



LA EXPERIENCIA QUE SOMOS

METAFÍSICA, FENOMENOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

CENTRO MEXICANO DE INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

OTROS TÍTULOS

Antropología y fenomenología
Reflexiones sobre historia y cultura
Marcela Venebra y Ángel Jiménez Lecona
INAH-ENAH
(EDITORES)

Antropología y fenomenología
Filosofía y teoría de la cultura
FERNANDA I. GÓMEZ RODRÍGUEZ
(COMPILADORA)

Antropología y fenomenología
Hermenéutica y teoría social
VERÓNICA MEDINA RENDÓN
(COMPILADORA)

LA EXPERIENCIA QUE SOMOS
METAFÍSICA, FENOMENOLOGÍA
Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA



CEMIF
MARCELA VENEBRA
Dirección editorial

LA EXPERIENCIA QUE SOMOS
METAFÍSICA, FENOMENOLOGÍA
Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Ignacio Quepons Ramírez y María Cervantes Oliveros
Compiladores

CENTRO MEXICANO DE INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS
2016

CENTRO MEXICANO DE INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS. CEMIF A.C.

DIRECTORIO

Antonio Ziri6n Quijano
PRESIDENTE HONORARIO

Esteban Mar6n 6vila
DIRECTOR

Ignacio Quepons Ram6rez
INVESTIGACI6N

Marcela Venebra Mu6oz
EDITORIAL

Sergio P6rez Gatica
EXTENSI6N Y VINCULACI6N

Ernesto Guadarrama Navarro
PLANEACI6N

CEMIF . Direcci6n editorial • Marcela Venebra Mu6oz • Mar6a Cervantes Oliveros •
Fernanda Itzel G6mez Rodr6guez • Ver6nica Medina Rend6n • Christian Ramos Garc6a
FACULTAD DE HUMANIDADES / UNIVERSIDAD AUT6NOMA DEL ESTADO DE M6XICO

La experiencia que somos. Metaf6sica, fenomenolog6a y antropolog6a filos6fica
Primera edici6n: CEMIF, 2016
D.R. © Los autores
D.R. © CENTRO MEXICANO DE INVESTIGACIONES FENOMENOL6GICAS. CEMIF A.C.
Magdalena 13-501 Colonia del Valle
Ciudad de M6xico. C.P. 03100
ISBN: 978-607-97371-1-5

Fotograf6a de portada: Karla G6nzalez Trevi6o, Sultepec, Estado de M6xico, 2013.
Cuidado y dise6o editorial: Mar6a Cervantes Oliveros

CONTENIDO

PRESENTACIÓN Ignacio Quepons Ramírez	13
I. MARC RICHIR <i>Sobre el inconsciente fenomenológico: epojé, parpadeo y reducción fenomenológicos</i>	19
II. PABLO POSADA VARELA <i>El desfondamiento de la presencia: inconsciente fenomenológico y fenomenología genética</i>	37
III. ROBERTO C. MENÉNDEZ <i>La «x» de la experiencia. Sobre el carácter anónimo de las vivencias</i>	57
III. GERMÁN VARGAS GUILLÉN <i>Pasividad: constitución e individuación</i>	87
V. IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ <i>El temple de ánimo como horizonte de la reflexión: meditación sobre sí mismo y consideración emotiva</i>	107
VI. AMANDA NÚÑEZ <i>Condiciones de la experiencia real en Gilles Deleuze. Un estudio de ontología estética</i>	127
VII. SACHA CARLSON <i>Apariencias, mundos y lenguaje. La triple aproximación inicial de la fenomenología en Marc Richir</i>	147
VIII. JORGE A. REYES ESCOBAR <i>Entre Hegel y Husserl</i>	169
IX. JAVIER SAN MARTÍN <i>Naturaleza y constitución del ser humano. Sobre la antropología de Eugen Fink</i>	181
X. MARCELA VENEBRA <i>La filosofía como función existencial en la práctica fenomenológica de Edmund Husserl y Eugen Fink</i>	201
XI. ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO <i>La fenomenología como rebelión</i>	219

Algunos filósofos nos han enseñado, no sin amargura, que el hombre está siempre inacabado, siempre aplazado; para decir lo que es, es necesario seguirle hasta su última hora pues sólo la muerte totaliza la vida; al mismo tiempo, el instante supremo hace relumbrar la totalidad y la aniquila. Esta incertidumbre tiene tan grandes ventajas que tenemos que felicitarnos, a fin de cuentas, por la angustiosa necesidad en la que estamos de ignorarnos, de esperarnos y de hacernos: ponerse a prueba, arriesgarse, descubrirse descubriendo las cosas, cambiarse cambiando el mundo, es vivir. ¿Qué puede haber mejor? Yo rechazaría ser un dios si me lo propusieran. Incluso el simple hecho de vivir bajo un riesgo permanente es fuente de gozo.

Jean Paul Sartre

PRESENTACIÓN

Los ensayos reunidos en este Volumen proponen un mapa de ruta a través de los diferentes matices y facetas de la experiencia que somos. En conjunto invitan a la reflexión sobre tres ámbitos del pensamiento filosófico, comprendido como la pregunta radical por las condiciones de inteligibilidad del sentido abierto desde el horizonte de la experiencia: la fenomenología, la metafísica y la antropología filosófica. En todos los casos se trata de apreciaciones que van a contracorriente de las formas tradicionales de comprender la filosofía, así como la manera de interpretar el legado de la tradición.

Cada ensayo presenta una exploración sobre el sentido de la experiencia entre los márgenes inadvertidos de diferentes formas de la experiencia [anonimidad, inconsciente, afectividad, facticidad, rebeldía, praxis] y en medio de sus diferencias, coinciden en los siguientes puntos: 1) la redefinición del sentido de la fenomenología, tanto en clave del pensamiento contemporáneo como en el diálogo con la historia de la filosofía; 2) los alcances de la reflexión y exploraciones alternativas a la idea de la experiencia de sí; 3) la indagación sobre el significado mismo de la noción de experiencia y cómo la pregunta por su sentido relanza, a su vez, la pregunta por el sentido de la filosofía, como metafísica y, 4) la pregunta sobre el sentido de lo humano y la reforma de la filosofía hacia una praxis transformadora de dicho sentido.

El estudio “Inconsciente fenomenológico, epojé, parpadeo y reducción fenomenológicos” de Marc Richir constituye una magnífica introducción al pensamiento de uno de los fenomenólogos que ha explorado con mayor lucidez filosófica el legado del fundador del movimiento fenomenológico, Edmund Husserl. Marc Richir, una de las últimas figuras mayores, y de más notable originalidad, del pensamiento fenomenológico contemporáneo, reflexiona en este breve ensayo en torno a dos de los más importantes temas de su obra: el papel de la fantasía en la constitución del sentido y su concepto de epojé hiperbólica, con la cual Richir se propone refundar el pensamiento de Husserl

y reconfigurar la arquitectónica del proyecto fenomenológico que permita un acceso al fenómeno en cuanto fenómeno. Acompaña el ensayo de Richir el estudio “Desfondamiento de la presencia: inconsciente fenomenológico y fenomenología genética” de Pablo Posada Varela, el cual, en estricta concordancia con la brecha abierta por Richir, ensaya perspectivas hacia lo que puede ser una fenomenología trascendental que insiste en la tesis de la experiencia como horizonte de su propio desarrollo. La experiencia no es sólo tema, ni se busca en ella la unidad de un sentido que la trasciende, por el contrario, lo que se busca es la unidad de esa trama en la forma en la que estamos implicados, precisamente: la experiencia que somos. Así, Posada Varela, con una prosa versátil y amena, traza su propio recorrido explorando las posibilidades del pensamiento richiriano, a través de la reconfiguración del mapa expresivo, entre la literatura y la poesía española [Machado]. Con ello, más que ilustrar, busca mostrar los puntos de intersección entre el esfuerzo de traer a palabra del poeta y las faenas del fenomenólogo que medita sobre la unidad de su propia experiencia, a la búsqueda que es a un tiempo reflexión e intervención que allana el terreno para que surja en ella y desde ella, su experiencia, una nueva perspectiva; el paraje inadvertido en el punto ciego que, no obstante, una vez abierto, no podemos dejar de reconocer como nuestro.

El ensayo “La »X« de la experiencia, sobre el carácter anónimo de las vivencias”, de Roberto Menéndez, explora otro rasgo de la fenomenología largamente dado por descontado: la centralidad del yo. En su reflexión, Menéndez nos invita a pensar la unidad de nosotros mismos desde los márgenes de lo involuntario y lo impersonal. Así, lo anónimo, esa sombra de la subjetividad, se descubre en la reflexión de Menéndez como una forma de asumirse a sí mismo anterior a la figura de un saber de sí, de un yo cierto de sí mismo, activo y sujeto de su propia enunciación. El carácter anónimo de la experiencia es precisamente lo que me permite descubrirme en mis propias circunstancias, antes de la reflexión, en el entretejimiento de la unidad de mi vida con la tesis de un mundo que constituye el horizonte mismo de la reflexión que me devuelve mi propia vida ya constituida, en esa trama del anonimato, como la mía propia.

