



FENÓMENO, LENGUAJE Y AFECTIVIDAD (RICHIR, HEIDEGGER)¹

Phenomenon, Language and Affectiveness (Richir, Heidegger)

Sacha Carlson²

Resumen

El presente artículo pretende abordar la articulación entre el lenguaje como fenómeno y lo fuera de lenguaje fenoménico en la fenomenología propuesta por Marc Richir en su obra *Méditations phénoménologiques*. Ello para sostener que la postura de este autor intenta sostener que es por medio de la afectividad que queda el rastro de lo fuera del lenguaje *en el* lenguaje. Con esto Richir pretende sostener un punto de vista desde el cual comprender la trascendencia en la fenomenología. Para esto, en primer lugar se examinará la noción de afectividad desde el punto de vista tradicional que ha abordado la filosofía. Luego serán abordados los puntos de vista de Husserl sobre el afecto como representación intencional, lo que será complementado a partir del análisis de la *Stimmung* en *Sein und Zeit* de Heidegger que abre la posibilidad de una lectura trascendental del afecto. Esto permitirá ver en qué aspectos Richir se vincula y se distancia críticamente de la fenomenología. Finalmente el artículo aborda la vinculación original que el autor hace entre afecto, temporalización/espacialización y lenguaje mostrando que el lenguaje tiene una apertura fuera del lenguaje: el afecto, que permite romper con el nominalismo y, así, conferirle su densidad y su carne al lenguaje. El artículo cierra sosteniendo la necesidad de desarrollar una fenomenología fuera del lenguaje.

Palabras clave: Afectividad, Heidegger, Husserl, lenguaje, Richir, *Stimmung*, temporalidad, trascendencia.

Abstract

The article discusses the joint between language as phenomenon and the outside of phenomenal language in the phenomenology developed by Marc Richir in his work *Méditations phénoménologiques*. I show that the position of this author try to state that, through the affectiveness, remains a trace of the outside of language *in* the language. In this way, Richir presents a standpoint from which understand the transcendence in the phenomenology. For this, first I examine the notion of affectiveness from the traditional standpoint, which the philosophy has discussed. Then, I explain the thoughts of Husserl on the affect as intentional representation, what is complemented with the results of the analysis of the notion of *Stimmung* in Heidegger's *Sein und Zeit*, which makes possible a transcendental interpretation of the affect. Done this, we can see in which regards Richir ap-

¹ Traducido del francés por Pablo Posada Varela.

² Compositor de música, especialista de música escénica (www.fingerprintasbl.be). Doctor en filosofía (ULC, Bélgica). E-Mail: sachacarlson@gmail.com.

proaches and drifts apart critically from the phenomenology. Finally, the article discuss the original link that Richir makes between affect, temporalization/spacialization, and language, showing that the language has an opening out of the language: the affect, which allows to break up with the nominalism and, thus, with conferring its density and flesh to the language. The article ends claiming the necessity of developing an out of language phenomenology.

Keywords: Affectiveness, Heidegger, Husserl, Language, Richir, *Stimmung*, Temporality, transcendence.

§1. Introducción

No será aquí posible tratar detalladamente sobre lo que conforma la especificidad de la fenomenología de Marc Richir (1943–2015)³ y sobre la manera con que este gran pensador ha tratado de proseguir el movimiento de la fenomenología inaugurado por Husserl, a saber, mediante la puesta en juego de una *epojé* radicalizada – lo que Richir nombra la “*epojé* fenomenológica hiperbólica” – que no se contenta con poner entre paréntesis toda posición de ser, sino que también pone fuera de curso toda estructura intencional (es decir, también toda ontología) y eidética y, por lo tanto, toda subjetividad transcendental o todo *Dasein*⁴. Me contentaré aquí

³ Las “conversaciones”, recientemente publicadas, y que Marc Richir me concedió, cobran a día de hoy el cariz de un testamento filosófico. Constituyen, sin duda, la mejor introducción al espíritu del pensamiento richiriano (Cf. Richir 2015). Para una presentación global, en español, del pensamiento de M. Richir, podemos remitirnos a Pablo Posada Varela, “En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir », (*Eikasia* n°40, 2011, pp. 239–290), así como a “Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir”, (*Revista filosófica de Coimbra*, n° 46, 2014), también al estudio introductorio y dossier complementario contenido tanto al principio como al final del libro de Richir, *La contingencia del déspota*, Brumaria, Madrid, 2014, así como S. Carlson, “El sentido de la fenomenología en Marc Richir y en Edmund Husserl. Prolegómenos metodológicos para una aproximación a la fenomenología no estándar de Marc Richir”, traducción al español por Pablo Posada, *Eikasia*, n° 58, diciembre 2014, pp. 11–40. En francés puede leerse: Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Bruselas, Ousia, 2011; Robert Alexander : *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, J. Millon, Grenoble, 2013 ; Florian Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, col. « Phaenomenologica », 2014 ; Sacha Carlson, “L'essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique”, in *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 34, 2010, pp. 199–360. Pueden consultarse, por lo demás, otros artículos y algunos libros de Richir (en francés y en español) en la página: www.laphenomenologierichirienne.org.

⁴ Sobre la concepción propiamente richiriana de la reducción fenomenológica pueden leerse mis textos: “El Cartesianismo de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica*”, traducción española por Pablo Posada, en *Investigaciones fenomenológicas* n°9, 2012, pp. 383–405;

con recordar que a partir de su obra maestra, las *Méditations phénoménologiques* (Richir, 1992a)⁵, la arquitectónica fenomenológica que propone se despliega, en esencia, a partir de tres ejes principales: la lengua, que no procede, en propio, de la dimensión fenomenológica, sino de la institución simbólica; el lenguaje como fenómeno de lenguaje, y por el que ha de entenderse toda temporalización consciente de sentido, esté o no lingüísticamente articulada; y lo fuera de lenguaje, como referente fenomenológico del lenguaje (en el sentido, amplio y profundo a un tiempo, que acabamos de evocar). Dicho de modo más preciso, no hay lenguaje sin temporalización / espacialización en presencia (sin presente asignable) de un sentido haciéndose que se despliega al hilo de un encadenamiento rítmico de esas concretudes o seres (*Wesen*) de lenguaje que denomina Richir “signos” fenomenológicos⁶; y que tampoco hay lenguaje como tal que no sea el de la institución simbólica de la lengua; de igual modo, el lenguaje, *en la medida en que dice otra cosa que él mismo*, se agarra siempre, necesariamente, a una transcendencia, que Richir no piensa como puro afuera fenomenológicamente inaccesible, sino como la propia de los fenómenos-de-mundo-fuera-de-lenguaje. Este artículo trata, precisamente, de la articulación entre estos dos últimos ejes –el lenguaje como fenómeno y lo fuera de lenguaje fenomenológico. Me encaminaré hacia este vértice recóndito examinando un hilo conductor ya desmenuzado por Richir desde sus *Méditations phénoménologiques*, cuando baraja la hipótesis de que la *afectividad*

“Reducción fenomenológica y ‘reducción espinosista’. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry”, traducción española por Pablo Posada, en *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 46, 2012, pp. 91-106; “Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de ‘simulacro ontológico’”, traducción española por Pablo Posada, en *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 47, 2013, pp. 245-250; “En el extremo de la hipérbole. La puesta en juego concreta de la *epojé* fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones fenomenológicas* (Comentario del §2, pp. 91-111: primera parte)”, traducción española por Pablo Posada, en *Eikasia. Revista de Filosofía* n°51, 2013, pp. 11-27; “La nada y el fenómeno. La puesta en juego concreta de la *epojé* fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones fenomenológicas* (2)”, traducción española por Pablo Posada, in *Eikasia. Revista de Filosofía* n°53, 2013, pp. 9-21; “Reducción monadológica y reducción fenomenológica: el problema de la reducción en Husserl y en Richir”, traducción española por Pablo Posada, in *Eikasia. Revista de Filosofía* n°57, 2014, pp. 239-256. Cf. également l’important texte de Pablo Posada : “Suspension, déshumanisation, hyperbole (Husserl, Fink, Richir). Radicalisations de l’époché et paliers de concrescence » *Philosophia. E-Journal of Philosophy and Culture*, Mars, 2014.

⁵ En adelante citado: MP.

⁶ Sobre la concepción propiamente richiriana del lenguaje, que se desmarca con claridad de la concepción husserliana del flujo (pero también de la concepción heideggeriana de la temporalización del *Dasein*), permítaseme remitir a mis dos trabajos: “Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje”, traducción española por Alejandro Arozamena, en *Eikasia* n°47, 2013, pp. 363-389; y “Hipérbole y lenguaje. El ‘resultado’ de la *epojé* hiperbólica”, traducción española por Pablo Posada, en *Eikasia* n° 47, 2013, pp. 339-349.

es precisamente el rastro de lo fuera de lenguaje en el lenguaje. Quisiéramos pues examinar aquí esta particular fenomenología de lo fuera de lenguaje *en el lenguaje* –esta fenomenología de los agarres fuera de lenguaje del lenguaje, o del modo en que el lenguaje prende en lo fuera de lenguaje– tomando a la afectividad como “hilo conductor” (Richir 1993, 353).

A este respecto, quisiera comenzar por citar el inicio de la segunda *Méditation phénoménologique*, que me valdrá aquí como texto de referencia:

Se ha convertido en un lugar común de nuestra cultura, que en este sentido está vinculada con la institución de la filosofía, el oponer claramente pensamiento y afectividad: así, el primer término no tiene opciones de acceder al ser, es decir, al menos a una cierta 'objetividad', si no es neutralizando toda afectividad – tomada como 'pasión' –, la segunda se ve enteramente remitida a la esfera de lo subjetivo y de lo 'psicológico'. A la imparcialidad supuestamente soberana de la ciencia respondería la parcialidad oscureadora y obnubilante de las pasiones, cuyo lugar ha venido designándose como el de la afectividad. A la claridad y distinción de lo racional, paciente y metódicamente conquistado, se opone la oscuridad irracional de la violencia de los afectos, que no estarían ahí sino para romper toda sabia 'comunicación'. Al fin y al cabo, el pensamiento estaría, en sí mismo y en su verdad, desprovisto de afectividad – si no es aquella, altamente sublimada y armoniosamente equilibrada, vinculada a la búsqueda de una alegría de saber –, y la afectividad, correlativamente, estaría en sí misma desprovista de pensamiento (Richir 1992a, 27).

El envite queda pues claramente lanzado: tomar la afectividad como “hilo conductor” requerirá nadar a contracorriente de la tradición filosófica y poner en solfa nuestras más arraigadas inercias y costumbres de pensamiento. Si la filosofía comienza siempre con el cuestionamiento de los “lugares comunes”, se trata aquí de remontar, tras la filosofía misma, la “pendiente multi-milenaria” (Richir 1993, 353) de lo que a lo largo de la tradición filosófica se ha sedimentado bajo la forma de presupuestos relativos a los afectos y a la afectividad. Sólo así se nos brindará la oportunidad de pensar la afectividad como el rastro, en el lenguaje, de mundos fuera de lenguaje.

§2. Para una fenomenología de la afectividad: posición del problema

Para comprender el tratamiento de la afectividad propuesto por Richir, conviene que comencemos por determinadas precisiones de orden terminológico relativas

a la concepción tradicional de la afectividad⁷. En primera aproximación, definiremos la afectividad –término que aparece en el siglo XIX– de acuerdo con el equívoco mismo que el término suscita, a la vez como el poder de ser afectado y como el “sistema” de los distintos “afectos”. Los términos de afecto y de afectividad proceden del latín *afficere*, que significa la aptitud de ser tocado y, por ende, de verse transformado por lo que nos toca. Late pues, en el concepto de afectividad, la idea de una determinada *pasividad*, que clásicamente suele oponerse a la actividad, más propia del pensamiento: *así pues, la primera dupla conceptual que gobierna la noción de afectividad es la de actividad/pasividad*. A este respecto, la cuestión sigue siendo la de comprender de qué hay pasividad en la afectividad; la tradición clásica responderá, por regla general, que la afectividad es una “sensación” o “percepción” que tiene el alma de sí misma⁸. De ahí que la tradición cartesiana caracterice los afectos como “endógenos”, es decir, como no causados por algo exterior, contrariamente a las sensaciones, que son exógenas, de tal suerte que *la segunda dupla conceptual que gobierna la cuestión de la afectividad es pues la que se da entre interioridad/exterioridad*. De ese modo, sigue pendiente la cuestión de saber si la afectividad del sujeto, supuestamente endógena, es, de hecho, originaria, o si se despliega tan sólo y exclusivamente “al albur” de un acontecimiento exterior, es decir, a fin de cuentas, al albur o con ocasión de una sensación. Fenomenológicamente, la cuestión estriberá entonces también en comprender lo que distingue, de manera puramente descriptiva, el afecto de la sensación.

