

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

Sacha Carlson

Filósofo, compositor, creador de www.laphenomenologierichirienne.org. Association pour la Promotion de la Phénoménologie (Amiens), Centre d'études de la philosophie classique allemande et sa postérité (Paris-Sorbonne).

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

Nota preliminar: *Publicamos en este artículo una parte de la Introducción a nuestra tesis doctoral en filosofía, titulada: De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir¹. Deseamos de este modo, presentar el eje director de dicho trabajo que, demasiado voluminoso para ser publicado en una única monografía, será refundido en varias publicaciones, destinadas, entre otros lugares, a este, privilegiado, que es la revista Eikasia, y donde determinadas partes estratégicas de este trabajo aparecerán en español².*

§1. – El "sentido de la fenomenología" como hilo conductor para aproximarse a la obra de Marc Richir

Si el título del presente trabajo – *Sobre la composición fenomenológica*³ – contiene el enunciado de su tesis principal, que no podrá comprenderse sino al término de nuestra investigación, el subtítulo – *Ensayo sobre el sentido de la fenomenología transcendental en Marc Richir* – expone lo que más bien sería su punto de arranque: el subtítulo expresa, efectivamente, tanto el objeto al que habrá de ceñirse el análisis, como la metodología que convendrá poner en práctica para acometer dicho análisis. Ahora bien, para sopesar el sentido del subtítulo, empecemos por detenernos en el término mismo de *sentido*, y en la triple

¹ Este trabajo, realizado bajo la dirección conjunta de Michel Dupuis y de Guy Van Kerkhoven, fue defendido en abril de 2014 en la Universidad de Lovaina (Bélgica) frente a un tribunal compuesto, aparte de por los citados co-directores, por : Alexander Schnell, Bernard Stevens y Danièle Lories.

² Es ocasión de subrayar el inmenso trabajo acometido por mi amigo Pablo Posada Varela, excelente conocedor de la obra de Marc Richir y, por lo demás, fenomenólogo de una inusual profundidad que, en paralelo a sus propias investigaciones, dedica una considerable energía a traducir en español textos fenomenológicos en lengua francesa. Quisiera expresar aquí todo mi reconocimiento hacia su trabajo y generosidad. También es ocasión de expresar mi agradecimiento a la revista *Eikasia* y, en particular, a su actual director, mi amigo Pelayo Pérez García por un apoyo y confianza que seguiré tratando de no defraudar. De unos años a esta parte, la revista *Eikasia* se ha convertido en un lugar fundamental e insoslayable por lo que hace al ámbito de la fenomenología, a la transmisión y discusión de sus nuevas ideas y corrientes, pero también a la discusión de la inagotable riqueza del legado de Husserl. Precisamente por ello, estimo que *Eikasia* representa uno de los mejores destinos posibles para estas líneas que siguen y para algunos de los trabajos venideros que aquí se anuncian.

³ Se trata del título de la tesis de la que procede, salvedad hecha de algunos cambios, el presente texto. Cf. *supra* la "nota preliminar". Intencionadamente hemos mantenido en este texto referencias a otras partes de dicho trabajo, anticipando pues futuras publicaciones.

valencia que se le atribuye en algunas lenguas⁴. Efectivamente, esta tripe resonancia del subtítulo dibuja del modo más concreto posible el campo en el que nuestro proyecto entiende desplegarse.

1. Como sabemos, el término de "sentido" puede, en primer lugar, designar, de modo enteramente general, el *significado* de algo. Así, la expresión "sentido de la fenomenología" puede comprenderse, según esta primera acepción del término "sentido", como lo referido al *significado* de fenomenología: en resumidas cuentas lo que por fenomenología se entiende o, dicho con mayor precisión, lo que el propio Richir entiende cuando hace uso del término, o de otros términos derivados y parejos (fenómeno, fenomenalización, etc.). "Fenomenología" es también, claro está, la designación que elegimos para caracterizar el pensamiento de Marc Richir en su conjunto. Vale decir, por lo mismo, que la elucidación del sentido de la fenomenología comprendido de ese modo también habrá de dar cuenta de lo que conforma la especificidad del pensamiento richiriano e incluso de la fenomenología richiriana. Lo cierto es que si bien Richir se inscribe, a todas luces, en la tradición que nace de Husserl, también se separa de ella con radicalidad, y ello al extremo ser la fenomenología richiriana caracterizada, en ocasiones, como una "fenomenología no estándar"⁵. ¿Qué es pues "fenomenología" en el contexto propiamente richiriano? ¿En qué respectos arraiga esta su particular concepción en las más clásicas formas de entender el fenómeno, y en qué se desmarca de ellas? He ahí la primera de las cuestiones que habrá de afrontar nuestro trabajo.

2. Ahora bien, el término "sentido" puede, además, revestir una *segunda* acepción, y que se aclara a la luz de la noción de *dirección*: hablamos, por ejemplo, del "sentido" de un curso de agua. De eso modo designados el movimiento de decurso del elemento líquido de acuerdo a una trayectoria que, desde la fuente, discurre hacia la desembocadura. Comprendemos también que para hablar de sentido en el contexto que es el nuestro, no bastará con definir una línea que pueda ser recorrida *ad libitum*, de modo enteramente exento: cumplirá indicar también la propia *efectuación* del recorrido, es decir, su movimiento como oriundo de un origen y albergando un destino. No deja de ser curioso que esta segunda acepción del término nos permita esclarecer lo que fenomenología sea a la luz de un doble haz.

Por un lado, si definimos desde un principio, y formalmente, la fenomenología como el pensar de los fenómenos, diremos entonces que la pregunta por el sentido de la fenomenología deberá, ante todo, exhibir la efectuación misma de dicho pensamiento: mostrar no tanto lo que correspondería ya a la estructuración de los fenómenos mediante su consideración meramente noética, posición intelectualista y exenta de roce, cuanto el encaminamiento mismo del pensar *hacia, entre y con* lo que ha de palpar, y hacerlo según su despliegue propio. Esta misma exigencia, aplicada al pensar de Marc Richir, nos conducirá a evidenciar lo que constituye el *ritmo* característico de su pensamiento, la cadencia de su singular *operatividad* tal y como, en todos y cada uno de sus textos, queda puesta una y otra vez en juego. De ese modo, la pregunta por el sentido de la fenomenología se une también a la de su *estilo*: será éste, efectivamente, uno de los ejes de nuestra investigación: mostrar que, dada su peculiar práctica de la fenomenología, la singular escritura de Marc Richir dista mucho de ser meramente accesoria y menos aún llanamente representativa y exenta; por el contrario, constituye poco menos que uno de los

⁴ NdT: Es el caso tanto de la lengua francesa como de la española, por lo que la traducción de este texto será, en este importante punto, coherente con el original francés.

⁵ Expresión empleada en repetidas ocasiones por Jean-Toussaint Desanti para referirse a la fenomenología de Richir.

momentos operativos esenciales de su pensamiento, un auténtico *órganon* de fenomenalización.

Por otro lado, si el término de sentido aplicado a la fenomenología designa su dirección o vector, lo cierto es que también nos invita a examinar el *devenir* de dicho pensamiento. Así pues, hay que poner en claro el camino del pensar a través de los sucesivos textos que lo encarnan. Diremos entonces que la cuestión del sentido de la fenomenología también es el de su formación y desarrollo histórico, lo cual constituye, efectivamente, otro de los ejes de mi trabajo. Me esforzaré en mostrar la lógica según la cual los textos de Richir se encadenan y, de modo constante, y en un sentido cuasi teatral, musical u operístico se "dan la réplica" los unos a los otros. En cada texto resuenan los textos que preceden, pero también los textos por venir y que la escritura richiriana proyecta de continuo en su horizonte.

Quedará así aclarado – o cuando menos tematizado – algo que suscita una inquietud persistente en la mayoría de lectores de Richir: me refiero a la recurrente sensación de que la llave del texto que uno lee se hurta una y otra vez, y que ha de buscarse, en la corriente de la obra, ora aguas arriba, ora aguas abajo de lo que en el preciso instante se está leyendo. Efectivamente, todo sucede como si el secreto de tal o cual texto se encontrase en el pensamiento anterior del autor, por cuanto ese pensamiento anterior sostiene el texto presente y lo hace posible, pudiendo así esclarecer opacidades. Pero parece también como si esa llave se encontrase, a la vez, en desarrollos por venir, es decir, en lo que el texto promete sin aún revelarlo. En resumidas cuentas, el lector no puede evitar sentir haber llegado demasiado tarde o demasiado pronto, como si le faltase algún elemento esencial para penetrar el corazón del pensar que busca comprender – como si las cartas ya siempre se hubiesen distribuido en su ausencia y el pensamiento al que el lector busca engancharse prosiguiese infaliblemente su curso, apenas si librando un aspecto parcial de un juego cuyo sentido global se nos escapa. He ahí por qué la pregunta por el sentido de la fenomenología también ha de atravesar la elucidación de su devenir. Me apresuro a confesar que, en el citado expediente, mi ambición no es tanto la de seguir paso a paso el encadenamiento cronológico de los textos, cuanto la de practicar algunos cortes transversales en la obra, en cuyos intersticios pueda vislumbrarse más claramente la tectónica subterránea que subyace al desarrollo del pensamiento que aquí nos requiere.

3. Hagámonos cargo, ahora, de la tercera posibilidad de comprensión de la palabra *sentido*: aludimos a lo que conforma la *sensibilidad* de alguien, lo que le permite *sentir las cosas*. Puede esto entenderse en sentido lato, como la apertura del cuerpo al campo de las sensaciones y los sensibles a través de lo que, precisamente, damos en llamar los (cinco) *sentidos*. Pero también puede entenderse, de modo más amplio, como la aptitud para reconocer tal o cual tipo de cosa. Así, decimos, por ejemplo, que tal persona tiene un agudo sentido político. Del peso de esta nueva acepción, la pregunta por el sentido de la fenomenología en Marc Richir se declinaría entonces como la interrogación acerca de la sensibilidad fenomenológica de nuestro autor, esto es, la modalidad específica bajo la cual se encamina *hacia* y se encuentra *con* la cosa-misma que se trata de pensar. Sabemos que Husserl concebía la fenomenología como una ciencia, fundada, en último término, sobre la certeza de una evidencia originaria. Richir, por el contrario, rechaza este criterio de evidencia, privilegiando, en cambio, la idea de un "olfato (*flair*)" fenomenológico, guía principal y subterránea del análisis, lugar del contacto con la cosa misma que, por lo demás, ya no brilla en el esplendor de una presencia, sino que, todo lo más, trasparece, mal que bien, mediante entre-apercepciones, atestándose, las más veces, de modo indirecto.

Así, esta triple resonancia de la palabra "sentido" – como significación, dirección y sensibilidad – define la triple membrana que nimba el objeto de nuestra investigación, estableciendo, además, la perspectiva desde la que analizaré los textos. Ahora bien, esto no es suficiente para acometer concretamente la investigación. Pues lo cierto es que si bien tomar el sentido de la fenomenología como tema de investigación equivale, efectivamente, a encaminarse progresivamente hacia la idea propiamente richiriana de este tipo de práctica, es decir, equivale a *efectuar* y a *desplegar* poco a poco lo que está en juego, todo ello requiere, asimismo, disponer, desde el comienzo, de una mínima idea de lo que se busca bajo dicho título. ¿Qué es pues la fenomenología?: he ahí una pregunta a la que, cuando menos, hemos de aportar una respuesta provisional, siquiera antes de lanzarnos a la dilucidación del sentido propiamente richiriano de la fenomenología.

§2. – Nuestro punto de partida: la pregunta por el sentido de la fenomenología en Husserl

Si pretendemos acercarnos a la idea de fenomenología, habremos de volver la vista hacia Husserl, su fundador. A partir de su obra se han desarrollado intentos varios de pensar el fenómeno. Constituyen éstos lo que a día de hoy llamamos tradición fenomenológica. En este trabajo quedará aclarado en qué sentido – uno muy profundo – la obra de Husserl constituye el pistoletazo de salida genuinamente filosófico del pensamiento de Richir. Siempre en resonancia con la obra del fundador, y más allá de las varias fluctuaciones entre sucesivos y simultáneos distanciamientos y reapropiaciones, intentará Richir desarrollar su propio pensamiento. En lo que sigue, quisiera detenerme brevemente sobre el sentido de la fenomenología husserliana, y hacerlo en aras a mostrar hasta qué punto y en qué aspectos el proyecto richiriano está, como sugerimos, profundamente enraizado en el pensamiento de Husserl, y ello con todo lo amplia que sea la distancia que Richir haya podido tomar respecto de la estricta ortodoxia husserliana⁶, y es que a toda distancia ha presidido lo que Richir entendía ser el *espíritu* de la fenomenología: todo alegato de distancia se amparaba en ese *espíritu* y se hacía en su nombre. ¿Qué decir entonces de la idea misma de fenomenología en Husserl?

Podemos partir de la fórmula inaugural, en las *Investigaciones lógicas*, con la cual el propio Husserl enuncia su máxima filosófica: "Queremos volver a las cosas mismas" ("*Wir wollen auf die "Sachen selbst" zurückgehen*")⁷. Formulación tan célebre como chocante, pues no se antoja, al menos a primera vista, esclarecedora, y menos aún precisa: lo cierto es que hace falta captar primero qué sean esas "cosas" (*Sachen*), que al punto serán llamadas "fenómenos", y preciar *cómo* y *por qué* conviene "volver" a ellas.

Para entender mejor lo que está aquí en juego, podemos empezar por recordar que Husserl inicia su carrera filosófica reflexionando sobre la fundación de la aritmética, y luego de la lógica, buscando elucidar el estatuto de las idealidades lógico-matemáticas. Ordenada a ese propósito, la tesis inaugural del Husserl fue la siguiente: para *fundar* la lógica, es decir, para *legitimar* el uso que de sus objetos cabe hacer, tan sólo podemos atenernos a la evidencia en la cual dichos objetos se le aparecen al científico. A

⁶ Este breve rodeo por Husserl, en el marco de esta introducción, me ha parecido tanto más necesario por cuanto la confrontación con Husserl no constituye un eje director de mi trabajo: en los textos que he elegido estudiar, la confrontación con el padre de la fenomenología suele resultar implícita o subterránea. Lo cierto es que un estudio en profundidad sobre las relaciones entre Husserl y Richir queda aún, hasta donde yo sé, pendiente de hacerse.

⁷ E. Husserl, *Logische Untersuchungen* (L.U.), II, 1, p. 6.

decir verdad, el problema está en que el científico, así como el artista, no necesitan conocer los principios últimos de su arte o de su ciencia: les basta con *operar* con y sobre sus objetos. Ahora bien – nos explica Husserl – este último proceder se limita a ser meramente técnico⁸: no despliega el sentido completo de las nociones que pone en juego⁹ y, por lo tanto, no basta para *fundar* una ciencia¹⁰.