El ensayo de Germán Vargas Gillén “Pasividad, constitución e individuación”, explora distintos aspectos de una obra central en la recepción del pensamiento de Husserl, a saber, *Ideas II*. El interés del autor es aclarar el papel de la pasividad en la constitución de las funciones trascendentales de la subjetividad, con énfasis en la dimensión pasiva, corporal e intersubjetiva de la experiencia.

Ignacio Quepons Ramírez invita a la redefinición del horizonte de la reflexión a partir de algunos manuscritos tardíos de Husserl sobre la noción de autoexamen (*Selbstbesinnung*) y temple de ánimo (*Stimmung*), hacia for-

mas no temáticas y pre-reflexivas de la captación de la unidad de la vida a través de experiencias afectivas.

Amanda Núñez García presenta el pensamiento de Deleuze como una ontología de la experiencia. La filosofía de Deleuze es una confrontación soterrada con la tradición fenomenológica francesa de sus maestros, y una de las coordenadas más importantes de su propio proyecto es la formación del mapa de donde la lógica de la sensación es la contracara material de su lógica del sentido, como alternativa de una filosofía trascendental sin centro.

El ensayo de Sacha Carlson “Apariencias, mundos, lenguaje: la triple aproximación inicial de la fenomenología en Marc Richir”, nos entrega un mapa de ruta para el estudio de la obra del filósofo belga. El ensayo de Carlson destaca por su claridad expositiva, y rigor analítico. El hilo conductor de su estudio es la unidad de las diferentes nociones de la idea de fenómeno, y los conceptos descriptivos asociados al mismo, tales como aparecer, mundo, presencia y lenguaje.

Una serie de estudios reunidos por la consigna de pensar *La experiencia que somos* no podría dejar de considerar entre los dos actores de la filosofía moderna que pensaron con mayor radicalidad el proyecto de una filosofía del comienzo: Hegel y Husserl. El estudio “Entre Hegel y Husserl” de Jorge A. Reyes nos entrega, con notable lucidez, una investigación hermenéutica que interroga por el sentido de lo que se pregunta al interrogar en torno la posibilidad de un comienzo radical, y sus consecuencias para el pensamiento de nuestro tiempo.

El estudio intitulado “Naturaleza y constitución del ser humano, sobre la Antropología de Eugen Fink”, de Javier San Martín, explora diferentes posibilidades de la renovación de la idea de una antropología filosófica de cuño fenomenológico, en el horizonte del pensamiento contemporáneo. El ensayo logra, en un lenguaje claro y una exposición atenta al desarrollo de la trayectoria de Fink, una introducción crítica a las claves de su filosofía, a partir del hilo conductor del núcleo antropológico de sus investigaciones.

La contribución de Marcela Venebra, “La filosofía como función existencial en la práctica fenomenológica de Edmund Husserl y Eugen Fink”, vuelve sobre los motivos del filosofar auténtico en la fenomenología trascendental, a partir de uno de los temas recurrentes de Eduardo Nicol: la crisis. Así, la filosofía no sólo es una meditación sobre el sentido de lo humano, sino que su propio desarrollo coincide con una praxis transformadora de dicho sentido descubierto a partir de la figura de la vocación. El ensayo “La fenomenología como rebelión” de Antonio Ziri3n se adentra en uno de los motivos menos estudiados y de mayor actualidad del estudio de la fenomenología de Husserl: el de su compromiso moral. A partir de una comparaci3n detallada entre los motivos del desarrollo de la fenomenología y la idea camusiana de rebeli3n, Ziri3n nos

invita a repensar el énfasis intelectualista del registro habitual de los estudios de fenomenología trascendental, con lo cual, en alguna medida, asistimos a la posibilidad de su renovación y reforma a la altura de las necesidades de nuestro tiempo. La fenomenología no sólo es una reflexión sobre las estructuras trascendentales de la subjetividad sino que, ella misma, como interrogación radical sobre el sentido de la vida en su facticidad, adquiere la forma de una postura moral: la del rebelde.

El proyecto *La experiencia que somos* surgió de la colaboración con el equipo de investigación dirigido por Ricardo Sánchez García, en la Universidad Autónoma de Guerrero, la dirección editorial del Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, a cargo de Marcela Venebra, con la colaboración de la Universidad Autónoma del Estado de México. La gestión de las colaboraciones, y mi propia contribución en el volumen, forma parte del proyecto de investigación Génesis y sentido de la experiencia de valor: análisis de sus horizontes de implicación intencional y coherencia con la vivencia del temple de ánimo en la fenomenología de Husserl, desarrollado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Seattle, con apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México.

Ignacio Quepons Ramírez
SEATTLE, WA. JULIO 2016.

VII

APARIENCIAS, MUNDOS Y LENGUAJE
LA TRIPLE APROXIMACIÓN INICIAL DE LA
FENOMENOLOGÍA EN MARC RICHIR

Sacha Carlson

Trad. Pablo Posada Varela

§ 1. INTRODUCCIÓN

La pregunta por el *sentido de la fenomenología* en Marc Richir¹ —cuestión cuyos armónicos varios hemos tratado de explorar en otras ocasiones²— puede plantearse, en un primer momento, en los términos de una pregunta sencilla [al menos en su estructura aparente]: ¿qué es un fenómeno? Pregunta ciertamente capital que atraviesa el conjunto de la obra de Richir, y sobre la que el pensador valón no dejará de volver, planteándosela de nuevo en sus términos más elementales. Así pues, en 1987, en la Introducción a *Phénomènes, temps et êtres*, no le temblará el pulso a Richir al escribir:

Tras más de tres cuartos de siglo de tradición fenomenológica, inaugurada, como sabemos, por Husserl con las *Logische Untersuchungen*, desembocamos por fin en la pregunta por la que, quizá, hubo que haber empezado: ¿Qué es un fenómeno? Y: ¿qué es un fenómeno *en tanto que* fenómeno? Temible pregunta a la que Husserl y

¹ Para una presentación global, en español, del pensamiento de M. Richir, podemos remitirnos a: Pablo Posada Varela, “En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir”, [*Eikasia*, n°40, 2011, pp. 239-290], así como a “Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir”, [*Revista filosófica de Coimbra*, n° 46, 2014, pp. 397-428] o el estudio introductorio y dossier complementario contenido tanto al principio como al final del libro de Richir, *La contingencia del déspota*, Brumaria, Madrid, 2014. En francés puede leerse, en primer lugar: M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson* [J. Millon, Grenoble, 2015]. También podemos leer: Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Ousia, Bruselas, 2011; Robert Alexander, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, J. Millon, Grenoble, 2013; Florian Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Phaenomenologica-Springer, La Haya, 2014; Sacha Carlson, “L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique”, en *Eikasia*, n° 34, 2010, pp. 199-360. Pueden consultarse, por lo demás, otros artículos y algunos libros de Richir [en francés y en español] en la página: www.laphenomenologierichirienne.org.

² Cfr. Sacha Carlson, “El sentido de la fenomenología en Marc Richir y en Edmund Husserl. Prolegómenos metodológicos para una aproximación a la fenomenología no estándar de Marc Richir”, en *Eikasia*, n° 58, 2014, pp. 9-40.

Heidegger han aportado respuestas variadas y complejas, pero bajo el horizonte de problemáticas que, ciertamente, y como trataremos de mostrar aquí, no son las del fenómeno en tanto que fenómeno.³

A este primer interrogante se añaden otros, no menos temibles; así, prosigue Richir: “¿Podemos decir que un fenómeno ‘es’ [‘ist’ o ‘west’]? ¿Acaso se confunde un fenómeno con su esencia [Wesen]? ¿Es o no es un ente? ¿Es, siquiera, existente? ¿Es algo o sencillamente nada? ¿Es determinado o indeterminado? ¿Existe, o no es sino una simple apariencia destinada a disolverse merced al trabajo de la reflexión? ¿En qué se diferencia de la ilusión? ¿En qué sentido es preciso distinguir entre el aparecer del fenómeno y el parecer de la pura ilusión? ¿Hay algo así como pura ilusión? ¿Es pensable el fenómeno *como tal* bajo el horizonte de la cuestión del ser? y, de serlo, ¿es ésta susceptible agotarlo?”⁴ Richir vuelve a precisar los problemas en estos términos:

Preguntas, todas estas, sin duda tan antiguas como la filosofía [piénsese en el *Parménides* de Platón], pero que vuelven más problemático aún si cabe el estatuto de la fenomenología: ¿es ésta una doctrina sólida o una suerte de ‘sueño coherente’?, ¿tiene derecho a existir, a ser viable en tanto que sólo fenomenología y *nada sino fenomenología*?⁵

¿Qué es pues un fenómeno? La travesía de la obra de Richir que hemos propuesto en otros trabajos⁶ nos ha enseñado que la comprensión propiamente richiriana del fenómeno se despliega, una y otra vez, según varias perspectivas diferentes y que no siempre coinciden: antes bien, estas diversas perspectivas

³ M. Richir, *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Million, Grenoble, 1987, p. 17. En adelante citado PTE.

⁴ PTE, p. 17.