Contra lo que, en repetidas ocasiones, ha podido sostenerse, el primer tratamiento riguroso de las vivencias afectivas lo debemos a Husserl: si, desde la perspectiva trunca que ofrecía la no publicación completa de los tomos de *Hus-*

⁷ A la que asimilaré, en un primer momento, los sentimientos, las pasiones y lo que podríamos llamar las afecciones (placer, dolor). Para un primer esbozo de distinción de estos términos, cf. M. Richir, *Le corps. Essai sur l'intériorité*, Hatier, coll. Optiques Philosophie », Paris, 1993, pp. 10 y ss. Sobre la segunda terminología de Richir, donde las afecciones se entienden como “*phantasia*-afecciones”, cf. dos artículos de M. Richir traducidos y muy pertinentemente anotados por Pablo Posada: “Phantasia, imaginación e imagen”, *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, 2012, pp. 333-347; “*Leiblichkeit* y *Phantasia*”, *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, 2012, 349-365. Puede leerse también con entero provecho: P. Posada, “Fenómeno, phantasia, afectividad. La refundición de la fenomenología en Marc Richir”, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, México, 2015; así como, en francés, Sacha Carlson, “*Phantasia* et imagination: perspectives phénoménologiques (Husserl, Sartre, Richir)”, *Eikasia* n°66, septiembre 2015, pp. 19-58.

⁸ Cf. la definición paradigmática de la pasión por Descartes, y que define, de hecho, la afectividad: “Después de haber considerado en qué difieren las pasiones del alma de todos los demás pensamientos de la misma, creo que se puede en general definir las como percepciones, o los sentimientos, o las emociones del alma, que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, sostenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus” (*Les passions de l'âme*, Artículo 27).

serliana, pudo haber quien echara en falta, como a veces ha señalado Richir⁹, que la obra publicada en vida de Husserl no diera suficiente beligerancia a la cuestión de las vivencias afectivas¹⁰, y que los textos en los que la cuestión se toca adoleciesen de una relativa ingenuidad consistente en no tener en cuenta las *patologías* de la afectividad puestas de manifiesto por el psicoanálisis, no hay que dejar de reconocer, como Richir¹¹ asimismo señala, que la manera husserliana de plantear la cuestión contribuye ampliamente a su clarificación, y que ese mérito hay que reconocérselo, sin ambages, a Husserl. Como sabemos, desde las *Investigaciones Lógicas*¹², veía Husserl en la afectividad una intencionalidad completa. Husserl sostendrá que si, efectivamente, existen vivencias no intencionales (las sensaciones, por ejemplo), el afecto, por el contrario, siempre se siente sobre la base de la aprehensión de *un objeto*. En este sentido, es pertinente señalar que el acto afectivo jamás se basta a sí mismo, sino que *se funda* siempre sobre un acto de representación: para sentir placer (felicidad, tristeza, etc.) a partir de un objeto, hace falta que *por otro lado y aparte de todo ello* (i.e. aparte de lo afectivo) yo me represente este objeto (en una percepción, una imaginación, un recuerdo, etc.). Husserl, sin embargo, mantiene firmemente que ambos actos son *esencialmente* diferentes, y que, por lo tanto, hay dos intencionalidades: si bien la intencionalidad

⁹ En la segunda *Méditation phénoménologique*.

¹⁰ Evidentemente, la publicación de la obra póstuma de Husserl conculca de plano esta apariencia. Y no sólo me refiero a los tres monumentales tomos de los *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, sino a otros muchos volúmenes de *Husserliana* donde hay valiosísimos tratamientos de la afectividad: por ejemplo el tomo sobre la *phantasia* pero también los dos últimos volúmenes sobre el tiempo (*Bernau y Manuscritos C*), y eso sin contar, claro está, las lecciones de ética. Evidentemente, también, como veremos enseguida, los tres tomos sobre Intersubjetividad contienen valiosísimas pistas sobre la afectividad y, en este caso, en relación con las patologías; en todo caso sientan, cuando menos, una fecunda matriz para abordar estas cuestiones. Matriz muy alejada de los ingenuos marcos ontológicos que presiden a las elaboraciones propias de los psicólogos psicoanalíticos. De no haber sido así, no habría surgido, sobre las bases de la fenomenología husserliana, toda una psiquiatría fenomenológica. Por lo demás, y contra lo que toda una posfenomenología heideggeriana ha venido clamado, del estudio de todos estos manuscritos póstumos sobre la cuestión de la afectividad resulta claro que la temática de la *Stimmung* es ya abordada por Husserl en las dos primeras décadas del siglo XX, y de un modo intrínsecamente fenomenológico y no de un modo burdamente fisiológico (y “fisiologista”).

¹¹ En Richir (1993) pero no en las *Méditations*. Hay una traducción parcial de este artículo a cargo de Pablo Posada en el número 47 de *Eikasia*, enteramente dedicado a la fenomenología de Marc Richir. Es una traducción de la última parte de dicho artículo de Richir. En español apareció con el nombre: “Prolegómenos a una fenomenología de la afectividad”. Se trata, por así decirlo, de la parte más original, más propiamente richiriana del artículo. Evidentemente, ello no desmerece en absoluto el recorrido histórico del concepto de afectividad que lleva a cabo Richir en las primeras partes de dicho artículo.

¹² Cf. en particular la quinta *Investigación Lógica*, §§ 15–16.

representativa funda la intencionalidad afectiva, es obviamente absurdo sostener que la primera causa el placer afectivo; y menos aún en el sentido de una causalidad empírica entre dos sustancias.

Aun cuando quepa, mal que bien, satisfacerse de la idea husserliana según la cual la afectividad se despliega dirigida hacia un *objeto* individuado, dado en un acto representativo¹³ –en el lenguaje de Richir: un objeto ya preso en la institución simbólica de la lengua–, la concepción husserliana de la intencionalidad propia de la afectividad ayuda, sin embargo, a pensar que el afecto pone siempre en juego, a la vez, un determinado *adentro* y un determinado *afuera*. En otros términos, significa esto que la afectividad no es jamás una dimensión puramente *interna* a la conciencia o a la *psyché*, y que, por lo tanto, no podemos contentarnos con definirla, al modo clásico, como una percepción de los movimientos del alma por sí misma, o como un movimiento de autopercepción puramente interna. Ello equivale también a sostener que una psicología que se limitase a examinar la *interioridad* psicológica (los “estados de ánimo”), no sería capaz de elucidar la esencia de la afectividad. Así, esta última no encuentra su lugar en la *psyché* si no es para, al punto, desbordarla, así sea hacia un afuera indeterminado. Del mismo modo, decir, con Husserl, que la afectividad es intencional, viene a ser alegar que no es exclusivamente endógena en la medida en que siempre pone en juego, por *necesidad de esencia*, determinada exterioridad. Todo ello nos conduce a plantear de otro modo la cuestión de la distinción entre afecto y sensación. Sea como fuere, habremos de tener aquí presente que la vía abierta por Husserl será la línea que Richir prolongue, a su manera, en su propia meditación sobre la afectividad, al considerar, de entrada, la dimensión afectiva como el lugar tanto de una intimidad a sí mismo, como de una transcendencia¹⁴.

¹³ Añado, por mi parte, que el texto de Husserl, en las *Investigaciones Lógicas*, no deshace la ambigüedad de saber si es de veras el mismo objeto el que es mentado en la intencionalidad afectiva de un lado, y en la intencionalidad representativa del otro. En resumen, y por hablar aquí el lenguaje de *Ideas I*, hay que comprender cuál es la diferencia entre el nóema del acto afectivo y el nóema del acto representativo.

¹⁴ Se habrá notado, en esta ocasión, que la vía practicada por Richir es desde el principio radicalmente distinta a la que persigue Michel Henry, considerado, en gran medida, como el pensador francés de la afectividad. Éste, efectivamente, considera de entrada la afectividad como el fenómeno originario de la pura inmanencia a sí mismo. En este sentido, la segunda *Méditation phénoménologique* puede leerse también como una respuesta a M. Henry. Cf. S. Carlson, “Reducción fenomenológica y reducción espinosista. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry”, traducción española por Pablo Posada, in *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 46, 2012, pp. 91-106.

Así las cosas, sorprenderá a propios y extraños que Richir no haya entendido esta meditación sobre la afectividad en compañía de Husserl. Ello se debe, sin lugar a dudas, al contexto filosófico ambiente en el que Richir ha evolucionado, marcado por el peso aplastante de la herencia heideggeriana; peso al que seguramente no ha escapado –aunque cabe hacer notar en él un esfuerzo constante por desprenderse del mismo. Podemos, por caso, señalar que sólo poco a poco ha ido Richir cobrando plena conciencia de la enorme profundidad de los análisis husserlianos de las vivencias no objetivantes¹⁵; en lo relativo a la afectividad, será, en particular, el estudio richiriano de los manuscritos husserlianos sobre la intersubjetividad (Hua XIII, XIV y XV) lo que provoque en Richir una franca confluencia hacia los análisis de Husserl, y ello incluso antes de reapropiarse los análisis husserlianos sobre la *phantasia*, donde el pensador Valón terminará por hallar su anclaje privilegiado –paradójico y problemático claro está– en el pensamiento de Husserl. Pero subrayaremos que *al principio*, la actitud de Richir respecto de Husserl es más bien crítica. Así, por ejemplo, cuando estima que siempre permanecerá abierta la cuestión de la situación fenomenológica de la interioridad y la exterioridad puestas en juego por la dimensión afectiva. La objeción de Richir consiste, al principio, en lo siguiente: si bien Husserl “libera” la afectividad de su confinamiento en la *psyché* (la libera de un yo psicológico dentro de cuyos límites se despliega una afectividad intencional que alcanzaría a desbordar dicho adentro), será, al punto, para asignarle la vertiente *interna* de una subjetividad transcendental. Esa es, efectivamente, la crítica a Husserl que nos encontramos, por ejemplo, en apertura de la segunda de las *Méditations phénoménologiques*: Husserl habría confundido vivencia fenomenológica y *cogitatio*, de tal suerte que ello le induce a creer que la vivencia está siempre dada por ser inmanente (interna) a una subjetividad transcendental¹⁶. Evidentemente, esas interpretaciones de Husserl que nos encontramos en algunas obras, ya antiguas de Richir, serán denunciadas por éste último –que entonará así, en justicia, un *mea culpa* que dice mucho de una honestidad intelectual que suele brillar por su ausencia en el panorama contemporáneo– como juicios injustos y apresurados vertidos sobre el padre de

¹⁵ Existe un trabajo mío donde abordé la relación de Richir con Husserl durante esta primera fase de su itinerario: S. Carlson, “L'Essence du Phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique”, en *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 34, 2010 [1996], pp. 199–360.

¹⁶ Y como asimismo nos lo recuerda Richir, ello se ha cobrado la dificultad con que Husserl ha de bregar a la hora de distinguir con rigor la subjetividad psicológica de la subjetividad transcendental, y de superar lo que él mismo denominaba *psicologismo transcendental* (y que consiste en una confusión ilegítima entre las esferas psicológica y transcendental). Cf. Richir 1992a, 29–30.

la fenomenología. En todo caso, desde un mero punto de vista histórico, hemos de reconocer que la obra de Husserl no constituye el punto de partida histórico de la meditación richiriana sobre la afectividad, al menos por lo que hace a los contenidos; no así, claro está, y como hemos visto más arriba, desde el punto de vista estructural. Desde la óptica del desarrollo histórico del pensamiento de Richir, habremos de remitirnos, por el contrario, a la analítica heideggeriana del ser-en-el-mundo en *Sein und Zeit*.

