

## Cuerpo, *Leib* y *Leiblichkeit* en Richir y en Merleau-Ponty

Alexander Schnell

Université Paris-Sorbonne.

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

La afectividad y la “*Leiblichkeit*” son aspectos que se han vuelto nodales en los trabajos de M. Richir desde la segunda mitad de los años 2000 a esta parte. La finalidad de las líneas que siguen estriba en precisar la función del *Leib* y de la *Leiblichkeit* en la “refundación” richiriana de la fenomenología. A este efecto, nos apoyaremos de entrada en los análisis que Merleau-Ponty ha dedicado a este mismo tema ; sólo así, y por contraste, podremos discernir el punto de vista de M. Richir y calibrarlo en toda su originalidad<sup>1</sup>.

La idea fundamental de Merleau-Ponty en punto a la problemática de la *Leiblichkeit* reside en proponer una revisión de la subjetividad trascendental por cuanto ésta permanece tributaria del *ego cogito* cartesiano. La cuestión merleau-pontiana ya no es la de saber cómo el sujeto individual, seguro de sí mismo, alcanza a trascenderse para admitir la realidad del mundo exterior, sino, a la inversa, la de saber cómo es posible que el mundo *leiblich*, constituido de forma intersubjetiva, se individúe en “aquíes absolutos”, en “conciencias” singulares. Merleau-Ponty falleció antes de poder responder a esta cuestión de modo satisfactorio. Tal y como veremos, será M. Richir quien trate de extraer las consecuencias fenomenológicas radicales de esta idea.

La concepción merleau-pontiana del “cuerpo propio (*Leib*)” puede, en primer lugar, entenderse como una prolongación de la doctrina husserliana de las “adumbraciones [adombrations]” (*Abschattungslehre*)<sup>2</sup>: sabemos que, según dicha doctrina, lo que aparece en propio en la percepción sensible se da – en la precisa medida en que no es ni un agregado de *data* sensibles, ni una unidad ideal o suprasensible, ni tampoco el resultado de los actos del entendimiento que la constituyen – como “escorzándose” según “perfiles”, es decir, que la percepción presenta siempre lo percibido desde cierto lado, con arreglo a una perspectiva determinada, a pesar de hallarse (pero acaso justamente por ello), cada vez, en una relación intencional respecto de lo percibido mismo. Lo percibido, que en ningún caso podrá jamás estar dado de forma total, se caracteriza por estos dos aspectos : de un lado por su no-transparencia, por su impenetrabilidad respecto de cualquier forma de visión, es decir, por su “opacidad” y, por el otro, por su irreductible *transcendencia*. Y lo esencial es que estas características hallan su origen en el sujeto mismo y que este último está, en cierto modo, “contaminado” por aquéllas. Así y todo, esto no significa que dichas características se vean simplemente *transpuestas* al sujeto ; antes bien habrá que dar con aquella dimensión del

<sup>1</sup> A pesar de que, a día de hoy, la posición de M. Richir se desmarca claramente de la de Merleau-Ponty, sus comienzos filosóficos le deben mucho al fenomenólogo francés ; lo cual se verá confirmado en las páginas que siguen.

<sup>2</sup> Por lo tanto, Merleau-Ponty no suscribe las críticas que Lévinas (primero en *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* y después en *Totalité et infini*), Ricoeur (en *À l'école de la phénoménologie*) o Tràn-Dúc-Thào (en *Phénoménologie et matérialisme dialectique*) hayan podido dirigir contra Husserl a este respecto. Ver sobre este punto la muy útil nota de D. Pradelle en *L'Archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 2000, p. 160 sq. (n. 3).

sujeto que esté en posición de poder explicar dichas características – esa y no otra es, precisamente, la intención fundamental del análisis del cuerpo en el pensamiento de Merleau-Ponty.

Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente la función constitutiva del cuerpo según Merleau-Ponty? Se trata de ampliar lo que Heidegger ya esbozara como “ontología fundamental” hacia una dimensión absolutamente necesaria: en efecto, el ser-ahí humano no se caracteriza, simplemente, por la “existencia”, es decir, por la apertura y el estar-abierto al mundo “comprehendiente” o por un comprender que se auto-proyecta<sup>3</sup>; la existencia y la *Leiblichkeit* se suponen de forma mutua y forman así, de modo co-originario y según una imbricación no dialéctica, el horizonte fundamental de la relación entre el sujeto y el mundo: “el cuerpo es la existencia fijada o generalizada y la existencia una perpetua encarnación<sup>4</sup>.” Es aquí del todo decisivo (y veremos cómo esto aparece de nuevo en M. Richir<sup>5</sup>) el hecho de que esta relación entre el *Leib* y la existencia sea inseparable de la que existe entre lenguaje y pensar y, en particular, se haga extensiva a una “operación primordial de significación”. El pasaje siguiente lo afirma de modo explícito:

“Más acá de los medios convencionales de expresión, que no manifiestan al otro mi pensamiento, sino porque están dadas, en mí como en él, significaciones para cada signo, y en este sentido no realizan una comunicación verdadera, es menester [como veremos] reconocer una operación primordial de significación en que lo expresado no existe aparte de la expresión, y en que los signos mismos inducen su sentido desde dentro. De esta manera el cuerpo expresa la existencia total, no en cuanto es un acompañante exterior, sino en cuanto se realiza en él. Este sentido encarnado es el fenómeno central del cual son momentos abstractos cuerpo y espíritu, signo y significación”.<sup>6</sup>

Intentemos ahora explicitar algo más este concepto del *Leib*. Éste ha de ser interpretado, en los decisivos análisis de la *Fenomenología de la percepción*, como un “tercer término<sup>7</sup>”, como un “tercer género de ser<sup>8</sup>” que se atesta fenomenológicamente mediante cuatro aspectos que remiten los unos a los otros: 1) el *ser-en-el-mundo* mediatizado de modo “*leiblich*”; 2) la *motricidad* como *intencionalidad originaria*; 3) la *temporalidad* y la *espacialidad* propias del *Leib* y 4) la dimensión sensible y afectiva de la apertura originaria del mundo (y al mundo).

1) La doctrina merleau-pontiana del *Leib* trata pues, como ya mencionamos, de mostrar que la estructura de

<sup>3</sup> Por lo que toca a la relación exacta entre el concepto de existencia y el concepto del comprender, cf. nuestra obra *De l'existence ouverte au monde fini*, op. cit., p. 58 sq.

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, “tel”, Gallimard, 1945, p. 204 (citado “PP”).

<sup>5</sup> Se ha abordado en el capítulo II de la 1ª parte.

<sup>6</sup> PP, p. 204. Citamos los pasajes de Merleau-Ponty en la traducción española de Emilio Uranga. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*; traducción de Emilio Uranga, Fondo de Cultura Económica, 1957. México. Indicaremos, para las citas *in extenso* – en que retomamos el texto de Emilio Uranga – la página de su traducción al español (en la citada edición) precedida de “tr. esp. cit.”. En el caso de este pasaje: tr. esp. cit. p. 182. Agradecemos a Antonio García Moreno haberse tomado la molestia de facilitarnos la traducción española (en la mencionada versión) de todos y cada uno de los pasajes de la *Fenomenología de la percepción* contenidos en este capítulo.

<sup>7</sup> PP, p. 130.

<sup>8</sup> PP, p. 407.

existencia ha de ser aprehendida en su mediación *leiblich*. A tal efecto, emprende primero una reinterpretación del ser-ahí humano concebido como *ser-en-el-mundo*. Introduce esta expresión – tomada de Heidegger – para hacer inteligibles, en particular, los fenómenos del “miembro fantasma” y de la “anosognosia” sin por ello caer en género alguno de reduccionismo fisiológico o psicológico. Por «miembro fantasma» entendemos aquellas excitaciones sensibles, aún activas, de un brazo o de una pierna amputada(o), como si la persona en cuestión no hubiese perdido dicho miembro. La anosognosia designa, por su parte, el estado de un paciente que ya no está en posición de controlar un miembro sin ser, con todo, consciente de dicha incapacidad – y ello a pesar de tropezar de continuo, mediante dicho miembro, con los objetos del entorno. Ahora bien, Merleau-Ponty subraya que ni la fisiología, ni la psicología consiguen dar debida cuenta de estos complejos fenómenos. El fisiologismo no sabe explicar por qué el miembro fantasma puede aparecer a tenor de un choque emocional (por ejemplo cuando al paciente le son referidos los acontecimientos traumáticos que hicieron necesaria, al cabo, la amputación) o también desaparecer (por ejemplo en el caso de una aprobación favorable a la operación pero acordada *a posteriori*). Por lo demás, tampoco hemos de obviar el hecho de que el seccionamiento de algunos conductos sensitivos pone un término abrupto a las apariciones del miembro fantasma<sup>9</sup> – lo cual evidencia que la reducción al punto de vista psicológico también se revela insuficiente.

“Este fenómeno, que desfiguran por igual las explicaciones fisiológicas y psicológicas, se hace comprensible, por el contrario, en la perspectiva del ser en el mundo. Lo que en nosotros rechaza la mutilación y la deficiencia es un Yo comprometido en determinado mundo físico e interhumano, que sigue tendiéndose hacia su mundo a pesar de las deficiencias o de las amputaciones, y que, en tal medida, no las reconoce *de jure*. El rechazo de la deficiencia no es sino el reverso de nuestra inherencia en el mundo, la negación implícita de aquello que se opone al movimiento natural que nos lanza a nuestras tareas, a nuestras preocupaciones, a nuestra situación, a nuestros horizontes familiares”.<sup>10</sup>

El cuerpo enfermo se vuelve entonces ciego ante esta incapacidad que se opone a su proyecto de vida en su mundo propio. Sin embargo, esta ceguera no es sino la *modificación privativa* de una vislumbre que le es propia y a la que Merleau-Ponty se refiere con el término de “vislumbre *preobjetiva* [vue *préobjective*]” : ésta, que para Merleau-Ponty es sinónimo del *ser-en-el-mundo*<sup>11</sup>, remite a una región *pre-consciente* del ser – *más acá* de toda objetivación idealísticamente posibilitada por actos procedentes del conocimiento – que, en virtud de dicha vislumbre preobjetiva, y a pesar de la terminología aquí empleada, no expresa intelectualismo alguno que fuera exclusivamente tributario del *ver*. Y ello a pesar de que esta región del ser alberga, efectivamente, una “vislumbre” propia (Heidegger habla en *Sein und Zeit*, a este propósito, de una “pre-visión (*Vor-Sicht*)<sup>12</sup>”, término al que la

<sup>9</sup> En relación a todo esto, ver PP, p. 107.