⁵ *Ídem*

⁶ Cfr. en particular nuestra obra [de próxima aparición]: *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir*. Algunas partes de este texto, algo modificadas, y en ocasiones ampliadas, ya han aparecido, en su mayoría, en la revista *Eikasia*, en traducciones españolas a cargo de mi buen amigo Pablo Posada Varela, a su vez excelente conocedor de la obra de Richir. Cfr. sobre todo: “El Cartesianismo de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica*”, en *Investigaciones fenomenológicas*, n° 9, 2012, pp. 383-405; “Reducción fenomenológica y ‘reducción espinosista’. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry”, en *Eikasia*, n° 46, 2012, pp. 91-106; “Hipérbolo y lenguaje. El ‘resultado’ de la *epojé* hiperbólica”, en *Eikasia*, n° 47, 2013, pp. 339-349; “Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje”, *ibid.*, pp. 363-389. Trad. A. Arozamena; “En el extremo de la hipérbolo. La puesta en juego concreta de la *epojé* fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones fenomenológicas* [Comentario del § 2, pp. 91-111: primera parte]”, en *Eikasia*, n° 51, 2013, pp. 11-27; “La nada y el fenómeno. La puesta en juego concreta de la *epojé* fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones fenomenológicas* [2]”, en *Eikasia*, n° 53, 2013, pp. 9-21; “Reducción monadológica y reducción fenomenológica: el problema de la reducción en Husserl y en Richir”, en *Eikasia*, n° 57, 2014, pp. 239-256.

se articulan con arreglo a complejos contrapuntos, donde los distintos hilos del análisis se estiran como otras tantas voces diferenciadas, disonantes a veces, relativamente autónomas casi siempre, “rozándose” en ocasiones o generando fricciones aun cuando todas esas disonancias resulten, al fin y al cabo, armónicas, al menos si se las oye en la progresión global de la obra. Dicho de modo más preciso, he mostrado en otros trabajos⁷ que aunque Richir se enfrenta a la cuestión del fenómeno bajo la inspiración de Husserl [cuestión del fenómeno que, de modo general, se entiende como la cuestión de la *vivencia*], muy rápidamente desplegará sus análisis al margen del padre de la fenomenología. Éstos hallarán progresivamente su centro de gravedad en la cuestión de la apariencia, del mundo, del lenguaje y de la *phantasia*. Me gustaría retomar aquí el movimiento de modo sintético, al menos en lo relativo a los tres primeros momentos.⁸

§ 2. EL FENÓMENO COMO APARIENCIA

En primer lugar, la cuestión de la apariencia será el hilo conductor que le sirva a Richir para interpretar, desde muy temprano, y casi de modo espontáneo, la reducción fenomenológica husserliana como “reducción a la apariencia”. Sin embargo, es preciso estar en claro en punto al término mismo de apariencia.⁹

Tradicionalmente, como sabemos, “apariencia” designa la manifestación sensible de algo que es y que se sostiene por sí mismo, en su verdad, más allá de lo que *aparece*. Decimos con ello que la apariencia está estrechamente articulada a la cuestión del ser y de la verdad pero para oponerse a ellas frontalmente: efectivamente, la verdad se comprende, clásicamente, como procediendo de la

⁷ Cfr. “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”, *art. cit.*; “Un cuádruple pistoletazo de salida”, en A. Arozamena [ed.], *El arte no es la política / La política no es el arte. Despertar de la historia*, Brumaria, Madrid, 2015, pp. 297-331. Trad. Alejandro Arozamena.

⁸ En lo relativo a la cuestión de la imaginación y de la *phantasia* en Richir, cfr. mi artículo: “La imaginación fenomenológica: Reflexiones sobre las implicaciones de una filiación plural [Kant, Fichte, Husserl] en la fenomenología de M. Richir”, en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Volumen IX, Universidad del Valle, 2015. Trad. Pablo Posada Varela. Cfr. Asimismo el texto admirable de Pablo Posada Varela, “Fenómeno, *phantasia*, afectividad. La refundición de la fenomenología en Marc Richir”, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, CEMIF, 2015, pp. 49-73. Para una presentación más global de la cuestión de la *phantasia* en fenomenología, y que parte de los textos del propio Husserl y de las distintas interpretaciones que de ellos pueden desprenderse, me permito remitir a mi artículo: “*Phantasia* et imagination. Perspectives phénoménologiques [Husserl, Sartre, Richir]”, en *Eikasia*, n° 66, pp. 17-58, 2015.

⁹ Sobre esta cuestión cfr. M. Richir, “La vérité de l'apparence”, en *La part de l'oeil*, n° 7, 1991 pp. 229-236; “La verdad de la apariencia”, en *Brumaria*, documento 280 [<http://documentos.brumaria.net/280-la-verdad-de-la-apariencia>]. Trad. Alejandro Arozamena.

concordancia o acuerdo entre el pensar y lo que se sostiene en y por sí mismo como su afuera, situado necesariamente más allá de lo que se muestra o manifiesta —más allá del fenómeno o de la apariencia—; ahora bien, resulta que, paradójicamente, no hay modo de acceder a ese afuera que discurra a través del pensar mismo, que no haya de atravesarlo; razón por la cual es necesario suponer que hay situaciones en las que el pensar es susceptible de ser fulminado por el “relámpago” [*Lichtung*] de la verdad.¹⁰ En este contexto, la cuestión de la apariencia se comprende necesariamente como la cuestión de la apariencia *de la verdad*, a saber, como la de la *ilusión*: en este contexto, se trata entonces de comprender cómo es posible desactivar las astucias del engaño y de la ilusión o de lo que, en general, ofrece el aspecto de lo verdadero para, poco a poco, encaminarse hacia la verdad.

Pues bien, es característico que, desde el principio, se sitúe Richir como en falso respecto de esta interpretación tradicional. Dicho de otro modo, no se trata, para él, de considerar la apariencia en el marco de una dialéctica, como lógica de la ilusión donde se trataría de desvelar los juegos contradictorios de la apariencia en su carácter ilusionante; menos aún trátase, ya desde sus primeros textos, de encararla en el marco de una lógica trascendental con arreglo a la cual cumpliría mostrar el carácter irreductible de la ilusión tan pronto como el pensamiento se toma a sí mismo como objeto. Siempre que Richir habla de apariencia, la entiende, de entrada, como *apariencia en tanto que nada sino apariencia o nada más que apariencia*. ¿Qué decir de ello? Para Richir, pensar la apariencia como tal requiere poner en marcha una *epojé* radical que suspenda *aquello cuya* apariencia aparece como apariencia para, de ese modo, no considerar sino la apariencia *en su aparecer*. Pues bien, las consecuencias de esta simple decisión metodológica serán, sencillamente, mayúsculas. En primer lugar, esta forma de ver las cosas implica que ya no es posible tomar la apariencia como de entrada *individuada* por el objeto del que hay apariencia. Esto conduce también a pensar la apariencia como una radical no-identidad a sí misma, es decir, como fundamentalmente indeterminada. Richir nos lo precisa así:

Si las apariencias han resistido con la ayuda de tantas astucias [aparentes] a los esfuerzos que el pensamiento clásico hizo para reducirlas, si la filosofía siempre se ha visto perseguida, como si de su sombra se tratase, por la sofística y el escepticismo, es porque siempre ha habido, en las apariencias o en los fenómenos, algo irreductible, algo que desafía los poderes de la Razón [de la identificación no-contradictoria], o algo que siempre será circularmente reductible, dentro de la implosión interna de las paradojas lógicas.¹¹

¹⁰ Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina también alude, con mucho tino, al término de *Lichtzwang* de la poesía de Paul Celan. Cfr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Brumaria–Eikasía, Madrid, 2014.

¹¹ “La vérité de l’apparence”, art. cit., p. 230.

Las apariencias encierran pues un estatuto paradójico de aparecer en un movimiento de parencia [*parution*] que nunca las reduce a una sola apariencia en la que el aparecer quedaría, por así decirlo, cumplido o absorbido. De ahí que Richir señale que “la apariencia tan sólo aparece, clásicamente, como generadora de interferencias, como un factor de inestabilidad en la precisa medida en que resultando precisamente inaparente para el orden del ser [si no es en determinados desarreglos], lo desarregla e incomoda en virtud de la multiplicidad originaria de su aparecer, y merced a sus extraños poderes de duplicidad, de ubicuidad o, mejor dicho, de multi-localidad, y que se confunden con su carácter inasible”.¹² Todo ello nos lleva a precisar que si bien las apariencias son fundamentalmente plurales, no-individuadas, no-idénticas a sí mismas e indeterminadas, suelen ser también no aparentes, es decir, *ausentes*:

Los poderes de la apariencia, del fenómeno, comunican con una *dimensión de ausencia*, radical, originaria, que hacen que éste, toda vez que hablamos de él y que sabemos, siquiera de modo confuso, de qué hablamos, se mueva en el *linde* de lo sensible con lo no sensible o inteligible, de lo visible con lo invisible, de lo pensable con lo impensable.¹³

Richir, claro está, es consciente de ello. Absurdo sería pretender que la apariencia es en sí misma sencillamente inaparente y ausente del campo de la experiencia [o de la conciencia]. Con todo y con eso, cumple señalar que, por el contrario, la apariencia como mera apariencia *horada*, merced a su extraño poder de corrosión, lo que resulta simplemente *manifiesto* o *aparecido*. La apariencia como *nada* sino apariencia es, efectivamente, apariencia de una nada camino de nada, tal y como sugiere el título de una de las primeras obras de Richir: *La nada y su apariencia [Le rien et son apparence]*¹⁴. La apariencia no procede de... nada y conduce lo que aparece a la *nada* de la que emerge, más o menos como el sonido asoma desde el umbral mismo del silencio. Por lo demás, he seguido los diversos hilos con y entre los cuales va tejiéndose el pensamiento richiriano del fenómeno y de la apariencia, empezando por la cercanía con el pensamiento heideggeriano en “Le rien enroulé”¹⁵, y la larga frecuentación de los escritos del último Merleau-Ponty, hasta los trabajos más recientes, cuando la cuestión se retoma desde un terreno más husserliano, a partir de la temática de la *phantasia*. Me limitaré a recordar aquí algunos puntos esenciales y, en primer lugar,

¹² *Ibid.*, pp. 230-231.