§3. Para salir de la psicología: el anclaje en *Sein und Zeit*

Sin pretender desplegar aquí de nuevo toda la problemática de *Sein und Zeit* (Heidegger 1979 [1927])¹⁷ y la manera perfectamente singular en que Richir se acerca a esta gran obra, conviene recordar que Heidegger apoya su cuestionamiento ontológico en una nueva concepción del hombre, es decir, en lo que también es una nueva concepción de la “relación” del hombre con el mundo. El hombre, efectivamente, no está ya caracterizado por su conciencia o por su subjetividad (así sea trascendental), por cuanto estos términos mantienen el equívoco en punto a la autonomía de lo que designan: ¿podemos hablar de una subjetividad aparte de, antes de o después del mundo, o acaso ésta se halla ya siempre irremediamente en el mundo, hecha a él? Lo característico del hombre, para Heidegger, es el *Da-sein*, término poco menos que intraducible que, en su doble función substantiva y verbal, significa que el hombre es aquel existente (*Dasein*: sentido nominal) que *está* siempre *ahí* (*Dasein*: sentido verbal que efectivamente significa, literalmente, “estar ahí”), en el mundo y (hecho) al mundo: de entrada, Heidegger subraya que es absurdo por principio concebir un hombre sin o fuera del mundo. La existencia no puede comprenderse ya como una existencia “en sí”, es decir, metafísica (la *existentia* por oposición a la *essentia* para los escolásticos), sino como “ek-

¹⁷ En adelante citado: *SuZ*. Sin referencia explícita, cito la traducción de José Gaos (Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1951). El lector puede también, como yo mismo he hecho, remitirse a las obras y comentarios siguientes: R. Bernet, “Origine du temps et temps originaire (Husserl et Heidegger)” en *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, col. “Epiméthée”, P.U.F., Paris, 1994, pp. 189–214. F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, col. “Philosophies”, P.U.F., Paris, 1990. J. Greisch, *La parole heureuse. Martin Heidegger, entre les mots et les choses*, Beauchesne, Paris, 1987. Del mismo autor, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, col. “Epiméthée”, P.U.F., Paris, 1994. M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, col. “Krisis”, Editions J. Millon, Grenoble, 1990. P. Ricoeur, *Temps et récit - tome 3 : le temps raconté*, Editions du Seuil, Paris, 1985. A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1939*, Vrin, Paris, 2005. J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, col. “Krisis”, Editions J. Millon, Grenoble, 1989.

sistencia”, como “ser sí-mismo a distancia de sí”, es decir, como existencia originariamente mundana, en un mundo cada vez mío, bajo el horizonte del cual aparecen los seres y las cosas –precisamente todo aquello que Heidegger designa con el término genérico de “ente”. De acuerdo con esta perspectiva, conviene subrayar que “la interioridad” del hombre es indisociable de esta exteriorización mentada por el término de “ek-sistencia”: el *Dasein*, explica Heidegger, es aquel ente para el cual “en su ser *le va* este su ser” (Heidegger 1979, 12) por cuanto, en sentido transitivo, el *Dasein existe* siempre tanto el sí mismo como el mundo, y lo hace –i.e. existir ambas cosas en sentido transitivo, es decir, existir-las- remitiéndose, en su ek-sistencia, a sus posibilidades de ser, en las cuales se decide, al margen de toda elección empírica que pusiera en juego género alguno de libre albedrío, el sentido mismo del ser, que no puede ser sino el de una ek-sistencia finita, temporal y mortal¹⁸. En este marco, considera Heidegger la afectividad como un momento fundamental de la ek-sistencia del *Dasein*, es decir, de su ser-en-el-mundo. La *Befindlichkeit* –“encontrarse” (tr. Gaos), “disposición afectiva” (tr. Rivera)¹⁹– es efectivamente un “existenciario” (*Existenzial*) fundamental del ser-en (*in-sein*) del *Dasein*, así como el comprender (*Verstehen*) y el habla (*Rede*). Sostener que la *Befindlichkeit* es un existenciario, viene a ser sentar que se trata de una *disposición* de existencia, o de una *posibilidad* de ser, que estructura ya siempre, *a priori*, el ser-en-el-mundo del *Dasein*. No hay pues existencia, como explica, de hecho, Heidegger, que no sea ya, en parte, afectiva (*Befindlichkeit*), comprensiva (*Verstehen*) y discursiva (*Rede*), siendo, estos tres momentos, co-origenarios. Supone esto también que estos existenciaros, como *disposiciones* de existencia, deben atestarse de modo concreto sobre el plano existencial (*existenzial*). El §29 de *Sein und Zeit*, que se refiere a la afección, explica que lo que es pensado desde el punto de vista ontológico-existencial como afección, nos lo encontramos, en el plano óptico, *es decir, en la experiencia*, como *Stimmung* (temple): en resumidas cuentas, se trata de lo que comúnmente entendemos por “afecto” o “tonalidad afectiva” o como *Gestimmtsein* (“estado de ánimo”)²⁰. De hecho, Heidegger comienza su análisis existencial de la *Befindlichkeit* por un examen de lo que suele entenderse por “humores”: la ecuanimidad de espíritu, la serenidad del alma, sin

¹⁸ Retomo aquí, de manera condensada, las explicaciones de Richir (1993) en su artículo sobre la afectividad.

¹⁹ Por mi parte, y atendiendo a un prurito de claridad, prefiero conservar el término alemán. Y otro tanto haré con el término “*Stimmung*”.

²⁰ “Lo que designamos *ontológicamente* con el término ‘encontrarse’ es *ópticamente* lo más conocido y más cotidiano: el temple, el estado de ánimo” (Heidegger 1979, 134).

turbulencias, el mal humor, la amargura, y todo ello antes de abordar, en el §30, el “miedo como modo de la *Befindlichkeit*”.

De este análisis heideggeriano de la *Stimmung* quisiera, sobre todo, destacar aquí dos rasgos fundamentales, y con los que volveremos a encontrarnos en el corazón de la fenomenología richiriana de la afectividad. Primer rasgo: Heidegger explica que la *Stimmung* no ha de comprenderse como un “estado de ánimo” que la psicología pudiese estudiar, sino como una manera de ser en el mundo. Heidegger ya no considera la *Stimmung* como una suerte de “sensación” de sí mismo por sí mismo (endógena), distinta de las sensaciones clásicas (exógenas), sino más bien como una “sensación” (un “sentir”) tanto de mí mismo y del mundo. Cuando decimos de alguien que “se encuentra bien” (es decir, que “se siente bien”), precisa Heidegger que ese “encontrar(se)” lo es tanto de sí mismo como del mundo: en la *Stimmung*, el *Dasein* se encuentra (siente) al tiempo que encuentra (siente) el mundo²¹. En otras palabras, “somos” tanto yo mismo como el mundo quienes “estamos” contentos, tristes, amargados o melancólicos. De ahí que, a partir de este primer rasgo, podamos concluir que, para Heidegger, la vida afectiva no está ya “encerrada” en una subjetividad: no se remite solamente a la vida interna del alma, sino que también nos dice algo sobre el mundo. Y aún es más: “lejos de que haga falta neutralizar la afección para acceder al mundo, es, por el contrario, la propia afección, la condición de apertura al mundo, condición de su 'abordabilidad'” (Richir 1992b: 92). Por supuesto, nada deja presumir aún que esta apertura al mundo sea *fuera de lenguaje*. Y será, precisamente, la pregunta que planteará Richir.

Segundo rasgo: con la *Stimmung*, el *Dasein* descubre la *carga* o el *peso* de ser de su ek-sistencia²²: “que es y tiene que ser”²³, tanto él mismo como el mundo. Este fardo puede resultar, por ejemplo en la simple atonía, más o menos pesado, o muy ligero, como en la exaltación (Richir 1992a, 42). En todo caso, lo que de este modo se muestra de modo brutal en la *Stimmung*, es el *hecho* de que dicho fardo no ha sido elegido por el *Dasein*, sino que le ha sido impuesto: el *Dasein* está ya siempre arrojado al mundo, en medio de sus posibilidades de ek-sistencia, en las

²¹ “Die Stimmung macht offenbar, 'wie einem ist und wird'. In diesem 'wie einem ist' bringt das Gestimmtsein das Sein in sein 'Da' ” (Heidegger 1979, 134). Texto capital, pero difícil de traducir: “El estado de ánimo hace patente ‘cómo le va a uno’. En este ‘cómo le va a uno’ coloca el estado de ánimo al ser en su ‘ahí’” (tr. Gaos). “El estado de ánimo manifiesta el modo ‘cómo uno está y cómo a uno le va’. En este ‘cómo uno está’, el temple anímico pone al ser en su ‘Ahí’” (trad. Rivera).

²² “En el estado de ánimo es siempre ya ‘abierto’ efectivamente el ‘ser ahí’ como *aquel* ente a cuya responsabilidad se entregó al ‘ser ahí’ en su ser como el ser que el ‘ser ahí’ ha de ser existiendo” (Heidegger 1979, 134).

²³ *Ibidem*.

cuales ya siempre está involucrado, que no ha elegido y con las cuales se debate y combate. He ahí, precisamente, lo que atestan las *Stimmungen*, de las cuales no somos dueños: no elegimos estar tristes o alegres, melancólicos o exaltados; son, justamente, maneras de ser que se nos imponen, y que colorean nuestro ser-en-el-mundo –tanto, y de modo indisociable, nosotros mismos como el mundo. De hecho, lo que se descubre con la *Stimmung*, y de manera coextensiva con el modo de ser propio del *Dasein* de ser-arrojado al mundo (*Geworfenheit*, que Lévinas tradujera, antaño, por “derelección”) no es sino aquello que Heidegger llama también *facticidad* (*Fakticität*), es decir, el *hecho* de ser que tiene sentido, pero cuyo sentido no está determinado: “Se hace patente el puro hecho de ‘que es’; el de dónde y el adónde permanecen en la obscuridad” (Heidegger 1979, 134)²⁴. Heidegger precisa también que si bien estamos ya siempre afectivamente arrojados al mundo en nuestras posibilidades de ser, el *Dasein* no siempre “cede” tan fácilmente a estas tonalidades, y también puede “esquivar” lo que en ellas se descubre (Heidegger 1979, 135). Sea como fuere, de este segundo rasgo retendrá Richir, en esencia, que la *Befindlichkeit* revela una dimensión fundamentalmente *pasiva* de la ek-sistencia humana: “La *Stimmung* genera una fractura, más o menos violenta, al modo de una ‘pasividad’ irremisible que, en cierto modo, incluso en el plano óptico o cotidiano (por ejemplo en el miedo) *paraliza* toda decisión” (Richir 1992b, 97). Ello le conducirá a plantear un determinado número de preguntas y, *en primer lugar*, la del parentesco entre esta pasividad de la afectividad y el inconsciente: ¿acaso no podemos decir que la *Befindlichkeit* heideggeriana procede del inconsciente, y que el carácter cotidianamente esquivo por el que el *Dasein* busca siempre no dejarse llevar por sus *Stimmungen*, procede, como inhibición, de una censura de la conciencia (Freud)? Bien sabemos que no es así, ya que somos, efectivamente, conscientes de nuestros humores, y que la finta o la facultad de soslayar es, precisamente, una maniobra de la conciencia (Richir 1992a, 42; 1992b, 92). Ello no impide que las *Stimmungen* estén también, en parte, en secesión respecto de la conciencia, ya que resuenan siempre como el eco en la conciencia de algo “que viene de más lejos”: si las *Stimmungen* no proceden del inconsciente estudiado por el psicoanálisis, no quiere esto decir que no haya, entre ambos ámbitos, relación alguna. Será, precisamente, la relación que Richir tratará de encontrar. *Después*, y correlativamente, se pregunta también Richir por lo que distingue las

²⁴ Heidegger precisa: “La ‘facticidad no es la ‘efectividad’ [*Tatsächlichkeit*] del factum brutum de algo ‘antes los ojos’ [*eines Vorhandenen*], sino un carácter del ser del ‘ser ahí’ acogido en la existencia, aunque inmediatamente repelido. Ante el ‘que es’ de la ‘facticidad’ no podemos encontrarnos nunca en una intuición” (Heidegger 1979, 135).

Stimmungen “normales” e incluso las *Grundstimmungen*, y las que Binswanger llamaba las *Verstimmungen*, es decir, las *Stimmungen* patológicas²⁵ : ¿qué distingue, por ejemplo, la angustia como *Grundstimmung* (de la que habla *Sein und Zeit*) de la psicosis melancólica²⁶ ? Pregunta reforzada por el hecho de tomar Heidegger, muy significativamente, ejemplos de tonalidades más bien “crepusculares” (Richir 1992a: 46). Por último, y haciéndonos eco de esta segunda pregunta, conviene asimismo interrogar la *distancia* que el *Dasein* pueda tener respecto de las tonalidades que se le imponen: ¿está ya siempre sumergido por la *carga* de estas *Stimmungen*, o bien puede, al menos en parte, reflexionarlas y 'tomarlas a su cargo'? En los términos de Richir, esta cuestión es la de la “acogida de la facticidad”²⁷ por el *Dasein* fáctico mismo, es decir, de hecho, la cuestión de “la auto-receptividad de la facticidad” (Richir 1992a, 47); pregunta que corresponde, efectivamente, a la temática heideggeriana del proyecto y de la resolución que supuestamente ha de retomar y *temporalizar* lo que se impone brutalmente en la facticidad.