<sup>10</sup> PP, p. 110sq. *Trad. esp. cit.* p.88

<sup>11</sup> PP, p. 108.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 32, Tübingen, M. Niemeyer, 1986 (16ª edición), p. 150. Sobre este concepto de “*Vor-sicht*”, cf. H. Vetter, “Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel Aristoteles”, en *Heidegger und Aristoteles* (Heidegger Jahrbuch 3), Freiburg/München, Karl

expresión de “vislumbre preobjetiva [vue préobjective]” en Merleau-Ponty claramente remite), una “intencionalidad” propia – y nuestro objetivo en desvelar, en las líneas siguientes, la dimensión *leiblich* de dicha vislumbre preobjetiva.

2) Merleau-Ponty subraya que es preciso abandonar la idea según la cual la motricidad estaría al servicio de la conciencia. La intencionalidad de la conciencia no precede nuestros movimientos corporales sino que, a la inversa, es la primera la que está fundada sobre la “motricidad [*leiblich*] como intencionalidad originaria<sup>13</sup>”. Esto queda de manifiesto con toda evidencia cuando consideramos cualquier tipo de actividad que, requiriendo un aprendizaje, ponga en juego el cuerpo : la natación, el aprendizaje de un instrumento musical, montar en bicicleta o conducir un coche, etc., es decir, cualquier tipo de actividad en que un movimiento *leiblich* – que es preciso “aprender” primero – está condicionado por una *comprensión leiblich* (por lo tanto, cada vez que el *Leib* debe incorporarlo “a su mundo”). Otro tanto ocurre, acaso a mayor abundamiento, en comportamientos más fundamentales respecto del mundo (percibir, andar, coordinar los miembros, etc.) y de los que sólo cabe experiencia en alguien distinto, y en especial en el niño, toda vez que el adulto ya ha interiorizado a tal punto este proceso de aprendizaje, que no tiene ya conciencia de esta intencionalidad originaria. ¿Por qué se da esta relación de *fundación* ? Porque la mente [l’esprit] no es un ser separado y en sí, sino ya siempre “encarnado” en la *Leiblichkeit* (lo cual ¡en absoluto ha de ser tomado en sentido materialista!). Y esto, evidentemente, no constituye una relación espacial, sino una relación caracterizada por una *comprensión* particular – es decir, por un “poder” determinado (y ya Heidegger había subrayado que el ser-ahí no es una “esencia” general, sino un poder-ser “mío”). El *Leib*, como ya el propio Husserl sabía, no es un “yo sé” o un “yo conozco”, sino un “yo puedo”. Merleau-Ponty afirma a este respecto que la “la conciencia es serle a la cosa por el intermediario del cuerpo<sup>14</sup>”. Esto significa que en nuestra relación a los objetos se expresa un “movimiento de existencia<sup>15</sup>” que orienta la “radical diversidad de los contenidos” “hacia la unidad intersensorial de un ‘mundo’”. “El gesto de la mano que se eleva hacia un objeto encierra una referencia al objeto, no ya como objeto representado, sino como esa misma cosa, determinadísima, hacia la que nos proyectamos, cabe la cual [auprès de laquelle] estamos por anticipación, y que rondamos [que nous hantons]<sup>16</sup>.”

3) En este *movimiento* de existencia se desvelan una temporalidad y espacialidad propias del *Leib*. He aquí otro pasaje decisivo :

“En tanto que tengo un cuerpo y obro a través de él en el mundo, el espacio y el tiempo no son para mí una suma de puntos yuxtapuestos, pero tampoco, por otro lado, una infinidad de relaciones cuya síntesis haría la

Alber, 2007, p. 81sq.

<sup>13</sup> PP, p. 171.

<sup>14</sup> PP, p. 173. La “conciencia es ser a la cosa por el intermediario del cuerpo”.

<sup>15</sup> Se expresa aquí, una vez más, la unidad de la existencia y de la *Leiblichkeit*.

<sup>16</sup> PP, p. 172.

conciencia y en la que implicaría mi cuerpo; no soy dentro del espacio y del tiempo, no pienso el espacio y el tiempo; soy *en* el espacio y *en* el tiempo, mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca<sup>17</sup>. La amplitud de este abarcar mide la de mi existencia; pero, de cualquier manera, no puede ser nunca total: el espacio y el tiempo que yo habito tienen siempre, de una y otra parte, horizontes indeterminados que encierran otros puntos de vista. La síntesis del tiempo, como la del espacio, hay siempre que reiniciarla. La experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento, más bien nos procura una manera de acercarnos al mundo y al objeto, una "praktognosia" que ha de ser reconocida como original, y, quizá como originaria".<sup>18</sup>

Comprobamos aquí, una vez más, en qué medida el *Leib* de nuestra existencia abre *originariamente* el mundo (es decir "antes" de todo acto perteneciente al orden del conocimiento).

Por lo demás, esta manera en que el tiempo (y el espacio) "habita" el *Leib* muestra a las claras cuál es la relación entre este último y la temporalidad originaria: el tiempo no se despliega originariamente en tres dimensiones separadas, sino que el presente implica, en cierto modo, el pasado y el porvenir (en este punto, claro está, se refiere Merleau-Ponty implícitamente a los análisis husserlianos relativos al tiempo<sup>19</sup>). Cada uno de los instantes de un movimiento contiene, imbricados en él, los instantes anteriores – y otro tanto vale para los instantes venideros. Más aún: no se trata simplemente de una mera imbricación formal: la temporalidad originaria es la *expresión misma* del *Leib*<sup>20</sup>. Y precisamente es esta la razón por la que, como Merleau-Ponty subraya, en un estado sano no tenemos un recuerdo *leiblich*, ni un sentimiento *leiblich* interior que presentificara la enfermedad (otro que el de un modo procedente del entendimiento), y es también la razón por la cual el adulto no puede recuperar el *Leib* de su infancia. No se trata aquí de un "vacío de recuerdo [trou de mémoire]", sino justamente de la expresión de la temporalidad propia del *Leib*<sup>21</sup>.

Ahora bien, ¿qué decir de la *espacialidad* específica del *Leib*? La idea principal de Merleau-Ponty incide en el sentido de que mi *Leib* no se limita sencillamente a ocupar una parte del espacio. Sucede, a la inversa, que no habría, para mí, espacio, de no tener yo *Leib*<sup>22</sup>. Toda determinación espacial – y, en particular, toda determinación del "espacio objetivo" – recibe su específico sentido espacial a partir de la "espacialidad" propia del *Leib* (esta idea está también muy próxima al análisis heideggeriano de la espacialidad del ser-ahí). Ésta no es simplemente una "forma *a priori* de la sensibilidad" (Kant) y ello, precisamente *porque* la *Leiblichkeit* es, aquí, decisiva. Merleau-Ponty lo expresa muy bien como sigue:

<sup>17</sup> NdT: El traductor al castellano incluye la siguiente nota, que reproducimos: "A fin de mantener en español la distinción que el autor establece entre las expresiones de "Je suis *dans* l'espace" y "Je suis *à* l'espace", hemos traducido la primera como "soy *dentro* del espacio" y la última como "soy *en* el espacio".

<sup>18</sup> PP, p. 175. *Trad. esp. cit.* p. 153.

<sup>19</sup> Cf. nuestra obra *Temps et phénomène, op. cit.*

<sup>20</sup> Nos volvemos a encontrar con esta idea en la figura de la "temporalidad heraclítica" en Maldiney (en su introducción de *L'art, l'éclair de l'être*, publicado en 1993). Ver, al respecto, las excelentes observaciones de J.-C. Goddard en su obra *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, coll. "moments philosophiques", Paris, Vrin, 2008, p. 95 sq.

<sup>21</sup> PP, p. 174 sq.

<sup>22</sup> PP, p. 132.

“El espacio corporal puede distinguirse del espacio exterior y envolver sus partes, en vez de desplegarlas, porque es la oscuridad necesaria de la sala para la claridad del espectáculo, el fondo de sueño o la reserva vaga de poder sobre los cuales se destacan el gesto y su objetivo, la zona de no-ser *ante* la cual pueden aparecer seres determinados, figuras y puntos”.<sup>23</sup>

Advertimos que el *Leib* es el “tercer término”, siempre implícitamente co-mentado [co-visé], de la estructura que caracteriza la relación entre una figura y su fondo “y toda figura se perfila sobre el doble horizonte del espacio exterior y del espacio corporal”<sup>24</sup>. Por consiguiente, el *Leib* no es un objeto cualquiera entre los demás objetos. Efectivamente, todo objeto puede desaparecer del campo de visión mientras que el *Leib* siempre está “ahí” – siempre *ahí* “con”... y corresponde así a un “hábito primordial, el que condiciona al resto de los mismos y a través del cual éstos se comprenden”<sup>25</sup>. Este “no-ser” mentado no está menos *orientado*: y es que dicha orientación, absolutamente originaria, es la que hace posible la determinación del “espacio objetivo”<sup>26</sup>. Este espacio de la *Leiblichkeit* (sobre el cual se funda el espacio cartesiano y del que éste no es más que una abstracción) fija de este modo las *coordinadas fundamentales*<sup>27</sup>, y determina la *situación* del *Leib* respecto de las tareas que ha de cumplir. Aquí, una vez más, comprobamos hasta qué extremos el proyecto de existencia orienta de modo fundamental estas reflexiones. Al igual que el ser-ahí se halla caracterizado por la estructura del cuidado, el *Leib* también está, por su lado, “polarizado” por sus tareas: en la medida en que precisamente aparece como una “compostura [tenue]” determinada frente a tareas actuales o potenciales pendientes de cumplimiento, existe *en vista de* las mismas, y no es menos *ser-en-el-mundo* que el propio ser-ahí – en otras palabras, sólo en la *acción* halla ejecutividad [s’accomplit] la espacialidad del *Leib* y se vuelve comprensible en su dimensión específica<sup>28</sup>.

