

# En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir

Pablo Posada Varela

*Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln*

## Aspects concerning Marc Richir's philosophical and phenomenological path

Pablo Posada Varela

*Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln*

**Resumen:** Este artículo traza a grandes rasgos el itinerario intelectual de Marc Richir y termina aclarando algunos de sus conceptos fundamentales. En primer lugar se hace alusión a las actividades científicas de Richir, fundamentalmente a su actividad de físico. Tras su actividad investigadora en física Richir se dedica a la filosofía. Se interesa muy pronto por la fenomenología pero decide dar un largo rodeo por el idealismo alemán, que estudia en profundidad. Su obra se divide temáticamente entre aquellas que son estrictamente fenomenológicas y las dedicadas a instituciones simbólicas, alimentadas, siempre, por una base fenomenológica. Las estrictamente filosóficas están organizadas en torno a tres refundiciones sucesivas (1. refundición abstracta desde el negativo transcendental fenomenológico del idealismo alemán, 2. refundición desde la fenomenología de la intersubjetividad, y 3. refundición desde la fenomenología de la *phantasia* (y la afectividad)), y se dividen en varios bloques o periodos (que no siempre corresponden a refundiciones y que en ocasiones corresponden, sencillamente, a desarrollos temáticos implícitos en cada una de las refundiciones). Completamos ese comentario con el repaso y explicitación sistemáticos de algunos conceptos propios de la primera refundición para terminar por la autopresentación que Richir hace de su propio recorrido en el prólogo de su obra *Phénoménologie en Esquisses* (2000). ■

**Abstract:** This article outlines Marc Richir's intellectual path and ends up clarifying some of his fundamental concepts. We, at first, allude to Richir's scientific activities, fundamentally regarding physics. After his investigations in physics he turns to philosophy. His interest is quickly focused on phenomenology; nevertheless, he decides to take a meandering loop through German idealism, which he deeply studied. His work divides itself in those subjects that are strictly phenomenological, and those that tackle various symbolical institutions, but always relying on phenomenological grounds. The topics that are strictly phenomenological are sorted out according to three successive recasting or reworking of the foundational materials or re-foundations (1. abstract recasting from the transcendental phenomenological counterpart of German idealism, 2. recasting through the phenomenology of intersubjectivity, and 3. recasting within the materials of the phenomenology of *phantasia* (and affectivity)). His phenomenological works are divided in various periods that do not always necessarily correspond to a new recasting but consist sometimes on a mere development of the topics involved in each of them). Once Richir's philosophical path has been drawn, we explain some related concepts pertaining to Richir's first recasting of phenomenology. We end up referring to Richir's self-presentation in the preface of his work *Phénoménologie en Esquisses* (2000). ■

---

**Keywords:** refundición, nada sino fenómeno, doble movimiento de la fenomenalización, esfera infinita sin centro y periferia por doquier, distorsión originaria, distorsión de la distorsión, logología, golpe de la fenomenalización, hipérbole, *chôra*, recasting, nothing but phenomenon, phenomenalization's double movement, infinite sphere without center and overall periphery, original distortion, distortion's distortion, logology, phenomenalization's beat, hyperbole.



# En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir

Pablo Posada Varela

*Bergische Universität Wuppertal. Husserl-Archiv Köln*

El itinerario filosófico de Marc Richir no es de los habituales. En primer lugar huelga señalar que su primera formación es la de físico y sólo después de muy avanzados sus estudios de física (llegó a redactar una tesina sobre la teoría especial de la relatividad y a trabajar en un laboratorio, en el marco de su trabajo de tesis) se volvió hacia la filosofía, en parte impulsado por lecturas filosóficas (Sartre, Merleau-Ponty, pero sobre todo Kant), en parte por el desencanto debido a la artificiosidad de las teorías físicas. Él mismo declara que la filosofía le hizo despertar de su sueño pitagórico; así, gracias, tanto a sus lecturas filosóficas, como a la relativa artificiosidad del quehacer físico, se percató de que en ese pitagorismo de fondo se fundaba su pasión por la física, pasión que todavía a día de hoy siente y cultiva, pero modalizada, por así decirlo, y a distancia<sup>1</sup>.

## 1. *La actividad científica de Marc Richir*

Antes de detenernos en la actividad de físico de Richir, acaso no sea baladí señalar que sus primeras preocupaciones científicas, incluso anteriores a sus estudios universitarios, estuvieron centradas en la geología, por la que aún tiene el mayor de los intereses. Digo que no acaso no sea baladí hacer notar, entre otras cosas por la cantidad de metáforas (¿pero cuál es el estatuto fenomenológico – y gnoseológico – de tales metáforas?) geológicas presentes en su obra, y a la que Ricardo S. Ortiz de Urbina ha sido perfectamente sensible al rebautizar la arquitectónica con nombres que quizá le convengan mejor: “estromatología”, “estratigrafía” o, simplemente, “tectónica”. De ese primer interés por la geología surgió un primer estudio de campo, realizado por Richir, y una afiliación a la sociedad belga de geología. En cualquier caso, probablemente sean las “geológicas” las me-

---

<sup>1</sup> Algunos de sus primeros doctorandos, Pierre Kerszberg y Albino Lanciani por ejemplo, realizaron tesis en epistemología, sobre la cosmología relativista y sobre el intuicionismo de Brouwer respectivamente. Richir impartió durante todo su magisterio en la Universidad Libre de Bruselas un curso de epistemología. Trató sobre todo de textos fundacionales de la física (no tanto de lo que se entiende, propiamente, por epistemología), o de reflexiones de físicos sobre la física: H. Weyl, R. Feynman.