Hagamos aquí una pausa. Observemos que lo que está aquí en juego en todas estas preguntas no es otra cosa que la concepción heideggeriana de la temporalidad. Ahora bien, la interpretación que Richir propone de ésta se revelará bastante singular, y en cualquier caso, en secesión con los términos habituales de los comentarios clásicos. En la medida en que el tiempo originario es, para Heidegger, lo único mediante lo cual puede haber *sentido* e historia, bajo el horizonte de un destino para el *Dasein*, Richir interpreta esta temporalidad como aquello que él mismo llama el lenguaje. El ser, para Heidegger, es el tiempo; y el tiempo –añade Richir– es sentido, es decir, lenguaje. De ahí que Richir pueda leer *Sein und Zeit* como una descripción de la temporalización de la ek-sistencia finita del *Dasein* en lenguaje.

Pero retomemos la lectura. Como sabemos, una de las principales claves de *Sein und Zeit* reside en mostrar que la estructura de ek-sistencia del *Dasein*, como ek-sistencia de posibles ontológicos, es de esencia temporal. Efectivamente, tras haber descrito, largo y tendido, en la primera parte de la obra, los diferentes existenciales, y tras haber, asimismo, mostrado que la estructura unitaria del *Dasein* consiste en lo que Heidegger llama el cuidado, la segunda parte del libro está dedicada a mostrar que la esencia del cuidado reside en la temporalidad. La tesis cen-

²⁵ Cf. Binswanger 1992, 55, 90 y 269.

²⁶ Cf. Richir 1992a, 44 y ss.

²⁷ Cf. por ejemplo Richir 1992a, 80.

tral del *Hauptwerk* puede entonces ser formulada y sostenida: el *Dasein* es el tiempo. Haber establecido dicha tesis le dará pie, a Heidegger, para “repetir” los análisis de la primera parte, pero esta vez bajo el ángulo de la temporalidad: los existenciarios son pues descritos, de nuevo, según su modo de temporalización propia. De ahí la razón por la que Richir persigue su meditación examinando el modo de temporalización de la *Befindlichkeit* tal y como es descrito por Heidegger. Veremos que la lectura de Richir se despliega en dos direcciones solidarias: por un lado, radicaliza la interpretación temporal de la *Stimmung* por Heidegger, al mostrar que no se trata, propiamente hablando, de una temporalización, sino más bien de una “prototemporalización”. Por otro lado, inquiere sobre la posible reasunción de las *Stimmungen* en un proyecto de mundo, es decir, en y por el lenguaje: ¿puede esta *protoespacialización* de la afectividad ser *temporalizada* en lenguaje, es decir, salir de su mutismo para hacer sentido? De hecho, y como ya he anunciado, considera Richir todo *Sein und Zeit* como, al fin y al cabo, la descripción de una grandiosa tentativa para hacer que se *encuentren* temporalización en lenguaje y (proto)temporalización de la *Stimmung*. Tentativa heroica y trágica – volveré sobre el particular– por imposible; imposible en tanto en cuanto permanezcamos en un marco estrictamente heideggeriano: de ahí que Richir acabe apartándose también de la concepción heideggeriana de la ek-sistencia temporal y auténtica del *Dasein*, única instancia en virtud de la cual, aparentemente, podría haber sentido e historia – y que correspondería a lo que Richir llama lenguaje. En lo referente a nuestras tesis, se habrá entendido que también se inquiere aquí sobre la articulación entre el lenguaje y la afectividad, por lo tanto, y esa es la hipótesis de Richir, entre el lenguaje y lo fuera de lenguaje.

Antes de abordar ese difícil expediente, se impone recordar brevemente lo que caracteriza, al menos en su principio, a la aproximación heideggeriana de la temporalidad. Heidegger centra su análisis sobre lo que llama la “temporalidad originaria”, es decir, la temporalidad finita que *es* propiamente el *Dasein* en tanto que ek-siste y está en el mundo, única que posibilita la temporalidad de las cosas del mundo, que Heidegger nombra el “tiempo vulgar”, es decir, “común”. Dicho con mayor precisión, el tiempo no es considerado por Heidegger como aquello *en* lo cual se encuentran las cosas, y entre ellas el *Dasein*, sino como el movimiento mismo de apertura del *Dasein* al mundo, que es también un movimiento de vuelta sobre sí –conforme a la definición del cuidado como “pre-ser-se-ya-en (un mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)” (Heidegger 1979, 317). Para explicarlo, nos dice Heidegger que la temporalidad originaria es

ekstática, horizontal e historial. La temporalidad es, en primer lugar, *ekstática* ya que constituye un “impulso”, una salida fuera del sí mismo originario; asimismo, el pasado, el presente y el porvenir se consideran como ek-stasis específicos de esa misma apertura fundamental. Heidegger precisa que las tres ekstasis están siempre co-implicadas, en su unidad, en todas y cada una de las experiencias temporales, y estos ekstasis *abren* cada vez esta experiencia fundamental²⁸. La temporalidad es, además, *horizontal*: esto significa que a cada ekstasis pertenece una suerte de “diana lanzada al vuelo”, es decir, un *horizonte* sobre cuyo fondo pueden entonces aparecer las cosas como presentes, pasadas o futuras²⁹. Por último, la temporalidad originaria es, también, *historial*: lo que significa que el *Dasein* ek-siste siempre temporalmente en la “extensión” o “estiramiento” (*Erstreckung*) entre su nacimiento y su muerte³⁰. Si, por lo tanto, el *Dasein* tiene, cada vez, su historia, es porque su ek-sistencia temporal y finita está *originariamente* estructurada como historial³¹. Ahora bien, dentro de este tiempo *originario*, hay que distinguir, cuidadosamente, el tiempo *derivado*. Éste, si bien está considerado como temporalidad del propio *Dasein*³², puede resultar auténtico o inauténtico: mientras que la temporalidad auténtica busca situar determinada mirada sobre lo originario, de tal forma que su fenomenalización se refuerza e intensifica, la temporalidad inauténtica constituye una degradación³³ de lo originario. Heidegger releerá y retomará los análisis preparatorios que había efectuado en la primera sección de la obra, puesto que, como veremos, los existenciaris del ser-en (*in-sein*) proceden, precisamente, de tres distintos modos de temporalización, abiertos, ca-

²⁸ Cf. Heidegger 1979, §65.

²⁹ Cf. Heidegger 1979, §69, y en particular: “*La condición temporal-existenciaris de posibilidad del mundo reside en que la temporalidad tiene en cuanto unidad ekstática lo que se llama un horizonte*. Los éxtasis no son simplemente arrebatos hacia... Antes bien, es inherente al éxtasis un ‘adónde’ del arrebato. Llamamos a este ‘adónde’ del éxtasis el ‘esquema horizontal’. El horizonte ekstático es diverso en cada uno de los tres éxtasis” (p. 365).

³⁰ Cf. Heidegger, §72, 373.

³¹ Cf. Heidegger 1979, §74 así como A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini*. Heidegger 1925-1939, Vrin, Paris, 2005, sobre todo la p. 116 y ss., que muestra cómo la historialidad es, efectivamente, un carácter de la temporalidad *originaria*.

³² ...y no como la temporalidad propia de las cosas que aparecen *en* el tiempo, y que Heidegger denomina la intratemporalidad.

³³ Por clásica que sea, la concepción heideggeriana de la temporalidad no es menos oscura sobre más de un punto, como de ello dan fe las diferentes lecturas y comentarios al respecto. Es especialmente cierto en punto a la manera en que se ha de comprender la relación entre tiempo originario y tiempo auténtico. Sobre este punto, y sin entrar en una discusión de fondo, me remito al magisterio y enseñanzas de Michel Haar, plasmados en su obra: *Heidegger et l'essence de l'homme*, col. “Krisis”, Editions J. Millon, Grenoble, 1990, pp. 55-92 (en particular la p. 60).

da vez, por uno de los tres horizontes: el comprender se temporaliza por el futuro, la *Befindlichkeit* por el pasado, y la decisión por el presente. Como veremos, todo se juega en la distinción que ha de efectuarse entre lo auténtico y lo inauténtico. También en este punto arranca la crítica de Richir.

Así, Richir se centrará en la temporalidad de la *Befindlichkeit* y de la *Stimmung*. En el §68 de *Sein und Zeit*, Heidegger explica que la *Befindlichkeit* se temporaliza *primariamente* en el haber sido (*Gewesenheit*): los tres ekstasis están aquí, efectivamente, en juego, pero la unidad ekstática está abierta por el ekstasis específico del pasado. En otras palabras, la temporalización de la *Befindlichkeit* se hace de acuerdo con el horizonte del pasado. Este carácter temporal de la *Befindlichkeit* debe, por otro lado, verificarse más concretamente sobre el plano existencial en las *Stimmungen*, que atestan su temporalización en pasado en tanto en cuanto proceden de un “remitirse hacia” (Heidegger 1979, 341), que es una “vuelta hacia atrás” (*Ibid.*). Heidegger comienza por el ejemplo del miedo³⁴, que es una *Stimmung* inauténtica: el miedo, contra lo que pudiera parecer, no se temporaliza en futuro, y ello a pesar de la aparente evidencia que quiere que el miedo sea siempre una amenaza posible que acecha desde el futuro (*malum futurum*). Por el contrario, si tenemos *miedo de*, es porque, primero, tenemos *miedo por*: miedo por sí mismo, miedo por alguien o por lo que siempre *ya* es o puede ser de tal o cual forma. El miedo se temporaliza pues como un *retorno* hacia sí, y de ahí que se temporalice por el pasado. El sí-mismo aquí en juego está, sin embargo, “extraviado” y “desinvolucrado” respecto del poder-ser fáctico propio en la medida en que el miedo es coextensivo de un “olvido de sí”, que también es un modo del haber-sido: en el miedo, el *Dasein* “se deslinda” de sí mismo, “abdica” de un poder-ser propio que olvida, y se repliega, apresurado, sobre los posibles factuales de la cotidianidad, sin apegarse a ninguno de ellos en particular, pero saltando de uno a otro de esos posibles a medida que se van presentando: “sabido es, explica Heidegger, [...] cómo los habitantes de una casa incendiada ‘salvan’ a menudo lo más indiferente, lo inmediatamente ‘a la mano’” (Heidegger 1979, 342)³⁵. Otro tanto sucede, formalmente hablando, con la angustia³⁶, que se temporaliza también por el pasado en la medida en que nos angustiamos siempre y en primer término *por uno mismo*. Precisa Heidegger, sin embargo, que el sí-mismo de que aquí se trata

34 Cf. Heidegger 1979, 345 y ss. y Richir 1992b, 94 y ss.

35 Richir (1992b, 95) observa que el miedo analizado aquí por Heidegger se parece más al pánico que al temor.

36 Cf. Heidegger 1979, 345 y ss. y Richir 1992b, 95 y ss.

no está ya, en el presente caso, “extraviado”, como en el caso del miedo, sino que nos las habemos nada más y nada menos que con el “Ahí” (*Da*) del *Da-sein*; correlativamente, aquello ante lo cual se angustia el *Dasein* no se encuentra como una cosa determinada (del orden de lo *Vorhandenes* o de lo *Zuhandenes*), sino como una “nada de mundo”, es decir, como el “Ahí” que es, a la vez, “Ahí” del mundo y del *Dasein*: “La angustia se angustia por el nudo ‘ser ahí’ en cuanto yecto en la inhospitalidad [*Unheimlichkeit*]. Retrotrae al puro ‘que es’ del más peculiar y singularizado ‘estado de yecto’ [*Geworfenheit*]. Este retrotraer no tiene el carácter del olvidar esquivando, pero tampoco el de un recuerdo” (Heidegger 1979, 343). Y Heidegger añade esto siguiente, y que es realmente capital: “la angustia retrotrae al ‘estado de yecto’ *como posiblemente reiterable*. Y de esta forma es como ella desemboza también la posibilidad de un ‘poder ser’ propio, que en el reiterar ha de retornar como advenidero sobre el ‘ahí’ yecto. *Poner ante la reiterabilidad es el modo extático, específico del sido constituyente de encontrarse que es la angustia*” (Ibidem). La angustia es pues una *Grundstimmung*, es decir, una *Stimmung* auténtica, por el hecho de que se angustia remitiéndose al haber-sido (el pasado) del ser-arrojado como nada de mundo al mismo tiempo que nada del *Dasein*, pero se remite a todo ello en tanto que ser-arrojado *repetible y posible*³⁷: si el olvido (*Vergessenheit*) es el modo inauténtico del ser-arrojado como hemos visto en el caso del miedo, la repetición (*Wiederholung*) es su modo auténtico.