¹³ *Ibid.*, p. 231.

¹⁴ M. Richir, *Le rien et son apparence. Fondements pour la phénoménologie. Fichte: Doctrine de la science 1794-95*, Ousia, n° 1-2, Bruselas, 1979.

¹⁵ “Le Rien enroulé. Esquisse d’une pensée de la phénoménalisation”, en *Textures* 70-78, “Distorsions”, Bruxelles, 1970, pp. 3-24. Este artículo constituye, al decir del propio Richir, la “primera acta de nacimiento de su pensamiento.”

que Richir accede a una primera expresión estabilizada de su pensamiento a partir de las intuiciones del autor de *Lo visible y lo invisible*, en particular cuando describe la apariencia no ya como la piel de un saco que encerrara un afuera y así escapara al puro afuera, sino como una *ruina o vestigio del ser*: ruina dejada por lo invisible en lo visible; visible que *parece* como el *harapo* o *girón de piel* que la nada abandona en lo visible de resultas de su fenomenalización. De este modo, Richir no dudará en reasumir varios conceptos descriptivos —tales como distorsión, diplopía, entrambos [*entrelacs*], quiasmo, carne [*chair*], etc.— en aras a pensar la apariencia a partir de su topología específica, en la que el adentro y el afuera comunican sin solución de continuidad. Richir localizará la implícita conceptualización de esa misma topología nada menos que en el corazón de la *W-L* de Fichte.

Así, la lectura richiriana de la *W-L* de Fichte consistirá, precisamente, en mostrar cómo ésta encierra toda una fenomenología, todo un pensar de la fenomenalización, es decir, del tomar apariencia a partir de... nada. Habrá que esperar al comienzo de los años ochenta del siglo pasado, con la publicación de las *Recherches phénoménologiques*,¹⁶ para que una avanzada decisiva se lleve a cabo: ésta se consumará cuando Richir se vea llevado a pensar el fenómeno [o la apariencia] como indisociable de su *ilusión constitutiva*, y que Richir llamará, a partir de entonces, y en la estela de Kant, *ilusión transcendental*: así pues, no se trata ya de revocar, en jaez de duda, la mentira y el engaño, sino de tomar a estas últimas como partes concretas e integrantes del fenómeno. No se pretende decir con ello que haya que dejar que los simulacros e ilusiones *nos la juegen* a placer, sino que hay que darles cierto juego para tomarlos a sobre haz de su apariencia, es decir, tomarlos, también, en la ilusión en su apariencia —tomar en cuenta la concreta apariencia bajo la cual la ilusión se despliega en el campo del aparecer: he ahí, como sabemos, el punto de partida de la primera *Recherche phénoménologique*. En este contexto renovado, el fenómeno como apariencia se caracteriza, ante todo, por la indecisión de su estatuto ontológico: ni se da ya como fenómeno de un objeto determinado, ni se piensa tampoco a partir de una región específica del ser ya que procede, indiscerniblemente, de lo sensible y de lo inteligible, de lo afectivo y de lo cognitivo, del sueño y del estado de vigilia, del simulacro y fantasma y de la realidad. He ahí por qué la cuestión del ser no puede ya erigirse en directriz para la fenomenología: ya no cabe caracterizar al fenómeno como un ente ni como la Nada [*Rien*], sino como la simple nada o nonada [*rien*] de la que se desprende el *fenómeno como nada sino fenómeno*. Si aún ha de ser posible, en *fenomeno-logía*, discernir cierto orden en los fenómenos, éste tan sólo podrá ser el transcendental de los ritmos y de sus despliegues en eco mutuo, y al albur de los cuales se fragua lo que habremos de entender como un esquematismo transcendental de la fenomenalización en el seno de un *campo* que Richir caracterizará como transcendental-fenomenológico.

¹⁶ M. Richir, *Recherches phénoménologiques*, Ousia, Bruxelles, 2 tomes, 1981-83.

§ 3. LOS FENÓMENOS-DE-MUNDO

Ahora bien, para comprender lo que constituye la cohesión del campo fenomenológico de las apariencias, conviene que nos detengamos en un segundo momento de la comprensión richiriana del fenómeno en virtud del cual el fenómeno también se piensa bajo el horizonte de un mundo, e incluso de un *fenómeno-de-mundo*. A decir verdad, esta línea richiriana de pensamiento se esboza de forma muy temprana: desde la época de su tesis,¹⁷ y desde el momento en que asocia la topología propia de la apariencia, recién discernida, con la problemática de una *cosmología filosófica*. Lo que Richir tiene en el punto de mira no debe confundirse, claro está, con una cosmología en el sentido físico del término: se trata, antes bien, de la metafísica previa sobre la que se funda la comprensión científica del espacio y del tiempo. Como sabemos, en la tradición moderna, la cosmología se elabora a partir de una reflexión sobre la esfera infinita. Pues bien, Richir seguirá el rastro de dicha reflexión, pero lo hará ahondando más aún si cabe sobre la cuestión al preguntar en qué medida es necesario que esta esfera se entienda como centrada. Centrada ora a partir de un centro único, concebido, al menos implícitamente, como mirada divina; ora a partir de una infinidad de centros, pero donde todo punto constituye un centro o un “punto de vista” dentro de un espacio necesariamente homogéneo e isótropo y que, en todo caso, responde a la fórmula en la que está basada la cosmología clásica, a saber, aquella que define el espacio como una *esfera infinita cuyo centro está por doquier y cuya periferia no se encuentra en sitio alguno*. En su tesis, como es bien sabido, Richir reanuda el tratamiento de estas cuestiones a partir de una lectura de los grandes postkantianos, cuya cosmología implícita somete a examen: ¿acaso se trata de una cosmología centrada cuyo centro sería el Yo absoluto como centro de irradiación, es decir, como origen de su actividad infinita, trazando por sí misma la esfera infinita del ser absoluto? Sabemos que seguramente fue ese el caso del joven Schelling; al menos a partir de su *Vom Ich* [1795]. Pero sabemos también que las cosas distan mucho de ser así de claras en el caso de Fichte, al menos por lo que hace a la primera versión de la *W-L* [1794-95], ya que el Yo absoluto, a pesar de concebirse como algo *wirklich*, no es, con todo, *reell*: lejos de consistir en un absoluto absolutamente dado como fundamento indubitable de toda realidad, ha de pensarse, más bien, como el *horizonte* necesario a la institución del saber; y de ese modo, al menos implícitamente, ha de

¹⁷ Trabajo presentado en 1973 en la Universidad Libre de Bruselas, y cuya introducción ha sido publicada bajo el título: *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et de son fondement*, Springer-Phaenomenologica, La Haya, 1976. Mientras que el primer capítulo ha sido publicado después bajo el título *Le rien et son apparence* [ed. cit.]. Sobre el contexto y problemática de este trabajo, remito a las explicaciones que ofrece el propio Richir en el libro de entrevistas que realicé con él: M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, [ed. cit.].

posibilitar una cosmología no centrada según la fórmula que el propio Richir acuña: la que corresponde a una *esfera infinita cuya periferia está por doquier y cuyo centro no está en sitio alguno*. De hecho, por esa vía conseguirá Richir engarzar esta problemática cosmológica con uno de los aportes esenciales de la tradición fenomenológica, y según el cual el fenómeno ha de comprenderse a partir del ser-en-el-mundo, y donde “mundo” no se entiende ya como la totalidad de los entes, sino como el horizonte a partir del cual se despliegan los seres y las cosas, es decir, como horizonte de conciencia y horizonte de ser. La cosmología filosófica halla aquí su auténtico anclaje fenomenológico; en el fenómeno del horizonte tiene su correspondiente concreto o experiencial.