táforas más presentes en la obra de Richir. Y lo cierto es que sólo una recta comprensión de la cuestión de la metáfora puede arrojar luz sobre los textos que sobre física o matemáticas ha escrito luego Richir<sup>2</sup>. Puede que sea una de las claves de la relación entre quehacer científico y quehacer fenomenológico, sin que, claro está, una de las partes reduzca a la otra; y, por lo demás, acaso sea una de las razones por las que el propio Richir abandonó la física (a pesar de encontrarse, como veremos en seguida, en un estadio relativamente avanzado de sus estudios, y tras más de un año de trabajo de laboratorio en el marco de su tesis doctoral) para dedicarse a la fenomenología. Dicho de otro modo, hay una razón intrínsecamente gnoseológica *a la que* la biografía del propio Richir, en un momento dado, *se hace líquida*; ese momento crucial en el que abandona la física para estudiar filosofía pero, casi al punto, con la vista puesta en la fenomenología. Momento de

---

<sup>2</sup> Algunos de los cuales están disponibles en la página internet elaborada por Sacha Carlson. Aprovechamos para encarecer el trabajo que lleva emprendido desde hace un tiempo Javier Arias Navarro – y del que la traducción de “Potencial y virtual” no es sino una pequeña muestra –, trabajo altamente cualificado (tanto desde el punto del vista del traductor, como del conocedor de la materia) para hacer accesible al público hispanohablante los textos digamos “epistemológicos” de Richir – aunque, como el propio Javier Arias nos ha advertido en más de una ocasión, el término “epistemológico” es absolutamente inadecuado al caso de Richir; es algo distinto lo que hace Richir, algo que tampoco se deja simplemente solapar con el uso que el término “gnoseología” toma en G. Bueno. Incluimos aquí el enlace a algunos de estos textos de Richir que contienen una reflexión fenomenológico-gnoseológica sobre las ciencias, muchos de los cuales se hallan ya en curso de traducción por parte de Javier Arias:

[Le statut de la philosophie première face à la crise des fondements des sciences positives.pdf](#) (publicado en les Annales de l'Institut de Philosophie de l'U.L.B en 1977).

[L'hérité et les nombres. Pour une fondation transcendantale de l'arithmétique \(à propos de Frege - Die Grundlagen der Arithmetik\).pdf](#) (publicado en 1983 en La liberté de l'Esprit).

[Mécanique quantique et philosophie transcendantale.pdf](#) (publicado en 1985 en la revista La liberté de l'esprit).

De l'illusion transcendantale dans la théorie cantorienne des ensembles [vínculo pendiente de elaboración] (publicado en 1986 en los Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Sociales de l'U.L.B).

[Présentation.pdf](#) (Présentation au numéro «Philosophie et science» des Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Sociales de l'U.L.B).

[Une antinomie quasi-kantienne dans la fondation cantorienne de la théorie des ensembles.pdf](#) (publicado en 1986 en les [Etudes phénoménologiques](#)).

[94:106 Ethics of Geometry and Genealogy of Modernity.pdf](#) (publicado en 1994 en el [Graduate Faculty Philosophy Journal](#))

Historicité et temporalité en cosmologie [vínculo pendiente de elaboración] (publicado en los Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles, chez [Vrin](#)).

[Potentiel et virtuel.pdf](#) (publicado en 1998 en la Revue de l'Université de Bruxelles) y traducido por Javier Arias Navarro en este mismo número de la revista Eikasía.

[Symétrie chirale et constitution de l'espace.pdf](#) (publicado en 2005 por [Hermès Sciences](#)).

[La nature aime à se cacher.pdf](#) (publicado en 2005 en la revista [Kairos](#)).

Evidentemente, cumple también que citemos la obra de Richir *La crise du sens et la phénoménologie*, col. Krisis, ed. J. Millon, Grenoble, 1990, una de cuyas partes, a saber, el comentario de Richir al “Origen de la geometría” de Husserl, está disponible en castellano, en el número 34 de Eikasía, gracias a la excelente traducción de Iván Galán Hompanera: <http://www.revistadefilosofia.com/34-03.pdf>

abandono de la física pero *sin que* el interés por la ciencia quede perdido o arruinado, sino sólo reelaborado, arquitectónicamente resituado; relegada, eso sí, la convicción que situó a sus ojos a la ciencia física en una posición de preeminencia en el conjunto del saber, y a la que Richir se ha referido en ocasiones como una suerte de “neopitagorismo” del que inadvertidamente fue víctima.