4) Llegamos ahora al último aspecto de esta caracterización del concepto del *Leib* en Merleau-Ponty. En lo que sigue, nos apoyaremos en las experiencias del *Leib* que este último ya pudo encontrar en el ámbito de la “psicología clásica”<sup>29</sup>. Nuestro propósito estribará en precisar, una vez más, *en qué medida el Leib – en su dimensión sensible y afectiva – hace posible la apertura del mundo (y al mundo)*.

<sup>23</sup> PP, p. 130. *Trad. esp. cit.* p 108

<sup>24</sup> PP, p. 130.

<sup>25</sup> PP, p. 120.

<sup>26</sup> Merleau-Ponty determina la relación entre el espacio *leiblich* y el espacio objetivo como sigue: “El espacio corporal sólo puede de veras volverse un fragmento del espacio objetivo si en su singularidad de espacio corporal ya contiene el fermento dialéctico que lo transformará en espacio universal” (PP, p. 131).

<sup>27</sup> Husserl designa al *Leib* como un “punto cero absoluto (*absoluter Nullpunkt*)”; habida cuenta de que *todo Leib* constituye un tal punto cero *absoluto*, de lo que se sigue (y esto parece paradójico), como subraya M. Richir, que la subjetividad trascendental (en el lenguaje de M. Richir: la “interfacticidad trascendental”) (ver PIA, p. 102 *sq.* et p. 225 *sq.*) ha de concebirse como la *relatividad* de una *multitud* de *absolutos* (ver FPTE, p. 306)

<sup>28</sup> Merleau-Ponty describe el carácter originario de los movimientos del *Leib* como sigue: estos “anticipan directamente la situación final, mi intención no esboza un recorrido espacial sino para alcanzar el fin propuesto en su lugar, hay algo así como un germen de movimiento que no se realiza, sino secundariamente, en un recorrido objetivo. Muevo los objetos exteriores con ayuda de mi propio cuerpo que los lleva de un lugar a otro. Pero al cuerpo lo muevo directamente, no lo encuentro en un punto del espacio objetivo y de ahí lo transporto a otro lugar; no tengo necesidad de ir en su busca, siempre está conmigo -no tengo necesidad de llevarlo hacia el término del movimiento, puesto que ya lo toca desde un principio y a él se lanza. Las relaciones de mi decisión y de mi cuerpo en el movimiento son relaciones mágicas” (PP, p. 123; *Trad. esp. cit.* p. 101).

<sup>29</sup> PP, p. 119-123.

Como ya hemos hecho notar, el *Leib* no es un objeto entre otros tantos. Se distingue de los demás por el hecho de no poder ser percibido objetivamente – y esto último se cumple tanto en el caso de los miembros visibles como en el de su imagen en un espejo. Efectivamente, mi *Leib* está *más acá* de toda percepción visual, táctil, etc. Merleau-Ponty lo explica de este modo : “En la medida en que ve o toca el mundo, mi cuerpo no puede [...] ser visto ni tocado”<sup>30</sup>. Lo que le impide ser un simple objeto reside en el hecho de que los objetos no “son” o no pueden aparecer si no es gracias a él. ¿Por qué no puede ser visto ni tocado ? Porque precisamente es *él quien ve y quien toca*.

“El cuerpo no es, pues, un objeto exterior cualquiera, que sólo presentaría la particularidad de estar siempre presente. Si es permanente, su permanencia es absoluta y sirve de fondo a la permanencia relativa de los objetos que se eclipsan, a los verdaderos objetos. La presencia y ausencia de los objetos exteriores no son sino variaciones en el interior de un campo de presencia primordial, de un dominio perceptivo sobre el cual el cuerpo tiene dominio”.<sup>31</sup>

La permanencia, así como el carácter de perspectiva de los objetos externos a mí, sólo se explican a través de caracteres de mi propio *Leib*. Merleau-Ponty subraya aquí un aspecto que será determinante para su comprensión de la intersubjetividad :

“Si los objetos sólo me muestran una de sus caras, es debido a que yo mismo estoy en cierto lugar desde el cual los veo y que no puedo ver”<sup>32</sup>.

El hecho de que los objetos de la percepción exterior (y también, a fin de cuentas, el *otro* [*autrui*] – aunque ocurre de un modo algo distinto) no se den sino “*abschattungsmäßig*” está, por lo tanto, fundado en mi *Leiblichkeit*. Y otro tanto ocurre con la constancia del mundo exterior, fundada, a su vez, en la permanencia de mi *Leib* : el *Leib* hace pues posible toda relación al mundo, y ello de suerte que el mundo no aparezca ya como el agregado o la suma de todos los objetos, “sino como horizonte latente de nuestra experiencia, él también presente sin cesar con anterioridad a todo pensar determinante”<sup>33</sup>.

En este contexto cumple, asimismo, decir una palabra sobre las famosas “dobles sensaciones” (por ejemplo de las manos) evocadas por Husserl en *Ideen II*. Yo puedo tocar mi mano izquierda con mi mano derecha. La mano izquierda aparece entonces como un objeto percibido, mientras que la mano derecha desempeña el papel de sujeto de la percepción. Contrariamente al caso en el que toco un objeto que no pertenece a mi *Leib*, aquí tiene (casi) lugar al mismo tiempo una singularísima percepción mutua : la mano izquierda se vuelve a su vez percipiente [percevente] y la mano derecha el objeto de la percepción. Ambas percepciones no pueden, claro está, tener lugar

<sup>30</sup> PP, p. 121. Veremos más abajo que M. Richir vuelve sobre este punto en su análisis del “ver”.

<sup>31</sup> PP, p. 108. *Trad. esp. cit.* p. 99.

<sup>32</sup> PP, p. 121. *Trad. esp. cit.* p. 99

<sup>33</sup> PP, p. 122.



simultáneamente (en el sentido estricto del término); sin embargo, y esto es decisivo, aparece una dimensión del *Leib* que posibilita la apertura originaria del mundo – que se anuncia en el caso que nos ocupa mediante la escisión originaria del *Leib* en un *Leib* tanto percipiente como percibido. Si bien sucede que una mano no puede simultáneamente ser tocante y tocada, potencialmente es *ora* lo uno, *ora* lo otro – y precisamente es dicha propiedad la que hace de dicho miembro del *Leib* (o del cualquier otro) un miembro que abre el mundo.

Por último, el concepto heideggeriano de “disposición afectiva (*Befindlichkeit*)” también ha de ser entendido como mediatizado de manera “*leiblich*”. La *Befindlichkeit* designa, como sabemos, la apertura originariamente afectiva del mundo – así esté más o menos “afectivamente teñida” o caracterizada por situaciones afectivas extremas como por ejemplo un dolor corporal fuerte (es evidente que las elaboraciones de Merleau-Ponty son tributarias de dicho concepto). La diferencia entre el *Leib* y los objetos “externos” reside precisamente en que aquél es un “objeto afectivo” mientras que éstos son simplemente *representados* (mediante actos objetivantes). El aspecto decisivo para Merleau-Ponty descansa en que “mi cuerpo no se ofrece a la manera de los objetos del sentido externo, y que acaso éstos no se perfilan sino sobre el fondo afectivo que originariamente arroja, fuera de sí misma, la conciencia”<sup>34</sup>.

El interés de estos desarrollos de la *Fenomenología de la percepción* está en el hecho de que – más allá de la riqueza de los análisis particulares (superando muchas veces los esbozos de Husserl y de Heidegger) – conservan una relación con la subjetividad transcendental permitiendo así evitar las aberraciones del empirismo científico y, en el mejor de los casos, del “realismo transcendental”. El *Leib* es *siempre mi Leib* – sus “posibilizaciones”, “potencialidades”, “efectuaciones” sólo pueden ser comprendidas (en el sentido fuerte del término) si el potencial de lo que Merleau-Ponty llama (como más arriba mencionábamos) la “*vislumbre* preobjetiva [*vue* préobjective]” se agota por completo. Ahora bien, es precisamente esto lo que Merleau-Ponty *no* consigue en su primera gran obra. Como tampoco será el caso en sus escritos “tardíos” – tanto menos por cuanto Merleau-Ponty abandonará en ellos la perspectiva procedente de la filosofía transcendental para atacar (o al menos esbozar) la vía de una “ontología de lo visible y de lo invisible”. Es aquí donde la refundación richiriana de la fenomenología toma su punto de partida.

\*

\* \*

El concepto de “*Leib*” interviene a título doble en M. Richir<sup>35</sup>. Como en Husserl, desempeña un papel central en el problema de la explicitación de la conciencia del otro – veremos que reinterpretará de acuerdo con ello el concepto de la “*Einführung*”. Por lo demás, este concepto también le da pie para fundar la tesis merleau-pontiana según la cual el concepto heideggeriano de la existencia ha de ser “completado” por el polo del *Leib*. Será una vez

<sup>34</sup> PP, p. 123.

<sup>35</sup> Todos los trabajos recientes de M. Richir se ocupan de la problemática del *Leib*. El lector hallará las más importantes elaboraciones a este respecto en *Phénoménologie en esquisses* (2000) y, en primer lugar, en las dos obras a que haremos mención enseguida *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique* (2004) y los *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* (2006).



más la *phantasia* la que, desde un punto de vista arquitectónico, nos dispensará, aquí, el marco decisivo.