¿Cuál es la posición de Richir respecto de esta concepción heideggeriana de la temporalidad de las *Stimmungen*? Richir se explica sobre este punto en varios textos, de entre los cuales extraeré, aquí, tres “observaciones” esenciales. Empecemos por precisar que, según Heidegger, las *Stimmungen*, y en particular el miedo y la angustia, “no ‘tienen lugar’, empero, nunca simplemente aislados en la ‘corriente de las vivencias’, sino que *animan* en cada caso un comprender o están *animados* por él” (Heidegger 1979, 344). En resumidas cuentas, los afectos no son nunca sino un momento, pasivo y mudo, de la experiencia, y que, por otro lado, siempre procederá de una temporalización en lenguaje, es decir, de la elaboración de un sentido. Heidegger precisa que la temporalización auténtica, en virtud de la cual puede haber sentido e Historia, y por la cual el *Dasein* encuentra su destino, se abre en el instante (*Augenblick*). Este extremo le permitirá a Richir formular la *primera de sus observaciones*:

³⁷ Cf. Richir 1992b, 95.

[...] en virtud del modo de su temporalización desde el haber-sido, desde el ekstasis del pasado, las tonalidades y, más fundamentalmente, la afección, mantienen en suspenso la temporalización del instante en la decisión que hace o fragua sentido y, por ende, Historia. Se trata, cada vez, y en la tonalidad, de una temporalización polarizada por el pasado [...]. Es lo que le [scil. a la tonalidad] confiere, en términos husserlianos, un carácter “hilético”, pero a condición de no tomar aquí la *hylè* en el sentido de una recepción pasiva de datos sensibles, sino en el sentido de lo que es sentido, “*geföhlt*”, en la “sensibilidad”, y de acuerdo con una modalidad que no procede ni del *Zuhandensein*, ni del *Vorhandensein*” (Richir 1992b, 96-97).

La afección, en su pasividad misma, y que se sostiene desde su temporalización por el pasado, *paraliza* pues la temporalización en lenguaje. O, dicho de modo más preciso, la afección es lo que *retiene* la elaboración del sentido. Se trata, efectivamente, de un primer índice para sentar la hipótesis de Richir según la cual la afectividad sería el rastro, en el lenguaje, y por ende en una conciencia, de una dimensión fuera de lenguaje e inconsciente, y a la cual el lenguaje ya siempre está irremediablemente “enganchado”.

La pregunta que se nos plantea entonces es la de saber cómo consigue el *Dasein* superar esta parálisis propia de los afectos, y en la cual el *Dasein* se encuentra ya siempre y de entrada: ¿cómo puede el *Dasein* salir de este “macizo del pasado (transcendental)”, con vistas a la temporalización por y del instante que hace o forma sentido y forja historia?³⁸. El importante §74 de *Sein und Zeit* nos ofrece una respuesta a esta pregunta: “*Sólo un ente que en su ser es esencialmente advenidero, de tal manera que, libre para su muerte, y estrellándose contra ella, puede arrojarse retroactivamente sobre su ‘ahí’ fáctico, es decir, sólo un ente que en cuanto advenidero es con igual originalidad siendo sido, puede, haciéndose ‘tradición’ de la posibilidad heredada, tomar sobre sí su peculiar ‘estado de yecto’ y ser, en el modo de la mirada, para ‘su tiempo’. Sólo la temporalidad propia, que es al par finita, hace posible lo que se dice un ‘destino individual’, es decir, una historicidad propia*” (Heidegger 1979, 385). Tan sólo el instante, en su temporalización, se halla pues en posición de *retomar* el pasado de la afección, en y para el porvenir, y por lo tanto de hacer un sentido auténtico – hacer lenguaje. Se confirma aquí que, efectivamente, la temporalización auténtica de y por el instante resulta ser el *equivalente* arquitectónico, en *Sein und Zeit*, de lo que Richir llama el

³⁸ Cf. Richir 1992a, 44 y ss.

lenguaje, es decir, la temporalización en presencia del sentido haciéndose³⁹, aunque lo cierto es que Richir critica y rechaza esta concepción heideggeriana de la temporalidad y por lo tanto del lenguaje. Su *segunda observación* entiende, precisamente, mostrar que la temporalización auténtica heideggeriana procede de una determinada *circularidad*, que precisamente no permite pensar el lenguaje como *aventura* del sentido haciéndose. Según Richir, para Heidegger, efectivamente:

“el pasado recibe, retrospectivamente, y en virtud de la decisión, la prefiguración del futuro, y el futuro, correlativamente, tan sólo cobra sentido y forma por parecer como el cumplimiento del destino – como si éste, en la temporalidad auténtica, no pudiese reconocerse sino mediante el progresivo cobrar sentido de lo que se cumple, respecto, por un lado, de lo que de ella ya se ha cumplido en la figura del pasado y, de otro lado, respecto de lo que aún ha de cumplirse oscuramente en la figura del futuro, al tiempo que guarda o cela aún su propio enigma, que es, finalmente, el de la mortalidad y la finitud del tiempo auténtico” (Richir 1992a, 45).

El tiempo auténtico, que es siempre, para Heidegger, el del destino de un *Dasein* solitario –individuado merced a su abandono e “insolitación” ante su *propia* muerte–, está ya pues siempre pre-figurado, puesto que consiste finalmente en retomar, *en* el instante y *para* el futuro, lo que ya se ha decidido en el pasado. Enunciado con mayor precisión, en el tiempo auténtico, el pasado *aparece* siempre como la figura de un destino *sellado* desde siempre, así como el futuro se manifiesta como el cumplimiento de ese mismo destino, mientras que el presente se despliega como la decisión de cumplir este destino. Evidentemente, el tiempo ya no se comprende, por parte de Heidegger, como el decurso *continuo* de un presente viviente, como era el caso en el Husserl de las *Lecciones* de 1905. Hay, a pesar de todo, cierta circularidad en la medida en que la temporalización parece estar *a priori* pre-figurada: si seguimos a Heidegger en *Sein und Zeit*, no hay, a fin de cuentas, sino una única cosa, un sólo sentido que valga la pena ser dicho o temporalizado, y que, desde siempre, está decidido en las profundidades ontológicas del *Dasein*. O, para decirlo de una manera algo más provocadora, la aporía de los análisis de *Sein und Zeit* se debe, para Richir, a que son *hermenéuticos*, y a

³⁹ ...y no sólo el comprender (*Verstehen*) o el habla (*Rede*), que no son sino momentos de esa temporalización. De hecho, Richir precisa que el tiempo auténtico de Heidegger es el de una “puesta-en-intriga” en el sentido de Ricœur. Cf. Richir 1992b, 101, donde nos remite a los tres volúmenes de *Temps et récit* (Editions du Seuil, Paris, 1983-85). Este acercamiento me parece tan esclarecedor como problemático.

que no son sino la auto-explicación de un *Dasein* ya decidido o resuelto⁴⁰. Como Richir nos lo precisa también, esta inscripción hermenéutica de la analítica del *Dasein* es lo que, por lo demás, permite justificar la distinción entre las *Stimmungen* y las *Grundstimmungen*⁴¹: si, contrariamente a lo que encontramos, por ejemplo, en Kant, el “sistema” heideggeriano de la afectividad parece limpio de toda connotación ética, ¿no hallamos aquí, a pesar de todo, algo así como una ética disimulada en el interior del círculo hermenéutico, y que podemos ver en funcionamiento en la elección heideggeriana en punto a lo que es susceptible o no de mudarse en *Grundstimmung*, así como en la evolución de esta elección; elección a la que trasparece algo así como una “ética” de la autenticidad cuando no una “ética” de la radicalidad?⁴²

⁴⁰ El siguiente texto de Richir (1995, 145) es muy claro al respecto : “El problema de la *Stimmung* en Heidegger, y en *Sein und Zeit*, reside en la distinción entre *Stimmung* y *Grundstimmung*, es decir, en el hecho de que el propio *Dasein* tan sólo puede involucrarse, resueltamente, en el proyecto hermenéutico de su propia explicitación, que no es sino la explicitación de sus propias estructuras ontológico-existenciales, a costa de privilegiar, “fundamentalizándolas”, determinadas *Stimmungen* como puedan ser la angustia o el aburrimiento profundo, y decretándolas como (las) 'auténticas'. He ahí, podríamos decir, el modo heideggeriano (bajo el horizonte del ser-para-la-muerte) de afrontar, así sea de soslayo, la problemática de lo sublime, pero como horizonte-límite, en principio *único*, donde la experiencia que el *Dasein* hace de sí mismo en sus profundidades últimas es susceptible de revertirse y, así, de desvelarse en sus estructuras profundas. Se trata para nosotros, qué duda cabe, del residuo onto-teológico de la institución del monoteísmo en la analítica existencial ya que, en ésta, sólo la angustia puede conducir hasta el umbral de la explicitación verdadera o auténtica, como si las demás *Stimmungen* no fueran dignas de servir de hilo conductor -con el extraño efecto de que parecen, de ese modo, como retrotraídas a una contingencia inesencial. *Haría falta, sin lugar a dudas, a efectos de liberarlas de la ilusión que las mantiene cautivas, liberar la fenomenología de la hermenéutica*: pero eso es, a nuestro parecer, cuestión de arquitectónica” (la cursiva última es mía). En *Phantasia, imagination, affectivité*, precisará Richir (2004, 178): “Resulta curioso constatar que todo el proceder heideggeriano, sin embargo enteramente preso de en hipóbole metafísica, sea *completamente ajeno a la sospecha*. Todo esto tiene por correlato que, por lo demás, la resolución tan sólo pueda atestarse *circularmente* a sí misma. En cierto sentido, todo *Sein und Zeit* no es más que una *gigantesca tautología*. No lógica, ciertamente, sino, en nuestro sentido, *simbólica*, y donde no se trata sino de la *auto-institución* de lo que Heidegger 'inventó' como el *Dasein*. Queda aún por hacer un estudio estilístico de la obra y que mostrara, incluso con todo lujo de detalles, que cada vez que tocamos 'el fondo', las proposiciones avanzadas son tautologías, y que el tratamiento del 'círculo hermenéutico' (por ejemplo en el §63) no es, al fin y al cabo, más que un hábil subterfugio (*el Dasein no es, precisamente, una tradición histórica ni, sobre todo, textual*)” (subrayo la última ocurrencia).

⁴¹ *Sein und Zeit* considera la angustia como *Grundstimmung*, pero otros textos de Heidegger evocan también “el aburrimiento profundo”: cf. M. Richir (1990). Hay traducción española de este importante texto de Richir a cargo de los Doctores Milton Mazza Bruno y Augusto Müller Gras. Se trata de una traducción fruto de un círculo de discusión fenomenológica en torno a Richir y otros fenomenólogos contemporáneos llevado a cabo en Montevideo, Uruguay. La traducción ha sido publicada en la Revista *Eikasia*, número 47.

⁴² Cf. Richir 1993, 351.