La naturaleza de esa reasunción de la ciencia desde un interés fenomenológico, y donde la fenomenología pretende ser, para la ciencia, una cierta clave gnoseológica (evidentemente *no* su *único* factor de elucidación; *precisamente por ello* hay *hiatos irreductibles* entre los niveles arquitectónicos) es cuestión que admite cierto tratamiento desde la elucidación del estatuto intrínsecamente fenomenológico de la metáfora y que, evidentemente, desemboca en la conclusión de que, claro está, ni la ciencia es una metáfora, ni, sobre todo, las metáforas científicas presentes en la fenomenología – o, más ampliamente, las metáforas simplemente “espaciales” de la lengua fenomenológica – son *simples* metáforas *espurias* o, en lo que sería el peor de los casos, metáforas desencaminadas y desencaminantes, que llevarían a la fenomenología por andurriales o perdederos por los que, al cabo, se desandaría el camino – en la “dirección” de la profundidad operativa y transoperativa – que se pretendía andado. Evidentemente, hollar el “campo” del anonimato operativo es cosa que sólo se puede hacer “de puntillas”, en parpadeo. Se trata de un ámbito en el que es muy fácil resbalar hacia una representación con fuerte apariencia de conclusividad (las representaciones importadas desde la ciencia al ámbito de la fenomenología también puede constituir “ilusiones transcendentales” o “simulacros ontológicos”). Ese anonimato operativo, que, sin embargo, es *nuestro*, que es un anonimato que tiene que ver con nosotros, teniendo incluso que ver de modo *esencial* y, por ende, *transcendentalmente recurrente*, es esa suerte de denominador común, originariamente *descentrado de* pero esencialmente *en relación con* la subjetividad y que Richir llama “esquematismo” y en esa suerte de denominador común de la operatividad humana reside una de las claves de las relaciones, en ambas direcciones, entre quehacer científico y quehacer fenomenológico. La metáfora puede ayudar a sondar ese fondo y adquirir, gracias a ese arcaico común denominador que es la “transoperatividad” (el término es de Ricardo S. Ortiz de Urbina) del anonimato transcendental una virtud apofántica. Dicho anonimato transcendental es un tipo de transcendentali-

dad de un nuevo género pues está, como anonimato presubjetivo transcendental subjetualmente descentrado pero al tiempo intrínsecamente vinculado a la subjetividad y relanzado por ésta siquiera para reprimar de nuevas ese descentramiento en un equilibrio metaestable que *parece* como *uno*: es lo que Richir, como veremos al final de este trabajo, llama el doble movimiento de la fenomenalización, que corresponde al esquematismo básico de la fenomenalización, y que ha de pensarse como *unidad* del doble movimiento; en esa *unidad* – que no termina de transparecer, que permanece siempre *en inminencia* – se cifra, como veremos enseguida, la *particularísima digestión fenomenológica del idealismo transcendental clásico* (Fichte, Hegel y el primer Schelling) al que Richir dedicó sus primeros esfuerzos filosóficos. Volveremos a eso enseguida.

Si nos centramos, volviendo al ejemplo de la geología en la fenomenología de Richir, en la cuestión debatida de la importación de términos extra-fenomenológicos dentro de la fenomenología, merece la pena hacer notar que es éste un problema del que se ha ocupado Richir recientemente, tal y como se echa ya de ver en el prólogo (del que ofrecemos, en este mismo número de Eikasía, una traducción) a su nuevo libro, de reciente publicación<sup>3</sup>, *Sobre lo Sublime y el sí mismo. Variaciones II* (“Mémoires des Annales de Phénoménologie”, Beauvais, 2011)<sup>4</sup>. Es este un problema que Richir se plantea, en las *Variaciones II*, al hilo de una reflexión sobre la metáfora guiada, muy en particular, por el concepto de *phantasia* “perceptiva” en Husserl, y por la teoría de la metáfora como lugar afectivo (o traslación arquitectónica del lugar afectivo) esbozada en el *Ensayo de estética a manera de prólogo*<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Que todo “último” libro de Richir sea también y casi siempre “de publicación reciente” resulta una correlación inductiva tan “tozuda”, que casi se incurre en pleonismo al explicitar los dos términos de lo que, en definitiva, no deja de ser un verdad sintética a posteriori (y salvando el problema de la relatividad – por indexicalidad – del sentido de “reciente”).

<sup>4</sup> Citemos también su esbozo de una “fenomenología del concepto” en los *Fragmentos fenomenológicos sobre el lenguaje*, J. Millon, Grenoble, 2008, sobre todo los capítulos “Esquisse d’une phénoménologie du concept” (pp. 165-178) y “Langage, langue, concept” (pp. 179-210). Se puede encontrar una buena exposición de la problemática en el libro de reciente publicación *Neue Phänomenologie in Frankreich* de Hans-Dieter Gondek y László Tengelyi (Suhrkamp, Berlín, 2011), en el apartado titulado “Schlussbemerkungen über das Sprachliche und das Begriffliche”, pp. 108-113 que cierra el primer capítulo (pp. 41-113), dedicado a Richir, de la primera parte del libro.

<sup>5</sup> “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914). José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Ed. Taurus, Fundación José Ortega y Gasset y Centro de Estudios Orteguianos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004, vol. I, pp. 664-680.

de Ortega, texto del que Richir ha hecho una lectura fecunda y cuidadosa<sup>6</sup>. En ese texto de Ortega ve Richir<sup>7</sup> la posibilidad de tratar más ampliamente el valor “gnoseológico” – por retomar una expresión que le es absolutamente ajena a Richir (desde el punto de vista de la estricta terminología, no tanto desde el punto de vista de lo *efectivamente* pensado) – de la metáfora, es decir, su valor en ese contexto “teórico” tan cercano al “quehacer artístico” como es la fenomenología

<sup>6</sup> Prueba indirecta de ello es la publicación, en el número de 2011 de la revista “Annales de Phénoménologie”, dirigida por Richir, de los textos de Ortega *Vitalidad, alma, espíritu* (José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Ed. Taurus, Fundación José Ortega y Gasset y Centro de Estudios Orteguianos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004, vol. II, pp. 566-592) y *Sobre la expresión, fenómeno cósmico* (José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Volumen II, Edición Fundación José Ortega y Gasset Centro de Estudios Orteguianos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004, pp. 680-695), pero también y sobre todo la inminente publicación, en el número de 2012, del *Ensayo de estética a manera de prólogo* (*Ibid.*) y de *Adán en el paraíso* (José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Ed. Taurus, Fundación Ortega y Gasset y Centro de Estudios Orteguianos, Santillana Ediciones Generales S.L., 2004, Vol. II, p.58-76) en una elegante y rigurosa traducción al francés a cargo de Fernando Comella.