Aun cuando esta interpretación fenomenológica del mundo permite anclar la cosmología filosófica en una cierta proximidad con la experiencia, todo ello no es óbice para que las incursiones más especulativas de Richir relativas a una cosmología no centrada y puramente periférica le permitan, por otro lado, guardar cierta distancia respecto de la fenomenología clásica. El mundo ha de comprenderse como el correlato de una conciencia, que decía Husserl; cosa que Heidegger expresaba, a su vez, explicando que el mundo es siempre “mío”. Ahora bien, 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* conlleva la dificultad de comprender cómo es posible que este mundo no sea irremisiblemente “privado”, pudiendo pues articularse, asimismo, a algo así como un mundo común. No deja de ser curioso el que si bien la comprensión fenomenológica del mundo permite anclar la cuestión cosmológica en la experiencia, será, en cambio, el punto de vista propiamente cosmológico y especulativo el que, a su vez, le franquee a Richir la vía que le permita esquivar las aporías clásicas; así sucede cuando enuncia la hipótesis de un mundo des-centrado, y que no sea ya el lugar de yección de una pro-yección o pro-yecto, sino el de una transcendencia abierta por una epojé radical que pone fuera de juego toda pregnancia de un instancia fundacional de la experiencia. La epojé nos lleva hasta la suspensión del mundo como correlato relativo a una conciencia o a un Yo. No se trata tanto de una aniquilación del mundo mismo cuanto de su aparición como nada [*rien*] que adviene en consonancia con el ejercicio radicalizado de la epojé. De ahí una hipótesis que formula Richir desde el final de los años ochenta, a partir de *Phénomènes, temps et êtres*:

Podría ocurrir que, desde el punto de vista fenomenológico, la Nada [*le Rien*] sobre la que abre la epojé sea, precisamente, el mundo “como tal” [...], más allá de la egoidad o de la ipseidad ya siempre concebidas como centro, así esté ek-státicamente ex-centrado; y podría ser que esta Nada se fenomenalizase también como *nada sino fenómeno*, con arreglo a lo que consistiría en el esquematismo propio de la fenomenalización. Así las cosas, el mundo mismo sería, más allá de la temporalidad, el fenómeno por antonomasia de la fenomenología, eso mismo que designamos como fenómeno-de-mundo: no habría fenómeno propiamente dicho, ni tampoco fenomenología rigurosa distinta de todo género de fenomenismos si el

fenómeno no fuese apariencia de algo otro que sí mismo y, sin embargo, fenómeno de Nada [*Rien*] con vistas a Nada, de la Nada como mundo con vistas a Nada como mundo, y en lo cual se refleja sin concepto [sin concepto *a priori* o dado por otra vía] la fenomenalidad de la Nada como fenomenalidad de mundo. Hablar de fenómeno de cosa, de idea o de concepto resultaría, por tanto, contradictorio.¹⁸

El fenómeno no puede comprenderse con rigor sino como *fenómeno-de-mundo*, es decir, como fenómeno de transcendencia de mundo como Nada, fenómeno al que nos permite acceder un ejercicio radicalizado de la epojé.

Ahora bien, al igual que inquiríamos sobre la apariencia como nada sino apariencia, bien podemos preguntarnos si esta concepción del mundo como fenómeno no lo reduce a una *ausencia radical* en la que ya no habría sí-mismo alguno, y que sería un campo de puro anonimato, no siendo entonces la fenomenología sino una versión refinada del nihilismo. A ello hemos de responder —y oponer— que el mundo no puede considerarse constituido por la presencia de lo que se le daría panorámicamente y de golpe a una mirada de sobrevuelo, pero tampoco constituido por la ausencia absoluta propia de una mera nada: el fenómeno se constituye en el hueco excavado en la espesura de ausencia del mundo¹⁹. Así pues, y como nos lo explica Richir en *Phénomène, temps et êtres*:

El fenómeno parece siempre dividido, estallado, espaciado de sí mismo, *ek-stasiado entre* la espesura de presencia y la espesura de ausencia, entre él mismo como lugar del parecer [*paraître*] inmediato de una fenomenalidad indiferenciada y reverberante y él mismo como ausentándose del lugar mismo de su propia esencialidad [...].²⁰

Pero ¿qué es entonces, en concreto, un mundo, y en qué sentido cabe decir que, a pesar de todo, se sostiene, al menos por sobre el desajuste del fenómeno como, precisamente, fenómeno-de-mundo? Y, por otro lado, ¿es el mundo como fenómeno indistinto o indiscernible del *fenómeno-de-mundo*?

Por lo que hace al mundo mismo, diremos que podemos aproximarnos a él a partir de la doctrina husserliana de la intersubjetividad, sobre la cual Richir ha meditado largamente desde el comienzo de los años noventa. Basta con recordar que, para Husserl, la presentación del otro no precisa de cálculo alguno: es inmediata, sin razonamiento y precede todo lenguaje²¹ ya que se trata de la presentación del *Leib* del otro mediante mi propio *Leib*; señal de que entre ambos se da lo que Richir, haciéndose eco de Merleau-Ponty, denomina una

¹⁸ Cfr. “Nous sommes au monde”, en *Le Temps de la réflexion*, n° X: “Le Monde”, Gallimard, Paris, 1989, pp. 237-258.

¹⁹ Cfr. *PTE*, pp. 298 ss.

²⁰ *PTE*, p. 298.

²¹ “Lenguaje” entendido aquí en sentido natural; luego precisamente no en el sentido técnico que recibe en la fenomenología de Richir. [N. del T.]

distorsión originaria y que hace que el *Leib* del otro y mi propio *Leib* se solapen, que se cubran parcialmente. Ahora bien, con ello decimos también que el *Leib* — que no hemos de confundir con el *Körper*, el cuerpo material— ya es un mundo: es ilimitado e infinitamente divisible.²² “De acuerdo con la reversibilidad de la carne [*chair*], de que nos hablaba Merleau-Ponty [...], el elemento [en el sentido presocrático] mundo de los fenómenos-de-mundo es un *Weltleib*, elemento de cuerpo o de carne de mundo que revierte, sin solución de continuidad, en *Leibwelt*, en elementos de mi cuerpo o de carne”²³. De ahí que todo fenómeno de mundo sea también fenómeno de cuerpo-de-carne [*phénomène de corps-de-chair*]; en todo ello hemos de ver que el mundo es primordialmente sensible, pero de una sensibilidad que no es ya del orden de la sensación bruta: hemos de entenderlo en un sentido más amplio, y que engloba tanto la “sensibilidad espiritual” de la que nos habla Kant en la *Crítica del juicio*, como la propia de la imaginación y de la *phantasia*, cuestiones sobre las que habremos de volver. Sea como fuere, esto nos permite, en cualquier caso, habérmolas con el fenómeno mismo y comprender que el fenómeno, en tanto que *concreto*, lejos de ser la aparición actual de lo que es reflexionado en y por un *cogito*, no puede consistir en la aparición del mundo mismo desde un imposible punto de vista de sobrevuelo, sino antes bien en la comparecencia [*parution*] de un “lugar del mundo”:

En tanto que estrictamente coextensivo de una fase de presencia que, por su lado, está necesariamente encarnada en una suerte de excavación [*trouée*] constitutiva, en virtud de sus horizontes, encarnada en una suerte de *mundo concreto*, no se trata, propiamente hablando, sino este *mundo concreto y encarnado*, correlativo de un esquema-órgano: puede tratarse de tal visión, de tal sensación [...], tal pensamiento, tal sueño, tal fantasma, tal obra de arte [un lienzo, una obra musical, un poema, un libro], tal ‘situación *global*’ en el mundo y del mundo en la que el ‘cuerpo animado’ [el *Leib*] entero está involucrado [caso de estar en casa, en mi hogar, sentado a la mesa, o paseándome por tal o cual terruño o “país” en el sentido campesino del término, o en una u otra ciudad etc.].²⁴

De ese modo, el fenómeno se caracteriza siempre como:

Un lugar en el que habita la presencia, y donde la presencia tan sólo se mantiene a costa de retornar a sí misma desde un lugar de exilio fuera de sí misma y en el cual está ausente. Efectivamente, la visión, la sensación, el pensamiento, el sueño, el fantasma, tal excavación de *mundo* no corresponde jamás ni a la suma ni a la delimitación de lo que actualmente se ve, siente, piensa, sueña, fantasea o es actualmente recorrido. Lo actual en tanto que actualmente presente no es nunca sino la sombra que proyecta el concepto sobre la fase de presencia, a su vez *coextensiva* del fenómeno *de mundo* y del fenómeno *en el mundo* en tanto que fenómeno encarnado

²² “Nous sommes au monde”, art. cit., p. 242.

²³ *Ídem*.

²⁴ *PTE*, p. 291.

ontológicamente en un *Welt*, en un mundo ambiente en el seno de una presencia cribada de ausencia.²⁵

Lo cual le permitirá a Richir concluir, en un texto absolutamente estratégico de *Phénomènes, temps et êtres*: “¿Qué es pues un fenómeno? Los pintores, por ejemplo, lo saben desde hace mucho. Y Constable bien lo sabía al apuntar un día: ‘No se trata de una casa, sino de una mañana de verano en la cual hay una casa’. Un fenómeno es, diríamos, una fase de mundo.”²⁶ “Fases”: que equivale a decir que no se trata de “cortes” o “secciones transversales” instantáneas que se encadenarían unas a otras al albur de un presente en decurso, sino fases por así decirlo “espesas” que son otros tantos “paisajes” ajenos a toda centración óptica, a la manera de una panorámica accesible de un solo golpe de vista; “paisajes” donde hay tanto tiempo[s] como “espaciamento[s]” [o proto-espaciamento[s]]; fases que no están en adecuación consigo mismas, sino que se articulan a sí mismas tanto como a otras, al hilo de la distorsión originaria, es decir, con arreglo a lo que Richir conceptúa desde las *Recherches phénoménologiques* como esquematismo transcendental de la fenomenalización.

