl (¡así como también, por lo demás, en Heidegger !), nos hallamos en presencia de *tres* niveles temporales (correlativos de las tres síntesis

<sup>59</sup> PFTE, p. 23 *sq.*

<sup>60</sup> FPTE, p. 22.

<sup>61</sup> He aquí cómo se explica el “paso” desde el esbozo de sentidos plurales al sentido singular en esbozo: “uno de entre los sentidos transposables, mientras parpadean todos en su incoatividad profundamente inestable, aquel que, de suyo, se instala en su propia posibilidad, la cual es ya esbozo de su propia temporalización en presencia, aquello a través de lo cual la sima inconmesurable se metamorfosea en desajuste originario entre protenciones y retenciones.” FPTE, p. 24.

pasivas expuestas más arriba) :

1. La temporalización en presente (con su *esbozo*, y con la distinción entre impulso ciego, afecto primero y afecto segundo<sup>62</sup>) ;
2. la temporalización en presencia de lenguaje (con su división en protenciones y en retenciones) ;
3. la proto-temporalización fuera de lenguaje.

Queda así de manifiesto, en conformidad con las conclusiones en las que desembocan todas las grandes elaboraciones filosóficas del tiempo y de su “constitución, que la fuente y el origen del tiempo son proto-temporales, o incluso “fuera” del tiempo – una<sup>63</sup> de tantas metáforas espaciales que indican (y es exactamente ése el camino que toma M. Richir) que una fenomenología del *tiempo* halla su sentido y justificación últimos en una fenomenología del espacio. Sin embargo, comoquiera que los análisis relativos a esta constitución del espacio ponen en juego otros aspectos de los que habrá que tratar al final de este libro, volveremos antes, tal y como habíamos anunciado, a la problemática de la institución de la idealidad.

---

<sup>62</sup> Los textos nº 14 y 15 de *Husserliana XXXIII* completan de este modo la temporalización en presente (¡absolutamente decisiva para la fenomenología *husserliana* del tiempo !), abriendo a la dimensión afectiva (y en particular al hecho de que las asociaciones lo son de tendencias afectivas antes que de representaciones).

<sup>63</sup> En los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio*, esta necesidad de tematizar el espacio da la cara cuando se trata de responder a la cuestión de saber cómo llegar a hacer posición de un “afuera” respecto de la “interioridad de un adentro”. Efectivamente, no puede uno penetrar de veras la primera parte de los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio* (la referida al tiempo), sin haber leído la segunda (la relativa al espacio) – y a ello nos emplearemos en el último capítulo.