<sup>7</sup> Iván Galán Hompanera, sin lugar a dudas uno de los más finos conocedores del pensamiento de Richir del panorama filosófico en habla hispana, lleva cierto tiempo estudiando a fondo la relación entre Richir y Ortega y Gasset. La cuestión de la metáfora, y la lectura genial que hace Richir, desde su fenomenología arquitectónica, del conocido texto de Ortega, *Ensayo de estética a manera de prólogo*, y no sólo de su parte dedicada a la metáfora, no es más que uno de los ángulos de ataque del trabajo que, en paralelo a su tesis sobre la fenomenología genética en Husserl, está elaborando Iván Galán Hompanera. Hay otros lugares de contacto entre ambas obras como puedan ser, en el nivel de la estética, la fructífera lectura que Richir lleva haciendo, durante los tres últimos años, de los escritos sobre Goya y Velázquez de Ortega, o, de las pistas sobre el falso self (Winicott) en *Pidiendo un Goethe desde dentro o Mirabeau o el político* (pero también en *Niebla*, de Unamuno, del que Richir encarece, sobre todo, *La agonía del Cristianismo*). También hay un diálogo incoado, que aparece en varios momentos de las *Variaciones II* y que concierne al *situs* arquitectónico de la orteguiana “soledad radical”. Sin, claro está, desestimar el fenómeno mismo, Richir lo resitúa arquitectónicamente – cuestionando por ende su radicalidad como radicalidad absoluta – entre la interfacticidad transcendental y la intersubjetividad transcendental, reconociendo, en cualquier caso, que se trata de un concepto difícil y con cierto doble fondo – porte-à-faux – pues *también* hay algo de la hipercondensación afectiva *resultante* de la sístole (en el momento de lo sublime) que resuena en la “experiencia” de la vida como soledad radical orteguiana, y ello a pesar de que, claro está, la diástole emergida en el corazón de la sístole sea ya *de suyo y directamente* inter-fáctica. Citemos también, en el extremo opuesto de la arquitectónica, la atenta lectura que Richir ha hecho de *La idea de principio en Leibniz* o de *El hombre y la gente* que, al parecer de Richir, constituye una de las mejores explicitaciones de lo que él mismo entiende por un fenomenología de la institución simbólica. Habrá que esperar el resultado de la investigación emprendida por Iván Galán Hompanera para hallar más pistas, acaso pistas en Richir – esa es una de las tesis fundamentales que sostiene Iván Galán – que permitan un acceso más profundo a Ortega, y fundamentalmente al uso inconsciente y operativo que el pensador madrileño hizo del concepto de *phantasia* “perceptiva” (y que por lo demás constituye la clave de la contra-crítica fundamental – desde Richir y el Husserl de la *phantasia* “perceptiva” a la crítica zubiriana a Ortega). A falta del conocimiento de la obra orteguiana que Iván Galán sí atesora no podríamos, aunque quisiéramos y fuera éste – que no lo es – el lugar y ocasión de explayarse más sobre el particular, avanzar nada más allá de estas leves indicaciones que, evidentemente, deben mucho a conversaciones en torno a Ortega no sólo con Iván Galán sino también con el propio Marc Richir, a quienes, desde luego, debo una lectura de Ortega bastante más profunda que la que hasta entonces llevaba hecha. Todo ello está, evidentemente, en coalescencia con el esfuerzo de exégesis, de enorme importancia, que de la obra orteguiana lleva años haciendo Javier San Martín, y que a mi modo de ver ha representado un verdadero salto cualitativo, situando la hermenéutica de Ortega en su auténtico nivel de rigor y de profundidad.

o, más profundamente, el quehacer fenomenologizante (véase la sugerencia, al punto “limitada”, encarrilada o matizada al final del prólogo a *Variaciones II*).