En cualquier caso, creo que no es difícil ponderar el auténtico vuelco que esta interpretación del mundo lleva a cabo respecto de la concepción clásica; concepción que, hasta cierto punto, también nos encontramos en el propio Heidegger. Y es que en el marco de esta fenomenología *nova methodo* no puede ser ya cuestión de pensar el mundo como ya siempre tomado en una *Jemeinigkeit*, coextensiva de la individuación de un *Dasein*. Si pretendemos seguir hablando el lenguaje de Heidegger²⁷, habrá que decir, en secesión radical respecto de toda la ontología de *Sein und Zeit*, que “todo fenómeno funciona como un *Dasein*”, a saber, como la huella de ausencia que revela cada vez el ser-en-el-mundo de una manera singular e irreductible²⁸, y que abre a lo que Richir llama también, con una expresión enigmática, “la pluralidad fenomenológica de los mundos”.²⁹ En este mismo orden de ideas, no se trata ya de aprehender el mundo como el horizonte único de la conciencia de un Yo; no obstante, si queremos continuar pensando a partir de Husserl, hemos de inspirarnos, aquí, de los manuscritos

²⁵ *Ídem*

²⁶ M. Richir, *PTE*, p. 292.

²⁷ Como a veces hace el propio Richir: cfr. por ejemplo el párrafo, absolutamente capital, de *Phénomènes, temps et êtres*, titulado: “La eidética transcendental y la búsqueda de una nueva interpretación del *Dasein*”. [*PTE*, pp. 280-288.]

²⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 280.

²⁹ Así, por ejemplo, el título de la segunda *Méditation phénoménologique* [Jérôme Millon, coll. *Krisis*, Grenoble, 1992. En adelante citado *MP*]: “Pasión del pensar y pluralidad fenomenológica de los mundos.”

de investigación; así, por ejemplo, en un fragmento póstumo³⁰ que Richir comenta a menudo al principio de los años 90,³¹ el padre de la fenomenología explica que en la medida en que el mundo natural en el que vivimos ya siempre es un mundo común, nos vemos obligados a admitir que ya siempre vivimos en él provistos de una “idea de mundo” [*Weltidee*], la cual comporta en *sí misma una infinidad de otras “ideas de mundo”*, cada una de las cuales contiene, a su vez, a todas las demás, incluida la nuestra. Como advierte Richir, la aprehensión husserliana le confiere a esta “idea” propiedades singulares ya que comprende, en su unidad, una infinidad de otras ideas de igual naturaleza, cada una de las cuales tiene, por su parte, las mismas características, y comprende en *sí misma* mi unidad así como también la de todas las demás. No estamos lejos de las clásicas paradojas del infinito ya que cada parte del todo es, por *sí misma*, parte total, y contiene aquello mismo que la contiene. Sin embargo, contrariamente al contexto estrictamente matemático o lógico, las “ideas” de mundos, así como la cohesión de las “ideas” de mundo entre sí, son y discurren sin concepto, ajenas a toda cuantificación matemática del infinito. Proceden, antes bien, de lo que Richir denomina el *apeiron* fenomenológico. Asimismo, en entero rigor fenomenológico y crítico, es imposible suponer que el invariante estructural de esta pluralidad de mundos haya de ser el geométrico, propio de la esfera infinita cuyo centro está por doquier y cuya periferia no está en sitio alguno: esto haría de toda “idea” de mundo una idea divina, y ello nos retrotraería al contexto metafísico de una “monadología” de cuño leibniziano que, efectivamente, es una de las direcciones del pensamiento de Husserl, en particular en sus textos sobre la intersubjetividad; deriva leibniziana en el pensamiento de Husserl que Richir no dejará de subrayar al objeto de criticarla. En todo caso, digno de mención es que la interpretación propiamente richiriana de la situación sea testimonio, a la vez, de una gran proximidad y de una ruptura con la interpretación husserliana. No cabe duda de que, a ojos de Richir, conviene llevar la *epojé* más allá de Husserl, hasta poner fuera de juego a la esfera del ego y a la egología: sólo así es posible abrirse a lo que constituye el auténtico calado fenomenológico de la *Weltidee*:

la *epojé* de la idea del mundo libera, precisamente, el *Weltphänomen*, el fenómeno-de-mundo en tanto que unidad fenomenológica sin concepto que *al punto se replica sucesivamente* en una multiplicidad, asimismo sin concepto, de fenómenos-de-mundo, en una pluralidad de mundos. Estos son siempre y cada vez parte total, solapándose y cubriéndose recíprocamente, al tiempo que permanecen *al margen y en desajuste* los unos respecto de los otros, remitiendo los unos a los otros sin necesidad reflexión.³²

³⁰ Cfr. Hua XV, texto n° 31, pp. 526-556 [fechaado a finales de febrero de 1933].

³¹ Cfr. por ejemplo MP, pp. 191 ss, de las que me inspiro aquí con libertad.

³² “Nous sommes au monde”, art. cit., p. 240.

Pues bien, esta relación no es otra que aquella que Richir venía pensando, por lo demás, como la distorsión originaria del fenómeno, y que explica también la multiplicidad, originaria, propia de los fenómenos-de-mundo. La parte más importante de éstos escapa, irremisiblemente, y como se comprenderá, al “espectáculo” o a la “intuición”, permaneciendo no-dada, no-presente, y del orden de lo que el propio Husserl llamaba “apresentación”. Dicho de otro modo: si hay donación de los fenómenos-de-mundo, se trata siempre de donaciones plurales y parcialmente ausentes, que desbordan siempre y necesariamente la unidad de un sentido —así se trate de un sentido en curso de constitución.

§ 4. LOS FENÓMENOS DE LENGUAJE

Una tercera aproximación al fenómeno se abre paso en Richir, en paralelo con las anteriores, tan pronto como tomamos en cuenta los fenómenos de lenguaje.³³ Así, desde *Phénomènes, temps et êtres*, Richir hace notar, de modo inaugural y bastante enigmático al principio, que si pretendemos tener acceso al lenguaje como fenómeno, hemos de proceder a la reducción fenomenológica del lenguaje positivo, con sus usos y sus parcelaciones en signos. Hemos de proceder, en suma, a la reducción de aquello mismo que enseguida pasará a denominar la lengua como simbólicamente instituida. Sólo entonces, una vez acometida esta reducción de la lengua, “aparece el lenguaje como un campo fenomenológico específico de fenómenos —los fenómenos de lenguaje— con su cohesión propia. Campo, este último, que, de derecho, es tan vasto como el entero campo fenomenológico ya que es igualmente indefinido o in-finito en sentido potencial [*apeiron*].”³⁴ ¿Cuál es entonces la especificidad de los fenómenos de lenguaje? ¿Qué relaciones mantienen con el campo de los fenómenos-de-mundo que acabamos de liberar? Es esta articulación la que hay que tratar de comprender.

Podemos empezar preguntándonos lo que caracteriza intrínsecamente a los fenómenos de lenguaje en su ritmo propio, volviendo así a la descripción del despliegue de la palabra cuando ésta busca decir algo que ya sabe, aunque de modo confuso. Como sabemos, en entero rigor fenomenológico, ese “algo” no puede entenderse como la “idea” intemporal y preexistente a la palabra de lo que ha de ser dicho —esa es, efectivamente, la enseñanza clásica—; antes bien hemos de comprender ese “algo” como el *esbozo* de un sentido que ya se comprende y se capta, de algún modo, en una espesura específica y desde el

³³ Para una presentación algo más detallada de la cuestión del lenguaje en Richir, me permito remitir a dos de mis artículos: “Hipérbole y lenguaje. El ‘resultado’ de la epojé hiperbólica”, en *Eikasia*, n° 47, 2013, pp. 339-349. Trad. Pablo Posada Varela; “Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje”, en *Eikasia*, n°47, 2013, pp. 363-389. Trad. Alejandro Arozamena.