Otra forma de aproximarse de la misma dificultad, y en ello se resume la *tercera observación* de Richir, consiste en inquirir sobre lo que, en último término, distingue las *Stimmungen* (e incluso las *Grundstimmungen*) de las *Verstimmungen* patológicas. Si, como sostiene Heidegger, la *Befindlichkeit* se temporaliza *exclusivamente* por el pasado, y el *Dasein* ya siempre se halla vinculado al mundo como ser-en-el-mundo mediante la *Stimmung*, no se ve demasiado bien qué sería susceptible de distinguir una *Stimmung* o una *Grundstimmung* “normal” (“sana”), mediante la cual el *Dasein* hace la experiencia de su ser ya siempre arrojado al mundo, de una *Verstimmung* patológica a tenor de la cual la afectividad engulliría al *Dasein* – en este último caso, la *Verstimmung* sería, a la vez, *Grundstimmung*, ya que aparecería como dominante y exclusiva⁴³. Cabría alegar que si las *Stimmungen* se temporalizan de acuerdo con el pasado, y si se caracterizan por el hecho de dejarnos sin palabras, es decir, por el hecho de paralizar toda decisión y toda temporalización en lenguaje, podríamos, consecuentemente, aducir que la patología procedería de la imposibilidad de *abandonar* de este “macizo del pasado” de la afección mediante una temporalización en presencia (lenguaje) situada en el instante y declinada en orden al futuro: en resumidas cuentas, la patología sería una carencia de lenguaje –en términos heideggerianos: carencia de temporalización auténtica. En este sentido, habría que decir que el *Dasein* no resuelto sería un *Dasein* enfermo. Sabemos, sin embargo, que no puede este ser el caso: no decidimos, ni siquiera *resueltamente*, curarnos o caer en la locura. Por otro lado, la resolución como puesta en marcha de la temporalización auténtica tampoco está exenta de ciertos vínculos o ecos respecto de determinadas formas de existencia patológica, y en particular la melancolía. Si la concepción heideggeriana de la existencia puede, claro está, arrojar nueva luz sobre las psicosis – como atestigua, por ejemplo, la obra de Binswanger–, quizá sea también a raíz de una extrema proximidad entre la existencia tal y como Heidegger la interpreta y la existencia sufriente del enfermo. De hecho:

“Basta [...] prolongar apenas un poco las cosas para ver surgir, en el corazón de la analítica existencial, la figura de la psicosis melancólica: temporalización de la existencia en una polarización según el pasado, invasión del *Dasein* entero por la *Stimmung* desesperante, crepuscular, de un mundo sin sabor y sin color, y por una temporalización monótona en la que se repite, inexorablemente, una repetibilidad vacía, una queja melancólica en punto a un destino irremediablemente cumplido y cuya

⁴³ Cf. *Ibidem*.

queja expresa solamente una salida 'imaginaria' o puramente 'hipotética' (Richir 1992a, 46).

Si la concepción heideggeriana de la *Befindlichkeit* puede guardar cierto eco con la figura existencial de la locura, es, en último término, en la medida en que esta concepción de la *Stimmung* sigue aún demasiado anclada en una concepción “forzada” de la sensibilidad; como si el *Dasein* se viese de entrada “engullido” por su afectividad, es decir, “ahogado” por su pasado (transcendental), de tal suerte que solamente el instante por así decirlo trágico de la decisión estuviese en posición de librar a *Dasein* de este engullimiento. No hay, en Heidegger, distancia alguna entre el *Dasein* y su *Grundstimmung* que no pase por la temporalización auténtica. Sin ella el *Dasein* estaría originaria e irremediabilmente sepultado o tapiado por la noche de sus afectos, sería un *Dasein* desde siempre y para siempre solitario y abandonado⁴⁴. Estas consideraciones pesarán para que Richir se separe de Heidegger y se decida a elaborar su propia fenomenología de la *Stimmung* y, por ende, su aproximación fenomenológica de los fenómenos *fuera de lenguaje* como fenómenos que *prenden* en el lenguaje.

§4. Lenguaje y afectividad: temporalización/espacialización, prototemporalización/protoespacialización

Comencemos por replantear claramente el problema. Buscamos aquí pensar la apertura del lenguaje a lo fuera de lenguaje para romper así la clausura nominalista del lenguaje. La hipótesis de Richir que estoy siguiendo aquí consiste en que lo fuera de lenguaje se atesta (indirectamente) en virtud de la afectividad. Hay que elaborar una fenomenología de los afectos, y mostrar la articulación entre éstos y el lenguaje. En la medida en que, como vamos a mostrar, éstos proceden de una prototemporalización/protoespacialización, se tratará de pensar, muy precisamente, la articulación entre la citada prototemporalización/protoespacialización y la temporalización/espacialización propia del lenguaje.

La aporía de la concepción heideggeriana de la *Stimmung*, como ya he señalado, reside en que procede de una excesiva pasividad, como si el *Dasein* se viese ya siempre engullido por sus afectos, es decir, enclaustrado en su afectividad.

⁴⁴ Sabemos, sin embargo, que la aporía de este solipsismo radical será rescatado por Heidegger, junto con la problemática del ser-para-la-muerte.

Richir se desmarca pues de Heidegger. Al proponer su propia interpretación de la afectividad, se apoya, claro está, en la concepción heideggeriana pero, como veremos, matizándola o corrigiéndola. *En primer lugar*, y contrariamente a Heidegger, Richir busca pensar una *distancia originaria* entre el *Dasein* y sus *Stimmungen*: distancia que no es aún la de la decisión heroica en el instante, pero que la vuelve posible por cuanto prepara a ella:

“Hace falta, en cierto modo, un espacio o un área de acogida para la decisión, es decir, para el comienzo (y no el origen) de la temporalización/espacialización en lenguaje, para el acontecimiento que dicho comienzo constituirá para el propio *Dasein*, preso de su *Stimmung*” (Richir 1995, 146).

Merced a esta “división interna” de la *Stimmung*, la afectividad se encuentra originariamente a *distancia de sí misma*. Se trata de una distancia entre lo que aparece como inmanencia de la afectividad y lo que, de ella, queda siempre expuesto al afuera como aquello que sostiene de su sentido⁴⁵, única agarradera en virtud de la cual el *Dasein* puede acogerse en su facticidad. Ahora bien, significa esto también que, conforme a la hipótesis avanzada al inicio de este párrafo y relativa a Husserl, la afectividad, lejos de estar “tapiada” y replegada sobre sí, es, antes bien, el lugar mismo de una transcendencia. No obstante, esta transcendencia no ha de comprenderse ya como inscrita desde siempre en la *inmanencia* de una subjetividad transcendental (Husserl)⁴⁶ o de un *Dasein* (Heidegger). En otras palabras, se impone comprender que, contrariamente a lo que sostenía Heidegger, la

⁴⁵ Cf. Richir 1993, 352. Esto confirma también, como ya he señalado y como lo señala también Richir en esta misma página, que su concepción de la afectividad está en las antípodas de la propuesta por M. Henry, que consideraba los afectos como puras auto-afecciones en la inmanencia radical de la subjetividad. Sería interesante releer el último capítulo de *L'essence de la manifestation* (col. Epiméthée, P.U.F., Paris, 1962, pp. 573-862) sobre la afectividad en relación a la concepción de Richir, para subrayar a la vez no sólo la extrema proximidad de ambas problemáticas, sino también la sima que separa ambos pensamientos. A este propósito podrían también leerse las pocas páginas dedicadas a M. Henry en la segunda *Méditation*.

⁴⁶ No es ocioso referir, en este punto, que hay algunos lectores de Richir, como Pablo Posada, que rechazan de plano esta crítica de Richir a Husserl e incluso la aplicación, a Husserl, del motivo richiriano del “simulacro ontológico”. Sobre este punto: cf. Pablo Posada Varela “La idea de concrescencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva”. en *Eikasía* n°47. 2013. Por lo que a mí cuenta, conviene, efectivamente, recalcar que, en estas páginas, expongo las ideas de Richir; no quiere eso decir que adhiera a las mismas, y menos aún a su lectura de Husserl y de la fenomenología en general. Así y todo, la lectura richiriana de Husserl es, indudablemente, interesante y, desde luego, muy trabajada e informada, aunque discutible como lo son, de hecho, todas las lecturas originales y fecundas.

Befindlichkeit no se abre exclusivamente a *mi* mundo - al mundo en su *Je-meinigkeit* -, como lugar de la “yección” de mi pro-yecto, es decir, a *mi* tiempo, a sobre haz del cual ya siempre se habrían inscrito mis posibilidades de ser, esas mismas que he de afrontar en la resolución como las propias de mi destino. Por el contrario, mi afectividad me abre, originariamente, a una pluralidad de mundos, es decir, a una infinidad de sentidos posibles: sentidos que quizá haga, empuñe, civilice, y sentidos que jamás llegaré a hacer o efectuar pues sencillamente sobrepasan mis *propias* posibilidades (por lo demás nunca fijadas); sin embargo todos estos sentidos nunca efectivamente transitados, no por ello dejan de estar presentidos o entre-apercibidos en la afectividad como *trans-possibles* -es decir, como siendo del orden de una posibilidad que ni siquiera sería yo capaz de imaginar.

A continuación, y siempre a contrapié de Heidegger, sostiene Richir que la afectividad no es unilateralmente muda, no es pues ajena al sentido y enteramente inconsciente, sino que una parte de la misma también puede temporalizarse en presencia, es decir, en lenguaje. Por un lado, efectivamente, es evidente que la *Stimmung* se halla *parcialmente* en secesión respecto de la voluntad, de la conciencia y del lenguaje: sabemos que nuestros afectos pueden sorprendernos, desposeernos, por así decirlo, de nosotros mismos, en virtud de su violencia anónima, y dejarnos, literalmente, *sin voz* -en la tristeza, tiendo a fundirme con mi pena y no ser otra cosa que sufrimiento, del mismo modo que la alegría que en ocasiones puedo sentir me transporta más allá de mi existencia singular, para terminar no siendo ya *mi* alegría, sino exultar como la jovialidad del mismo mundo. En ese sentido, es verdad que la *Stimmung* es la atestación de una dimensión de la existencia humana situada fuera de sentido y por lo tanto fuera de lenguaje. Sin embargo, por otro lado, no es menos cierto que las *Stimmungen* siguen siendo, al menos en parte, conscientes, y que lo que de ellas aflora en el lenguaje, lo que las convierte en atestación de algo del mundo fuera de lenguaje, no resulta, con todo, desprovisto de sentido. Efectivamente, es necesario subrayar con Richir que lo que de la afectividad pasa a la conciencia y al lenguaje no sólo se manifiesta como *obnubilando* unilateralmente el sentido de la existencia o de la Historia⁴⁷. La *Stimmung* también puede contribuir a *la espesura del sentido*, a su volumen, a su textura y densidad. Esto es particularmente patente en el caso de la creación artística: toda obra de arte comporta en sí misma la impronta de una radical singularidad que se articula también con una “sensibilidad”, también singular, y que no se limite, simplemente, a “colorear” el sentido, sino que también contribuye al senti-

⁴⁷ Cf. Richir 1992b, 107.

do mismo dándole el espesor de su *carne* [*chair*]. En este último caso, esta sensibilidad no es mutiladora para nuestra existencia, sino que contribuye, por el contrario, a acrecentar y fraguar la singularidad de nuestra propia apertura al mundo y a la condición humana⁴⁸. Captamos pues que al introducir una dimensión espacializante originaria e interna a la *Stimmung*, Richir accede finalmente a pensar la *Stimmung* como *encarnada*: “hay, a fin de cuentas, *carne*, en el sentido de Merleau-Ponty, en la *Befindlichkeit*, y nos percatamos de que se trata, precisamente, de la dimensión de que adolece la descripción heideggeriana” (Richir 1992b, 108).

Además, ello implica interpretar de modo más preciso la temporalización propia de las *Stimmungen*. Richir retoma al principio la descripción de Heidegger, según la cual las *Stimmungen* se temporalizan en y desde pasado, pero subrayando el estatuto propio de este pasado: se trata de un “pasado transcendental” – expresión que Richir toma de Schelling–, en la medida en que no corresponde a él ninguna retención y ninguna rememoración⁴⁹: se trata de un pasado que jamás ha sido presente, que jamás ha “tenido lugar”, y del que no podemos acordarnos como si de un acontecimiento “real” efectivamente pasado⁵⁰ se tratara. Ahora bien, en la medida en que la afectividad está originariamente en desajuste respecto de sí misma, esta espacialización no puede ser sino la que se da entre el pasado transcendental y un futuro igualmente transcendental, ausente en Heidegger, y que designa un horizonte de inmadurez en virtud del cual el sentido jamás tendrá tiempo de alcanzar plena madurez, es decir, de llegar a presencia. La afectividad se muestra

“[...] no sólo temporalizada desde un pasado 'transcendental' que jamás ha tenido lugar en presente, sino también, en virtud de su inmadurez, por un futuro 'transcendental' que jamás tendrá lugar en presente: la afectividad me manifiesta como no habiendo jamás terminado 'mi' tiempo, como estando siempre en falso, querámoslo o no, en la más firme 'resolución', respecto de lo que sería el cumplimiento de un 'destino', y como teniendo siempre, en un futuro que jamás advendrá, no ya 'mi' infancia, sino *la* infancia, por delante de mí. Es lo que constituye, por así decirlo, la 'eterna' juventud y jovialidad del encuentro interfaccional como poder de acoger el

⁴⁸ Cf. *ibid*, 108.