La clave de esta *repercusión* (en el estrictísimo sentido de *resonancia* (arquitectónica)) *gnoseológica* de la metáfora que Richir lee, de modo genial, en el citado texto de Ortega, estriba en la traslación arquitectónica o trans-arquitectónica al ámbito de la metáfora tanto de la afectividad como de los esquematismos (pero es que la afectividad siempre está nimbada de esquematismos): esa es precisamente la clave del alcance propiamente *gnoseológico* (en el sentido de G. Bueno) de la metáfora según la punta que Richir le saca al texto de Ortega (cf. el texto “Affection et Langage: Poésie et Musique, en *Sobre lo Sublime y el sí-mismo, Variaciones II*, sobre todo pp. 24-26). *Resonancia* de los niveles arquitectónicos que Ricardo S. Ortiz de Urbina denomina “1” y “2” aventada, holgada, y contraída, localizada, *descubierta* desde el nivel arquitectónico en el que el artista o el fenomenólogo *fraguan* la metáfora, i.e. el “nivel 3”. Los *términos y particiones* (“*découpages*” diría Richir) arquitectónicos son otros, pero los esquematismos-afecciones en juego no son – deformación mediante – *tan* otros. Antes bien quedan, al albur de una suerte de *variación arquitectónica, despejados* en su pureza, o *puestos en función* en un sentido casi matemático. Que la *raíz* de esa “transoperatividad” (por retomar el término de Ortiz de Urbina) esquemática sea más profunda que la literal y fisicalista de las manos, y que esta última halle su fundamento (el fundamento de su ulterior holgura creativa) en otra operatividad, propia de la *Phantasieeiblichkeit*, sita arquitectónica arriba u operatividad abajo (según se mire: en cualquier caso: *más adentro* en la operatividad corpórea – ¡pero no en sentido fisiológico (las vísceras son cuerpo externo, y el cuerpo interno *no sólo* es la sensación cinestésica del cuerpo externo)! sino en sentido transcendental-fenomenológico), y que la raíz operativa *gnoseológicamente pertinente*, i.e. dada a escala gnoseológica, (y no, por ejemplo, existencialmente pertinente, claro está) de las operaciones manuales resulte en parte de la transposición arquitectónica – *hito mediante* – de (trans)operaciones esquemáticas y pre-identificantes (pero no cuodlibetales), precisamente esto me parece ser lo que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina plantea con muchísima lucidez, abriendo un debate entre la fenomenología arquitectónica de Richir y el materialismo filosófico de Bueno que podría ser fecundo para ambas partes. Acaso quepa, siquiera como en segunda derivada, esperar alguna pista fundamental, en el contexto de dicho debate potencial, de la idea de Frank Pierobon de una “quirialidad” de la arquitectónica, y ello a pesar

de venirnos desde un flanco filosófico enteramente otro como es el de la genial exégesis de Kant que Pierobon practica en sus obras, sobre todo en *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique* (col. Krisis, ed J. Millon, Grenoble, 1990) y *Système et représentation. La déduction transcendantale des catégories dans la Critique de la raison pure* (col. Krisis, ed J. Millon, Grenoble, 1993).

Hechos estos apuntes, que resonarán a lo largo de nuestro texto, pasemos a la física. Richir estudió física en la universidad de Lieja (antes de empezar a estudiar filosofía en la Universidad Libre de Bruselas, en la que luego impartiría clases). Sus actividades de físico se desarrollaron en el "departamento de física atómica y molecular" de la Universidad de Lieja (1964/65), donde culminó su licenciatura con una tesina sobre "El efecto Poynting-Robertson y su generalización a partículas no esféricas (en relatividad restringida y general)". Prosiguió sus estudios de licenciatura iniciando un doctorado cuyo proyecto de tesis – empezada pero no acabada – estudiaba la radio-resistencia del benceno y sus polímeros en el marco de una investigación experimental sobre las moléculas de carbono de origen extra-terrestre (proyecto sobre el origen de la vida). En el marco de dicho proyecto, y dentro del trabajo de laboratorio necesario a la elaboración de sus tesis, estuvo directamente a su cargo la manipulación e interpretación de resultados de un aparato de resonancia paramagnética electrónico (EPR) para el estudio de los radicales libres generados por las radiaciones ionizantes sobre moléculas orgánicas. Ejerció durante algunos años de profesor de matemática y de física en secundaria.

## ***2. Breve recorrido sinóptico por la actividad filosófica y fenomenológica de Marc Richir***

### **A. OBRAS INTRÍNSECAMENTE FENOMENOLÓGICAS**

Ya en el marco de su dedicación a la filosofía, tras realizar una tesina de licenciatura sobre Husserl (acerca de los orígenes de la “meditación fundamental” de *Ideas I*) en la Universidad Libre de Bruselas, toma la decisión de posponer la investigación fenomenológica para hacer una tesis, presentada también en la Universidad Libre de Bruselas, que constituye *un largo rodeo* por el idealismo alemán que desemboca, finalmente, en la fenomenología (como si ciertas cuestiones de fondo de ésta, y devenidas recónditas, se dirimieran, de modo incluso más claro,

en aquél). Resultado de ello es una de sus primeras publicaciones (matricialmente partes de su trabajo de tesis) *La nada y su apariencia* (1979) que, subtitulada *Fundamentos para la fenomenología trascendental*, estudia de cerca una de las *Wissenschaftslehre* de Fichte (la de 1808) entre otras cuestiones (hay también una extraordinaria y finísima crítica a la interpretación heideggeriana de Platón). Ya desde *Más allá del giro copernicano. La cuestión de la fenomenología y de su fundamento* (1976) comenzará Richir a tomar plena posesión de los hallazgos que ese largo rodeo por el idealismo alemán trajo, y a enmarcarlos en la arquitectónica de su personal renovación de la fenomenología.

### A.1. LA PRIMERA REFUNDICIÓN<sup>8</sup> Y SU PUESTA EN SOLFA – DESDE LAS REFUNDICIONES POSTERIORES – COMO “METAFÍSICA-FICCIÓN”

A mi parecer, la obra recién citada, junto con los dos tomos de sus *Investigaciones fenomenológicas* (1981-1983), configuran un primer tiempo en el recorrido filosófico de Marc Richir, un primer intento de refundición de la fenomenología desde la metafísica y mediante una suerte de contra-metafísica que quedará, al cabo, anatemizada, como “metafísica-ficción”.