Dicho de otro modo, en este proceder prevalece una evidencia que en absoluto nos previene contra las desviaciones posibles que en ella se celan: nos referimos a una evidencia *ingenua* dado que no toma en cuenta la integralidad del sentido de su objeto. Al considerar los objetos como "ya listos", "ya hechos" – "pre-dados" escribirá Husserl años más tarde – es decir, sosteniéndose por sí mismos como si estuvieran disponibles para uno u otro uso determinado, la evidencia *ingenua* escamotea el *acontecimiento* de su propia *aparición*. Ahora bien, desde ese preciso lugar, esencialmente olvidado por la evidencia ingenua, podemos comprender el proyecto inaugural de Husserl: no es otro que el de "despertar" ese sentido olvidado, o desvelar, por así decir, la originaria gestación de las representaciones y de las nociones que suelen aparecer como ya siempre prestas y dadas de antemano. La fenomenología busca pues esclarecer los horizontes desde los que dichas nociones emergen: horizontes que Husserl considerará, en adelante, como irreductiblemente *vivos*, es decir, como *subjetivos*. Los objetos de la ciencia se tomarán "corriente arriba" respecto de su evidencia directa para, de ese modo, desvelar su verdadero ser, que no es otro que el de ser *llevados, ejecutados, operados, trenzados* por la *vida de la conciencia*¹¹. La "cosa-misma" que la fenomenología piensa y desentraña, y que pronto se llamará el "fenómeno", se define inauguralmente como *vivencia de la conciencia*¹². Si de "volver" a ellas se trata, ello se debe a que sólo en ellas reside el sentido de los objetos que nos son dados.

Así y todo, esta definición inaugural del fenómeno y de la fenomenología, y con la que sistemáticamente nos encontraremos en los escritos canónicos de Husserl – no sólo en *Investigaciones Lógicas*, sino también en *Ideas I* y en las *Meditaciones cartesianas* – contiene un cierto número de dificultades y equívocos que convendría disipar para captar correctamente el sentido de lo que está aquí en juego. De hecho, estas dificultades son de dos órdenes distintos: competen tanto al estatuto del fenómeno como vivencia, como al método que es preciso poner en marcha para acceder al mismo.

8 Se trata de la célebre distinción con que se abren los *Prolegómenos* (cf. §§4 *et passim.*) entre la lógica como disciplina normativa y la lógica como tecnología. Explica Husserl que las ciencias simplemente teóricas son técnicas pues se limitan a operar. Husserl busca, en cambio, una lógica normativa.

⁹ Y ello sin perjuicio de que el sentido de esas nociones se manifieste, en el fondo, en y desde la operatividad; nunca, en todo caso, como una suerte de intuición exenta. Ahora bien, se trata de una operatividad transcendental, muy distinta de la mera operatividad técnica que Husserl critica en sus *Prolegómenos a la lógica pura* (y más adelante en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*) y que sólo mira por obtener resultados parciales. Esta última operatividad es tributaria de esa otra operatividad fundante y recurrentemente ejecutiva ("*fungierend*" nos dice Husserl) que la fenomenología trata de desvelar.

¹⁰ Así, en el importante "Apéndice" al capítulo X de los *Prolegómenos*, tras haber celebrado con emoción la "potencia de espíritu" del gran Bernhard Bolzano, precisa Husserl al punto que el imponente edificio de su lógica (su *Wissenschaftslehre* de 1837) no esclarece "la legitimidad propia de esta disciplina, la esencia de sus objetos y de sus problemas" (*Prolegomena*, p. 227).

¹¹Cf. el bello texto de Emmanuel Lévinas, "La obra de Edmund Husserl", in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1967, pp. 11-75 (y en especial las pp. 22 & sqq. de las cuales me inspiro aquí).

¹² Expresión que no ha de llevar a engaño. Como veremos enseguida, nada tiene de "psicologista". Tampoco de meramente contemplativo. Es, antes bien, intrínsecamente operativo, es la operatividad misma vivida por dentro (luego también la operatividad del cuerpo propio: también ello se incluye en el término fenomenológico de "vivencia", al menos en su sentido transcendental, y no meramente psicológico o subjetivista).

§3. – El fenómeno en sus interpretaciones clásicas

Empecemos por la primera de las cuestiones, la relativa al estatuto del fenómeno como vivencia. Sabemos que, ya desde sus primeros textos, recurre Husserl con regularidad al término de fenómeno (y, por ende, al de fenomenología) – noción que recoge de Brentano (volveré sobre este aspecto) –, pero sabemos también que rara vez se detiene a esclarecerlo. De hecho, la dificultad a que quisiera aquí apuntar descansa en el hecho, cuando menos sorprendente, de que Husserl haga un uso determinante e incluso dirimente de una noción filosófica clásica – al extremo de convertirla en una noción nodal de su pensamiento – a la que, no obstante, confiere un sentido inédito que, por desgracia, no aclara con la debida prevención. De ahí la dificultad, para el lector, de captar el lugar específico de la fenomenología. Dificultad que se añade a la necesidad de abstraerse de todo lo que uno cree saber de antemano sobre los conceptos aquí convocados. Dicho con mayor precisión, quisiera sugerir que el término de fenómeno se ha supeditado, en la tradición, a toda una serie de oposiciones conceptuales clásicas. Pues bien, captar la sutil originalidad de la fenomenología nos obliga a pensar el nuevo concepto de fenómeno al margen del marco de las oposiciones clásicas que venían vertebrando su sentido histórico y convenido. Sólo así, emancipándolo de ese marco de oposiciones, conseguiremos abrirnos a su sentido propiamente fenomenológico.

La primera de las oposiciones en las cuales cabe inscribir la noción de fenómeno parte de la concepción griega del φαινόμενον: el φαινόμενον designa, en griego, aquello que aparece con claridad, lo que queda puesto en claro en su presencia, lo que se deja ver, por así decirlo, a la luz del día. De hecho, la etimología del término acredita esta proximidad entre el fenómeno y la claridad pues comparte raíz con la palabra *phôs* (luz)¹³. Así, la oposición en la que la noción de fenómeno se halla aquí enmarcada, no es otra que la que escinde por un lado la claridad de lo que se muestra de suyo, y, por el otro, la oscuridad de lo que permanece disimulado, escondido o retraído. Fenómeno, en este sentido, sería única y exclusivamente lo que *aparece*, lo que es *manifiesto*. Esta concepción del fenómeno se solapa, dicho sea de paso, con cierta línea de la filosofía clásica que, desde Platón, concibe el pensamiento verdadero, es decir, el pensamiento de lo que verdaderamente es (el ὄντως ὄν), como visión: una visión no sensible sino intelectual, y que, trascendiendo toda perspectiva de la cosa tal y como aparece *hic et nunc*, recoge la evidencia de la esencia. Añadamos que este último es aún, a día de hoy, el sentido en el que se entiende el fenómeno, tanto en la ciencia como en el vocabulario cotidiano. Fenómeno es pues lo susceptible de ser *observado* y, así, lo que aparece de una determinada manera (ora pudiendo aparecer a la experiencia corriente, ora medido o detectado por algún instrumento de observación). Ahora bien, característico es que esta primera oposición tradicional no permita dar verdadera cuenta del fenómeno en sentido fenomenológico, ya que lo cierto es que el fenómeno, en Husserl, jamás se reduce a lo manifiesto, a lo que aparece, y menos aún a lo visible y visual¹⁴.

13 ... como, por ejemplo, nos recuerda Heidegger en su célebre §7 de *Sein und Zeit*, cuando busca definir el sentido propiamente fenomenológico del fenómeno.

14 Y el primado, en él, de la intuición, pide, antes bien, comprenderse como la exigencia de una relación directa con las cosas, previa a toda reconfiguración de tipo signitivo o simbólico. Ahora bien, equivocamos el tiro si pensamos dicha relación como habiendo de pertenecer, *eo ipso*, al ámbito de lo visual. Por limitarnos a un único ejemplo, la intuición de una idealidad (digamos, de un número) nada tiene de visual: no "veo" el número y, sin embargo, sí tengo una intuición del mismo; y, desde luego, tampoco preciso, al menos de modo esencial, ver o

Efectivamente, el fenómeno, como veremos, también puede resultar implícito, en retracción, oculto en los pliegues de la experiencia.

¿Qué decir entonces *de la segunda de las oposiciones* tradicionales? Ésta enfrenta al *ser* con el *parecer*. A la luz de esta segunda determinación, no sería el fenómeno sino la simple *apariencia*¹⁵. Simple apariencia que no posee, de suyo, consistencia ontológica alguna, que se limita a indicar o mostrar algo distinto de sí, algo que ella manifiesta sin serlo. Esta disquisición nos autoriza a precisar algunas distinciones: de un lado tenemos las apariencias que lo son de algo, de algo *que es*. Así, los fenómenos son la apariencia de determinados entes. Fenómenos en este último sentido serían la imagen o el reflejo de alguna cosa que, de suyo, sea y se sostenga por sí misma en el ser. Pero también están aquellos fenómenos que son simple apariencia (*bloßes Phänomen*), meros simulacros y que, por lo tanto, son del orden de lo que Platon denominaba εἶδωλα. De ese modo, el campo de los fenómenos bien podría caracterizarse por situarse al margen del campo de la *ontología* ya que dicho campo fenomenológico parece extrañamente confinado al reino de las meras apariciones y a todo género de sombras, fantasmagorías y reflejos, aunque se trate, a veces, de reflejos de entes supuestamente verdaderos.

Pues bien, huelga señalar que esta última determinación del fenómeno también fracasa a la hora de dar entera cuenta del fenómeno de la fenomenología, y ello al menos por dos razones. En primer lugar, en la fenomenología de Husserl, el campo del aparecer deja ya de definirse en relación con el ser; por consiguiente, el fenómeno ya no se define como la pura aparición de un ser en retracción, y menos aún como la aparición clara y delimitada de un apareciente que es. Por el contrario, si pretendemos utilizar, en la estela del propio Husserl, el vocabulario del aparecer, diremos entonces que el fenómeno se define como aquel todo concreto formado por un apareciente junto con sus apariciones o apareceres. Así será siempre que precisemos, en segundo lugar, que el apareciente, a su vez, en absoluto se concibe, sistemáticamente, como un ente existente. Puede, claro está, tratarse de una cosa perteneciente al mundo sensible, pero bien puede tratarse, asimismo, de una idealidad, de una cosa imaginada o soñada, de otra persona, de la sociedad o incluso de Dios, etc. Puede entonces darse el caso de que la fenomenología conozca un despliegue no ya en oposición, sino en paralelo, en perfecto e indiferente paralelo respecto de la ontología, pero en perfecta indiferencia con la misma, sin tenerla en cuenta por cuanto aquello que la fenomenología pretende describir y analizar es, en primer término, el aparecer de cosas para las que no importa ni interesa siquiera dilucidar si se incardinan o no en las determinaciones ontológicas tradicionales; cosas, en suma, cuyo aparecer no es ya del orden del ser o del no ser¹⁶¹⁷.

imaginar un signo para desplegar su correspondiente intuición ¡!

15 ... tendríamos que poder escribir, en francés "*parence*" (algo así como "*parecencia*" en español), como sustantivo derivado del verbo "*paraître*" (*parecer*). Efectivamente, este sustantivo, aunque de uso recóndito y relativamente arcaico, existe en español y está registrado por el Diccionario de la Real Academia Española. Por desgracia este término español, no tiene, en francés, su correspondiente morfológico (que, en buena lógica morfológica, habría de ser "*parence*"). Por otro lado, mencionemos que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina ha rescatado, con extraordinario tino, la antigua voz castellana "aparencia", quizá adecuada también para vertir lo que quisiera significarse con "parence". Cf. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Brumaria, Madrid, 2014.

16 Para ofrecer un ejemplo, diremos que una imagen no es ni un ente, ni tampoco pura nada. Precisemos, sin embargo, que Husserl sigue hablando del sentido de ser de un fenómeno, pero lo hace para conferirle al término ser una prodigiosa extensión: se tratará entonces del sentido del ser-percibido, ser-imaginado, "*phantaseado*", *eingeführt*, etc. Por otro lado, Husserl se refiere a veces también al campo de los fenómenos como al del "ser absoluto y constituyente".

Dicho esto, queda pendiente *la tercera de las oposiciones*, la que enfrenta a lo sensible con lo inteligible: dicha oposición sugiere que el fenómeno supuestamente procede de lo sensible y que, por ello, se opone a lo inteligible. Evidentemente, esto entronca de plano con el sentido kantiano de la *Erscheinung* (del "fenómeno" o de la "aparición"¹⁸), y que queda definido con mayor precisión en la *Crítica de la razón pura* como "el objeto indeterminado de una intuición *empírica*". De acuerdo con este sentido, el fenómeno habría de entenderse como una *aparición empírica*, es decir, como una aparición que aúna las cualidades de ser sensible y *a posteriori*. La anterior oposición nos conduce pues, asimismo, a oponer *fenómenos* y *noúmenos*, más o menos como quien opone los "entes sensibles" a los "entes inteligibles"¹⁹.

No podemos olvidar que convocamos aquí una oposición tradicional en filosofía. La oposición que expresa la separación ($\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) entre lo sensible y lo inteligible. Se trata, ciertamente, de una oposición clásica y, valdría decir, *instituyente* para la filosofía. Así, se deja rastrear tanto en Platón como en Descartes, y allí donde el punto de partida consiste, una y otra vez, en dar cuenta de *lo que verdaderamente es*, y hacerlo exclusivamente en virtud del poder del pensamiento, y por lo tanto al margen de toda mezcolanza con lo sensible. Sin embargo, hemos de tener presente también que esta dualidad inaugural terminará conduciendo a las aporías tradicionales de la filosofía clásica, así se trate del problema de la participación ($\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\epsilon\chi\iota\varsigma$), que Platón tendrá la grandeza de enfrentar (cf. la *Républica*) y analizar (cf. el *Parménides*), o de la cuestión, aporética en Descartes, de la unión del alma con el cuerpo.

Como quiera que sea, esta clásica determinación en que ha solido encerrarse el fenómeno también muestra sus límites a la hora de dar cuenta precisa de lo que la fenomenología entiende por "fenómeno". A decir verdad, cuando Husserl habla de fenómeno, no se limita a señalar de modo exclusivo lo que se ofrece en una experiencia sensible – o, inversamente, intelectual –, sino, antes bien, y en conjunto, lo que se da a la conciencia. Por lo mismo, cumple añadir que la consideración fenomenológica del fenómeno tampoco procede de una suerte de intuición puramente noética. Lo cierto es que, como ya hemos dado a entender, no se trata tampoco de la aprehensión empírica de una vivencia psicológica singular, sino más bien de tomar en cuenta dicha vivencia en su esencia. Ahora bien, habremos de mostrar que la intuición eidética husserliana es todo menos una suerte de intuición intelectual (en el sentido del idealismo clásico) de la esencia. ¿Qué es entonces el fenómeno en sentido fenomenológico? ¿Y qué sería entonces la

17 En este mismo orden de ideas, tendría que poder mostrarse que cuando Heidegger define, en *Sein und Zeit*, el fenómeno como el fenómeno de ser, quizá esté interpretando de entrada la fenomenología de un modo demasiado restringido.