M. Richir empieza introduciendo una distinción<sup>36</sup> – altamente importante desde un punto de vista arquitectónico – que fue antes propuesta por Husserl en el texto nº 16 de *Husserliana XXIII*<sup>37</sup>. Imaginemos una situación de *duelo*. Tres son los casos que se presentan : o bien me imagino a mí mismo como un personaje en duelo (en este caso, mi Yo en duelo entra del todo en la situación de duelo), o bien me represento una persona en duelo (en este caso, no soy yo la persona representada en duelo) o, también, no me represento el duelo en *phantasia*, sino que “experimento [ressens]” de veras el duelo – pero *sobre la base de la representación* (es decir que no estoy “de veras” en duelo). Este ejemplo ya contiene tres aspectos fundamentales que determinan de forma decisiva la fenomenología richiriana de la *Leiblichkeit* : nos las tenemos aquí con una situación marcada *afectivamente* ; por lo demás, se trata explícitamente de una situación *representada en phantasia* cuyo papel es, aquí, central ; y, finalmente, advertimos que el *Yo* [Moi] no se limita a ser mi Yo actual, Yo actual que representaría algo de forma concreta, sino que entra de forma específica en la *phantasia* misma.

Afectividad, *phantasia*, relación o (en el lenguaje de M. Richir) esquematización procedente del Yo (a pesar de toda crítica de la subjetividad) – he ahí conceptos fundamentales de la fenomenología richiriana del *Leib* y de la *Leiblichkeit*. Vemos, a partir de ahí, a qué tipo de cuestiones aportará respuestas absolutamente originales. Identificaremos cuatro campos problemáticos tratados por M. Richir : 1) la función de la *Leiblichkeit* en la esfera “arcaica” de la subjetividad transcendental ; 2) las determinaciones fundamentales de la *Leiblichkeit* (pulsión y “*chôra*”) ; 3) *Leiblichkeit* y afectividad (*Leibhaftigkeit*) y 4) la “individuación” de la *Leiblichkeit* (*Phantasieleib* y *Phantomleib*).

1) ¿Cómo se dejaría determinar de manera aún más apropiada la mediación “*leiblich*” de la estructura fundamental de la existencia – ya tratada más arriba en una primera aproximación?

*Dos* son las elaboraciones filosóficas enmarcadas en la “segunda” generación de fenomenólogos – a saber, además de la de Merleau-Ponty, la de Lévinas – decisivas aquí para M. Richir : elaboraciones que apuntan, a la vez, a una crítica de Husserl (que cada cual lleva a cabo a su modo) que, por otro lado, ha de ser corregida, según M. Richir, a raíz de ciertas insuficiencias características de cada una de dichas críticas. Efectivamente, tanto Merleau-Ponty como Lévinas entienden su concepción de la relación al otro en primer lugar como una crítica de la *Quinta Meditación Cartesiana* de Husserl. Sus respectivos puntos de vista pueden aprehenderse como dos polos extremos que, como acabamos de señalar, habrán de ser, a su vez, sometidos a una crítica. Resumamos para empezar, y antes de volvernos hacia las propias elaboraciones de M. Richir, estos dos puntos de vista (así como la respuestas que cabría ofrecer desde una postura husserliana).

Tanto Merleau-Ponty como Lévinas le reprochan al análisis intencional de la *Quinta Meditación Cartesiana* el no haber conseguido abandonar una esfera egológica, por no decir solipsista, y, de ese modo, no estar

<sup>36</sup> Ver a este respecto l’*Introduction* de PIA.

<sup>37</sup> *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, op. cit.*, p. 466 ; tr. fr. p. 444.

verdaderamente en posición de aprehender al otro en su alteridad. Para Lévinas, este fracaso reside en el hecho de que la intencionalidad objetivante, procedente de la percepción, no es apropiada para dar cuenta de la relación al otro. Su tesis es que la relación al otro no es – ni cabría que fuese – una relación que fuera del orden del conocimiento. “Conocer” significa siempre “identificar”, “igualar”, “volver igual”. Todo acto de conocimiento es un acto de identificación – y ello tanto en el sentido de una “extensión” como en el de una “incorporación”<sup>38</sup>. Pero resulta que, en realidad, el otro *como otro* se hurta a toda identificación – toda vez que debe poder conservar su alteridad. Dicho de otro modo, el otro no es accesible, originariamente, a un conocimiento – lo cual explica, en particular, por qué Lévinas le otorga prioridad a la ética en la medida en que ésta busca, justamente, dar razón de la relación originaria al otro, y ello *antes de* toda ontología, filosofía del conocimiento, etc.

Merleau-Ponty, a su vez, *no* renuncia a la relación gnoseológica al otro – nos las habemos, en cierto modo, y como ya hemos señalado, con el extremo opuesto. Con todo, él también busca evitar el supuesto solipsismo husserliano. A este efecto, hará falta identificar las condiciones de posibilidad del encuentro con el otro *dentro de la propia estructura de la conciencia trascendental misma*. En su *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty propone la solución siguiente (su crítica principal se refiere a la concepción cartesiana de un sujeto auto-transparente que estaría en el fundamento de todo el conocimiento): para él, dicha “transparencia” no se atesta fenomenológicamente; por el contrario, el sujeto está más bien en cierto modo en desajuste en relación a sí mismo (y ello aunque sólo fuera, de entrada, en virtud de su estructura temporal) y, por consiguiente, jamás es del todo idéntico consigo mismo. Es ya siempre, para sí mismo, otro. En la relación del sujeto consigo mismo se abre así una “falla” *que puede albergar toda alteridad y, en particular, la del otro sujeto*. El sujeto está originariamente en relación al otro porque, estructuralmente, no es igual a sí mismo. El sujeto es pues para sí mismo un otro – y es la razón por la cual el otro ya siempre está en relación originaria con el sujeto. Merleau-Ponty considera haber encontrado ahí una respuesta adecuada a los desarrollos solipsistas de Husserl.

Ahora bien, en rigor, y tal y como M. Richir ahondará en la cuestión, ambas críticas ya fueron refutadas *por el propio Husserl*. El texto decisivo para la comprensión de la constitución de la experiencia del otro en Husserl es el § 54 de la *Quinta Meditación Cartesiana*. La experiencia del otro no es idéntica a una percepción presentante (*Perzeption*), sino a una *apresentación (A-perzeption)* que pone en juego un modo específico de la *Einfühlung* (empatía). ¿Qué quiere esto decir? Dos “*Leiber*” son necesarios para que la experiencia del otro pueda constituirse: mi *Leib* propio y, justamente, el *Leib* del otro. Éste sólo aparece, de entrada, como simple cuerpo, ignoramos pues, en un primer momento, si está verdaderamente “animado” o no. La condición de la experiencia auténtica del otro reside en que ambos *Leiber* – el del *ego* y el del otro – fusionen en una unidad, “se acoplen” – y ese es el sentido exacto de la *a-percepción*<sup>39</sup> o de la *apresentación*<sup>40</sup> del *Leib* del otro, *apresentación* que se cumple en recubrimiento sintético con el estrato presentativo. Con el ser-ahí del otro abandonamos el mundo perceptivo propio de la

<sup>38</sup> Es, por lo demás – también según Lévinas – la razón por la cual, en *Sein und Zeit*, Heidegger jamás planteó de veras (ni pudo hacerlo) la pregunta por el otro – ya que la ontología fundamental acusa de forma insigne esta prioridad de la identificación en el seno de esfera del ser-ahí.

<sup>39</sup> Se trata pues de comprender la *a-percepción* no sólo como *modificación* perceptiva, sino como apertura de un tipo de aprehensión específica que precisamente constituye la experiencia del otro.

<sup>40</sup> La *apresentación* mienta el doble estado de cosas, absolutamente significativo, de no *exigir* ni *hacer posible* la presentación (Quinta Meditación Cartesiana, § 54).

dimensión puramente egológica y subjetiva y entramos, en cierto modo, en el mundo a-perceptivo de la intersubjetividad. Tres son, a este efecto, y al parecer de Husserl, los elementos requeridos : en primer lugar mi propio *Leib* en tanto que “*fungierend*” ; además de ello, la aparición *reproductiva*, “*eingeführt*”, de mi propio *Leib* “como si allí estuviese” y finalmente la “coherencia”, que atraviesa el flujo de la experiencia, de las caras y los gestos “*leiblich*” del otro.

M. Richir se propone ahondar en este análisis abundando en la explicitación del sentido de la “*Einführung*” que está aquí en juego – en particular en aras a evitar todo proceder de tipo constructivo.<sup>41</sup> Se encontrará así, de paso, en posición de rechazar lo que denomina el “solipsismo existencial” de Heidegger. Éste se centra ante todo en el presunto carácter “extático” del ser-ahí. Sin embargo, el éxtasis no es, para él, sino *aparente* : un “afuera”, un “allá [là-bas]” sólo es posible a partir de un “aquí”. La ontología fundamental heideggeriana no consigue salir de esta suerte de “burbuja existencial”. Será, por el contrario, lo que precisamente una reinterpretación de la “*Einführung*” husserliana permita – y ello gracias al concepto, ya analizado en varias ocasiones, de “phantasia *perceptiva*”. En rigor, y según su concepción, sólo gracias a ésta última se hace posible la *Einführung*. Esta *Einführung* no caracteriza en ningún caso una relación *perteneciente al ámbito del conocimiento*, sino – y en la precisa medida en que en la *phantasia* “perceptiva” entran en juego “*phantasíai-afecciones*” – una relación con carga *afectiva* (M. Richir se aproxima pues en este punto a la posición lévinasiana). Y la mirada del otro es la que despierta, aquí, mi propia mirada:

“[...] a través de la figurabilidad del rostro y de la *Leibkörperlichkeit* del otro puedo « sentir » (*fühlen*) desde dentro, pero por la mediación de un desajuste como nada de espacio o de tiempo, el « núcleo » palpitante y viviente del otro, y desde ahí sentirme como el otro de ese otro con arreglo a la transmutación de ese desajuste en desajuste temporalizante (en lenguaje) y espacializante (dos aquíes absolutos). Más propiamente aún, lo que « percibo » en el « núcleo » de la mirada viva del otro también son, por la mediación de las afecciones que siento en él modularse en sus incesantes virazones, las *phantasíai* del otro y, entre ellas, las *phantasíai* “perceptivas” infigurables que ahí se ponen en juego y, por así decirlo, en danza [...]”<sup>42</sup>.