⁴⁹ Cf. Richir 1992a, 44.

⁵⁰ En qué sentido esta interpretación representa ya una toma de distancia respecto de Heidegger no es asunto que quede aquí claro. El propio Richir parece dudar: comparar por ejemplo en Richir 1992a, 44 y 1992b, 115.

'acontecimiento', como poder de verse aún 'sorprendidos', y en ese sentido, 'maravillados' - pero también, como veremos, 'atemorizados' (Richir 1992a, 55).

He ahí, por lo tanto, lo propio de la temporalidad de la afectividad según Richir: ese verse nimbada por horizontes de “sentido” -que son, de hecho, más bien “proto-sentido”- a la vez inmemoriales e inocentes, y al albur de cuyos entrecruzamientos la afectividad puede “estirarse”, pareciendo entonces como el esbozo o el rastro de un sentido desde siempre desaparecido al tiempo que por siempre por venir. No hay aquí presencia alguna, sino tan sólo horizontes de ausencia, entreabiertos, y a sobrehaz de los cuales se entrecruzan las *reminiscencias* de un pasado desde siempre pasado, y las *premoniciones* de un futuro que jamás advendrá. Es lo que, en efecto, sondamos en nuestros afectos, lo que en ellos captamos; precisamente, nada “captamos” aparte de la “impresión” de que un sentido puede surgir. Nuestra conciencia llega siempre demasiado pronto o demasiado tarde respecto de los mismos -y precisamente ello convierte a la descripción de la afectividad en un ejercicio tan sumamente complejo, al menos siempre que dicha descripción pretenda ser auténticamente descriptiva, y no artificiosamente explicativa. Por otro lado, en la medida en que esta temporalidad de los afectos no procede, manifiestamente, de la temporalidad en presencia del lenguaje, Richir prefiere hablar de *prototemporalización*, del mismo modo que designa la espacialización originaria interna a la afectividad como *protoespacialización*. Contrariamente a la temporalización/espacialización en lenguaje del sentido haciéndose, y donde la presencia se despliega con *su* pasado (retencional) y *su* futuro (protencional), esta proto-temporalización es la de una ausencia que “enmarca” el tiempo de la presencia, y en virtud del cual el sentido (presente) *parece* emerger de un lugar otro⁵¹; un “lugar otro [*ailleurs*]” que aflora de manera privilegiada en la afectividad, y que no aparece como único (como “Uno”), sino como más bien plural y abundante, es decir, como aquello a lo que Richir se refiere con la recurrente y evocadora expresión de *pluralidad fenomenológica de los mundos*. Asimismo, la protoespacialización no abre el espacio de una presencia como el desajuste en

⁵¹ De hecho, hay que distinguir tres tipos de temporalidad: 1) la temporalización del presente vivo provisto de sus retenciones y de sus protenciones, tal y como Husserl la describe en sus *Lecciones* de 1905, y que es coextensiva, como hemos visto, de la lengua lógico-eidética, 2) la temporalización/espacialización en presencia sin presente asignable, que es el tiempo del lenguaje, y donde las retenciones y las protenciones se entrecruzan sin poder alcanzarse e identificarse en un instante presente 3) el prototempo/protoespacio, donde no hay ya presencia, y que es el modo de (proto)“temporalización” de los fenómenos como nada sino fenómenos fuera de lenguaje, y cuyo rastro más marcado se deposita, precisamente, en la afectividad.

quiasmo del futuro y del pasado, sino que mantiene al margen [*tient à l'écart*] y a la vez reúne, inmediatamente, el macizo del pasado (“protopasado”) y el macizo del futuro (“protofuturo”). De ese modo, estamos ya en posición de adelantar que aquello que en esas prototemporalizaciones/protoespacializaciones *dar la cara*, “*parece*” o *asoma* con la *Stimmung*, no hace, precisamente, sino *parecer*, y jamás *aparecer*. En otras palabras, lo que en las *Stimmungen* se presiente no hace sino anunciarse para retomarse de modo inmediato, no hace sino trasparecer para, al punto, velarse. Nos encontramos aquí con aspectos del esquematismo trascendental de la fenomenalización, es decir, con aquello en que consiste el movimiento incontrolable de los fenómenos, i.e. su parpadeo –“aspectos”, hemos dicho, pues, como veremos, las *Stimmungen* no son, propiamente hablando, los fenómenos-de-mundos esquematizados como tales.

Por último, esta nueva concepción de la temporalidad de las *Stimmungen* permite enfocar de otro modo la distinción entre afecto y sensación. Me limitaré aquí a ofrecer una mínima vislumbre de esta difícil cuestión⁵². En la medida en que, originariamente, las *Stimmungen* proceden de una prototemporalización/protoespacialización en y por la cual ninguna presencia puede elaborarse, no tengo, literalmente, *tiempo* de captar, a sobrehaz de dicho surgimiento, el origen de lo que se muestra: ¿soy acaso yo mismo, pareciendo entonces como fuente de la que surge todo sentido, o el mundo, como matriz de todo ser y origen de todo lo que está dado? La dificultad estriba en que, originariamente, en el abismo de las proto-temporalizaciones/protoespacializaciones, las *Stimmungen* son *indiscernibles* de los demás “sensibles”: de los colores, de los sentidos, de los olores, de los agenciamientos de las formas y de las cualidades sensibles, y *por lo tanto también de las sensaciones*⁵³. Se hace, claro está, más difícil concebir las sensaciones en su origen salvaje en la medida en que, en la percepción y el conocimiento disciplinados que solemos tener del mundo, las sensaciones se ven directamente remitidas a los objetos percibidos. Sin embargo, podemos asimismo dirigir nuestra atención hacia el carácter, del todo singular y fundamental, de lo que está apercebido en las sensaciones, y que consiste en poder *despegarse* de la cosa percibida para así parecer como un “nudo” o un “rayo de mundo” (Merleau-Ponty)⁵⁴, por ende inasible de puro no trasparecer ya sino en una errancia en busca de posibles

⁵² Apenas una travesía a vuelapluma de lo que la *Cuarta Meditación fenomenológica* desarrolla pormenorizadamente, y que ya había sido expuesto por primera vez en *Phénomènes, temps et être* (Jérôme Millon, Grenoble, 1987: en adelante citado con las siglas correspondientes, a saber, “PTE”).

⁵³ Cf. Richir 1992a, 137.

⁵⁴ Sobre Merleau-Ponty desde esta misma perspectiva, cf. PTE, 65-103.

agarraderas, lejos de *mi* sensación presente y, llevadas las cosas al límite, simplemente y llanamente sin mí: así pues, el rojo⁵⁵ de esta tela no descansa ya únicamente, ni esencialmente, en sí mismo; es, claro está, la textura fina y sedosa de este tejido que veo, pero consiste, sobre todo, en las constelaciones que la llevan en volandas. Este rojo, es pues igualmente el de la revolución, al tiempo que es, asimismo, el de la vestimenta cardenalicia; y también es todos los demás colores, que lo atraen o repelen, y todas las cosas que podrían llevarlo, blandirlo, enfundarlo. Es pues, además, “un fósil venido de mundos imaginarios”⁵⁶: de mundos que jamás habitaré porque son inhabitables, y de los cuales, irremediablemente ausente, jamás percibiré más que un débil eco. Así, lo que del rojo se me ofrece en la textura de este tejido que está delante de mí es, a fin de cuentas, un fragmento de la carne del mundo, como una apertura al mundo en la cual, por lo demás, trato de no quedar enteramente sumido. *Al mismo tiempo*, no es menos singular y misterioso el hecho de que mi propia mirada consiga ubicarse y hallar su camino en este dédalo, casi como lo haría en su propia casa: ve el rojo como si lo conociese desde siempre; es como si, en último término, mi propia mirada mandase sobre el color y sobre lo sensible. Surge o *parece* entonces el rojo como un eco de mí mismo, y sus infinitas “participaciones” resuenan, por ende, como otros tantos rayos de mi propio espíritu. Es, si se quiere, un fragmento o una triza [éclat] de mi propia carne lo que veo ahí, reflejándose sobre el abismo del mundo, exclusiva razón en virtud de la cual ese trozo de tela roja parece cobrar vida propia. Ello basta para al menos presentir la nativa complicidad que entre afectos y sensaciones se anuda, susceptibles ambos de desanclarse de su interpretación espontánea, como endógenos y exógenos respectivamente. Pero cumple, ahora, que seamos más precisos. Si consideramos todos estos “sensibles” en su estado salvaje y primigenio, en concomitancia con su surgimiento en su prototemporalización/espacialización, es decir, como eso mismo que Richir llama también “concretudes fenomenológicas”⁵⁷, éstos aparecen como originariamente engarzados en un parpadeo fenomenológico entre aparición y desaparición, es decir, también, y correlativamente, entre su propia apariencia de ser-en-el-mundo como mundo *mío*, y la apariencia

⁵⁵ Cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, 173 y ss., de quien, aparte de Richir, se inspira aquí ampliamente mi descripción.

⁵⁶ *ibíd.*, 175.

⁵⁷ A estas concretudes, como se habrá echado de ver, se refiere Richir con la expresión “*Wesen salvajes*”; proceden de lo que Richir llama las “síntesis pasivas de segundo grado”. A este propósito, cf. también: Pablo Posada “Concretudes en concrecences” en *Annales de phénoménologie*, n ° 11, 2012.

de un todo del mundo anónimo y en inminencia de ser sin mí (y sin nadie). Podemos decir asimismo que todas estas concretudes “centellean” como estando a una vez *a punto de o a pique de* no proceder sino del mundo en su radical anonimato, es decir, del mundo como mundo que no me espera ni mira por mí y que no tiene, ha tenido o tendrá por qué esperarme para ser ni por qué contemplarme: en este polo del parpadeo, las concretudes están *en inminencia* de parecer como afectos (“endógenos”). Sin embargo, de todo esto, acaso lo más difícil de comprender estriba en el hecho de ser el parpadeo mismo lo más concreto: a decir verdad, los sensibles tan sólo *son* de veras, tan sólo cobran densidad a fuer de tender y oscilar entre ambos polos del fenómeno. Por ponerlo en otros términos, no son la autonomización y la abstracción de lo que se reconocerá entonces cada vez como uno de los dos polos del fenómeno aquello que hace que la conciencia consiga distinguir y separar lo que es del orden de una sensación interna de un lado, de lo que, del otro, procede de una sensación externa: lo relevante es la fenomenalización que ha lugar en el movimiento de parpadeo entre ambos polos. Esto significa, de hecho, que la distinción entre afecto y sensación no procede ya exclusivamente de un motivo propiamente fenomenológico, sino de la institución simbólica –y, más específicamente, de esa institución, fundamental para el ser humano que es la institución del espacio como exterioridad⁵⁸.

§5. Conclusión

Pero tiempo es de recapitular.

Al menos se habrá entendido que la *Stimmung* es testimonio de una apertura en bruto, primigenia y originaria, al mundo. De ese modo, la *Stimmung atesta* que hay fenomenalizaciones *fuera de lenguaje*. Esta atestación es, sin embargo, *indirecta*, y lo es en la medida en que jamás hallamos el rastro de dichas fenomenalizaciones si no es *desde el lenguaje*, es decir, desde la conciencia, así sea en estado naciente. Si tomamos las cosas por el otro extremo, conviene subrayar que, como hemos visto, la temporalización/espacialización en lenguaje suele acompañarse de una dimensión de afectividad que, precisamente, le conferirá su densidad, su carne. Nos topamos entonces aquí con la pregunta que se nos planteaba al

⁵⁸ Esta cuestión, Richir tan sólo la ha abordado de frente en tiempos relativamente recientes: en *Imagination, phantasia, affectivité* (Richir 2004), pero más claramente aún en los *Fragments sur le temps et l'espace*.

principio, a saber, la del *referente fenomenológico* fuera de lenguaje del lenguaje. La descripción fenomenológica de la *Stimmung* manifiesta, efectivamente, que existe una posible articulación entre el lenguaje y lo fuera de lenguaje⁵⁹. Ahora bien, no quiere esto decir que las propias *Stimmungen* sean dicho referente, y ello al menos por tres razones: en primer lugar, lo que captamos de las *Stimmungen* es, precisamente, lo que de la afectividad pasa a la conciencia y al lenguaje: no se trata pues, propiamente hablando, de fenomenalizaciones fuera de lenguaje, sino tan sólo de los *rastros* que dejan éstas como varadas en el lenguaje. En segundo lugar, y como explicitaré enseguida, conviene precisar que las *Stimmungen* no son, en sentido estricto, fenómenos-de-mundo, sino más bien lo que Richir llama “*Wesen salvajes*” como *concretudes fenomenológicas de mundos*, esbozadas en virtud del solapamiento entre fenómenos-de-mundo, constituyendo así el eco más inmediato que quepa tener de las fenomenalizaciones de mundos fuera de lenguaje: no se trata pues de mundo o de mundos, sino de “partes” de mundos que son, al mismo tiempo, pasajes o transiciones –”pivotes” dirá Richir retomando un término de las notas de Merleau-Ponty recogidas en *Le visible et l’invisible*– entre mundos⁶⁰. En tercer lugar, cumple también subrayar que no todo fenómeno afectivo constituye, necesariamente, una atestación fehaciente de los fenómenos-de-mundo: efectivamente, y como Richir, más recientemente, descubrirá, de la mano de una vuelta a Husserl, la afectividad puede, a su vez, quedar prendida en una ilusión. De ese modo, la fenomenología de la afectividad entendida en términos de *phantasiai*-afecciones ha de acompañarse de una elucidación crítica de la imaginación y de su poder ilusionante sobre la dimensión afectiva del humano vivir⁶¹.