18 Los primeros traductores de Kant al francés (fundamentalmente Barni, Tremesaygues y Pacaud) habían propuesto traducir *Erscheinung* por "phénomène", lo cual recibe, en parte, su justificación, de utilizar a veces Kant, en el mismo sentido, aunque en más contadas ocasiones, la transcripción del griego: *Phaenomenon* – aun cuando el término *Phaenomenon* denomine también en Kant algo distinto, a saber, el objeto de la experiencia (posible) como resultado de la síntesis de la sensibilidad y del entendimiento. Así y todo, esta costumbre de traducción ha arraigado, y ha prevalecido hasta las traducciones más recientes inclusive, a pesar toda la serie de equívocos que puede suscitar, y en cuyo desmantelamiento nos emplearemos, precisamente, en las líneas que siguen.

19 Cf. *KRV*, B306 : "No obstante, cuando damos a ciertos objetos, en cuanto fenómenos [*Erscheinungen*], el nombre de entes sensibles [*Sinnenwesen*] (*Phaenomena*), nuestro concepto implica ya (al distinguir el modo de intuirlos de la naturaleza que en sí mismos poseen) que nosotros tomamos esas entidades (tal como son en su naturaleza, aunque no la intuyamos en sí misma) u otras cosas posibles (que no son en absoluto objetos de nuestros sentidos) y las oponemos, por así decirlo, como objetos meramente pensados por el entendimiento, a aquellos objetos, llamándolas *entes inteligibles* [*Verstandeswesen*] (*noumena*)". Citamos la traducción de Pedro Ribas, en Alfaguara, Madrid, 1996¹², p. 269.

percepción propiamente fenomenológica, y que Husserl no duda en caracterizar, asimismo, como trascendental?

Como ya lo he señalado, Husserl define inauguralmente el fenómeno como una *vivencia de la conciencia*. Dicha definición, no obstante, plantea tremendas dificultades. Más concretamente, podría uno preguntarse si la concepción husserliana del fenómeno no termina encerrándose, a su vez, en una *última oposición conceptual*, quizá tan flagrante como las que acabamos de recorrer, a saber, la que existiría entre *la interioridad y la exterioridad*. En otras palabras, para zafarnos de dicha oposición ¿nos veremos acaso abocados a sostener la aparente extrañeza de que, en fenomenología, el fenómeno no tiene estatuto psíquico, debiendo entonces definirse como algo que en cierto modo se incardina en el interior de un "psiquismo" o de una "conciencia" que, a su vez, no se define en oposición a la supuesta exterioridad del mundo y de las cosas? Huelga señalar que al paio de este controvertido expediente se han vertido las más virulentas críticas hacia la fenomenología, al menos desde Heidegger: se aduce que Husserl se contenta con reducir los seres, las cosas y el mundo a la conciencia que, por ende, no puede por menos de consistir en una instancia psico-física en algunos casos, metafísica en otros. A decir verdad, hay que admitir que la dificultad es real, que a ella asiste cierto viso de seriedad aunque sólo fuera en virtud del planteamiento inicial del problema a cargo de Husserl, y que *parece* – digo bien "parece" – sumir de nuevo el análisis en las clásicas aporías de la representación, que dan pie a los prolijos debates entre realismo e idealismo dogmáticos. La propia fenomenología nos parecerá incapaz de zafarse de estas inextricables dificultades hasta que no aclaremos lo que Husserl entendía, de veras, por vivencia y por conciencia.

Clásicamente²⁰, se sostiene que la vivencia es del orden de una interioridad psicológica y autoreflexiva. De ahí que las cosas externas nos aparezcan, inexorablemente, como una suerte de *en sí* inaccesible, ya siempre cubierto por una capa de psiquismo o, cuando menos, irremediabilmente tizado de psiquismo: carecemos de un acceso directo a las cosas mismas. Tan sólo gozamos, en propio, de acceso a nuestras representaciones. Ahora bien, así las cosas, no termina de comprenderse por qué la interioridad psicológica habría de remitirse a una exterioridad mentada o apuntada, solventando esa remisión a lo externo mediante el extraño expediente de remitirse, primero, a sí misma, hallando en sí misma ese "objeto externo" bajo la forma, vicaria, de una representación²¹. Ahora bien, se trataría entonces de comprender cómo y en base a qué sabemos que hay algo así como una exterioridad de las cosas y del mundo, y de comprender cómo alcanzaríamos entonces a saber que nuestras representaciones se refieren, efectivamente, a dichas exterioridades, cómo es que, en suma, alcanzan el blanco al que apuntan. Pero ¿acaso no caemos en un idealismo subjetivo integral al suponer que no hay sino psiquismo; psiquismo que, por así decirlo, se dividiría internamente en psiquismo interno y psiquismo externo?

Sea como fuere, estas problemáticas clásicas, que apenas rozaré aquí, al menos tienen el mérito de registrar la paradoja constitutiva de la vivencia; paradoja que se refiere a su estatuto de interioridad, y que requiere, asimismo, la reapertura de la cuestión, más general, de la oposición entre interioridad y exterioridad: ¿en base a qué podemos sostener que hay un adentro y un afuera, y dónde situar el límite

20 Me inspiro aquí de las explicaciones que ofrece el propio Richir en su artículo "La question du vécu en phénoménologie", 1994. Artículo disponible en www.laphenomenologierichirienne.org

21 Cf. *ibid.*, p. 238.

entre ambos? Y si efectivamente, conforme a la evidencia natural, admitimos que hay un afuera, ¿cómo y en qué sentido nos es accesible? Sin pretender entrar en toda la complejidad de esta cuestión, quisiera al menos sugerir que precisamente por haber sido Husserl, desde el principio, tan sensible y puntilloso sobre estas cuestiones, será luego capaz de inaugurar una concepción no clásica de la vivencia y, por lo mismo, una concepción rigurosamente inédita de la interioridad y de la conciencia. Al fin de mostrarlo, me parece esclarecedor osar una breve incursión en la discusión que Husserl mantuvo con quien fuera su principal mentor en filosofía, Brentano, en punto al término mismo de fenómeno; disputa mediante la cual se irá desgranando la concepción husserliana de la fenomenología.

§4. – El fenómeno de la fenomenología: Husserl frente a Brentano

Sin entrar en los meandros del pensamiento de quien, sin el menor atisbo de duda, fue una de las figuras egregias de su época, me limitaré a recordar que la obra de Franz Brentano extrae sus conceptos de varias fuentes²². Ante todo, es su obra heredera de una cierta fe científicista que atravesó el siglo XIX. Así, grandes son las esperanzas depositadas en la psicología, que Brentano ambiciona fundar como ciencia²³. De ese modo, el autor de la *Psicología desde un punto de vista empírico* (1874) se esforzará en mostrar que la psicología sí puede albergar la pretensión de conseguir resultados científicos comparables a los logrados en física, erigida por aquel entonces como el indiscutible modelo de la ciencia clásica. Resultados comparables, cuando no superiores, pues lo cierto es que la física tan sólo trabaja con "fenómenos físicos", es decir, no ya con lo real físico (que, a pesar de todo, es su objeto), sino sólo con "signos" o "apariencias" de esa realidad²⁴. En otras palabras, la piedra de toque de la investigación brentaniana²⁵ se cifra en la pregunta por nuestra relación con lo ente. No en vano, dicha pregunta vertebraba ya su disertación de 1862 sobre los distintos sentidos de ser en Aristóteles. Y será también esta pregunta la que, efectivamente, motivará su decisión de dejar de lado la física para, en cambio, reconocerle a la psicología el eminente estatuto de ciencia primera.

La psicología – nos explica Brentano – es la única ciencia que se ocupa con fenómenos – los "fenómenos psíquicos" – y que son, a la vez, realidades, pues tan sólo en ese preciso caso la realidad se agota en el aparecer, aparecer que delimitará entonces la evidencia propiamente científica. La psicología quedará, por consiguiente, definida como "la ciencia de los fenómenos psíquicos"²⁶, y de ella se dirá que es *empírica* en tanto en cuanto extrae su objeto de la *experiencia* (o percepción) interna²⁷. Dicho esto, es

22 Cf. el artículo, muy esclarecedor, de A. Mazzù, "Psychologie empirique et psychologie métaphysique chez F. Brentano" (in *Annales de Phénoménologie* n°3, Association pour la promotion de la Phénoménologie, Beauvais (France), 2004, pp. 17-57).

23 *Ibid.*, p. 22.

24 "Los fenómenos que [el físico] estudia, y que tratan de la luz, el calor, el lugar, el movimiento local, no tienen existencia verdadera y efectiva. Constituyen los signos de una realidad efectiva cuya acción produce una representación. La imagen que éstos ofrecen no corresponde en absoluto a su realidad, y el conocimiento que de ella podemos extraer resulta muy imperfecto" (Franz Brentano, *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, 1874, F. Meiner, Hamburg, p. 28, citado y traducido al francés por A. Mazzù in *art. cit.*, p. 22). Existe una traducción al español por José Gaos en *Revista de Occidente*, Madrid, 1935, pero de la que, por desgracia, no disponemos. Hay otra traducción de Hernán Scholten, disponible en internet.

25 A. Mazzù, *art. cit.*, p. 24.

26 *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, *op. cit.*, p. 27, tr. fr., p. 40.

27 En el prólogo a su *Psychologie* de 1874, Brentano escribe: "Mi punto de vista en psicología es empírico. La

conveniente subrayar que el criterio que ampara dicha forma de proceder no es otro que el cartesiano, a saber, la evidencia: la percepción interna percibe su objeto con evidencia, percibe pues el objeto *mismo*, siendo así que Brentano le reconocerá su carácter de certeza. Asimismo, en la precisa medida en que la "psicología empírica" halla exclusivamente sus objetos en la sola evidencia de la percepción interna, su autor la concibe no ya como ciencia *explicativa*, sino antes bien como una ciencia puramente *descriptiva* – entiéndase por ello: una psicología que hace abstracción de toda hipótesis metafísica relativa a un substrato de estados psíquicos²⁸, para limitarse a admitir, exclusivamente, lo que de la vida psíquica se ofrece a través de la intuición que de aquélla pudiéramos tener; una psicología que, en suma, parece observar con rigor el célebre dictado de Albert Lange que conminaba a la elaboración de una "psicología sin alma"²⁹.

En resumidas cuentas, este breve y modesto recordatorio tenía por único objetivo subrayar el anclaje inicial del pensamiento husserliano en la psicología brentaniana. Tenerlo presente es lo que nos permitirá ponderar hasta qué punto la *distancia* que Husserl toma respecto de su mentor es, de hecho, inaugural, es esto, representa, más allá de una mera fluctuación, leve variación o simple cambio de acento, la apertura de algo radicalmente distinto: es un *margen*, una espita por la que, en realidad, termina instituyéndose todo un campo, un campo distinto, el campo propio de la fenomenología.

Empecemos por subrayar que, en un principio, concibió Husserl su investigación filosófica como una psicología puramente descriptiva, en estricta continuidad con el pensamiento brentaniano. Basta, para convencerse de ello, con releer la Introducción al segundo tomo de las *Investigaciones lógicas*, dedicado a "describir" y "analizar" las vivencias en general³⁰. En el Apéndice 3 (al §6 de esta misma Introducción), Husserl escribirá, negro sobre blanco, estas inequívocas palabras: "la fenomenología es psicología descriptiva. Por consiguiente, la crítica del conocimiento es, en lo esencial, psicología [...]"³¹. Dicho de otro modo, pues merece la pena insistir en ello, la fenomenología se concebía, en sus inicios, como una psicología; y lo hacía no sólo en virtud de su objeto (i.e. la vida de la conciencia), sino también en virtud de la aproximación antimetafísica que Husserl propugnaba, recogida aquí por el término "descriptiva". Esta práctica "descriptiva" de la psicología buscaba erradicar toda metafísica, fundando su proceder en la experiencia (la empiria), en esa experiencia por la que la vida se ofrece a sí misma como dato. La formulación inicial de su proyecto ya contiene, por así decirlo en germen, todo el cortejo de ambigüedades que acompañará a la fenomenología desde sus orígenes brentanianos.

Ahora bien, este margen, este resquicio que anunciábamos, espita desde la que se abrirá el entero campo de la fenomenología propiamente dicha, será explícitamente trabajado por Husserl, en particular

experiencia es mi único amo".

28 Cf. A. Mazzù, *art. cit.*, pp. 27 sq., donde señala, con O. Kraus, que la distinción entre psicología descriptiva y explicativa ya es operativa en *La psicología desde un punto de vista empírico*, a pesar de que tan sólo sea tematizada en los años que seguirán a la publicación de la obra maestra de 1874. Mazzù indica también (*art. cit.*, p. 30) que contra lo que las explícitas declaraciones del propio Brentano dan a entender, la perspectiva explicativo-causal seguirá desempeñando un papel en el pensamiento brentaniano, lo cual refrendará, como veremos, el diagnóstico crítico de Husserl.

29 Cf. A. Mazzù, *art. cit.*, pp. 27 sq.,

30 *L.U.*, II, I, pp. 2 sq.

31 Este texto es el de la primera edición. Será reemplazado, en la segunda, por la observación siguiente: "Si el término de psicología guarda su sentido antiguo, la fenomenología *no* es, precisamente, psicología descriptiva [...]" (*L.U.*, II, I, p. 18). He ahí un inequívoco rastro de ese *margen* que acabamos de evocar.

en el Apéndice final a las *Investigaciones lógicas*. Sobre este importante texto quisiera, ahora, demorarme un instante³². Con ocasión de una discusión sobre la concepción brentaniana de la "percepción interna" y de la "percepción externa" (y, correlativamente, de lo que Brentano llama "fenómenos físicos" y "fenómenos psíquicos"), propondrá Husserl una crítica de la psicología brentaniana. Digno de mención es que la crítica de Husserl apunte, en esencia, al estatuto de la vivencia, poniendo de manifiesto cómo, en rigor, Brentano mezcla dos órdenes que, desde un punto de vista puramente descriptivo, han de ser cuidadosamente distinguidos: el de las *vivencias*, y el de los objetos *percibidos* por la conciencia. Se comprenderá entonces que aún pareciendo Husserl retomar el proyecto brentaniano de una psicología descriptiva anclada en el criterio de la donación evidente de lo aprehendido, en realidad está propugnando inquirir más decididamente sobre el órgano de dicha donación, y que no es otro, para Brentano, que el de la percepción interna. Así, escribe Husserl:

*"La percepción interna y la externa son enteramente del mismo carácter epistemológico, si se entienden los términos del modo natural"*³³.

El nervio de la crítica husserliana consiste pues en poner de manifiesto que, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, es decir, ateniéndose a lo puramente descriptivo, la percepción interna no es fundamentalmente distinta de la percepción externa; percepción, esta última, cuyo carácter dudoso subrayaba Brentano con tanto ahínco. ¿Se desprenderá entonces de lo sugerido que la percepción interna no goza ya del carácter de evidencia que Brentano le atribuía? Husserl precisa a continuación:

*"Así, no es ciertamente evidente toda percepción del yo, ni toda percepción de un estado psíquico referida al yo, si se entiende por el yo lo que entiende todo el mundo y lo que todo el mundo cree percibir en la percepción del yo: la propia persona empírica"*³⁴.