Efectivamente, la *Einführung* tiene lugar en la *Leiblichkeit* (que podemos identificar con la *chôra*) que ha de ser concebida como una *Phantasieleiblichkeit*<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> En relación a este carácter *constructivo* del análisis fenomenológico de la experiencia del otro, la última palabra esté aún, con toda probabilidad, por decir. Concernant ce caractère *constructif* de l’analyse phénoménologique de l’expérience d’autrui, le dernier mot n’a probablement pas encore été dit. Dos argumentos se nos antojan, aquí, decisivos. En punto al calado [teneur] fenomenológico de este análisis, parece claro que el análisis puramente *descriptivo* topa con límites : en última instancia, la experiencia de sí y la experiencia del otro se excluyen mutuamente. Para que quepa captar el sentido de la “reproducción” o de la “apresentación” mencionada, hemos de advertir que el *núcleo* de la presentación de un *ego* co-presente (*Quinta Meditación Cartesiana*, § 54) está *construido* fenomenológicamente (teniendo en cuenta que esta construcción fenomenológica no es una construcción especulativa o metafísica). Por otro lado, se trata, para Husserl, de *legitimar*, luego de aportar una justificación gnoseológica de este análisis de la experiencia del otro (para estos dos aspectos, puede consultarse nuestra obra *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, *op. cit.*).

<sup>42</sup> FPL, p. 18sq.

<sup>43</sup> Este punto será tratado con detalle más adelante.

Una vez cumplida esta contextualización del punto de vista de M. Richir respecto de la tradición fenomenológica en general, enfrentémonos a la problemática propiamente dicha. La “refundición” richiriana de la fenomenología tiene por objetivo – a pesar de que su propio autor dudaría en ver en ella una redefinición del estatuto *ontológico* de sus “primeras coordenadas” – el desvelar las estructuras fundamentales de la subjetividad trascendental en su registro más *originario* (a saber, en su registro “*arcaico*”). Esto significa que la estructura intencional – pero también los conceptos de “sujeto”, “nóesis”, “nóema”, etc. – han de sondarse en un ámbito más profundo (es decir, *pre-intencional*) que determine su sentido de modo más originario. En lo tocante al problema que se plantea, es absolutamente notable que este ámbito fundamental se halle vinculado a título doble al concepto de *Leiblichkeit*. Elucidemos, para empezar, este doble vínculo.

Toda formación de sentido (*Sinnbildung*) puede, en términos richirianos, ser aprehendida como un “decirse” de *Wesen* esquemáticas (en su dimensión *afectiva*) que sólo se atestan (indirectamente) en “*phantasíai-afecciones*”. ¿Qué se ha de entender por ello? Los conceptos dirimientes, introducidos por M. Richir en este contexto, son : “*Wesen*”, “esquematismos”, “afectividad” de un lado, y, tal y como hemos señalado ya, “*phantasíai-afecciones*” del otro. M. Richir no parte de una “subjetividad trascendental” constituyente, sino de la *Sinnbildung* concreta que se lleva a cabo como un “sentido haciéndose”, es decir, en el decir-se de los *Wesen* salvajes. Estos últimos sólo pueden ser captados (“esquematizados”) en “esquematismos” – captación que posibilita el sujeto (si es que no lo presupone), lo cual explica, por otro lado, por qué no nos las tenemos, aquí, propiamente, con una “fenomenología asubjetiva”<sup>44</sup>. De este *Wesen* así esquematizado (es decir, en este *Wesen* esquemático) no cabría abstraer la *afectividad*. El concepto richiriano de la *Leibhaftigkeit* que apunta a toda forma de afectividad *leiblich* (incluso “*leibhaftig*”, es decir “en carne y hueso”) expresa prácticamente lo mismo que esta afectividad. (Es aquí, por tanto, donde interviene por vez primera una dimensión “*leibhaftig*” en M. Richir). Sin embargo, según la concepción desarrollada en los últimos escritos de M. Richir, la complejión *Wesen* esquemáticos/afectividad “*west*” (es decir “se despliega en su esencia”) en las “*phantasíai-afecciones*” o les es inherente – las “*phantasíai-afecciones*” resultan ser, de este modo, algo así como “sombras de nada [ombres de rien]”, es decir, que constituyen el *concretum* de los fenómenos como “nada sino fenómenos” – lo cual quiere decir que, sin ellas, cualquier forma de toma de conciencia de esta complejión resultaría absolutamente imposible.

Por último, este “sentido haciéndose”, este decir-se de los *Wesen* esquemáticos (y “*leibhaftig*”) no se lleva a cabo en un abismo sin fondo, sino en una forma originaria y absoluta de toda espacialidad (a partir de la cual el “espacio” sólo se obtendría por abstracción) que Richir identifica a la *chôra* platónica (*cf.* sobre este punto el *Timeo*). Ahora bien, y esto es decisivo, la *chôra* puede fidedignamente ser traducida por el término “*Leiblichkeit*”<sup>45</sup> – lo cual constituye la segunda remisión al concepto del *Leib*. Analicemos ahora más pormenorizadamente estos

<sup>44</sup> Y también es ésta la razón por la que decíamos, más arriba, que M. Richir agota de modo más convincente que el propio Merleau-Ponty el potencial perteneciente a la filosofía trascendental en la *Fenomenología de la percepción*.

<sup>45</sup> En los *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, M. Richir identifica la *chôra* con la „*Leiblichkeit* del *Leib* primordial“ (*op. cit.*, p. 270). Sin embargo, tal y como veremos más abajo, no se trata sino de *una* de las dos significaciones que M. Richir le confiere a dicho concepto.

conceptos del “*Leib*” y de la “*Leiblichkeit*”.

2) Los análisis richirianos de la *Leiblichkeit* contribuyen a la solución de un problema fundamental que se había planteado en la *Estética trascendental* en la *Crítica de la razón pura*. La tesis de Kant según la cual el espacio y el tiempo como “formas de la sensibilidad” son formas a priori del sujeto trascendental ha sido retomada por todos los filósofos trascendentales – así sea con una terminología modificada. No obstante, el problema que no ha sido resuelto es el siguiente: si el espacio y el tiempo como condiciones de toda relación al mundo no son determinaciones objetivas del mundo, sino que se hallan, en cierto modo, “aportados” por el sujeto, entonces la cuestión que se plantea es ¿qué determinaciones espaciales y temporales deben incumbir al propio afectante para que pueda “corresponder” a las formas sensibles del sujeto y para que pueda, precisamente, afectarlo? Para M. Richir, este momento mediador no es del orden del tiempo ni del espacio sino, justamente, de la *Leiblichkeit*<sup>46</sup>. Más exactamente, su respuesta a esta cuestión planteada más arriba consiste en una reinterpretación de la relación sujeto-objeto que vincula *dos significaciones fundamentales* de la *Leiblichkeit* que explican y esclarecen esta mediación. Plus exactement, sa réponse à la question posée plus haut consiste en une réinterprétation du rapport sujet-objet mettant en rapport *deux significations fondamentales* de la *Leiblichkeit* qui expliquent et clarifient cette médiation.

Así pues, ¿cómo concibe M. Richir este concepto de la “*Leiblichkeit*”? Es necesario distinguir aquí entre *dos* significaciones fundamentales: del lado (pre-)subjetivo, la *Leiblichkeit* como fundamento de asociación de “tendencias sensibles” y, del lado (pre-)objetivo (más exactamente, y como acabamos de indicar, más acá de la distinción entre un lado subjetivo y un lado objetivo), la *Leiblichkeit* entendida como “*chôra*”.

Es cuestión que subrayamos de entrada, a saber, que, para M. Richir, no es la *percepción* la que, desde un punto de vista “arquitectónico”, constituye la forma fundamental de toda relación intencional, sino la *phantasia*. Recordemos que ésta posee *dos fuentes* – y la *Leiblichkeit* desempeña un papel decisivo en una de ellas. La primera fuente es la *aisthêsis*. Corresponde más o menos, y como ya hemos indicado, al *Anstoß* fichteano y depara eso mismo que, *a parte post*, cabe identificar como “sensación” (en el sentido kantiano del término). Es la fuente de los *data* sensibles “externos”, y ello a pesar de que una “sensación” designe, en realidad, el punto de fusión entre algo exterior y algo sentido interiormente. La segunda de las fuentes es la pulsión (en el sentido husserliano de una “intencionalidad de pulsión” que opera en el plano de las síntesis pasivas), es decir, tendencias “pulsionales”, “sensibles” o “afectivas” que son, en cierto modo, inherentes a la *phantasia*. Estas tendencias afectivas están, no obstante, determinadas por asociaciones interiores que, efectivamente, proceden de la *Leiblichkeit* (o más

<sup>46</sup> Halla aquí expresión el punto de vista (de una “nueva filosofía”) que, según Bergson, ya fue el de Kant (al menos de modo implícito), sin que, con todo, haya sido desarrollado de modo enteramente consecuente por este último (agradecemos a J.-C. Goddard el habernos indicado el siguiente pasaje): “Advirtiendo en la inteligencia, ante todo, una facultad de establecer relaciones, Kant atribuía a los términos entre los cuales se establecían las relaciones un origen extra-intelectual. Afirmaba, en contra de sus inmediatos predecesores, que el conocimiento no puede enteramente resolverse en términos de inteligencia. [...] De ese modo le abría una vía a una nueva filosofía que se instalase en la materia extra-intelectual del conocimiento merced a un esfuerzo supremo de intuición. Coincidiendo con esta materia, adoptando el mismo ritmo y el mismo movimiento, ¿acaso no podría la conciencia, mediante dos esfuerzos en dirección opuesta, alzándose y rebajándose alternativamente, captar desde dentro y no ya percibir desde fuera, las dos formas de la realidad, el cuerpo y el espíritu [esprit]? [...]” Sin embargo el propio Kant no se aventuró en esa dirección.” (H. Bergson, *L'évolution créatrice*, en *Œuvres*, édition du centenaire, Paris, PUF, 1970, p. 797sq.) Punto de vista desarrollado no ya por Kant, claro está, sino por Fichte (mediante su concepción de la imaginación y de la construcción genética) y, precisamente también, por M. Richir (en su fenomenología de la *Leiblichkeit*).

exactamente de la unidad interior entre *Leiblichkeit* y *Leibhaftigkeit*<sup>47</sup>) – que M. Richir denomina también, simplemente, “afecciones”.