Ese primer momento se resuelve no tanto en un diálogo de detalle con Husserl (como es el caso en sus últimas obras) cuanto en un esfuerzo por auto-enmarcarse – por desmarque, ciertamente – en la tradición de la metafísica, tema aún recurrente en la filosofía francesa de los años 80 (repito: un enmarque bajo la forma de un desmarque o superación de la metafísica), hoy algo más extinguido aunque no agotado (vigente aún en filósofos que se sitúan en la línea de Derrida, por ejemplo). En cualquier caso, un estilo de filosofar sospechoso, hoy en día, de cierta esterilidad. Como veremos en el prefacio de *Phénoménologie en esquisses* (2000) – y que representa, en rigor, el tercer intento de refundición (cuya piedra angular es la *phantasia*) – donde Richir dedica unas palabras retrospectivas sobre su obra, palabras que citaremos más adelante *in extenso* (pues son de un enorme interés para todo estudio introductorio al pensamiento de Richir<sup>9</sup>),

---

<sup>8</sup> Alexander Robert ha tenido el mérito de tratar de fijar, en su tesis, de inminente defensa, los conceptos richirianos de “refonte”

<sup>9</sup> Se puede consultar también, en la página sobre la fenomenología de Richir elaborada por Sacha Carlson ([www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org)), una reciente entrevista a Richir, también de cariz autobiográfico, y titulada “Le nulle part me hante”.

nos dice de sus primeros tanteos fenomenológicos que antes que fenomenología propiamente dicha podría calificarse de “metafísica ficción” lo entonces emprendido. ¿Qué quiere Richir decir con esto?

Si bien hay algunos núcleos de fenomenología, la suspicacia por posibles residuos de metafísica que tuerzan la investigación hace que a dichos núcleos fenomenológicos se llegue – o se los presente – a través de una suerte torsión de la metafísica, una torsión que la hace imposible y que manifiesta así, pero *en negativo*, lo fenomenológico. De esta primera época resulta una definición de la metafísica o posibles metafísicas o no-fenomenologías (por ejemplo, a partir del concepto de intencionalidad, justo al inicio de *Más allá del giro copernicano*), y una redefinición abstracta, alambicada, y *a contrario* del proyecto propio, el de una fenomenología no-metafísica, distinta, a su vez, de la fenomenología transcendental husserliana.

En ese esfuerzo por autoenmarcarse se gesta, con todo, un filosofema esencial, de auténtico calado fenomenológico, que apenas sufrirá variaciones, y que vale por la clave de bóveda de este nuevo proyecto de fenomenología, se trata del llamado “doble movimiento de la fenomenalización” (del que intentaremos una breve explicitación más adelante), y que condensa lo que es, podríamos decir, en una expresión grata de G. Bueno, la “digestión” del idealismo clásico alemán propia, en este caso, de M. Richir, y muy distinta de la de G. Bueno. Así y todo, no deja de ser curioso que, para ambos filósofos, una condición para un auténtico filosofar presente sea esta de una digestión radical del idealismo clásico alemán. A medida que avance la obra de Richir, este auténtico *órganon* del tomar forma o apariencia de los fenómenos que es el “doble movimiento de la fenomenalización”, auténtica matriz arcaica de la intencionalidad<sup>10</sup>, tendrá un lugar arquitectónico más y más preciso.

Antes de proseguir, volvámonos de modo más preciso sobre el primer intento de refundición de la fenomenología transcendental por parte de Richir, propósito presente en su obra desde el principio. Era esa, en el fondo,

---

<sup>10</sup> Cuyo surgimiento es siempre misterioso, y una parte esencial de la primera problematización richiriana de Husserl. La intencionalidad queda siempre sin explicitar y dada por válido. Es precisamente esa la cuestión inicial que se plantea el libro de Richir *Más allá del giro copernicano*.

la intención de su tesis<sup>11</sup>. De hecho, y como hemos señalado, pero por precisar, ahora, un punto más, la introducción de su tesis es *Au-delà du renversement copernicien. La question de la phénoménologie et son fondement* (1976). Se trata de pensar la cuestión de la fenomenalización desde el idealismo trascendental y sentar la fenomenología en lo que Richir denomina, en efecto, el doble movimiento de la fenomenalización. Richir presiente que hay en el idealismo alemán un núcleo que ha de ser aún digerido para sentar las bases de la fenomenología. El siguiente libro, siempre en la perspectiva de una refundición, es *Le rien et son apparence* cuyo subtítulo es *Fondements pour la phénoménologie*, y que es una de las partes de su tesis, la segunda, en rigor, y que trata sobre Fichte (Richir entabla un diálogo constante con Fichte a lo largo de su obra<sup>12</sup>). La primera parte de su tesis trataba sobre Kant y la segunda sobre el primer Schelling, es decir no sobre el Schelling del que Richir habla en *La experiencia del pensar*, que es el Schelling de la *Filosofía de la Mitología*<sup>13</sup>, sino del Schelling del *Sistema del idealismo trascendental* y de las *Reflexiones sobre la esencia de la libertad humana*, texto, este último, del que Richir hizo, en esa época, una edición y una traducción, con una larga introducción. Después de esos dos libros escribe Richir los dos tomos de sus *Recherches Phénoménologiques* donde aún sigue persiguiendo ese propósito de una nueva fundación, ni subjetivista ni metafísica<sup>14</sup>, de la fenomenología trascendental.