Por ponerlo de otro modo, tomar la percepción interna en el "sentido corriente" – y se comprenderá que Husserl le está reprochando a Brentano, precisamente, el haber considerado la experiencia exclusivamente de ese modo –, equivale pues a tomarla como percepción de un objeto interno, de un estado psíquico, pero que, por definición, y como objeto que es, no puede ser sino trascendente, toda vez que el carácter de la objetividad u objetualidad descansa, justamente, en su transcendencia respecto de los contenidos de sensación. De hecho, en este preciso sentido, considera Husserl que incluso los objetos que, como el dolor, se originan y se despliegan en exclusiva en la intimidad de la conciencia, son tan *trascendentes* como pudieran serlo los objetos del mundo exterior. Así, escribe por ejemplo "percibo

32 "Percepción externa y percepción interna. Fenómenos físicos y fenómenos psíquicos", in *L.U II*, 3, pp. 222-244. Sobre la importancia de este texto a ojos del propio Husserl, así como sobre sus dificultades de interpretación, cf. A. Mazzù, *op. cit.*, pp. 78 sqq., texto en que se apoya mi propia lectura.

33 *Ibid.*, p. 231 (el subrayado es mío; la cursiva, de Husserl). Citamos la traducción española de Manuel García Morente y José Gaos. p. 769. ed. Altaya, Barcelona, 1995⁴. Edición que retoma la primera, publicada por Revista de Occidente, Madrid, 1929. Fue, junto con la rusa, una de las primeras traducciones a otro idioma de una obra de Husserl.

34 *Ibid.*, p. 232 (la cursiva es mía). Seguimos aquí de nuevo la traducción española citada (tr. esp. cit. p. 769) con la única salvedad de haber reemplazado "personalidad empírica" por "persona empírica". Nos parece más adecuado al sentido del texto.

que la angustia me oprime la garganta, que el dolor me taladra el diente, que la pena me roe el corazón, exactamente en el mismo sentido en que percibo que el viento sacude los árboles, que esta caja es cuadrada y de color pardo, etc."³⁵. De ahí que proponga Husserl, correlativamente, desentrañar un sentido más originario de la interioridad de las vivencias: una interioridad que se sitúe en un plano distinto al que define la oposición entre los "fenómenos físicos" y los "fenómenos psíquicos"; interioridad que tratará entonces de pensar como una inmanencia propiamente fenomenológica – o, mejor aún: aquella inmanencia que defina inauguralmente el propio campo de la fenomenología – y que no haya sucumbido de antemano a la trascendencia de los objetos.

Para acometer dicha tarea con garantías, introduce Husserl la importante distinción entre lo vivido y lo percibido: es lo percibido aquello que "aparece" en la percepción³⁶, mientras que lo vivido, por el contrario, se refiere a los contenidos de sensación tales como los colores, las formas, etc.: así, cuando "se percibe un objeto externo (la casa), en esta percepción son vividas las sensaciones presentantes, pero no percibidas"³⁷. Esta distinción resulta de todo punto capital ya que, de un lado, permite apartar definitivamente el psicologismo – bajo el que habría de contarse también al propio Brentano –, y de otro, y con mayor generalidad, cualquier género de idealismo metafísico que incurra, confundidos, en el error de identificar lo vivido con lo percibido, asimilando el objeto apareciente a una compleción de sensaciones u operaciones psíquicas³⁸. De igual modo, la citada distinción alberga la virtud de circunscribir de modo más preciso el campo de ejercicio de la fenomenología: dicho campo lo delimita la inmanencia de la vivencia, precisamente *no percibida*, es decir, la inmanencia de lo que es realmente (*reell*) vivido "en" y por la conciencia. Una inmanencia que, para definirse, no recurre ya a los términos lógicos de pertenencia e inclusión con arreglo a los cuales puede definirse la extensión un concepto, como tampoco a términos espaciales (o cuasi espaciales) que remiten siempre, subrepticamente, a las estructuras de la realidad (*Realität*)³⁹. Insistamos pues en que el primer arranque de la fenomenología se

35 *Ibid.* (la cursiva es de Husserl). Tr. esp. cit. p. 770.

36 Husserl toma aquí el ejemplo de la percepción, pero bien podría sostenerse lo mismo de lo imaginado en la imaginación, de lo representado en la representación, de lo recordado en el recuerdo, de lo empatizado o sentido en la empatía, de lo ideado o intuido en la ideación (Husserl habla, en el caso de la ideación, de *Erschauung*), etc. Citemos, en apoyo, estas líneas del lúcido artículo de Eugen Fink "El problema de la fenomenología de Edmund Husserl", publicado por vez primera en la *Revue internationale de philosophie*, I, 1939, pp. 226-270: "La intuición [*Anschauung*, "Intuition"] en absoluto se limita, para Husserl, a la sola intuición sensible, a la visión sensible, sino que es ese modo de conciencia que, al igual que la intuición sensible ofrece de modo sensible las cosas perceptibles, ofrece los objetos correspondientes bajo el modo del "ello mismo ahí" [*Selbst-da*]. Dicho con mayor precisión: la intuición es, en Husserl, la rúbrica del *elemento común de todos los modos* de donación de la cosa misma. Se trata pues de un concepto analógico [*Analogiebegriff*] donde la significación directriz apunta a la intuición de la experiencia sensible. Ahora bien, también hay intuición o, mejor, intuitividad, en el pensamiento aritmético y geométrico, en el pensamiento lógico, en el juicio, en la experiencia de psiquismos otros ("intropatía"), etc. Los números y las relaciones numéricas están dadas "en sí mismas" de un modo distinto a las cosas; la pura corporeidad de un modo distinto a la corporeidad animada propia de las plantas y los animales... Los modos fundamentales del ente prescriben [*vorschreiben*] por sí mismos los modos fundamentales de las experiencias de dación del "ello mismo" de las cosas. La pre-decisión gravada con prejuicios en punto a lo que ha de ser admitido como "dación" del "ello mismo", por ejemplo, en una tesis dogmática de tipo "sensualista", "naturalista" o "empirista", se veda a sí misma toda posibilidad de captar originariamente un ente de un género distinto a aquel que se da dentro del tipo de acceso absolutizado".

37 *Ibid.*, p. 237. Tr. esp. cit. p. 773.

38 "También aquellos que rehusarían decir con Schopenhauer *'el mundo es mi representación'*, suelen hablar como si las cosas aparentes fuesen compleciones de contenidos de sensación" (*L.U.* II, 3, p. 234. Tr. esp. cit. 771).

39 Conviene recordar que la lengua alemana dispone de tres palabras para designar lo "real", y que Husserl hace

cifra en este rechazo a analizar la conciencia en términos reales (*real*) : el *incipit* del análisis fenomenológico reside, por contra, en tener en cuenta la inmanencia real (*reell*) de la vivencia; inmanencia que no resulta, en tanto es vivida pero no percibida, objetivable⁴⁰. Quedará entonces pendiente comprender cómo lo inobjetivable por principio es susceptible de ser analizado.

Pero ¿acaso implica esto que toda trascendencia haya de ser erradicada del campo de la fenomenología? Lo cierto es que no, al menos desde la 2ª edición de *Investigaciones Lógicas*. Efectivamente, conviene precisar que el fenómeno husserliano, con no ser, ciertamente, nada real (*real*), tampoco se reduce al exclusivo ser real (entendido ahora en el sentido de *reell*) de la inmanencia (vivida); pues en fenomenología se trata, a fin de cuentas, de comprender cómo los objetos (transcendentes) se constituyen. Ahora bien, toda trascendencia debe quedar, de entrada, "inhibida" (*inhibiert*)⁴¹ para así dejar ver cómo se constituye desde la inmanencia, a sobrehaz de inmanencia, a haces con la misma pero sin confundirse (como veremos) con ella. A la postre, el movimiento mismo de la fenomenología consiste en retomar toda trascendencia *desde la inmanencia*, en evidenciar el movimiento mismo de constitución de toda trascendencia a haces (pero sin fusionarse) con la

uso de cada uno de los tres términos de modo rigurosamente delimitado y articulado: 1º es *real* lo que nombra la realidad (*Realität*) de la cosa (*res*) como cosa del mundo, es decir, como cosa empírica; no designa pues una idealidad; 2º es *reell* lo que se refiere a la "realidad" de lo que se *siente* en la inmanencia de una vivencia de la conciencia, es decir, a la "realidad" de lo que realmente se *experimenta* en el interior de ésta; 3º *wirklich* designa, por el contrario, la *efectividad* (*ἐνέργεια*) en general. Estos tres términos son susceptibles de articularse entre sí: así, esta silla que percibo ante mí es una cosa a la vez *real* (se trata de una cosa del mundo, que puede ser aprehendida mediante una experiencia empírica) y *wirklich* (esta silla se encuentra, efectivamente, ahí, frente a mí). A diferencia de la silla, muy incómoda, de la biblioteca donde ayer trabajé, y que no con estar siendo *reales*, por ello, ahora y para mí, *wirklich* en el sentido en el que lo fue. Ahora no es sino mero objeto de mi recuerdo. Acudamos a otro ejemplo: cierta sensación, pongamos por caso el rojo de ese precioso vestido rojo de una joven que pasa ahora delante de mí, tiene estatuto tanto de *reell* – la realidad de este rojo, en mi percepción, no estriba en ser percibido como un objeto, sino en ser sentido como una sensación: el objeto percibido es el vestido (y la joven que lo lleva), pero no, en sí mismo, la sensación de color – como también de *wirklich*: la sensación está siendo efectiva, produciendo un inequívoco efecto. Sobre estas distinciones, cf. Marc Richir, *L'institution de l'idéalité*, p. 9, nota 3, así como Rudolph Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, P.U.F., col. « Epiméthée », Paris, 2004, p. 145, nota 1.

40 ... y conviene insistir en ello cuando menos por partida doble. En primer lugar, tras la crítica masiva de Heidegger a la fenomenología husserliana – crítica que consiste, en líneas generales, en estigmatizar una concepción del fenómeno sobre la que se vierte el anatema de ser demasiado objetivante –, mas es menester recordar que el fenómeno, en Husserl, precisamente no es un objeto: es una vivencia *no percibida*, es decir, *no cristalizada en objeto*. Ello a pesar de que los primeros análisis fenomenológicos de Husserl se inclinaron esencialmente hacia una fenomenología de las distintas formas de objetualidad – los objetos lógico-matemáticos, los objetos sensibles percibidos –, es decir, se dedicaron al análisis de las vivencias (no objetivas ni objetivadas, todo lo más objetivantes) mediante las cuales se constituyen los distintos tipos de objeto. En segundo lugar, cumple subrayar con fuerza que los resultados del análisis fenomenológico no se refieren a las estructuras reales (*real*) del aparato psíquico, es decir, al cerebro; se impone tanto más recordarlo por ser esa convicción criticada por Husserl la que preside al contexto actual de masiva progresión de las llamadas "ciencias cognitivas", a que algunos quisieran ingenuamente otorgar el estatuto de ciencia o filosofía primera – consumando la suplantación, *de iure*, de todo pensamiento filosófico, ético o incluso teológico –, mientras otros, perpetrando un error semejante, abrigarían el deseo de reinterpretar la fenomenología en función de los resultados arrojados por dichas ciencias. A este respecto, hemos de agradecerle a Paul Ricoeur el haber recordado, con la paciencia y diplomacia que se le conocían, aunque también con no poca firmeza, que entre la fenomenología y las ciencias cognitivas media un verdadero abismo, ya que ambas disciplinas se mueven en órdenes de investigación radicalmente diferentes (cf. P. Ricoeur y J.-P. Changeux, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jacob, Paris, 1998).

41 *Ibid.*, p. 232.

inmanencia de la conciencia. La inmanencia de la conciencia⁴² es el fundamental factor de trazabilidad de toda transcendencia. Resultará ahora clara hasta qué punto la sutil cuestión de la articulación entre transcendencia e inmanencia representa, a buen seguro, un lugar privilegiado para acercarse a la problemática íntima de la fenomenología husserliana⁴³.

Como sabemos, esta pregunta vertebró la evolución del pensamiento de Husserl: desde 1907 (fecha de las célebres *Fünf Vorlesungen* correspondientes al curso *La idea de la fenomenología*), Husserl propondrá, efectivamente, ampliar la esfera misma del fenómeno a una "transcendencia en la inmanencia" o, lo que es lo mismo, al dominio del sentido intencional, "incluido" de modo "intencional" en la vivencia – lo que hará posibles, como bien sabemos, los análisis fenomenológicos del nóema en *Ideen I* (1913). A partir de entonces, estabilizado ya el vocabulario de Husserl sobre estos asuntos tan litigiosos, el fenómeno – es decir, la vivencia de la conciencia – siempre será analizado partiendo de la puesta fuera de juego de toda posición de ser – y por lo tanto de la suspensión de toda realidad (*Realität*) –, pero cuidando siempre en distinguir, *en el seno del propio fenómeno*: 1° lo que está realmente (*reell*) vivido, y donde Husserl distinguirá, a su vez, la *hylè* (eso mismo que Husserl llamaba datos de sensación o contenidos representantes en las *Investigaciones lógicas*) y las nóesis (o lo que en *Investigaciones lógicas*, y salvando algunos notables diferencias descriptivas, se entendía como "esencia intencional"); y 2° lo que se "contiene" intencionalmente en esa misma vivencia, a saber, el sentido intencional (según el vocabulario de 1907 usado en las *Fünf Vorlesungen*) o noemático (en los términos empleados ya en 1913 en *Ideen I*).

Mención aparte merece que la vivencia "contenga" la transcendencia, esto es, que "contenga" algo así como *sentido*, pero sentido que jamás está de veras presente. Pues bien, precisamente a este respecto, no podemos por menos de señalar la poca justeza que asiste a la manida tendencia de oponer el supuesto "inmanentismo" husserliano a las demás filosofía de la transcendencia o de la ek-sistencia: por ejemplo, y tal y como suele estilarse, a la de Heidegger. Evidentemente, el hombre se halla ya siempre *prendido en, tendido hacia, rodeado por, o arrojado a* transcendencias varias (elíjase el término que se crea oportuno, *siempre que ayude a pensar*). Nada más ajeno al espíritu de la fenomenología – sea ésta de cuño husserliano, heideggeriano o richiriano – que negar este expediente mediante un supuesto sujeto sostenido por sí mismo, y que tuviera a su esplendorosa autarquía por exclusiva fuente del ser verdadero de todo aquello con lo que se topa – como si bastara con crear o inventarse de cabo a rabo (término ambos que darían cuenta, de modo erróneo, de lo que Husserl trata de pensar mediante el término "constitución") lo que nos es dado. La cuestión residiría más bien en saber *dónde* y *cómo* esclarecer el sentido de dichas transcendencias, cuya raigambre y peso en la humana experiencia nadie pretende negar o siquiera menoscabar. *¿Dónde* mirar para dar con la articulación fundamental que esclarezca esta pregunta? Para Husserl, el lugar al que hay que atender para descifrar el sentido de la experiencia⁴⁴ es,

⁴² Pero que no es un simple receptáculo, sino tejido de operatividades múltiples vivido y empuñado "por dentro", pero donde ese "dentro" tiene el sentido de esa "interioridad" transcendental-fenomenológica que, como hemos visto, no se opone a la mera exterioridad, y que precisamente por ello no corresponde a la interioridad psíquica.