La segunda significación fundamental de la *Leiblichkeit* es la *chôra* platónica (ya introducida más arriba). Podríamos caracterizarla como el medio absolutamente amorfo, desprovisto de forma, medio arcaico entre el pensar (suprasensible) y la intuición (o la materia) sensible, medio que no queda más remedio que presuponer en todo proceso de formación de sentido y que hace posible la temporalización y, en particular, la “espacialización” esquemáticas<sup>48</sup>. M. Richir le confiere así al concepto de “carne del mundo [chair du monde]”, introducido por Merleau-Ponty, una nueva determinación que da cuenta, muy en particular, de la aprehensión conciential [saisie conscientielle] por parte del sujeto, de la apropiación y “compreensión” que le son propias – aspectos que Merleau-Ponty considera de modo insuficiente. En Merleau-Ponty, este concepto se limita a ser el rótulo de un problema y no su solución. De ahí que la *Leiblichkeit* no deba simplemente reducirse a ser aprehendida como lo “común” al sujeto *leiblich* y al mundo exterior, es decir, como aquello que faculta el encuentro entre ambos. Antes bien, habrá de ser aprehendida ahora como un momento estructural de la aprehensión (esquemática) del mundo mismo. Habremos de volver detalladamente sobre este punto cuando tratemos la espinosa cuestión de la “individuación” de la *Leiblichkeit*.

¿En qué medida la *Leiblichkeit* constituye, efectivamente, este momento de mediación entre el “sujeto” y el “objeto”? Para poder dar respuesta a esta pregunta se impone considerar juntas las *dos* significaciones, antes mencionadas, de la *Leiblichkeit*: las asociaciones de tendencias afectivas son asociaciones *leiblich*, fundadas “sobre” o “en” la *chôra*, y la propia *chôra* remite de suyo, ya siempre y de modo originario, a la “afectividad”. Y la solución al problema apuntado más arriba reside justamente en el hecho de que la *Leiblichkeit* expresa una dimensión “subjetiva” (a saber, en las remisiones endógenas en el seno de las “afecciones”) al tiempo que está presente – “*chóraticamente*” – de forma *tanto* pre-subjetiva *como* pre-objetiva. La originalidad de la posición de M. Richir, más allá de la de Merleau-Ponty, reside pues en haber apuntado esta relación absolutamente significativa.

3) Tal y como ya lo hacíamos notar más arriba, el concepto heideggeriano de la *Befindlichkeit* (disposición afectiva) desempeña un papel crucial en la fenomenología del *Leib* y de la *Leiblichkeit* – y, claro está, esto no es menos cierto para M. Richir que para Merleau-Ponty (y ello, justamente *porque* Heidegger no prestó suficiente atención al concepto de *Leib* en este contexto). La disposición afectiva no se distingue solamente de la “sensibilidad” por el hecho de que no es una “raíz del conocimiento” opuesta al entendimiento, sino que, en la medida en que siempre expresa una disposición a la vez sensible y espacial, se refiere a la *situación* propia del ser-ahí existente – concepto pues que se remite al *Leib*, a su “orientación”, a su “espacialidad”, a su “temporalidad”,

<sup>47</sup> Volveremos sobre estas difíciles cuestiones en un próximo artículo titulado “Temporalidad y afectividad en Marc Richir” y que aparecerá en el siguiente monográfico sobre Richir preparado por *Eikasía* y que contendrá una sección sobre el tiempo (y otra, suplementaria, sobre el espacio). En dicho trabajo trataremos de poner de manifiesto cómo ya encontramos esta idea en los *Manuscritos de Bernau*, en particular en el texto n° 14 de *Husserliana XXXIII* en que Husserl asigna estas asociaciones a las tendencias afectivas.

<sup>48</sup> En la medida en que se posibilitan mutuamente, *chôra* y esquematismo remiten, efectivamente, el uno a la otra – pues, según la definición de M. Richir, el esquematismo es una articulación móvil “de condensaciones y disipaciones” (“en” y “del” elemento fundamental) (ver a este respecto PE, p. 466 *sq.*).



etc. En vez de retomar, en el plano léxico, este concepto de la “*Befindlichkeit*”, M. Richir se decanta por la expresión “*Leibhaftigkeit*”. He aquí algunos aspectos que debieran contribuir a justificar este desplazamiento terminológico.

Los términos “*leibhaft*” y “*leibhaftig*” remiten a la “miidad [mienneté] o carácter de ser cada vez mío”, a la “facticidad”, a la “*Leibhaftigkeit*” (por lo tanto al carácter “en carne y hueso”) de la existencia. Lo que está ahí o lo que es dado “*leibhaft*” está ahí “tal y como es ‘en sí mismo’”. A la espera de tratar con más pormenor y en ulteriores trabajos<sup>49</sup> la espinosa cuestión de la individuación de la *Leiblichkeit*, bastará, por el momento, tener presente que el concepto de la *Leibhaftigkeit* (por oposición al de la *Leiblichkeit*) designa la afectividad “*leibhaftig*” en *ese* sentido del término (por lo tanto aquella afectividad propia de esa facticidad que es la “mía”)<sup>50</sup>.

En su elaboración del concepto de *Leibhaftigkeit*, M. Richir se apoya – explícita o implícitamente – en *Binswanger* (muy en especial en sus estudios psicopatológicos), sobre *Heidegger* (fundamentalmente en el concepto de la “*Stimmung*”) y sobre las antropologías de *H. Lipps* y de *A. Kolnai*. Los estudios binswangerianos de las *psicosis* han sacado a la luz profundidades afectivas que tienen un significado específicamente *leiblich* y que no se dejan reducir a fenómenos propios del intelecto. Los desarrollos de Heidegger a propósito de las “*Stimmungen*” tienen también su importancia en este contexto. Sin embargo, M. Richir critica la limitación de la *Stimmung* a ser una apertura del mundo caracterizada, a fin de cuentas, por el concepto del *comprender*. Efectivamente, toda *Stimmung* es, en realidad, *leiblich* – y no sólo concierne al “alma”, al “psiquismo”, etc... (una *Stimmung* no es un simple “humor” (lo cual justifica, por lo demás, por qué resulta inadecuado traducir dicha noción con ese término)): ejemplos significativos de eso mismo son todas las formas de agrado o malestar, las angustias, las alegrías, el duelo, la felicidad, etc. El sentimiento de alivio tras una fuerte tensión nerviosa ilustra a la perfección este fenómeno de la *Leibhaftigkeit* (precisamente por oposición a la *Stimmung* heideggeriana). Si, al cabo de dicha tensión, nos enteramos, por ejemplo, de una buena noticia, y expresamos, de resultas de ella, la idea de que nos sentimos más “ligeros”, es porque, en cierto modo, *realmente* lo somos: el *Leib* “siente” esta diferencia a pesar de que el peso “objetivo” de la persona en cuestión no haya, claro está, variado.

Será la lectura, incitada por G. van Kerckhoven, de *H. Lipps* y *A. Kolnai*, la que le permita, a M. Richir, ahondar en estos aspectos<sup>51</sup>. Esta lectura resulta de un enorme interés puesto que nos permitirá precisar el estatuto de la *Leiblichkeit* del *Leib* – lo cual, de paso, nos ofrece la posibilidad de comprender mejor el *estatuto ontológico* del *Leib*. Dicho estatuto es, efectivamente, cuando menos ambiguo: sin lugar a dudas, el *Leib* en cierto modo “*es*” – y al mismo tiempo *no es*. A diferencia del *ego cogito* cartesiano, no es el *Leib* (en el lenguaje de M. Richir) un “simulacro ontológico”. Quiere esto decir que el *Leib* no es una condición de aparición (que se aparece a sí misma)

<sup>49</sup> Lo haremos en uno de los dos artículos de próxima publicación en *Eikasia* y al que ya nos hemos referido. Uno de ellos “Temporalidad y afectividad en Marc Richir” irá incluido en la sección sobre el tiempo. El otro, cuyo título provisional es “Espacialidad, exterioridad y realidad en la fenomenología de Marc Richir”, tratará de cerca las cuestiones aquí aludidas. Ese trabajo aparecerá también en el próximo especial Richir a aparecer en *Eikasia*, en la sección dedicada a la fenomenología de la espacialidad.

<sup>50</sup> De este modo, M. Richir se desmarca de forma clara de las elaboraciones heideggerianas – el concepto de *Leibhaftigkeit* subraya, bastante más que en Heidegger, la prioridad del *Leib* en la “miidad (*Jemeinigkeit*)” factual.

<sup>51</sup> Ver G. van Kerckhoven, *L'attachement au réel. Rencontres phénoménologiques avec W. Dilthey et le “cercle de Göttingen”* (G. Misch, H. Lipps), tr. fr. par G. van Kerckhoven, A. Schnell, A. Mazzù y B. Vauthier (bajo la dirección de M. Richir), Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2007, en particular p. 125 sq.



para cualquier otra posible aparición puesto que, precisamente, propiamente hablando, no “es”, sino que sólo puede fenomenalizarse *esquematiéndose a sí mismo*. (Aquí se lleva a cabo una esquematización “sobre” o “en” la *chôra*, es decir, una esquematización “*chôrática*” del *Leib*). Para M. Richir, el *Leib* se fenomenaliza, finalmente (en el “registro arcaico”) como un fenómeno esquemático y *al mismo tiempo* como un fenómeno *de lenguaje*. Y precisamente es esta idea la que H. Lipps y A. Kolnai ilustran y desarrollan, profundizando en otra dirección la idea de Binswanger. Para ellos, la náusea, por ejemplo, también está causada por un movimiento *leiblich* análogo al que se experimenta [est *ressenti*] en el plano fisiológico. A. Kolnai describe en particular la náusea que podemos experimentar [ressentir] a propósito de otra persona. Se efectúa aquí un movimiento que, desarrollándose “en” el *Leib* y acompañado de reacciones afectivas, no es un movimiento físico, pero sí provoca cinestesis en *phantasia*. Efectivamente, el *Leib* está en cierto modo atravesado por cinestesis en *phantasia*. Y, para M. Richir, ello implica, precisamente, un esquematismo, pues estos fenómenos tienen lugar en el seno del “campo *chôrático*” – y es pues ahí donde se expresa ese estatuto ontológico ambiguo del *Leib* (que hemos evocado más arriba).