---

<sup>11</sup> De modo informal, pero no por ello menos verdadero, Richir suele comentar que la lectura de Heidegger le permitió ir más allá de Derrida y, sobre todo, que la lectura detenida de Fichte fue lo que, muy decisivamente, le permitió relativizar por completo la presunta “novedad” y “radicalidad” que Heidegger supondría.

<sup>12</sup> Platón, Descartes y Kant son otras de sus referencias constantes, quizá también, pero ya en un segundo término, otros pensadores como Schelling o Maine de Biran. Husserl, evidentemente, es un capítulo aparte, y el diálogo con él es constante. Hablamos de las “referencias”. Cuestión bien distinta es la importancia (sobre la que enseguida diremos dos palabras). Descartes y Platón, por ejemplo, tienen una importancia enorme para Richir; sin embargo, las referencias *explícitas* a otros pensadores pueden ser más numerosas.

<sup>13</sup> Dragana Jelenić realizó una excelente tesis sobre Schelling, bajo la dirección de Ángel Gabilondo, inspirada, en parte, en la interpretación richiriana de la última filosofía de Schelling. Disponemos, en este número de *Eikasía*, de un texto de Dragana Jelenić atinente a la interpretación richiriana de Schelling.

<sup>14</sup> Cabe hacer – cosa que no hemos emprendido aquí – una historia del concepto de “metafísica” en Richir. Parece que en *La experiencia del pensar* (1998) dicho concepto se ha estabilizado, por así decirlo, mediante la reutilización de la problemática kantiana del ideal trascendental, pero sobre todo de elementos del último Schelling como precisamente un pensar sobre lo existente y lo posible que escapa al ideal trascendental, que se da como “impréncipable” o *Unvordenklich*. Por otro lado, hay una estrecha relación entre la utilización por parte de Richir de lo *Unvordenklich* o *Unvordenkliches* y el concepto de “transposibilidad”, que toma de Maldiney. La tesis en curso de Sacha Carlson sobre Richir aportará una claridad decisiva sobre este punto.

Son, repito, primeros ensayos de refundición. Suscitan por ejemplo el título de uno de los primeros trabajos sobre Richir, el de Frederic Streicher. “La fenomenología cosmológica de Marc Richir”<sup>15</sup>. Título que, a día de hoy, Richir rechazaría de plano como posible caracterización de su fenomenología presente; acaso no para la practicada antaño. Efectivamente, esta primera refundición se hace al hilo de una suerte de *cosmología filosófica*, suerte de correspondiente contradistinto de la metafísica, ajustado a la fenomenología. Suerte de exceso cosmológico, es decir, no fenomenológico, para templar por exceso el ámbito fenomenológico, cribar la especificidad de su textura (volveremos sobre ello más tarde), como si hubiese sido más importante asegurar el andamiaje para estabilizar, mal que bien, el contenido, a saber, lo – presuntamente – específico de la textura – altamente inestable pero no por ello inexistente – fenomenológica.

Las refundiciones posteriores, y la fenomenología toda de Richir, discurrirán de modo cada vez más intrínseco, más inmanente a los conceptos de Husserl. Así y todo, esta cosmología del más allá del giro copernicano que, opuesta a la de Giordano Bruno y Nicolás de Cusa (es decir, a la cosmología correspondiente a una esfera cuya centro está por doquier y cuya periferia no está en sitio alguno) es una suerte de antepasado de ese *andamiaje fenomenológico más intrínseco* que es la arquitectónica, como si cometer el exceso, el paso al límite de “sentar” la imposible “posición” transfenomenológica de una *esfera* – versión contraria a la citada entre paréntesis – *cuyo centro no está en ningún sitio y cuya periferia está por doquier* permitiese acendrar, aderezar, asegurar ciertos conceptos más intrínsecamente fenomenológicos que ven su luz en estas primeras tres obras (o cuatro sin contamos por dos los dos tomos de las *Recherches Phénoménologiques*).

Se trata de conceptos – sobre los que habremos de volver más adelante – como el de “logología” (inspirado, por cierto, del proceder artístico de Georges Dubuffet, y cuyo secretario fue el maestro digamos oficioso de Richir, a saber, el especialista en estética y filosofía antigua Max Loreau), o como el de “golpe de la fenomenalización” (*coup de la phénoménalisation*), “distorción originaria”, “distorción de la distorsión”, “simulacro ontológico” o, sobre todo y como hemos señalado “doble movimiento de la fenomenalización”. Conceptos, como decía-

---

<sup>15</sup> Frédéric Streicher, *La phénoménologie cosmologique de Marc Richir et la question du sublime : les premiers écrits (1970-1988)*. L'Harmattan, 2006.

mos, dominados y estabilizados, acotados en negativo<sup>16</sup> por el andamiaje<sup>17</sup> – que es un paso al límite trans-fenomenológico – de la idea de un campo fenomenológico como esfera infinita cuya periferia está por doquier y cuyo centro en sitio alguno (que es como decir: no puede haber sino distorsión o decir que la distorsión del fenómeno es originaria).