⁴³ Tal y como brillantemente lo hace A. Mazzù en su obra, ya citada, *L'intériorité phénoménologique*, y a la que, como bien se habrá adivinado, mucho debemos.

⁴⁴ En el lato pero importantísimo sentido de "hacer o tener experiencia de algo", de "experimentar" entendido en sentido transitivo.

precisamente, aquel que llama inmanencia fenomenológica⁴⁵.

Termina así aclarándose que si Husserl define inauguralmente el fenómeno como una vivencia de la conciencia, desmonta, con el mismo golpe de mano, las varias determinaciones tradicionales que adornaban la fenomenalidad y que habíamos examinado más arriba. Recordemos cómo entre ellas contábamos la clásica oposición entre la interioridad y la exterioridad. Por esa misma razón, la crítica que Heidegger elevará contra su maestro, y que será recogida, sin más, por el cortejo de sus inúmeros epígonos, equivoca por entero su blanco al asimilar de entrada y sin prevenciones de ningún tipo la conciencia husserliana con una suerte de interioridad auto-representante y al tiempo representante de las cosas y del mundo⁴⁶. La crítica heideggeriana ya hace aguas al interpretar la conciencia como un receptáculo hermético y separado del mundo. Mal podrá luego extrañarle no comprender cómo este receptáculo, cerrado por siempre jamás, puede, a pesar de todo, acceder a las cosas que le son exteriores. Lo cierto es que plantear las cosas de ese modo evacúa de entrada la cuestión del fenómeno y de la fenomenología; cuestión que, antes bien, habría de plantearse en otros términos: efectivamente, se trata de tomar la vivencia en régimen de reducción de toda positividad, así se trate de la positividad del mundo en general o del sí-mismo. Hay pues que tomar la vivencia no ya como algo fijo, sino como un flujo, un complejo movimiento de "remisión a..." encarnado y vivido por dentro. Si el fenómeno husserliano es una vivencia de la conciencia, ésta no se tomará ya como interioridad psicológica, es decir, como algo meramente opuesto a las cosas externas o, lo que es lo mismo, como una interioridad *real* frente a lo exterior. No. La conciencia fenomenológica es, en cambio, una interioridad que, sin poder ser llanamente calificada de absoluta, carece, no obstante, de exterioridad *real*; y ello en la estricta medida en que toda interioridad o exterioridad se toman como vividas, a sobrehaz de interioridad, pero en orden a imbricaciones complejas, las propias del intrincado movimiento de la constitución⁴⁷. Son éstas las que, precisamente, hay que describir y analizar.

§5. – ¿Cómo aproximarse a la fenomenología de Marc Richir?

Este rodeo por la definición inaugural de fenómeno en Husserl, traída desde la confrontación con Brentano que la vio nacer y desde la cual se elaboró, me ha parecido oportuna en la medida en que esta concepción del fenómeno representa también el punto de partida de Richir, único a partir del cual me parece posible comprender el conjunto de su proyecto. Nos queda ahora establecer el modo conveniente

45 En este mismo sentido, cabría añadir que el pensamiento de Heidegger – al menos a la altura de la época de la ontología fundamental – acredita un "inmanentismo" quizá más radical aún que el que supuestamente suele atribuirse a su maestro Husserl. Sabemos, efectivamente, que para el autor de *Sein und Zeit*, el auténtico y originario sentido del ser ha de leerse en la inmanentización radical y resuelta del *Dasein* en el ser-para-la-muerte.

46 Cf. el ya citado artículo de Marc Richir "La question du vécu en phénoménologie", *Césure* n°6 : « De la Loi » (II), Paris, 1994, pp.235-279.

47 Quizá haya un fundamento ontológico-formal subyacente a este modo de ver las cosas, y resida en que la constitución o la analítica intencional estática y genética (y, *a fortiori*, esa analítica genética no intencional que es la reducción arquitectónica) no puede entenderse con los operadores propios de la teoría de conjuntos, sino, precisamente, con los propios de la mereología. Pablo Posada Varela ha insistido en este extremo en algunos de sus textos. Cf. Pablo Posada Varela, "Concrétudes en concrescences", in *Annales de Phénoménologie* n°11, 2012, Association pour la promotion de la phénoménologie, o "Anatomie du faire méréologisant (III): Pour introduire en phénoménologie le concept de spectre phénoménologisant", in *Eikasia* n° 51. <http://revistadefilosofia.com/51-03.pdf>.

de aproximarse y dar cuenta de la fenomenología de Richir en lo que constituye su singularidad y su especificidad. Quisiera aquí recorrer varias posibles aproximaciones para, de ese modo, resaltar y contextualizar debidamente aquella que mi propio trabajo ha privilegiado.

1. Como he señalado, la concepción del fenómeno y de la fenomenología inauguralmente propuesta por Husserl debe, a mi parecer, constituir el *punto de partida* de toda aproximación al pensamiento de Marc Richir *como fenomenología*. Lo cierto es que, en el fondo, no puede negarse que, entre ambos filósofos, existe una íntima comunidad en el proyecto de partida: describir y analizar los fenómenos como vivencias, y hacerlo más acá de su fijación psicológica, es decir, en la fluidez de su operatividad transcendental. En otras palabras, a pesar de que Richir rechace, a veces sin paliativos, ciertos aspectos del método practicado por Husserl, o algunos resultados positivos arrojados por su puesta en obra, no deja de ser indudable que retoma con el mayor de los ahínco el espíritu de la fenomenología husserliana; y precisamente por ello Richir se ha considerado siempre, desde el inicio, y en lo esencial, como un continuador de Husserl. No obstante, no está ni mucho menos claro que una sistemática puesta en relación de Richir y de Husserl necesariamente constituya el hilo conductor de una investigación sobre la fenomenología richiriana. Para ser más exactos, tengo la impresión de que no es el caso. Media en ello una elección metodológica principal. Expliquémonos al respecto.

La relación entre Richir y Husserl es efectivamente de una enorme complejidad : si bien es cierto que Husserl es aquel autor a partir del cual Richir concibe inauguralmente su proyecto de "refundar la fenomenología"⁴⁸, y que proseguirá dicho proyecto en referencia constante (aunque a veces crítica) al padre de la fenomenología, no es menos cierto que en una gran parte de los escritos de Richir apenas se discuten los propios textos de Husserl. Lo cierto es que los escritos de los años 80 y 90 tan sólo tratan de Husserl de modo lateral o elíptico, y a menudo de modo crítico. Me limitaré a consignar aquí que en esos textos Richir rechaza de entrada considerar la fenomenología como una egología transcendental, del mismo modo que rehúsa entender el análisis fenomenológico como eidético, al menos tal y como Husserl entiende la eidética. A esas dos hormas metodológicas de la fenomenología husserliana que son la reducción fenomenológica de un lado, y la reducción eidética de otro, prefiere sustituirles una versión radicalizada de la reducción (bajo la forma de una *epojé* fenomenológica hiperbólica) y una reducción arquitectónica. Por lo demás, rechaza también Richir el supuesto husserliano según el cual la intencionalidad constituiría la estructura universal del fenómeno, defendiendo, por el contrario, la idea de un "fenómeno como nada sino fenómeno". Dentro de este mismo expediente, cabría evocar también las cerradas críticas que dedica al padre de la fenomenología en lo relativo a la concepción lógica del lenguaje o a la temporalidad como flujo continuo. Sólo a partir de *Fenomenología por escorzos* (2000) se lleva a cabo una vuelta magistral a Husserl, apoyada en una lectura detallada (que constituye también una lectura original) de los textos sobre la *phantasia* publicados en el volumen XXIII de *Husserliana*.

Tomar la relación con Husserl como eje director de un análisis de la fenomenología richiriana requeriría poner en claro los hilos de un debate complejísimo por cuanto se ventila, en gran medida, de modo implícito. Tarea, ciertamente, no imposible, pero sí eminentemente compleja, y que uno tan sólo podría provisionalmente solventar amparándose en la elección metodológica consistente en aprehender la obra de Richir desde los textos de los años 2000, época a partir de la cual Richir no duda ya en confrontar a cielo descubierto su propio pensamiento, ya perfectamente estabilizado, con los propios textos de

⁴⁸ Testimonio de ello son los primeros escritos del autor, desde 1968, con una tesina dedicada a Husserl, hasta 1973.

Husserl. Esta óptica de interpretación tiene sus ventajas: comporta, por ejemplo, el beneficio de estar en posición de ofrecer un panorama relativamente claro y estable del pensamiento richiriano, agavillando sus distintas problemáticas y cuestiones frente a la fenomenología estándar de Husserl⁴⁹. Sin embargo, esta óptica no podría satisfacer un proyecto empeñado en elucidar el *sentido* de la fenomenología richiriana si es que, como hemos hecho notar, en el propio término de "sentido" pesa de veras la idea de una *dirección* y de un *devenir*. Efectivamente, proceder del modo sugerido, por notables que sean los beneficios, no deja de ser tributario de hacer, metodológicamente, abstracción del *movimiento* que ha conducido dicho pensamiento hasta la singular configuración que, a día de hoy, es la suya propia⁵⁰.

2. Si de tomar en cuenta el movimiento de despliegue del pensamiento richiriano se trata, es decir, de considerar la obra *en su devenir*, ¿se impondrá pues abordar los textos desde una perspectiva más histórica o de historiador de la filosofía?

Quisiera anunciar que, a pesar de que mi trabajo trata en parte de la evolución del pensamiento de Richir, no creo que sea posible dar cuenta del pensamiento richiriano a partir de una trayectoria puramente histórica. Me parece que dicha aproximación tiende a ocultar toda una serie de movimientos o corrientes que guían y estructuran en profundidad el pensamiento del que trato. Así, he preferido privilegiar algunos *cortes transversales* en la obra de Richir, y que siguen, cada vez, un hilo conductor determinado, examinando pues una veta de despliegue particular, pero que no por particular deja de ofrecer, no obstante, una clave para captar el desarrollo global del pensamiento richiriano. Vale decir que si el recorrido que propongo no es histórico en sentido estricto, sí es, cuando menos, un eco constante y esclarecedor del recorrido concreto de Richir, aquí a través del encadenamiento empírico de los textos. Así pues, aunque toda perspectiva sobre el pensamiento de Richir en su devenir no pueda ser puramente histórica, debe, a pesar de todo, apoyarse en un conocimiento previo de los grandes momentos y disecciones de su obra. De ellos sí podemos ofrecer, por lo pronto, una primera panorámica articulada.

Propongo distinguir la obra de Richir en tres fases⁵¹. La primera aglutinaría las obras de juventud del

⁴⁹ Se trata de la vía seguida por Florian Forestier en su valioso trabajo sobre *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, col. Phaenomenologica, n° 214. Springer, 2015. También es, hasta cierto punto, la vía seguida por la obra de Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Husserl et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Ousia, Bruxelles, 2011.

⁵⁰ ¿Se dice con ello que si de confrontar la filosofía de Richir con la de algún otro filósofo, no habrá de ser con la de Husserl, a la vez demasiado cercana y demasiado distante? A decir verdad, ningún filósofo me parece poder suscitar un diálogo con el pensamiento de Richir *acompañándolo en toda la extensión de su recorrido*. Evidentemente, esto no resta un ápice de interés al ejercicio, muy esclarecedor, de confrontación del pensamiento richiriano con la tradición filosófica o con determinados autores contemporáneos. Algunos de mis textos proponen, precisamente, una aproximación de ese tipo a la obra de Marc Richir: cf. « El Cartesiano de Richir. Aproximación a la tercera Meditación fenomenológica », in *Investigaciones fenomenológicas* (http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/indice.html), n. 9, 2012, pp. 383-405; « Reducción fenomenológica y "reducción espinosista". El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry », in *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 46, 2012, www.revistadefilosofia.com, pp. 91-106 ; « Reducción monadológica y reducción fenomenológica : el problema de la reducción en Husserl y en Richir », in *Eikasia. Revista de Filosofía* 57, 2014, pp. 239-256. Próximamente aparecerán otros textos en los que estudio las relaciones entre Richir y Plátón, los Neoplatónicos, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty, Lévinas y Maldiney.

⁵¹ Siempre se antoja complicado recortar una obra en distintos momentos pues se trata, en definitiva, de una unidad orgánica que se adivina en su despliegue. Por mucho que pueda reconocerse una singular escansión, no por ello se

autor (1968-1979), la segunda fase empieza con la redacción de las *Investigaciones fenomenológicas* (1981-83), y culmina con la redacción de las *Meditaciones fenomenológicas* (1992) o, en rigor, con la de *La experiencia del pensar* (1995), que bien puede ser considerado como un libro de transición. La tercera fase comienza con *Fenomenología por escorzos* (2000).

Por lo que hace a la primera fase, y que se refiere a las obras de juventud, decir que en ella incluyo tanto los primeros ensayos del joven filósofo, estudiante aún, como los textos escritos en la estela de su tesis doctoral, cuando acredita ya una sorprendente madurez filosófica, y cuando su pensamiento, muy personal ya, sienta los primeros mojonos de la fenomenología original que buscará elaborar a lo largo de su carrera⁵². Dicho de modo aún más preciso, hago remontar esta primera fase a 1968, coincidiendo con su tesina o memoria de fin de carrera⁵³ en filosofía, en la Universidad Libre de Bruselas, bajo la dirección de Max Loreau, y que está dedicada a las *Investigaciones Lógicas* y a *Ideas I* de Husserl⁵⁴. Esta fase termina en 1979, tras la publicación de algunas partes de su tesis en filosofía, y que Richir presenta en 1973, en Bruselas, también, bajo el título : *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de la cosmologie philosophique dans le jeune Idéalisme allemand*⁵⁵. Entretanto, el joven filósofo entra de lleno en la vida filosófica: funda una revista – *Textures* – junto a otros estudiantes, y publica artículos en *Textures*, así como en otras revistas como *Critique*, *Esprit* o *L'Arc*. Habré de volver más detenidamente sobre estos escritos, y sobre el contexto en el que se inscriben. A ellos dedico los dos primeros capítulos de este trabajo.

Me limitaré a señalar aquí que si el joven filósofo parece mostrar curiosidad, al principio, por todas las novedades de su época, rápidamente se orientará hacia la filosofía pura y, en concreto, hacia la fenomenología, de la que entiende, por lo demás, proponer una "refundación": una refundación que se despliega no sólo a través de la relectura de textos fenomenológicos clásicos de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty (sobre todo la última obra del filósofo francés y, en particular, *Lo visible y lo invisible*); esta "refundación" se despliega también de la mano de una meditación sobre determinados textos fundacionales del Idealismo alemán (en particular la primera *Doctrina de la ciencia* de Fichte). Precisemos a este respecto que si bien es cierto que *Le rien enroulé*, publicado en 1970 en *Textures*, – donde Richir se inspira esencialmente de Husserl y de Heidegger – es, a buen seguro, la primera incursión fenomenológica propia llevada a cabo por el joven filósofo, constituyendo, por esa razón, *el acta primera de nacimiento de la fenomenología richiriana*, será tan solo en la tesis de 1973 sobre Fichte

deja despiezar. La partición que aquí propongo ni mucho menos alberga la pretensión de valer como única o definitiva: otras perspectivas válidas son posibles. Tan sólo se trata, aquí, de ofrecer algunos hitos previos, a guisa de orientación.