4) M. Richir lleva a culminación la idea de Merleau-Ponty (que éste no había conducido hasta sus consecuencias radicales) de un vuelco [renversement] de la relación sujeto/mundo, ahondando en el análisis de la *Leiblichkeit* “del mundo” y planteando la cuestión (ya repetidas veces suscitada) de la individuación de la *Leiblichkeit*. Así, tras haber presentado, en primera aproximación, el concepto de *Leiblichkeit* (y de *Leibhaftigkeit*), efectivamente cabe preguntarse ahora cuál es la relación entre la subjetividad (individual) concreta y esta *Leiblichkeit*. Para responder a ello, M. Richir introduce dos nuevos conceptos – el de “*Phantasieleib*” y el de “*Phantomleib*” – que dan cuenta del modo en que el sujeto se relaciona con un objeto – a saber, ora “en *phantasia*”, ora “en imaginación”. Para ilustrar esto, nos valdremos de dos ejemplos: el de la contemplación de un cuadro artístico y el de la experiencia del otro.

¿Qué es lo que “pasa” cuando *contemplamos una obra de arte* – por ejemplo uno de los célebres retratos femeninos de Vermeer? O bien sucede que la contemplación de dicho cuadro suscita “algo”<sup>52</sup>, una “circulación” entre el observador y el cuadro, y que propicia que el cuadro “cobre vida”, o bien el color sobre el lienzo deja al observador “frío”, de suerte que el cuadro es y permanece “inanimado”. En el primero de los casos, una relación *leiblich* (en el sentido de M. Richir) se instaura “entre” el observador y el cuadro; en el segundo caso, dicha relación no tiene lugar. Al parecer de M. Richir, esta relación *leiblich* no es físicamente perceptible en el tiempo y en el espacio, sino que se trata de una relación “*phantasieleiblich*” dado que aquello mismo que constituye (“para” el observador en cuestión) el valor estético del cuadro no se encuentra, precisamente, *percibido*. En el primer caso (“de mi lado”), el *Phantasieleib* se individua, mientras que en el segundo caso (“del lado del otro”), no “funciona o funge (*fungiert*)”. Así, el *Phantasieleib* designa la parte no apareciente (“inaparente”) en la contemplación del cuadro que constituye la vida de este último. Pero, por otro lado, esta relación no es una ficción libre – he ahí la

<sup>52</sup> M. Richir reformula así, a su manera, la idea fundamental de Kant (desarrollada en la tercera *Crítica*) según la cual la experiencia estética (en particular la de lo « Bello ») procede de la *puesta en movimiento* de la relación *armoniosa* entre las facultades de conocer del sujeto que contempla la obra de arte (la diferencia está en que esta puesta en movimiento no se reduce, según M. Richir, a la exclusiva relación entre las facultades de *conocer*, sino que posee clarísimamente una dimensión “*leiblich*”).

razón por la que M. Richir subraya aquí, para describir la relación posibilitada de este modo, el papel de la “*phantasia* ‘perceptiva’ ” introducida más arriba. Ésta representa, efectivamente, algo que en parte puede ser figurado sin por ello resultar figurable del todo. Lo figurable es aquello sobre cuya base “circula” la *Phantasieiblichkeit*. En cambio, esta *Phantasieiblichkeit* no es, a su vez, figurable. No se reduce, sin embargo, a ser *nada*, sino que posibilita el placer estético. M. Richir llama “*Phantasieleib*” al *Leib* (sólo accesible a la *phantasia* “perceptiva”) de aquel *para el que dicha circulación tiene lugar*. Por el contrario, para aquel que no está “tocado” por el *Phantasieleib* y que no ve aquí más que un “simple cuadro”, se da una relación que sólo es del orden de la *imaginación*; su *Phantasieiblichkeit* se ha volatilizado o no ha podido en absoluto formarse: su *Leib* no es, entonces, más que un “*Phantomleib*”. (En el caso concreto de la contemplación del cuadro esto quiere decir que el *Phantasieleib* que está en una relación *leiblich* respecto de algo y que, por ello, propiamente, “funciona”, *se fenomenaliza*, es decir, que algo “en” él suscita una figuración (=aparición). Con todo, si la tesisura descrita *se limitara a eso*, el cuadro no sería sino mera *figuración de algo*). El *Phantomleib* es pues el resto, el residuo de la *Leiblichkeit* del *Leib* cuando el observador se limita a aprehender el cuadro como “mero” cuadro. Y lo que de la *Leiblichkeit* queda es justamente una *Phantomleiblichkeit* ilocalizada (e ilocalizable) en la contemplación. El espectador se disuelve en el *Phantomleib* y se ve en cierto modo “captado” por él. Podemos decir también que el *Phantomleib* es una “atmósfera”, un ojo errante que se fija sobre una u otra figuración de la imaginación.

La *Phantasieiblichkeit* también se pone en obra en la *experiencia del otro*. Efectivamente, explica por qué el acceso a la “interioridad” del otro no exige “proyección” “en” dicha interioridad. Gracias al *Phantasieleib*, puedo “sentir” al otro “desde dentro” (en virtud de un intercambio de las *miradas*<sup>53</sup>) sin por ello pertenecer a la esfera de la conciencia del otro. El *Phantasieleib* “circula” nuevamente entre yo y el otro<sup>54</sup>. Esto significa que la intersubjetividad concreta, es decir, la comunidad intersubjetiva de las mónadas, supone, “más acá” de la constitución del sujeto individual (o de la mónada singular), una “*interfactividad* transcendental”<sup>55</sup>. Ésta designa una pluralidad radical de “aquíes absolutos” (que no necesitan estar presentes de modo concreto) en tanto que “sedes [sièges] (*hedrai*)” de la *chôra*<sup>56</sup>. En la *Phantasieiblichkeit* está pues en juego algo que establece la relación entre dos aquíes absolutos (y en virtud de lo cual aquélla coincide, en cierto modo, con la *chôra*) – por lo tanto, un vaivén incesante entre dos *hedrai*. En el *Phantomleib*, por el contrario, se trata de una relación entre la imaginación

<sup>53</sup> En los *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, el « intercambio de las miradas » se ha vuelto, para M. Richir, el paradigma, por así decirlo, de la constitución de la experiencia del otro (ver por ejemplo *op. cit.*, p. 289 *sq.* et p. 294 *sq.*). Sin embargo, como subraya M. Richir en varias ocasiones en escritos anteriores, la experiencia del otro puede asimismo cumplirse en virtud de una « mimesis activa no especular y desde dentro » : « activa » porque soy yo quien actúa, « no especular » porque no se trata aquí de una *simulación narcisista* (es decir proyectada por el Yo y a partir del Yo) de lo que siente el otro, y “desde dentro” porque todo ocurre “como si estuviese allí”.

<sup>54</sup> Ningún lugar determinado puede aquí serle asignado al *Phantasieleib*. Al objeto de localizar el *Leib* singular, M. Richir introduce el concepto platónico de la “*hedra*” («espacializante») (que significa : “sede” o “asiento”). Es el *Leib* lo que constituye a esta última – constituye así un “aquí absoluto” pre-espacial.

<sup>55</sup> La diferencia entre la intersubjetividad transcendental y la interfactividad transcendental (introducida por vez primera en las *Méditations phénoménologiques* (1992)) reside para M. Richir en que la primera supone la presencia virtual de otros sujetos incorporados en el *Leibkörper*. A pesar de que Husserl viera, en repetidas ocasiones, la dimensión de la interfactividad (ver por ejemplo el texto n° 21 de *Husserliana XV* en que la denomina “coexistencia transcendental”), sin embargo yerra fundamentalmente (según M. Richir) por haber estado convencido de la posibilidad de una eidética de la intersubjetividad transcendental. Ahora bien, una eidética tal queda absolutamente excluida porque no cabe que *mi factividad propia* sea puesta entre paréntesis. El error de Husserl consiste pues en el hecho (se trata de otro indicio de su “leibnicianismo”, muchas veces señalado) de haber presupuesto, al menos implícitamente, la racionalidad eidética de dicha intersubjetividad.

<sup>56</sup> Cf. la nota 53.

y la imagen – aquí, una localización es absolutamente imposible, el *Phantomleib* “está” por doquier y a la vez en sitio alguno.

Para resumir, podemos decir que el *Phantasieleib* es el *Leib* de aquel que tiene una relación en *phantasia* “con algo”, mientras que el *Phantomleib* designa el *Leib* del que se limita a establecer con algo una relación en imaginación.

Para resaltar de modo aún más claro la relación entre el *Phantasieleib* y el *Phantomleib*, podemos distinguir los siguientes cuatro casos: 1) la contemplación de un bonito paisaje, correlato de una *Stimmung*; 2) el correlato del *Bildobjekt*; 3) el correlato de una simple imagen y 4) el *Leib* del ver.

1) M. Richir introduce por vez primera el concepto del *Phantomleib* en la parte introductoria de su obra *Phantasia, imagination, affectivité* (2004) – al comentar el texto n° 16 de *Husserliana XXIII*. Husserl trata en este texto de la *Stimmung* provocada por la contemplación de un paisaje, más exactamente : trata Husserl del estatuto del *Leib* en el momento de dicha contemplación. Desde el punto de vista de la percepción (*Wahrnehmung*), *todo* es en principio figurable – con la sola limitación de que lo dado no aparece sino *abschattungsmaßig*. La *Phantasieleiblichkeit* adviene, por el contrario, cuando la frontera entre la contemplación y la ensoñación [rêverie] se vuelve difusa [floue]. En este caso, el paisaje empieza a animarse como una figuración de lo infigurable – lo que constituye *propriamente* la belleza del paisaje. Es pues algo en el nivel de la *Phantasieleiblichkeit* lo que nos hace accesible eso mismo que no es figurable en el juego de las figuraciones dispensadas por el paisaje. Pero todo esto no es aún suficiente: en una determinada persona, suscita el paisaje una *Stimmung* triste, en otra una *Stimmung* melancólica y en un tercero una *Stimmung* deprimente. Esta dimensión “afectiva” singulariza en cierto modo la *Stimmung*. ¿Qué tipo de *Leib* puede serle asignado aquí al espectador (si es éste intencional, es decir, de carácter imaginativo)?