³⁴ *PTE*, p. 293.

estiramiento temporalizante/espacializante entre la exigencia de un sentido por hacer y la promesa de un sentido por venir. No se esboza el fenómeno de lenguaje en un momento de iluminación que consistiera en una apercepción de la Idea en sí misma, valiendo como la huella fugaz del ser o de lo Uno, y antes, incluso, de toda posibilidad de retomarla reflexivamente bajo la forma de una visión relativamente estabilizada. Ocurre, más bien, que el fenómeno de lenguaje se “ilumina” en virtud del esbozo de una *temporalización* de sentido, allí donde algo de que lo que ha de decirse se entre-apercebe al tiempo que se percibe la exigencia de hacer o decir ese mismo sentido para que, así, advenga a sí mismo, entre en posesión de sí. Se quiere decir con ello que aunque el esbozo de sentido en cuestión sea ya intrínsecamente temporal, y comprenda en sí mismo su horizonte de pasado [la exigencia del sentido] y de futuro [la promesa de sentido], también requiere ser temporalizado para que advenga el acuerdo o acorde entre sus “retenciones” y sus “protenciones” —entre lo que queda por decir y lo que ya ha sido dicho. Ahora bien, este acuerdo no es el de una identificación por tautología, lo cual necesariamente conduciría a extraer, o incluso deducir, el sentido del lenguaje de aquello de lo que hay lenguaje o, a la inversa, y siguiendo esa vía, a la doble aporía del realismo apofántico y del nominalismo. Se trata de un acuerdo [o, precisamente, de un acorde] cuasi-harmónico [en sentido musical], y donde el horizonte de pasado “consuena” con el horizonte de futuro [y a la inversa]; de un acorde a través del cual el fenómeno de lenguaje puede desplegarse como una fase de presencia, como fase de conciencia en la que emerge sentido. Se entenderá, en cualquier caso, hasta qué punto el lenguaje fenomenológico no puede por menos de desbordar todo sistema lingüístico ya que se constituye, antes bien, mediante el *ritmo* temporalizante del sentido —eso mismo que Richir llama también el *esquematismo de lenguaje*—, y que tan sólo es posible en virtud del fundamental desaplomo, del estar-en-falso [*porte-à-faux*] que originariamente se da entre las “retenciones” y las “protenciones” de la temporalización. Así es como esta temporalización alcanza a desplegarse entre las “líneas” y los “signos”, es decir, al mismo tiempo, y por paradójico que parezca, *con la ayuda* de una lengua simbólicamente instituida; aunque, todo hay que decirlo, dicho despliegue se realice, en lo esencial, precisamente entre los huecos y lagunas del sistema lingüístico simbólicamente instituido, es decir *en desajuste* respecto de esa misma institución. De hecho, este carácter propio del ritmo del lenguaje permite comprender que los fenómenos de lenguaje no pueden sostenerse por sí mismos: si el lenguaje tan sólo puede decir algo gracias pero al margen de la lengua, no dice verdaderamente algo más que diciendo otra cosa que sí mismo; en resumidas cuentas, el lenguaje sólo se sostiene tendiendo una referencia, sólo alberga un mínimo de consistencia si está abierto, en su corazón, a horizontes que no sólo están fuera de lengua sino también *fuera de lenguaje*.

Pero ¿cómo comprender este fuera de lenguaje? Y a des de la época de *Phénomènes*,

temps et êtres, Richir piensa inauguralmente este registro del fenómeno como el de un *horizonte* de proto-temporalización/proto-espacialización necesario para pensar la temporalización en lenguaje: “así pues, tan sólo hay temporalización/espacialización en ritmo si ‘algo’ otro que ella misma, y desde lo cual ésta es *indeducible*, la *prepara*: este ‘algo’ otro, que en cierto sentido es el esbozo del esbozo del sentido, lo llamamos proto-temporalización/proto-espacialización en ritmos [...]”.³⁵ Sin embargo, tenemos que describir más concretamente este horizonte:

Si reflexionamos ahora sobre lo que, de este modo, permanece a la vez radicalmente al margen del lenguaje, y al tiempo en su interior como aquello mismo que el sentido trata de *decir* en las tensiones y distensiones internas de sus ritmos, comprenderemos que no puede tratarse sino del *mundo*, o más bien, en la medida en que este último consiste en una multiplicidad originaria de unidades, de *los mundos*, originariamente plurales en la medida en que se fenomenalizan según ritmos que corresponden a sus proto-temporalizaciones/proto-espacializaciones, en una multiplicidad originaria de *fenómenos-de-mundo*.³⁶

A la luz de esta perspectiva, el mundo designa pues un horizonte fenomenológico de ausencia que se comprende en tanto que el mundo “aparece” precisamente como lo que, en su transcendencia, no ha tenido que esperar al lenguaje y a la conciencia, y no los esperará jamás. Es así como, sin quererlo, nos vemos de nuevo remitidos a la descripción de los fenómenos-de-mundo que antes habíamos evidenciado: en tanto que los fenómenos-de-mundo se fenomenalizan en un horizonte de transcendencia y de ausencia, su fenomenalización no puede entenderse ya como una donación unívoca y en presencia, sino como un momento complejo y estallado en donaciones múltiples transidas de no-donaciones igualmente múltiples:

Los ritmos de la proto-temporalización/proto-espacialización de los fenómenos-de-mundo son tanto ritmos en los que ‘algo’, algo así como la punta extrema de un pértiga, se le tiende al sentido haciéndose, como también ritmos en los que ‘algo’, de manera no menos irreductible, se ausenta”. Dicho de otro modo, “los horizontes proto-temporales de los fenómenos-de-mundo son los de una radical ausencia, originaria, proto-temporalizada en un pasado transcendental que jamás ha tenido tiempo de madurar en un presente pasado, y un futuro transcendental que jamás tendrá tiempo de madurar en un presente futuro: horizontes de *lo inmemorial* y de *lo inmaduro* entre los cuales el fenómeno se vacía en proto-presencia, retornando de esta ausencia en la que no está, según un retorno que estalla originariamente en concretudes salvajes que son otras tantas pértigas tendidas a la temporalización/

³⁵ “Sens et Paroles: pour une approche phénoménologique du langage”, en *Figures de la Rationalité. Études d’Anthropologie philosophique*, n° IV, Institut Supérieur de Philosophie de Louvain-La Neuve, 1991, p. 242.

³⁶ *Ídem*.

espacialización. Asimismo, los horizontes proto-espaciales lo son de una ausencia abisal e impenetrable, más allá de las entrañas y de los bordes de los fenómenos-de-mundo, y de los que éstos son el entre o el antro, la cavidad y el desvase, y donde ya hay espacio como proto-espacio tendiéndose para la espacialización según recorridos que hacen tiempo y, por ende, sentido³⁷.

Alcanzamos entonces a comprender más finamente lo que distingue y acerca a la vez a los fenómenos-de-mundo y a los fenómenos de lenguaje. Los fenómenos-de-mundos, como hemos visto, son del orden de una pluralidad —la “pluralidad fenomenológica de los mundos”— que es originariamente y en esencia previa a toda constitución de sentido y de lenguaje: son anárquicos y a-teleológicos, más originarios que toda temporalización o conciencia, aun cuando no se “diseminan” tampoco en un puro caos, sino que se fraguan al hilo de un ritmo o de un esquematismo *de fenomenalización*. Por lo que hace a estos fenómenos-de-mundo fuera de lenguaje, la dificultad consiste en poder *decir algo* de ellos ya que en virtud de su constitución propia se sostienen siempre más acá de toda teleología de sentido, en el mutismo paradójico de su fenomenalización ciertamente fuera de lenguaje, pero tampoco completamente a ciegas. Así, como acabamos de ver y como he tratado de mostrar en otros trabajos³⁸, la fenomenología tan sólo es susceptible de dar cuenta de esos fenómenos desde el lenguaje, mediante la puesta en claro de horizontes de mundo no temporales y no espaciales, pero que son, como nos dice Richir, desde siempre y por siempre jamás inmemoriales e inmaduros, y que, a pesar de todo, *aparecen* en cierto modo como nimbando necesariamente los fenómenos de lenguaje, vivaqueando, por así decirlo, en sus lindes. En todo caso, es notable que sea también esta, precisamente, la clave que nos permita comprender, a la inversa, que los fenómenos de lenguaje también son fenómeno-de-mundo; fenómeno-de-mundo cuya fenomenalización en lenguaje, provista de su teleología esquemática sin concepto, arraiga siempre y necesariamente en los fenómenos-de-mundo fuera de lenguaje: hay una pluralidad de fenómenos de lenguaje —pluralidad tan infinita e indefinida como la de los fenómenos-de-mundo— cuya génesis fenomenológica puede rastrearse a partir de los fenómenos-de-mundo fuera de lenguaje, y sólo en virtud de los cuales es posible dar cuenta de la polisemia fenomenológica originaria. Si consideramos las cosas desde lo más originario, diremos que los fenómenos-de-mundo, como campo infinito de los sensibles sostenidos en su salvajería fuera del campo de la presencia, consiguen, súbitamente, iluminarse como una infinidad de esbozos de sentido que palpitan como en eclipses. Pues bien, a partir de esta “iluminación” —que es algo así como el “momento”, aún no temporal, en el que el fenómeno de lenguaje “se enciende [*s'allume*]”, como escribe Richir en

³⁷ *Ibid.*, pp. 242-243.