⁵² Examino detalladamente este primer periodo del pensamiento richiriano en el artículo: "El cuádruple pistoletazo de salida del pensamiento richiriano", en curso de traducción al español por Alejandro Arozamena, y de próxima publicación en un volumen general editado por *Brumaria* sobre las relaciones entre arte y política, y cuyo título provisional es *El artes no es la política, la política no es el arte*.

⁵³ ... el equivalente belga, en el antiguo sistema, de la Licenciatura, y que, en principio, es la culminación de un ciclo universitario de cuatro años.

⁵⁴ No he tenido ocasión de consultar dicha Tesina, pero ha llegado a mis oídos que se conserva un ejemplar de la misma en el Archivo-Husserl de Lovaina.

⁵⁵ La introducción a esta tesis, publicada primero en varias partes en *Textures*, será retomada, más adelante, en un solo volumen en la colección "Phaenomenologica" bajo el título : *Au-delà du renversement copernicien*. El capítulo de la tesis dedicado a Fichte será publicado en 1979 como primer número de la colección « Ousia », con el título : *Le rien et son apparence*.

cuando dé Richir con los rudimentos de su metodología propiamente fenomenológica. Conviene señalar que, ya desde esa época, queda claramente delineado el horizonte de investigación propiamente richiriano entendido como una fenomenología en pos de los *fenómenos como nada sino fenómenos*. Sin embargo, y como pondré de manifiesto en el primer capítulo de mi trabajo, afloran otras preocupaciones en el pensamiento del joven investigador – en particular la cuestión de lo político⁵⁶ –, aunque siempre bajo el horizonte del quehacer fenomenológico.

La segunda fase empieza con las *Investigaciones fenomenológicas* (1981-83). Éstas suponen algo así como una *segunda acta de nacimiento de la fenomenología richiriana*. Esta segunda fase termina en 1996 con la publicación de *La experiencia del pensar*, obra que prolonga las *Meditaciones fenomenológicas* (1992), auténtica síntesis maestra de las investigaciones acometidas a partir de 1981. Para empezar, y para captar la especificidad de este periodo, se impone que señalemos dos elementos meramente factuales. En primer lugar, será ésta la época en la que Richir se instala, con su esposa, en el sur de Francia, en las afueras de un pequeño pueblo, Bédoin, al pie del Mont Ventoux. Todo para así dedicarse de lleno a la escritura filosófica; en segundo lugar, también es esta la época en que Richir conoce a Jérôme Millon, con el cual funda la colección *Krisis*, de cuya dirección se ocupa Richir desde entonces: tendrá esto una importancia capital en la vida filosófica de nuestro fenomenólogo pues, por un lado, jamás hallará excesivos problemas para ser publicado, y, por otro lado, empezará un trabajo de editor, influyendo así, por esa vía, en la cultura filosófica de su tiempo.

Señalemos también que durante ese periodo, hacia el final de los años 80, se le asignará a Richir la dirección un seminario permanente de fenomenología en París: en un primer momento en el *Collège international de philosophie* y, más adelante, en otras instituciones: primero, en colaboración con Bernard Besnier, en la *École Normale Supérieure de Fontenay-Saint Cloud*, trasladada hoy a Lyon, y luego en un programa conjunto entre el departamento de psicopatología de la *Universidad Paris VII Denis Diderot* (en colaboración con Pierre Férida) y el departamento de filosofía la *Universidad Paris XII Val de Marne* (en colaboración con Françoise Dastur y Éliane Escoubas). Evidentemente, estos avatares vitales traerán consecuencias en su desarrollo filosófico.

Retomemos las cosas paso a paso. Cabe distinguir tres sub-periodos dentro de este periodo. El primer sub-periodo se extiende desde las *Investigaciones fenomenológicas* (1981-83) hasta *Fenomenología e institución simbólica* (1988). La redacción de las *Recherches* es algo así como con el fruto de una larga meditación solitaria, la de un filósofo que pretende retomarlo todo de raíz. De ahí que Richir elija volver con toda seriedad a las cuestiones fundamentales y, por ende, también a algunos filósofos fundacionales: arrancará con una larga lectura de Platón y de los neoplatónicos; volverá a zambullirse en Kant, Fichte, Schelling y Husserl; establecerá un cerrado debate con los grandes matemáticos del siglo XIX (Frege, Dedekind, Cantor). El resultado será tan sorprendente como fascinante: una escritura en espiral, vertiginosa por momentos, buscándose a sí misma al tiempo que rastrea los fenómenos que intenta describir, lanzándose y retomándose a la vez, sin apenas conceder puntos de apoyo estables en que el pensar pueda descansar: fácil perdedero para el lector, dédalo en el que, en más de una ocasión, deja de entenderse cuál pueda ser el objeto mismo de la investigación, como

56 Un reciente testimonio de la pervivencia de esta antiquísimo interés de Richir lo tenemos en la reciente publicación (en Payot, París, 2014) de la obra *La contingencia del déspota*, publicada en español por Brumaria, Madrid, 2013 (la versión española se anticipó a la francesa), en una magnífica traducción de Fernando Comella.

si el texto apenas si se limitase a desplegar una suerte de "metafísica-ficción"⁵⁷. Ese impulso, con sus muchas consecuencias por desplegar, es el que preside a publicaciones como *Fenómenos, tiempos y seres* (1987) y *Fenomenología e institución simbólica* (1988).

Esquematizando las cosas en extremo, podríamos decir que ese primer ciclo de textos constituye como una lenta remontada desde el campo fenomenológico más arcaico y basal hasta la experiencia natural más inmediata y reconocible: las *Recherches* llevan a cabo como una inmersión directa en el campo transcendental-fenomenológico, campo del que emerge la conciencia de la vigilia. De esta primera inmersión directa se desprende la forma primigenia de manifestación de este campo: la que Richir llamará esquematismo transcendental de la fenomenalización, donde el parpadeo se revela como el ritmo (o estilo) más originario del fenómeno. Tomando pie en dicho "resultado", los análisis rastrearán elementos cada vez más asignables a la experiencia corriente – a este movimiento se refiere también Richir como una "marcha hacia lo concreto"⁵⁸.

En *Fenómenos, tiempos y seres* (*Phénomènes, temps et êtres*), se aborda la cuestión de las esencias salvajes que, a diferencia del solo marco formal que constituye el esquematismo de la fenomenalización, sí permiten ya pensar las concretudes fenomenológicas: son, precisamente, eso mismo que Richir denomina "*Wesen* salvajes"⁵⁹, es decir, las distintas "cualidades" que confieren vida y color al fenómeno. De ese modo, se replanteará sobre nuevas bases la cuestión de la eidética, a contrapié de Husserl, e inspirándose más bien del último Merleau-Ponty así como de Schelling⁶⁰.

En *Fenomenología e institución simbólica*, se considerará, por el contrario, la cuestión de la institución simbólica como aquello que estructura y determina a distancia el fenómeno. Richir se medirá entonces a las ciencias humanas: esencialmente a Lacan, Lévi-Strauss, Pierre Clastres y Binswanger, pero también a la lingüística estructuralista y a la etología animal (K. Lorenz). De estos análisis se desprenderá que la parte de determinación del fenómeno no es intrínsecamente fenomenológica, sino que procede de un campo heterogéneo, el de la institución simbólica, y del que el hombre tampoco dispone *ad libitum*; antes bien lo recibe como una suerte de preliminar contingente a partir del cual le es dado vivir, actuar y pensar con sentido (toda vez que el sentido requiere de un mínimo de fijación).

Ahora bien, esto último presupone que la institución simbólica y el campo fenomenológico puedan encontrarse y articularse para que la experiencia pueda desplegarse tanto en su vivacidad fenomenológica como en sus marcos de determinación, dictados por la institución simbólica: Richir encara esta cuestión como la del encuentro, abisal, entre dos campos. El lugar de este encuentro abisal no es otro que el de lo *sublime*. Así pues, una lectura inaugural de la Analítica kantiana de lo sublime (en la tercera *Crítica*) atraviesa dicha obra, antes de ser retomada y afinada en los distintos textos que pautan el conjunto de la obra de Richir. En lo referente a la institución simbólica como tal, cumple destacar dos resultados importantes: en primer lugar, la institución simbólica es contingente⁶¹ – lo cual significa también que hay

57 La expresión se debe a Anne-Marie Roviello, como el propio Richir hace constar en el Prefacio a *Fenomenología por escorzos* ("*Phénoménologie en esquisses*").

58 Cf. Marc Richir, *Fenómenos, tiempos y seres*, J. Millon, Grenoble, 1987, p. 107.

59 Expresión que retoma de Merleau-Ponty, aunque confiriéndole un sentido sensiblemente distinto.

60 Si en este texto la influencia de Merleau-Ponty es patente (un capítulo entero le está dedicado), quizá sea algo menos evidente reconocer la huella de Schelling que, con todo, y a través de los textos procedentes de la filosofía de la Identidad, representa un interlocutor de Richir que no por implícito deja de ser constante. Reseñemos también la influencia de la tercera de las *Críticas* kantianas. Influencia que asoma en este texto, y que no dejará de crecer en los venideros.

61 Así pues, no asiste la más mínima razón fenomenológica para que la significación de lo que llamamos color rojo

distintas instituciones simbólicas, como acredita la enorme diversidad de "culturas" presentes y pasadas. En segundo lugar, hay una historicidad interna a la institución simbólica que, precisamente por eso, siempre está *haciéndose*: los usos del lenguaje, las prácticas y las costumbres cambian, las lenguas "evolucionan". Y todo ello acontece sin que nadie haya estatuido soberanamente sobre ello. No deja de ser curioso que las siguientes dos obras – que constituyen pues un segundo subconjunto de textos dentro de este segundo periodo de Richir – busquen, hasta cierto punto, extraer las consecuencias de esta última incursión.

De los dos textos que conforman esta sub-etapa, el primero de ellos, *La crisis del sentido y la fenomenología* (1990), pretende sondear la institución simbólica de la naturaleza y de la ciencia, y hacerlo desde la institución griega de la filosofía hasta la física moderna. Hasta cierto punto, bien podríamos arriesgar la hipótesis de que Richir toma a su cargo, en esta obra, el antiguo proyecto del Husserl de la *Krisis*, proponiendo pues, a su vez, una crítica fenomenológica de la ciencia de su tiempo⁶². Al igual que Husserl, aunque de un modo muy distinto, Richir se enfrenta a la pregunta por la institución de la ciencia repasando los diversos momentos determinantes en que la tradición ha tratado este tema: estudia pues, sucesivamente, la metafísica clásica de Platón, la física moderna de Galileo y Newton⁶³, el criticismo kantiano, la metafísica posterior a Kant (Fichte y Hegel), y el propio Husserl, que Richir auscultará de modo crítico mostrando que la posición del padre de la fenomenología aún es cómplice de esa ciencia moderna que, sin embargo, entiende estar criticando – será lo que Richir denuncie como el "fiscalismo de Husserl"⁶⁴ –, para, por fin, acabar proponiendo los lineamientos de una epistemología fenomenológica que vaya "más allá de la crítica heideggeriana de la ciencia", y que se haga eco de las obras de J. Cavailles, H. Weyl, A. Koyré, y J. Ladrière⁶⁵.

Al mismo tiempo, esta obra opera también un notable avance en lo relativo a la fenomenología como tal. Efectivamente, esta larga confrontación en la que se involucra Richir, confrontación tanto con la tradición metafísica, científica, como con la traducción crítica y postcrítica (kantiana y post-kantiana) así como fenomenológica le conducirá a profundizar su propia concepción del fenómeno y de la fenomenología. Testimonio de ello es que precisamente a partir de esta época se implique Richir cada vez más decisivamente en una lectura de Husserl – cuyos manuscritos de investigación empezará a

venga precisamente referida por la palabra "rojo": esta contingencia corresponde pues a lo que Saussure denominaba "lo arbitrario del signo".

62 De hecho, el subtítulo de la obra reza : "En torno a la *Krisis* ('Autour de la *Krisis*')".

63 ... pero la física cuántica, Richir apenas la aborda lateralmente en *La crisis del sentido*. Se ocupa de ella de modo más sistemático en un artículo algo anterior a dicha obra: *Mécanique quantique et philosophie transcendante*, 1985. Sobre la apasionante relación o "principio de correspondencia" de la mecánica cuántica con la fenomenología, relación sólo muy parcialmente inspirada por Richir, puede consultarse la reciente obra de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Madrid, Brumaria, 2014.

64 Richir dedica dos capítulos a la fenomenología husserliana: en el primero se ocupa de la cuestión del lenguaje en Husserl, en base a las *Investigaciones Lógicas e Ideas I*, y en un segundo capítulo hace un uso masivo de *Krisis* : lo cual se prolonga en un largo *Apéndice* que propone una lectura integral del texto de Husserl sobre *El origen de la geometría*: no se limitará entonces a debatir con Husserl, sino que también, algo más implícitamente, polemizará con Merleau-Ponty y con Derrida, quienes también habían ofrecido sendos comentarios del mismo texto husserliano. Existe una excelente traducción de ese largo apéndice de Richir a cargo de Iván Galán Hompanera, publicada en el número 34 de la revista *Eikasía*. <http://revistadefilosofia.com/34-03.pdf>

65 También de esta época data su encuentro con Bernard d'Espagnat (a quien, por lo demás, dedica su artículo *Mécanique quantique et philosophie transcendante*, 1985). Sin embargo, este encuentro no pareció resultar tan fructífero como Richir esperó en un principio.

publicar en la colección que dirige –, al tiempo que lee y relee la tercera *Crítica kantiana*. Esta lectura cruzada Husserl-Kant deparará una interesante interpretación del fenómeno a la luz de la espinosa cuestión del juicio estético reflexionante, en el que la "intencionalidad" se entiende como una teleología (esquemática) muy particular del sentido en vista de sí mismo, comparable en ello a la finalidad sin fin que Kant piensa como fundamento del juicio de gusto.