Para Husserl (y para M. Richir, que le sigue en este punto sin ambages) no puede tratarse sino del “correlato (*leiblich*) de la *Stimmung*” – donde éste no es, claro está, ni perceptible, ni está, contrariamente al *Phantasieleib*, anclado de forma *leiblich* (en un “aquí absoluto”). Este *Leib* está por doquier y en ningún sitio, es absolutamente ilocalizable (respecto de lo que sería el supuesto centro del acto intencional), es una suerte de “fantasma” – *Phantomleib*.

2) En realidad, el ejemplo de la *Stimmung* sólo es un caso particular de un fenómeno más general. El *Phantomleib* es el correlato del *Bildobjekt* en una “percepción” de imagen que pone en juego a la imaginación (no se trata aquí, claro está, de una *percepción* *propriamente* dicha, sino de una forma de la *imaginación*, justamente, que Husserl describió de forma muy detallada en el texto n° 1 de *Husserliana XXIII*)<sup>57</sup>. Todo ocurre cada vez como si “el propio Yo, no posicional, se hubiera convertido en una parte del *Bildobjekt*”<sup>58</sup>. Lo relevante a este propósito

<sup>57</sup> Ver sobre este punto PE, en particular las pp. 61-72 y nuestra obra *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive, op. cit.*, en particular las pp. 123-129.

<sup>58</sup> PIA, p. 25.

es que el *Phantomleib* no es aquí el correlato de la “transposición arquitectónica” de la *phantasía* en imaginación, sino que justamente caracteriza el estatuto del *Leib* en analogía con el *Bildobjekt*.

3) Sin embargo, *puede* ser un correlato de ese tipo – por ejemplo cuando contemplamos un paisaje no *in natura*, sino sobre una tarjeta postal o sobre un folleto de agencia de viajes. O también – para volver al ejemplo de la contemplación de un cuadro – cuando el espectador “se fija” (psicopatológicamente) sobre un objeto de esta contemplación, cuando queda “fascinado” por él. En este caso, no se trata, como acabamos de decir, de un *Phantasieleib*, sino de un *Phantomleib* :

“El *Phantomleib* es por así decirlo el *residuo* de *Leiblichkeit* o el rastro [tracce] arquitectónico de la *phantasía* y del *Phantasieleib* en la transposición arquitectónica en la que se instituye la imaginación con su intencionalidad. En ese sentido, el *Phantomleib* es el *Leib* “evaporado” por doquier y en ese sitio ninguno del Yo-imagen en la imagen, el correlato de la *Bildlichkeit* del *Bild* o de la fictividad [fictivité] de la “apariencia perceptiva” : precisamente en ese sentido las significatividades imaginativamente intencionadas pero no figuradas como tales en el *Bildobjekt* o en la “apariencia perceptiva” *como tales* se hurtan, pareciendo proceder de la “atmosferización” del *Phantomleib*”<sup>59</sup>

En el fondo, nos las habemos, en ambos casos, con una única y misma cosa toda vez que, en realidad, el *Bildobjekt* (como Husserl lo mostró en el n° 16 de *Husserliana XXIII* al cual ya nos hemos referido más arriba) ¡en absoluto existe! Pues si efectivamente hubiese una relación “positiva” al *Bildobjekt*, sería ésta del orden de una “percepción aparente (*Scheinperzeption*)” (o de una “apariencia perceptiva (*perzeptive Apparenz*)”) – en la cual el *Bildobjekt* estaría quasi-puesto en tanto que “*eidolon*” o “simulacro”. Esto no impide que, en ambos casos, el acento no esté puesto sobre el mismo “polo”. Lo cierto es que podemos considerar la figuración por sí misma ; puede ésta ser más o menos adecuada (un esbozo, una caricatura, una foto, etc.) en que algo puede perfectamente desempeñar el papel de un “simulacro intencional” (pero sólo como un medio que le da una dirección a la intencionalidad). Y en eso consiste, precisamente, el enigma de la imagen y de la imaginación: una parte de la *Leiblichkeit* “se evapora” en la imagen, lo cual explica por qué la imagen puede ejercer tamaña fascinación sin que sepamos cómo es posible que así sea.

4) Por último, el *Phantomleib* también se halla determinado como *Leib* del “ver” (cf. los *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace*) – o, a la inversa y para ser más exactos, es el ver lo que traduce aquí, según M. Richir, la “atmosferización” del *Leib* en el *Phantomleib*. Como ya lo mostrara Husserl en los §§ 36-39 de las *Ideen II*, el ver – que se refiere, aquí, tanto al ver sensible como al ver intelectual – comparte (al menos desde un punto de vista estructural) con toda relación intencional el hecho de *no poder verse en tanto que ver*. Dicho en otros

<sup>59</sup> PIA, p. 28 sq.

términos, el ver se encuentra, en relación al *Leib*, completamente ilocalizado. Es lo que el ver comparte con el imaginar :

“Concretamente, esta ilocalización significa que el ver (y el imaginar) *se olvidan* en algo visto (y en algo imaginado) que los capta y fija, pero que está, *a priori* y de suyo, en *cualquier* sitio ; sin que, por lo tanto, lo visto (y lo imaginado) se sitúen en sí mismos o se sitúen como tales de otro modo que relativamente a sí mismos”<sup>60</sup>.

Y no cabría separar a este ver de la *luz* : no es localizable, es transparente, y es, en sí mismo, invisible. Una vez más, el *Leib* que le corresponde no puede ser otra cosa que un *Phantomleib*<sup>61</sup>.

\*  
\* \*

Terminaremos estas reflexiones con dos breves informaciones. En primer lugar, M. Richir extrae, efectivamente, las consecuencias de la idea de la fundamental no-individualidad de la subjetividad transcendental (entendida como interfacticidad transcendental). El *Leib* del “sujeto” es primero (en la “refundición” a que apunta Richir) o bien un *Phantasieleib* o bien un *Phantomleib* – luego *no* un un *Leib individualizado*. Lo que lo individúa es la experiencia de lo “sublime” (que ya puede darse, en cierto modo, en el lactante). Es en ella donde “yo” me encuentro a mí mismo. Esta experiencia, que M. Richir recoge de Kant, designa el destino suprasensible del hombre, la reflexión estética del infinito que me individúa como ser humano. Se trata de la única experiencia del “exceso” que no es traumática – precisamente porque me individúa (en los términos de Winnicott: sólo a través de ella me experimento a mí mismo como “true self (verdadero sí-mismo)” que, en tanto que no figurable, no queda captado por la imagen y capturado en su interior).

Cabría por último preguntarse si esta “escisión [clivage (*Spaltung*)]” entre *Phantasieleiblichkeit* y *Phantomleiblichkeit* (que corresponde a la que se da entre *phantasia* e imaginación) funda para M. Richir la estructura fundamental – anclada de forma *leiblich* – de la relación sujeto-objeto (más acá de toda intencionalidad o estructura de cuidado). Mas no es del todo el caso. En entero rigor, puede hacer las veces de una atestación fenomenológica *indirecta*<sup>62</sup> de algo más fundamental todavía : a saber, el hecho, enigmático, de que jamás adherimos por completo a nuestra experiencia (lo cual es muestra de una escisión “dinámica”). Así se expresa una forma de reflexividad que no se ha de confundir con la reflexión, y que recuerda a la “reflexibilidad” fichteana.

<sup>60</sup> FPTE, p. 283.

<sup>61</sup> „[...] la *Leiblichkeit* del ver, contrariamente a la de la mirada, es *Phantomleiblichkeit*“ (FPTE, p. 289). Ver también *ibid.*, p. 284.

<sup>62</sup> Pero M. Richir sólo establece dicha relación con cierto titubeo (ver p. ex. FPTE, p. 326 *sq.*).

Consiste, justamente, según M. Richir, en la posibilidad de estar en desajuste respecto de la experiencia<sup>63</sup>. De ahí que Richir reinterprete (después de Merleau-Ponty) el *ego cogito*. El *ego cogito* es la experiencia misma de este desajuste, es la no-coincidencia de sí mismo consigo, o de todo ente consigo mismo. Según M. Richir, *nada* coincide consigo mismo – ¡ni siquiera las idealidades matemáticas!

“*Lo más fundamental*” es pues la no-coincidencia de sí consigo. Es aquí donde se encuentra la raíz de la intencionalidad así como la raíz de la *Sorge* heideggeriana. Y el tiempo no constituye exclusivamente este desajuste, sino que consiste en *una* de las maneras de *experimentarlo* – así pues, también aquí advertimos otra diferencia entre el punto de vista de M. Richir y el de Merleau-Ponty. Es, antes bien, en virtud del desajuste por lo que hay tiempo – ¡y no a la inversa! Maine de Biran (con su concepto de “esfuerzo”) y Fichte (en el “*Streben*” y el “*Sehnen*” al final de la *Grundlage* de 1794/95) fueron los primeros en irrumpir en esa dirección (ver también, por ejemplo, la *Wissenschaftslehre nova methodo* donde Fichte habla de la actividad interior del espíritu, actividad que no es aún temporal). Ambos sostienen la idea de que hay un desajuste más acá de toda temporalidad – otro aspecto, por lo tanto, que pone de relieve la originalidad de las elaboraciones de M. Richir en el seno de las investigaciones fenomenológicas actuales, así como su pertenencia a la tradición de la metafísica moderna.

---

<sup>63</sup> *Ibid.*