³⁸ Cfr. en particular: “Hipérbole y lenguaje. El ‘resultado’ de la epojé hiperbólica”, art. cit.

ocasiones— se hace posible “retener” algunos de esos esbozos para estivarlos y espaciarlos en una fase y, de ese modo, hacer sentido y hacer lenguaje: “es ahí donde se inscribe, propiamente hablando, el nacimiento de la conciencia en tanto que nacimiento del tiempo y del espacio propiamente fenomenológicos, y donde el sentido jamás está dado en ningún género de *Ereignis*, sino que siempre está por hacer.”³⁹ Dicho con mayor precisión,

temporalizar/ espacializar sentido trazando, a través de los sensibles de carne y de mundo, un recorrido o un camino que es en sí mismo tiempo y sentido haciéndose, presencia que aprehende en sí misma *su* porvenir y retienen en sí misma *su* pasado, conciencia que, sabiéndose despliegue, sabe ya, no bien se esboza, de dónde viene, y sabe también, en el mismo momento, a dónde va.⁴⁰

He ahí el sentido fenomenológico como sentido de conciencia y de lenguaje. Pues bien, este sentido también es, necesariamente, sentido de mundo y de carne, como temporalización en conciencia, es decir, en presencia, pero donde sus horizontes intrínsecos de pasado y de futuro no se limitan a reflejar simplemente lo que está dado y la mera presencia de un presente. El sentido de lenguaje es pues direccional, pero lo es en el espesor de su despliegue, espesor de ausencias que comprende en sí mismo su horizonte de pasado y su horizonte de futuro. Se comprenderá entonces que el sentido o el lenguaje fenomenológico desborda con creces todo sistema lingüístico —eso mismo que Richir llama “la lengua”. El lenguaje es lo que hace que los fenómenos-de-mundo, originariamente plurales y no-manifiestos, puedan entenderse como lo que adviene a una conciencia, como

paisajes a los cuales aún hemos de advenir, recorriéndolos mediante nuestros caminos, recorridos que labran sus tiempos, sus espacios, y sus sentidos, y donde trazamos nuestros surcos que son surcos de sentido, o eso mismo que, en la *Krisis*, entendía Husserl, quizá algo toscamente pero, a pesar de todo, entendiéndolo, como *Sinnbildung*. Que esos surcos sean a su vez originariamente múltiples, tan múltiples como los paisajes-de-mundo y los sensibles de mundo, y que, por si no fuera poco, se desvanezcan para terminar perdiéndose, sumidos en el macizo del pasado no bien aparecen, y que sus huellas se entrecrucen indefinidamente tejiendo algo así como un paisaje de pasado, sub-tendido por el proto-tiempo, he ahí su marca de origen, la que los retoma de una vez en su inmemorialidad y en su inmadurez.⁴¹

Los sentidos de mundo, como fases de lenguaje, resultan claramente reconocibles, pero no resultan jamás identificables a través de un *eidós* o de un concepto —lo cual significa también, como tendré ocasión de precisar, que no

³⁹ “Nous sommes au monde”, art. cit., p. 249.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 250.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 250-251.

son intencionales. Subrayemos, en todo caso, que la fenomenología de Marc Richir se va pensando y presentando, progresivamente, como una fenomenología del lenguaje, de un lenguaje provisto, evidentemente, de recorridos múltiples. Si retomamos las cosas a partir de las *Recherches phénoménologiques* [1981-83], advertimos que la distinción entre el lenguaje y lo fuera de lenguaje no está aun claramente establecida: cuando Richir busca desentrañar el campo de los “fenómenos como nada sino fenómenos”, se preocupa, ante todo, por manifestar la dimensión propiamente fenomenológico-transcendental de toda ontología, y también de toda eidética. Richir, batiéndose el cobre tanto con Husserl como con Heidegger, busca mostrar que el fenómeno se ve limitado tanto por el flujo continuo del presente vivo provisto de sus retenciones y de sus protenciones, como por la temporalidad finita y mortal de un *Dasein* resuelto a llevar el peso de su destino. Ahora bien, al insistir sobre este punto, las explicaciones y controversias de Richir corren el riesgo de hacernos perder de vista que el fenómeno también se despliega al albur de un esquematismo como ritmo de temporalización, irreductible, en todo caso, a las concepciones husserliana y heideggeriana del tiempo.

Dicho de otro modo, cuando Richir define inauguralmente el esquematismo fenomenológico como parpadeo, no insiste aún en este aspecto, capital, de que el parpadeo se da, esencialmente, entre las “retenciones” y las “protenciones”, que se intercambian y reviran las unas en las otras sin cesar para así tejer, una y otra vez, una fase de presencia. Asimismo, cuando Richir insiste sobre el hecho de que el fenómeno no se reduce a ningún género de sentido de ser-así sea sentido de ser-en-el-mundo de un *Dasein* o sentido intencional —acaso esta insistencia oculte que el fenómeno se fenomenaliza también como fenómeno de lenguaje, es decir, como sentido haciéndose. Es la razón por la cual la distinción entre el esquematismo de lenguaje y el esquematismo fuera de lenguaje no se trabaja hasta el fondo en las *Recherches*. Esta distinción tan sólo empezará a elaborarse rigurosamente en *Phénomènes, temps et êtres* [1987], aunque de modo aún muy problemático a raíz de dificultades arquitectónicas que Richir apenas si empieza a ponderar, pero que sólo más adelante conseguirá dominar del todo. Así pues, no es baladí que la sistemática propia de la obra de 1987 parezca proceder a la manera de una suerte de “deducción trascendental” del fenómeno en su fenomenalización, encuadrada en los marcos formales del esquematismo ya despejados en las *Recherches*, al tiempo que parece “deducir” los fenómenos de lenguaje de los fenómenos-de-mundo anteriormente aislados y esclarecidos —asimismo, dicho sea de paso, *Phénoménologie et institution symbolique* [1988] parecerá querer “deducir” la posibilidad de una institución del lenguaje a partir de las “lagunas en fenomenalidad” que se celan en el fenómeno de lenguaje. Estas dificultades, claro está, se hallan vinculadas a la sistemática propia de las obras que acabamos de mencionar; pero no dejan de ser reveladoras de auténticos problemas arquitectónicos, a los cuales Richir, como señalábamos,

no dejará de enfrentarse, ya desde comienzos de los años 1990; a este efecto, revisitará la arquitectónica del criticismo kantiano, esencialmente a partir de la *Crítica del juicio*.⁴² Todo ello desembocará en ese primer tratamiento “en equilibrio” [provisional] de la cuestión que se da en las *Méditations phénoménologiques*, donde la fenomenología del lenguaje se aborda a través de un zig-zag entre tres componentes que toda aproximación fenomenológica del lenguaje ha de tomar en consideración: la lengua, el lenguaje mismo, y lo fuera de lenguaje. Mientras que la lengua es tratada de modo muy general como la *doxa* que estructura la experiencia natural, y desde la cual hemos de partir una y otra vez en nuestros análisis fenomenológicos, el lenguaje se piensa como el sentido haciéndose con arreglo a una temporalización en presencia sin presente asignable, y que se despliega entre los “signos” de la institución simbólica, es decir, a la vez, con y al margen de la institución simbólica, pero desplegándose, en todo caso, bajo los horizontes de una proto-temporalización/ proto-espacialización fuera de lenguaje, y cuya atestación localiza Richir en la afectividad. Efectivamente, esta afectividad colorea siempre el lenguaje⁴³ como su irreductible horizonte mudo — que, en su mutismo, “llama” al lenguaje [casi en el sentido en que pueda hablarse de una “llamada o aspiración por el vacío [*appel d’air*]”, una despresurización súbita]. Comprendemos entonces que, en este contexto, la fenomenología del lenguaje propuesta por Richir no consiste ya en un análisis de las significaciones dadas: al ser, el lenguaje, temporalización esquematizante fundamentalmente en falso respecto de sí misma, en una suerte de vilo esquematizante, no puede, a su vez, constituir el objeto de ninguna visión tematizante, así sea eidética. Comprendemos también que si la concepción radicalizada de la *epojé* que nos propone Richir no permite que la mirada se detenga, el fenómeno de lenguaje no podrá ser sino entre-apercebido, como flotando en el campo fenomenológico, al albur de la mirada fenomenológica que, por ende, y necesariamente, también habrá de ser flotante. Toda esta constelación consiste en una incesante virazón entre estas tres incógnitas del análisis, inextricablemente entreveradas, que son la lengua, el lenguaje y lo fuera de lenguaje.

⁴² Cfr. S. Carlson, “Lo sublime y el fenómeno [Kant, Richir]”, en *Ápeiron. Estudios de filosofía*, Madrid, 2015, pp. 117-127.

⁴³ Por lo que hace al tratamiento de esta cuestión en Husserl, no podemos por menos de aludir a las investigaciones, siempre en curso, del profesor Antonio Ziri6n. Investigaciones que ya han dado frutos muy notables. Véase, por ejemplo: Antonio Ziri6n Quijano “Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar”, en *Acta Fenomenol6gica Latinoamericana*, Volumen I. *Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, CLAFEN- Bogotá, mayo 22-25, Pontificia Universidad Cat6lica del Per6, Lima, 2002, pp. 209-221. Véase tambi6n: Antonio Ziri6n Quijano, “¿Ser6 posible una fenomenol6gica de lo inefable?”, en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, A6o VI, n6 12, julio 2005 [Facultad de Filosofía Samuel Ramos – Universidad Michoacana de San Nicol6s de Hidalgo. Morelia, Michoac6n, M6xico], pp. 69-89.