En el segundo de estos dos textos, *Sobre lo sublime en política (Du sublime et politique)* (1991), no es ya la cuestión de la ciencia la que se verá convocada, sino la de lo político, es decir, y por lo mismo, la de lo social y de la Historia. La obra medita las relaciones entre la fenomenología, lo social y lo político. La Introducción se explica sobre el particular, situándose – y desmarcándose – no sólo respecto de Husserl y Heidegger, sino también, y de modo aún más implícito, respecto de H. Arendt y de Merleau-Ponty⁶⁶. El principal progreso metodológico de Richir sobre este punto parece encerrarse en la distinción, propuesta desde *Fenomenología e institución simbólica*, entre el campo fenomenológico y el campo simbólico, y donde se muestra que lo social debe antes ser pensado como fenómeno, es decir, como una socialidad intrínsecamente fenomenológica y trascendental, mediante la cual los hombres se aparecen a sí mismos originariamente como emergiendo de un mundo común, mientras que el campo propiamente político se instituye merced a la recodificación simbólica de dicho fenómeno. Es esto lo que le permite a Richir adelantar que tanto la fenomenología misma como todo pensamiento crítico sobre lo político ha de dar cuenta de la institución de lo social a partir del encuentro entre el campo genuinamente fenomenológico y el campo simbólico, y que dicho encuentro adviene en ese particularísimo lugar de lo sublime. La cuestión de lo sublime en política es, por lo tanto, la del origen fenomenológico de lo político. Desgranando consecuencias de este resultado teórico, propondrá Richir, asimismo, una lectura no sólo de la institución moderna de lo político a partir de la Revolución Francesa – lectura inspirada de la interpretación de obras de historiadores como Michelet y Quinet –, sino también de algunos grandes filósofos que se han topado, siquiera de modo lateral, con semejante cuestión (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Heidegger).

Después de este travesía de la problemática fenomenológica *in situ* al hilo de la cuestión de la ciencia y de lo político, bien podemos afirmar que las *Meditaciones fenomenológicas* (1992) constituyen una vastísima reasunción exploratoria del campo de la fenomenología tal y como Richir la concibe. Esto mismo le dará también ocasión para posicionarse respecto de no pocos autores principales de la tradición fenomenológica. Dicha obra parece seguir un doble hilo conductor.

El primero descansa en la pregunta por el lenguaje – tal y como, de hecho, lo señala el subtítulo de la obra: "Fenomenología y fenomenología del lenguaje". Los avances de Richir en este campo serán, efectivamente, múltiples: escudriñará, a partir de entonces, dicho fenómeno a partir de la distinción entre lengua y lenguaje – donde la lengua se refiere a la parte instituida de una expresión, mientras que el lenguaje designa, más bien, lo que es del orden de su fenomenalidad. De ese modo, pasa el lenguaje a convertirse en el objeto principal del análisis propiamente fenomenológico puesto que se refiere *al sentido como fenómeno*, sentido que puede entre-apercibirse en el vado de las apercepciones de lengua, es decir, en los intersticios entre las distintas significaciones instituidas o, para retomar la expresión de Richir, en sus "ángulos muertos".

66 Introducción inicialmente publicada bajo la forma de artículo (cf. *Du sublime en politique*, 1989) en un conjunto de textos agrupados en homenaje a J. Taminiaux, precisamente bajo el título: *Fenomenología y política*.

A tenor de lo dicho, se entenderá que la fenomenología cambie radicalmente de estatuto puesto que ya no puede concebirse a partir de un *eidós* unido de modo circular a la lengua que lo expresa, sino como una encarnación del sentido haciéndose, es decir, temporalizándose, pero no ya de modo continuo y uniforme, sino al albur de un ritmo enteramente paradójico, y que Richir denomina esquematismo; ritmo en virtud del cual el sentido se busca lanzándose de continuo hacia sí mismo al tiempo que se retoma (he ahí lo que constituye el *doble movimiento* de la fenomenalización); ritmo, en suma, que acredita una cierta pasividad de la conciencia o, lo que es lo mismo, una fundamental dimensión afectiva del fenómeno. Esta dimensión afectiva del fenómeno nos indica que el sentido no es pura creación espontánea de sí mismo, sino que sólo puede prender (si es que es sentido de algo y no mero sentido de sí mismo), irremediablemente, en su otredad (por utilizar un término de A. Machado grato a Marc Richir), a saber, en lo fuera-de-lenguaje.

Así las cosas, y en paralelo con este primer hilo conductor, las *Meditaciones fenomenológicas* prosiguen y amplían una segunda intención o proyecto, este de orden metodológico. Efectivamente, será en 1992 cuando Richir introduzca la importante noción de arquitectónica⁶⁷. "Arquitectónica" refiere la paradójica "sistemática" (ni rapsódica, ni tampoco cerrada) que vertebra la fenomenología. Además, y también en este mismo expediente del método, elabora Richir por vez primera, y a partir de Husserl y Descartes, su original concepción de una "epojé fenomenológica hiperbólica". Se trata de aquella operación que supuestamente abre el campo fenomenológico a las entre-apercepciones del fenomenólogo.

Subrayemos que estas consideraciones metodológicas le ofrecen a Richir ocasión de enfrentamiento con varios autores de la tradición fenomenológica. Para empezar, con el propio Husserl, cuyo manuscritos de investigación invoca y medita Richir. Fundamentalmente el volumen XI de *Husserliana*, dedicado a las síntesis pasivas, así como los volúmenes XIII-XIV-XV que se ocupan de la cuestión de la intersubjetividad. No obstante, y por lo que hace a este expediente polémico, no podemos por menos de referirnos a Heidegger, al que Richir discute innúmeros puntos, atinentes, en particular, a la cuestión de la afectividad, sobre la que media un franco desacuerdo entre ambos pensadores. Richir polemizará también con Fink (del que comentará, a veces de modo crítico, la teoría transcendental del método propuesta en la *Sexta meditación cartesiana*), con Merleau-Ponty (cuya relectura orienta la cuestión de la eidética), o con Patočka (cuya "fenomenología asubjetiva" toma en consideración), Lévinas y Maldiney (del que tomará las nociones de transposibilidad y de transpasibilidad).

De hecho, en la estela de este impulso relativo a la aclaración y profundización de cuestiones de método, cabe situar, como ya habíamos sugerido, la publicación, en 1995, de *La experiencia del pensar*. Dicha obra se presenta, a todas luces, como un análisis fenomenológico local y aplicado, limitado al pensamiento mítico y mitológico. Dicho proyecto disimula, no obstante, una ambición bastante más global, y que consiste en el establecimiento y en el implemento de la noción de "reducción arquitectónica" como correspondiente *reductivo* de la *epojé* fenomenológica hiperbólica. Me limitaré a señalar aquí que, en esencia, la lectura cruzada de Kant y de Schelling (sobre todo los textos de la

⁶⁷ Se trata de una noción de cuño kantiano, a la que Richir, sin duda influido por los trabajos de su alumno Frank Pierobon sobre Kant, prestará, en adelante, especial atención. No es baladí recordar que Richir dirigió la tesis doctoral de Frank Pierobon. De esa brillante tesis doctoral sobre Kant surgieron dos publicaciones en la colección *Krisis*. Son las obras de Frank Pierobon *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique* J. Millon, Grenoble 1990 y *Système et représentation. La déduction transcendantale des catégories dans la Critique de la Raison Pure*, J. Millon, Grenoble, 1993.

Spätphilosophie) coadyuvará decisivamente a la elaboración de esta "reducción arquitectónica".

La tercera de las fases que en la obra de Richir distingo se abre en el año 2000 con la publicación de *Fenomenología por escorzos*. Desde luego, no puede desconocerse que esta obra marca un importante giro en el pensamiento de Richir; de ahí que no vacile en hablar de una *tercera acta de nacimiento del pensamiento richiriano*. Esta fase queda esencialmente marcada por una vuelta fundamental a Husserl a través de la cuestión de la *phantasia* y, muy en especial, de la mano de la distinción, escurridiza y evasiva, que Richir rastrea y ausculta en los textos del padre de la fenomenología, a saber, la que se insinúa entre imaginación y *phantasia* : se tratará de mostrar, apoyándose en los manuscritos de investigación publicados en *Hua XXIII*, que si la imaginación es un acto intencional específico que mienta un objeto (un *Bildsujet*) a través de un objeto intermedio (un *Bildobjekt*), la aparición de *phantasia* (*Phantasieerscheinung*), en cambio, no es propiamente intencional: es preintencional y constituye, antes bien, la base sobre la cual se fundan, en último término, todos los actos intencionales, es decir, todas las instituciones elementales que estructuran la experiencia humana.

Siendo en extremo esquemáticos, podemos adelantar que las distintas obras de Richir a partir del 2000 se vuelcan, en esencia, en el despliegue de una fenomenología refundida a partir de la *phantasia*. Desde ese ámbito de elucidación se hacen incursiones en una o varias instituciones elementales (idealidad, recuerdo, intersubjetividad, psicopatología...). Así, la percepción, la imaginación, el recuerdo, la *Einfühlung* y la lengua serán exploradas una primera vez en *Fenomenología por escorzos*. En *La institución de la idealidad* (2002), se rastreará la temática de la idealidad en su intrincada relación con los diversos tipos de esquematismo. En *Phantasia, imaginación, afectividad* (2004), atacará Richir el problema del funcionamiento de la imaginación tanto en la conciencia sana como en sus diversas derivas psicopatológicas. Más adelante estudia Richir la institución del espacio y del tiempo (en los *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio*, 2006), y la cuestión del lenguaje como "*phantasia* perceptiva" y su relación con la lengua (en los *Fragmentos fenomenológicos sobre el lenguaje*, 2008), mientras que los dos tomos de *Variaciones sobre lo sublime y el sí-mismo* (2010 y 2011) retoman con renovado impulso la ya conocida problemática de lo sublime, pero ahora a partir de la huidiza cuestión del sí-mismo y de su surgimiento y génesis desde el momento de lo sublime.

3. Si no es a la luz de una perspectiva cronológica e histórica, ni tampoco a la luz de un autor de referencia que sirva de contraste como conviene elucidar el sentido de la fenomenología richiriana, ¿no sería bueno tomar un concepto o una noción como hilo conductor de la investigación? Este tipo de proceder es, evidentemente, del todo legítimo e incluso fecundo. Es viable, por ejemplo, atenerse a una noción extrínseca a la obra de Richir, y que podrá ser considerada como una clave hermenéutica para su obra⁶⁸, o también recurrir a una noción pivote que permita un diálogo crítico con el pensamiento richiriano⁶⁹. Por mi parte, he decidido tomar como hilo conductor una noción propiamente richiriana, y

⁶⁸ Es, por ejemplo, el caso del bello libro de Robert Alexander : *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, col. "Krisis", Jérôme Millon, Grenoble, 2013.

⁶⁹ Pienso, en particular, en la cuestión de la "reducción mereológica" tal y como ha sido desarrollada por Pablo Posada Varela en distintos trabajos ya publicados o por publicar. Citemos, por ejemplo : "Suspension, déshumanisation, hyperbole (Husserl, Fink, Richir). Radicalisations de l'épochè et paliers de concrescence", in *Philosophia. E-Journal of Philosophy and Culture*. <http://philosophy-e.com/suspension-deshumanisation-hyperbole-husserl-fink-richir-radicalisations-de-lepoche-et-paliers-de-concrescence/> . Se trata, en todo caso, de una noción

que no es otra que la noción de *fenómeno*, pero precisamente en tanto en cuanto el fenómeno se entiende, en la obra de Richir, desde varias perspectivas – το φαινόμενον πολλαχῶς λέγεται, cabría decir parafraseando a Aristóteles. Para ser más precisos, he decidido seguir varios ejes o curvas de comprensión del fenómeno que surgen de la obra de Richir, pero con arreglo a un ritmo de eclipse y surgimiento alternativos que conforma todo un sistema de contrapuntos complejo y que, justamente, entreteje la singularidad de su pensamiento. Con mayor precisión aún, he tratado de *trabajar* esos ejes de comprensión practicando distintos cortes transversales en la obra de Richir: cortes que entienden celar en sí mismos como un eco del desarrollo de su pensamiento, pero sin por ello reducirlo a una perspectiva meramente cronológica⁷⁰.

El primer eje de interpretación del fenómeno que destaco puede calificarse, a la vez, de nietzschiano y de husserliano: se trata de la comprensión del fenómeno en términos de *apariencia*. He ahí, efectivamente, la primera línea interpretativa que sigue el joven Richir en sus primeros escritos, ya incluso antes de la redacción de su tesis doctoral. Asumiré de entrada, y casi espontáneamente, la idea de reducción fenomenológica husserliana como reducción a la pura apariencia, persiguiendo la idea de que el fenómeno *no es*, precisamente, la cáscara de una presunta nuez a la que remitiría de continuo la apariencia cuando se la interpreta como apariencia *de algo*. Antes bien, se trata de pensar la apariencia como tal. Una apariencia que no remita a nada distinto a sí misma. La apariencia no ha de tomarse ya como apariencia de la verdad o del ser; tampoco como ilusión. Es, por el contrario, lo que adviene en su *movimiento* primigenio de *parecer* o *parecencia*, en el linde entre la ausencia y la presencia, entre la individuación y el desleimiento, entre la indeterminación y la determinabilidad. Esta aproximación del fenómeno resulta, en Richir, inaugural: constituirá un eje de pensamiento que no dejará de acompañar los análisis richirianos. Emergerá de nuevo, a veces, de modo explícito, como ocurre, por ejemplo, en las *Recheches phénoménologiques*, y de la mano de una discusión con la filosofía trascendental kantiana.

El segundo eje que delimito podría denominarse *cosmológico* en la medida en que anuda la cuestión del fenómeno con la del mundo. La cuestión del mundo aparece muy temprano en el pensamiento de Richir. Sabemos, por caso, que su tesis doctoral está, precisamente, dedicada a la

(esta de "reducción mereológica") que no procede de la fenomenología richiriana, sino más bien (aunque no explícitamente) de la husserliana (radicalizándola, y tomando al pie de la letra ciertos aspectos de la 3ª *Investigación Lógica* como el concepto fuerte y estricto de *Fundierung* abordado en el § 21 de dicha investigación). Ahora bien, la idea, por así decirlo ultrahusserliana, de una "reducción mereológica" puede servir, en todo caso, para hacer de caja de resonancia de algunos aspectos del pensamiento de Richir. De ese modo, elabora P. Posada Varela una fenomenología original que, sin ser richiriana, establece un diálogo fructífero con ésta, aunque sea de modo cada vez más crítico. La "refundición" (no fundacional) *desde el método* que conlleva esta "reducción mereológica" comporta correlativas co-implicaciones fenomenologizantes, resumidas en el concepto de "espectro fenomenologizante", lo que hace que el interés mereológico *no sea ontológico* sino "fenomenologizante" o "mereologizante", "arquitectónico" en un sentido algo distinto al richiriano. Ahora bien, de esta perspectiva se desprenden, al cabo, bastantes críticas relativas a importantes puntos de la fenomenología de Richir y de su crítica a Husserl. Efectivamente, esta reconfiguración de la fenomenología desde la holgura y deshicencia fenomenologizantes resulta, a la postre, más bien tributaria de *otra* vuelta (no richiriana) a Husserl, mediada por cierta interpretación (a la luz de los *Prolegómenos a la lógica pura*) de la *VIª Meditación cartesiana* de Fink (interpretación no post-husserliana, y en las antípodas de la interpretación richiriana desarrollada, por ejemplo, en la última de sus *Meditaciones Fenomenológicas*).

⁷⁰ Estos diferentes cortes transversales corresponden, *grosso modo*, a los distintos capítulos de mi tesis doctoral.