⁵⁹ Existen, no obstante, casos en los que el lenguaje queda tapiado en sí mismo, y por lo tanto sin referente fenomenológico: efectivamente, siempre es posible “hablar sin decir nada” o “hablar por hablar”.

⁶⁰ Estos *Wesen* se constituyen en la específica sede de lo que Richir llama las “síntesis pasivas de segundo grado”. Podríamos decir, de manera provisional y aproximativa, que estos *Wesen* son el *equivalente fenomenológico* de lo que tradición clásica ha pensado como las “cualidades segundas”. Si esta rosa es, efectivamente, un fenómeno, su perfume sería, más bien, un *Wesen* que aflora a sobrehaz de la rosa. Este perfume, sin embargo, tiende también a desanclarse de la rosa misma, y parece entonces al mismo tiempo constituir algo así como un ‘rayo de mundo’ (Merleau-Ponty) que remite, como perfume, a los demás perfumes y a los demás fenómenos a sobrehaz de los cuales podrá quedar prendido.

⁶¹ Esta incursión fundamental de la fenomenología richiriana de la afectividad es relativamente reciente. Data del importante artículo, publicado en 2003 en los *Annales de phénoménologie*, titulado: « Les structures complexes de l’imagination selon et au-delà de Husserl » (artículo que será retomado en 2004 como texto de apertura de *Phantasia, imagination, affectivité*). Precisemos solamente que esta incursión, al parir de la lectura del importante texto n°16 de *Hua XXIII*, en que Husserl analiza los tres tipos de casos que pueden surgir cuando “une situación triste flota delante,

En todo caso, todo esto ya nos permite columbrar la necesidad de elaborar una fenomenología de lo fuera de lenguaje, necesario contrapunto de una fenomenología del lenguaje. Se comprenderá también que esta fenomenología debe hollar la experiencia humana en todas sus dimensiones, tanto en lo que de más

ante mi imaginación (*mir vorschwebt*). *O bien* me imagino como formando parte de la escena, e imagino también el afecto que supuestamente siento. *O bien* no me imagino a mí mismo, sino a otra persona cuyo afecto imagino. *O bien* me imagino la situación y siento, efectivamente, tristeza frente a lo que imagino. Lo capital, para Richir, es la puesta en evidencia de que es posible imaginar un afecto no sentido, es decir, también imaginar un Yo sentiente, distinto del Yo efectivamente vivo y sentiente (en el presente del imaginar). El análisis de esta escisión (*Spaltung*) entre el Yo real y el Yo imaginario constituye la piedra de toque del análisis renovado del acercamiento richiriano a la afectividad. Toda la problemática se cifra en que el Yo imaginario posee un poder ilusionante, susceptible de captar o cuando menos de neutralizar la vida afectiva. Así, una fenomenología de la imaginación, de la *phantasia* y la afectividad habrá de verse acompañada por una reflexión sobre las psicopatologías, que, de hecho, cabe considerar como “enfermedades de la imaginación”. No entraré aquí en este nuevo continente, inmenso y profundo, de la antropología y psicopatología fenomenológicas, y que Richir desarrolla en *Phantasia, imagination, affectivité*. Prefiero atenerme a la concepción de la afectividad defendida en las *Méditations*. Me permito, no obstante, citar el final del texto del 2003, ya evocado, donde esta aproximación, del todo novadora, deja entrever parte de su orografía: “Si bien podemos alegar, como P. Fédida dice del descubrimiento freudiano, que éste constituye el descubrimiento de que el hombre puede “enfermar de sexualidad”, advertimos que esta “enfermedad” tiene, desde el punto de vista fenomenológico-transcendental, su “matriz” en la disidencia “del ver” y de la afectividad que se produce en la imaginación, disidencia por la cual, precisamente, y contra lo que se ha venido clásicamente creyendo, la imaginación, que siempre contiene ambas dimensiones “en disidencia”, no es un acto exclusivamente *teórico* [...]. Reconocerlo es acreditar el descubrimiento freudiano en otro sentido: es reconocer *el papel fundamental de la imaginación*, y por tanto de la *ficción*, en la existencia humana, y no reducirla a una simple figuración y cuasi-presentación de la *Vorhandenheit*. De ese modo, damos así con uno de los lugares paradójicos en los que nuestra afectividad se atesta, precisamente, de manera paradójica – es decir, un lugar en el que es susceptible de ser notada y analizada. Conviene comprender que, en el caso en el que ningún objeto está claramente o siquiera más o menos oscuramente imaginado (figurado intuitivamente en imaginación), sino solamente 'pensado' de forma, sin embargo, ficticia, no se trataría en ningún caso de un retorno de la imaginación a la *phantasia* y a la afectividad incoativa que le es coextensiva, sino, por el contrario, de una imaginación que ha quedado, en cierto modo, truncada, y simbólicamente *codificada* según sus 'afectos' y sus 'pensamientos'. En ese caso, la *phantasia* no es más que el *medium* vacío de su irrealidad, el elemento (como el aire o el agua) que las modifica originariamente sobre el modo del 'como si': esto puede incluso prolongarse hasta el 'vivir ficticio' de una 'historia ficticia'. Hará falta también guardarse de remitir la imaginación a una 'función', trátase de una función vital o de otro tipo. Pues, como lo han hecho notar tanto E. Lévinas como H. Jonas, la imaginación no tiene, en sí misma, papel utilitario ninguno. Por volver a la expresión que citábamos de P. Fédida, el hombre también puede caer “enfermo de imaginación”, enfermo del ‘exceso de la visión’ sobre la afectividad o también, recíprocamente, del exceso de la afectividad sobre la ‘visión’, exceso que, fatalmente, se atesta en lo imaginario; por el contrario, se haría demasiado sencillo, o por así decirlo llano, que nos limitásemos a remitirnos al mundo mediante la percepción o, tan sólo de forma aparentemente más sutil, a la *Zuhandenheit* del utensilio u objeto de uso y a la *Vorhandenheit* del objeto percibido con indiferencia de su uso” Richir 2003, 140-141).

disciplinada tiene, como también en su salvajería más arcaica, es decir, en la sorda violencia de sus afectos; violencia que puede resultar, como sabemos, tan sublime como anónima y devastadora. La historia de la filosofía nos enseña que los filósofos han solido quedar presos, en sus investigaciones, de pasiones más o menos enigmáticas⁶². Conocemos, por caso, el célebre ejemplo de un Plotino y de su singular pasión por el origen y lo divino que escribía: “...allá en lo alto no hay pobreza alguna, ni tampoco indigencia, sino que todas las cosas sobreabundan y, en cierto modo, rezuman vida. En todas estas cosas que rezuman vida, hay como un flujo que discurre desde una fuente única, pero no como si proviniese de un soplo o calor únicos, sino más bien como si hubiese determinada cualidad única que poseyera y conservase en ella todas las demás cualidades, la de la dulzura mezclada con el perfume, y el sabor del vino unido a las virtudes de todos los jugos, y a las visiones de los colores, y a todo lo que las sensaciones de tacto nos enseñan a conocer; encontraríamos también lo que oyen las sensaciones auditivas, y todas las melodías y los ritmos” (Plotino en Richir 1990, 24). Pero lo cierto es que tamaño arrebató se ve acompañado, en ocasiones, de una languidez ávida, melancólica, mortífera a veces, como de un “fervor” por veces “decaído” (Gide)⁶³. De ese modo, podríamos adelantar que la filosofía parece jugarse, inexorablemente, en el exilio, y en la *pasión* de una Odisea de la que son testimonio numerosas obras filosóficas, y notablemente, más cercanas a nosotros, las de Schelling y Hegel: *pasión* de un retorno a Ítaca que no puede ser sino efímero y pasajero. “La melancolía de los filósofos”, escribe Richir... lleva esto a pensar que la filosofía suele haberse topado, cuando menos lateralmente, con la salvajería inmemorial de los fenómenos, así sea en la contemplación de lo Divino o en el abismo de las cosas humanas. En este sentido, el fenomenólogo también está preso de esta pasión del “retorno”. Pero no se trata ya del retorno a un paraíso perdido. O, en ese caso, se trataría de un retorno a un “paraíso” que “ni es la dulzura femenina del hogar (Ítaca), ni tampoco el jardín del Edén”, sino que es “ese extraño estado salvaje del pensamiento, de la sensibilidad y del ser del que siempre volvemos sin jamás (sino en raras ocasiones) conseguir remontarnos a ello” (Richir 1990, 26). La pasión del retorno es, de hecho, eso mismo que Richir llamaba la *pasión del pensar*. En su denodado intento por comprenderlo y atestararlo, el fenomenólogo se verá llevado a visitar paisajes inauditos, caprichosos, inverosímiles y sobrecogedores, no sólo maravillosos,

⁶² Cf. Richir 1990, 11-34.

⁶³ Cf. Richir 1990, 25.

sino acaso también terribles⁶⁴. Paisajes en medio de los cuales el fenomenólogo se siente, en no pocas ocasiones, cerca de la demencia, sosteniéndose en el linde de la locura. Todo ello, claro está, aterrar a quien se aventura en tamaños perdederos. Pero el miedo puede también revertirse en in-nocencia, en ingenuidad o en generosidad⁶⁵.

BIBLIOGRAFÍA

- Binswanger, Ludwig. 1992. *Ausgewählte Werke*, Band 1: *Formen missglückten Daseins*. Heidelberg: Asanger Verlag.
- Heidegger, Martin. 1979. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Richir, Marc. 1990. “La mélancolie des Philosophes”, *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles*.
- Richir, Marc. 1992a. *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: J. Millon.
- Richir, Marc 1992b. “Phénoménologie et psychiatrie: d'une division interne à la Stimmung”, *Études phénoménologiques* 15.
- Richir, Marc. 1993. “Affectivité”, *Encyclopédia Universalis* 1.
- Richir, Marc. 1995. “La mesure de la démesure: De la nature et de l'origine des dieux”, *Epokhé* 5.
- Richir, Marc. 2004. *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*. Grenoble: J. Millon.
- Richir, Marc. 2003. “Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl”, *Annales de Phénoménologie* 2.
- Richir, Marc. 2015. *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*. Grenoble: Jérôme Millon.

⁶⁴ Cf. Richir 1992a, 63.

⁶⁵ No dudaré en consignar que, a mi parecer, la obra de Richir es testimonio de una pasión de ese tipo; y es eso lo que, a mi parecer, constituye su verdadero interés. Precisamente desde dicho lugar, es decir, desde la cosa misma en que consiste la salvajería del pensar – y de *su* pensar –, conviene abordar el pensamiento richiriano para ponderarlo con justeza y garantías. Hacerlo pues desde ese lugar y no, al menos *de primeras*, desde los recovecos de tal o cual detalle, de tal o cual querrela de Escuela. Evidentemente, como a toda obra humana, trasparece, a la obra de Richir, una sensibilidad específica, y que se marca, en su caso, por la acusada singularidad de su escritura. Desde luego, puede uno no engancharse a ella. No está ahí lo esencial. Pero ¿acaso una lectura mínimamente instruida y generosa de su obra no manifiesta que dicha singularidad es también, al cabo, testimonio de un fondo común, salvaje e inhabitado, pero del que, a fin de cuentas, emergemos todos de modo *singular*?