"cosmología filosófica en el joven idealismo alemán". En dicho trabajo explicará Richir que la emergencia primigenia del mundo no puede ya ser pensada, en fenomenología, dentro del marco (y según el eje de coordenadas) de una cosmología clásica, es decir, a partir del modelo de la esfera infinita cuyo centro está por doquier y cuya circunferencia no halla en lugar alguno. Se ha de recurrir a la cosmología inversa, la de una esfera no centrada y puramente periférica.

Conviene recalcar que este paso le permitirá a Richir retomar una idea clásica en fenomenología, a saber, la del fenómeno como procediendo del ser-en-el-mundo, pero para reinterpretar el sentido de dicha idea. Para Husserl, el mundo debe entenderse como el correlato de una conciencia. Eso mismo expresa Heidegger a su modo al explicarnos que el mundo es siempre "mío". Sin embargo, y como sabemos, esta concepción del hombre como ser-en-el-mundo y del mundo como horizonte de experiencia de una conciencia o de un *Dasein* entraña la dificultad de comprender entonces cómo es que dicho mundo no se vuelve irreductiblemente "privado", cómo es posible que pueda articularse a algo así como un mundo común. La concepción de un mundo des-centrado será, precisamente, la que le permita Richir atacar la cuestión y hacerlo en la medida en que dicho mundo no se entenderá ya como el lugar de yección de un pro-yecto, sino como el de una transcendencia abierta por una *epojé* radical que alcanza a poner fuera de juego cualquier pregnancia de una instancia fundacional de la experiencia.

Así, la *epojé* llegará incluso a suspender el mundo como correlato referido a una conciencia o a un Yo. Pero, a diferencia de Husserl, no se tratará tanto de considerar la hipótesis de una aniquilación del mundo, cuanto de verlo aparecer como la *nada (de ser)* que adviene al hilo del ejercicio radicalizado de la *epojé*. De ahí la hipótesis, que Richir formula desde el final de los años 80 del siglo pasado, a partir de *Fenómenos, tiempos y seres*: "podría ocurrir que, desde un punto de vista fenomenológico, la Nada [le Rien] a que abre la *epojé* sea, precisamente, el mundo "mismo" [...], más allá de la egoidad o de la ipseidad, concebidas siempre como centro, así se trate de un centro ek-státicamente ex-centrado; y bien podría ocurrir que esa Nada se fenomenalizase también como *nada sino fenómeno*, de acuerdo a lo que constituiría el esquematismo propio de la fenomenalización. De ese modo, sería el mundo mismo, más allá de la temporalidad, el fenómeno por excelencia de la fenomenología; precisamente aquello a que nos referimos con fenómeno-de-mundo: tan sólo habría fenómeno propiamente dicho, y fenomenología rigurosa, distinta de todo fenomenismo, si el fenómeno no es apariencia de algo distinto de sí, sino fenómeno de Nada con vistas a Nada, de la Nada como mundo con vistas a la Nada como mundo, y donde se reflejase sin concepto (*a priori* o dado por otros medios) su fenomenalidad como fenomenalidad del mundo. Hablar de fenómeno de cosa, de idea o de concepto resultaría pues, en definitiva, contradictorio"⁷¹. He aquí pues el segundo de los ejes de comprensión del fenómeno: la comprensión rigurosa del fenómeno requiere entenderlo como *fenómeno-de-mundo*, es decir, como fenómeno de transcendencia de mundo como Nada, y cuyo acceso nos brinda un ejercicio radicalizado de la *epojé*.

Un tercer eje lo representa la caracterización, por parte de Richir, y prácticamente desde el comienzo, de su fenomenología como fenomenología *transcendental*. En sus *Recherches phénoménologiques* se explayará por vez primera de modo significativo sobre dicho calificativo. Lo hará al referirse, aunque a distancia, a la filosofía crítica (Kant en esencia, pero también Fichte). Definirá de

⁷¹ M. Richir, « Nous sommes au monde », *Le Temps de la réflexion* n° X : « Le Monde », Gallimard, Paris, 1989, pp. 238-239.

modo muy general el "campo fenomenológico-transcendental" como el lugar del que *emerge* toda experiencia posible y, así, al modo de Kant, como el campo de las condiciones de posibilidad *a priori* de la experiencia; pero será, no obstante, para argüir que dicho *a priori* no es sino el de un *a posteriori* ya determinado y necesario para la efectuación del conocimiento. Por consiguiente, dicho *a priori* no podrá jamás pretender a la pureza. Antes bien, es constitutivamente tributario de una ilusión transcendental que retro-yecta el *a priori* desde el *a posteriori*. La pregunta que a partir de entonces acechará sin tregua no es otra que la de saber si la dimensión transcendental no se reducirá a una pura ilusión, si dicha dimensión corresponde, efectivamente, a algo *en y de* la experiencia.

Circular por este eje de comprensión del fenómeno nos obligará a rastrear el modo en que Richir considera la ilusión transcendental constitutiva del campo transcendental, para terminar mostrando que dicha ilusión está, a su vez, *efectuada*, es decir, que es *efectiva* y, por lo tanto, *intrínsecamente fenomenológica*. Habremos de mostrar cómo Richir transita, progresivamente, desde un sentido kantiano de lo transcendental, hacia un sentido más cercano al husserliano, toda vez que en Husserl, como sabemos, lo transcendental forma parte de la cosa misma, es decir, de la vivencia: está efectuado y es constitutivo. Se tratará pues de comprender en qué sentido, tanto en Richir como en Husserl, puede el campo transcendental entenderse como una base que "funciona", que es *fungierend*, como dice el propio Husserl : que está en función, pero en y desde el interior mismo de la vivencia.

Un cuarto eje viene dictado por la temática del lenguaje, es decir, del lenguaje como fenómeno, distinto, por lo tanto, de la lengua. Ya desde *Fenómenos, tiempos y seres*, pero sobre todo a partir de las *Meditaciones fenomenológicas* interpreta Richir los fenómenos como *fenómenos de lenguaje* toda vez que se despliega en ellos, precisamente, *sentido*.

Los fenómenos de lenguaje se analizan al crisol del ejercicio concreto del habla, y en especial de la singular experiencia en la cual ésta busca decir *algo*. Ese *algo*, en cierto modo, ya lo sabe, aunque sólo confusamente, esto es, sin dominarlo aún del todo. Richir nos explica entonces que, en entero rigor fenomenológico, este "algo" no puede concebirse ya como una "idea" intemporal y – como reza la enseñanza clásica – preexistente al habla que se esmera en decirlo, sino que ha de comprenderse como el *esbozo [amorce]* de sentido que ya contiene, en su densidad propia, ese estiramiento temporalizante/"espacializante" entre la exigencia de un sentido por hacer y la promesa de un sentido por venir. El fenómeno de lenguaje no se incoa pues en el momento de una iluminación, allí donde la idea se percibiría en sí misma como una suerte de rastro fugaz del ser o de lo Uno, anterior a toda posibilidad de retomarla reflexivamente en una visión relativamente estabilizada. Ocurre, antes bien, que el fenómeno de lenguaje se "alumbra" merced al esbozo de una *temporalización* del sentido, y donde algo de lo que se ha de decir se entre-apercibe al tiempo que se percibe la exigencia de hacer o decir dicho sentido para que, en últimas, advenga a sí mismo. Con ello se sugiere que el esbozo de sentido del que aquí tratamos es ya intrínsecamente temporal, y comprende en sí mismo su propio horizonte de pasado (la exigencia de un sentido al que permanecer fiel) y de futuro (la promesa de un sentido por realizar). Ahora bien, este esbozo requiere una temporalización que depende de nosotros para que se dé un acuerdo entre sus "retenciones" y sus "protenciones" – un acuerdo entre lo que queda por decir y lo que ha sido dicho. Sin embargo, este acuerdo no es el de una identificación por tautología, y que conduciría a extraer, o incluso a deducir el sentido del lenguaje de aquello respecto de lo cual hay lenguaje (las cosas), como tampoco, a la inversa, a deducir las cosas mismas del "contenido" del lenguaje. La fenomenología del lenguaje richiriana entiende escapar a la doble aporía del realismo apofántico y del nominalismo. Busca, en el

fondo, un acuerdo más bien habría que entender como *acorde* cuasi-armónico (en sentido musical), y donde el horizonte de pasado "consuena" con el horizonte de futuro (y a la inversa); acorde con arreglo al cual el fenómeno de lenguaje puede desplegarse como una fase de presencia, como una fase de conciencia de la que emerge sentido.

En la estela de estos análisis se aclara que el lenguaje fenomenológico ha de desbordar, a la fuerza, todo sistema lingüístico, pues se constituye, más bien, mediante el *ritmo* temporalizante del sentido – que Richir denomina también *esquematismo de lenguaje* –, y que tan sólo es posible en virtud del recíproco y fundamental estar en falso [*en porte-à-faux*] de las "retenciones" respecto de las "protenciones" de la temporalización del sentido. Así, esta temporalización habrá de desplegarse, en consecuencia, entre "líneas" y entre "signos", es decir, y por paradójico que parezca, a la vez *con* (*la ayuda de*) una lengua simbólicamente instituida, pero también, y en lo esencial, en los vados, lagunas y ángulos muertos de ésta, es decir, *al margen de* [*à l'écart*] y en *desajuste con* esa misma institución lingüística. De hecho, este carácter propio del ritmo del lenguaje permite comprender que los fenómenos de lenguaje no pueden sostenerse por sí mismos, y ello por partida doble: si el lenguaje no puede decir algo si no es *con* y/*pero al margen de* la lengua, tan sólo alcanza a decir algo si dice *otra cosa* que sí mismo; si, en resumidas cuentas, se abre, en su corazón, a horizontes no sólo fuera de lengua, sino también *fuera de lenguaje*. De este modo, el eje de comprensión del fenómeno que convendrá entonces rastrear aquí habrá de hallar su sendero en el sutil intersticio de un análisis fenomenológico del lenguaje que, a la vez, se distinga tanto de la lengua como de lo fuera de lenguaje⁷².

Un quinto eje se refiere al fenómeno entendido desde los problemas de *método* implicados en su puesta en claro. Será pues a partir de la intrincada cuestión de la *epojé* y de la *reducción* fenomenológicas como habremos de aproximarnos, ahora, al sentido del fenómeno y de la fenomenología. A este respecto, el análisis deberá arrancar desde la metodología puesta en marcha por Richir a partir de sus trabajos iniciales y, en especial, ya en los textos extraídos de su tesis. En ellos distingue tres posibles vías para pensar el fenómeno: la vía clásica y ante-copernicana, el giro copernicano, y el más allá del giro copernicano. Este ritmo ternario que pauta la metodología richiriana lo encontramos, a decir verdad, tanto en las *Investigaciones fenomenológicas* como en las *Meditaciones fenomenológicas* y siempre que se trate de radicalizar, progresivamente, el proceder reductivo. Mostraremos, por ejemplo, que las *Meditaciones* transitan primero por la idea de una "reducción monadológica" (Husserl, Leibniz), que se vuelve, después, "cartesiana" (Descartes, Heidegger), para finalmente desembocar en una *epojé* fenomenológica hiperbólica, distinta de todo "espinosismo fenomenológico" (Spinoza, Michel Henry)⁷³.

⁷² He abordado parcialmente estas cuestiones en mis artículos: « Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje », *Eikasia* 47, 2013, pp. 363-389; « Hipérbole y lenguaje. El "resultado" de la *epojé* hiperbólica », in *Eikasia* 47, 2013, pp. 339-349.

⁷³ Me he explicado ya sobre el particular, al menos parcialmente y en lo relativo a estas problemáticas, en mi artículos: « El Cartesiano de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica* », in *Investigaciones fenomenológicas* (http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/indice.html), n° 9, 2012, pp. 383-405; « Reducción fenomenológica y "reducción espinosista". El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry », in *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 46, 2012, pp. 91-106; « *Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de "simulacro ontológico"* », *Eikasia* 47, 2013, pp. 245-250; « Hipérbole y lenguaje. El "resultado" de la *epojé* hiperbólica », in *Eikasia* 47, 2013, pp. 339-349; « En el extremo de la hipérbole. La puesta en juego concreta de la *epojé* fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones fenomenológicas* »

Cumplirá entonces poner de manifiesto en qué sentido, en Richir, el fenómeno tan sólo se deja pensar concretamente al crisol de una "reducción arquitectónica", explícitamente establecida a partir de *La experiencia del pensar*, y que consiste, 1) por un lado, en reconducir el pensamiento a la tectónica de la *arjé*, es decir, a todos esos "seres salvajes" que circulan en el campo fenomenológico para constituir, en función del propio ritmo de su circulación, una *Sache* fenomenológica; 2) y por el otro, en la exigencia de usar los conceptos filosóficos (necesariamente a la obra en el análisis y la descripción) exclusivamente a la manera de *coordinadas arquitectónicas* que, precisamente por ello, no implican estructura fija o posición ontológica alguna.

Un sexto y último eje compromete la escurridiza cuestión de la *phantasia* y de la imaginación como el lugar mismo del que emerge el fenómeno y mediante el cual se hace posible despertar, desde el campo de vigilia de nuestra conciencia, al campo fenomenológico arcaico. Con arreglo a este hilo conductor, se impondrá mostrar cómo la cuestión de la imaginación ocupa ya un lugar central en los primerísimos trabajos de Richir. Así, ya en su tesis, por poner un ejemplo, muestra Richir cómo la imaginación trascendental constituye el corazón mismo de la *Doctrina de la ciencia* fichteana por cuanto es, a un tiempo, tanto el movimiento originario del Yo, como también la facultad hasta la que ha de descender la filosofía para así, re-efectuándola, volver a entroncar con el movimiento primigenio de lo trascendental. O también, por acudir a otro ejemplo, cuando analiza Richir, en la *Crítica del juicio* de Kant, el modo en que el movimiento de la imaginación trascendental, coextensivo con la emergencia de lo propiamente fenomenológico, se vuelve palpable (se "fenomenaliza") en las experiencias de lo bello y de lo sublime (según, claro está, las diferentes modalidades de fenomenalización que ambas experiencias encarnan). Asimismo, sería importante mostrar cómo numerosos textos de Richir desde el final de los años 80 se ponen literalmente a la búsqueda de una concepción de la imaginación en sintonía con el fenómeno.

Ahora bien, será a partir de *Fenomenología por escorzos* cuando se lleve a cabo el verdadero vuelco, y que, para ser más exactos, situaremos en el momento en que Richir establece, a partir de Husserl, la distinción cardinal entre imaginación y *phantasia*, y luego entre *phantasia* pura y *phantasia* "perceptiva". Se impondrá entonces poner de manifiesto cómo el hecho de tomar en cuenta la cuestión de la *phantasia* llevará a Richir no tanto a modificar o rectificar su anterior pensamiento, cuanto a *refundirlo a partir de nuevas coordenadas arquitectónicas*.

(Comentario del §2, pp. 91-111: primera parte) », in *Eikasia. Revista de Filosofía* 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) », in *Eikasia. Revista de Filosofía* 53, 2013, pp. 9-21; « Reducción monadológica y reducción fenomenológica : el problema de la reducción en Husserl y en Richir », in *Eikasia. Revista de Filosofía* 57, 2014, pp. 239-256.