Pues bien, dicho esto, y por que se eche de ver que, al cabo, se trata de la evolución de un *mismo* pensador, podemos dar un breve salto, en las alusiones, a conceptos filosóficos actuales (en rigor, calibrar la comunicación entre las tres refundiciones) y ver cómo esta cosmología fenomenológica, cosmología de la esfera infinita cuyo centro no está en sitio alguno y cuya periferia está por doquier, quizá tenga en la *chôra* de la filosofía actual richiriana a su descendiente directo. Habíamos señalado que este andamiaje extrafenomenológico (calificado de metafísica-ficción) es el *antepasado* de la arquitectónica; recordemos, al caso, que la arquitectónica la hace el sujeto fenomenologizante: la arquitectónica no está ahí, *en* los fenómenos, y en eso se asemeja al referido andamiaje contra-metafísico. Dicho de otro modo: es como si esa periferia que está por doquier, contradistinta de la esfera omn centrada de la metafísica, hallase luego, andados los años, avanzada la obra de Richir, su auténtica *base fenomenológica* en lo que Richir rebautiza como “*chôra*”. Base fenomenológica que ya no requiere ese recurso a esa cosmología filosófica, montada a ciegas y en negativo para neutralizar por exceso a la metafísica, exceso que, a día de hoy, se le antoja a Richir, a todas luces, como improcedente. Efectivamente, cabe decir que Richir ha ido afinando su calibre fenomenológico, y renunciando a toda especulación, lo que hace tan distinto su estilo de pensamiento, la tradición que encarna, a otros estilos contemporáneos como, por ejemplo, el de esa imaginación genial pero desbocada, a veces desmandada (de toda

<sup>16</sup> “En creux” diría Richir. Es una expresión recurrente en su obra, y que no es fácil traducir (“en negativo”, “en vaciado”, “en el vado de”).

<sup>17</sup> Se trata, en esa primera época, de una incursión *en negativo* y a través de una cuña o andamiaje, en los niveles que Urbina ha denominado “1” y “2”. Que Richir haya dado con esos niveles, los de lo más arcaico, al principio, no dejar de ser – como a veces señala el propio Urbina – sorprendente. Ocurre empero que da, al principio, no tanto con eso mismo cuanto, a tientas, con su estructura *en vaciado* o *en negativo*. Sólo después del descubrimiento, más concreto, de otros niveles, a partir de los materiales de fundición de las siguientes refundiciones, se da un re-descubrimiento concreto de lo más o menos equivalente, en Richir, a lo que Urbina llama niveles “1” y “2”.

atestación) de un Deleuze, o el constructivismo poético-matemático, a veces excesivo, de un Badiou<sup>18</sup>.

En la *chôra* tiene lugar la intercambiabilidad de los sí-mismos<sup>19</sup>, y ese – tan difícil de captar – carácter reversible entre “percipiente” / “percibida” propio de la phantasia-afección “perceptiva” en juego en todo esquematismo de lenguaje. “Percipiente” / “percibida” entre comillas pues Husserl distingue la *Wahrnehmung*, que es lo que solemos entender por percepción, de la *Perzeption* y lo *perzeptiv* que es del orden del puro aparecer, un aparecer fantasmagórico, sin volumen, directamente a sobrehaz y en coalescencia con las sensaciones cenestésicas, aparecer anterior a todo cotejo y estabilización perceptivos (que será el aparecer de lo tomado por verdadero, *wahrgenommen*), anterior a la constitución de la cosa “causal”. Es la pura materia apareciente de la percepción si se quiere, algo parejo a lo que Ricardo S. Ortiz de Urbina denomina, rescatando un antiguo vocablo castellano, “aparencia”, por contraste con “aparecencia”, es decir, con lo que aparece (volveremos sobre el particular más adelante, cuando se trate de explicitar el *nada más que fenómeno* según Richir). Husserl también usa, a veces, los conceptos de *Bild* (pero también en un sentido distinto a la conciencia de imagen) y de *Apparenz* para referirse a lo *Perzeptiv*, a lo “perceptivo”, y para lo que reservamos – como hace Richir (tampoco hay dos términos en franceses para distribuir los términos alemanes de *Wahrnehmung* y *Perzeption*) – las comillas.

En cualquier caso, esto ilustra que los conceptos abstractos que surgen de la primera refundición (suerte de digestión contrametafísica del idealismo alemán) se concretizan luego, en posteriores refundiciones, pero con la notable salvedad de que hallan su material de re-fundición posterior *en Husserl* (casi es como si, avistada desde la 2ª y 3ª, la 1ª refundición fuera abstracta y formal, literalmente sin material “refundente”). Precisamente por ello, muchas de las críticas elevadas en estas primeras obras ante el fundador de la fenomenología, han sido, hoy en día, fuertemente matizadas por Richir cuando no rechazadas por haber éste renegado absolutamente de aquéllas, considerándolas, en parte, producto de una comprensión no lo suficientemente profunda de Husserl (por estar, en ocasiones, inevita-

<sup>18</sup> En ambos casos, y sin argumentarlo – discúlpeame – me limito a reproducir la opinión del propio Richir. Richir considera que su forma de hacer filosofía tiene, en el presente, y en estos dos autores, a uno de sus modos más radicalmente contrarios y por lo tanto – de ahí que aquí los mencione – una posible determinación, por contraste.

<sup>19</sup> La *chôra* es la atestación concreta de que todo autologismo supone los dialogismos. El dialogismo de la *chôra* es más fundamental que todo autologismo.

blemente motivada por una recepción *parcial* de la obra de Husserl: la importancia que en Richir ha ido teniendo la aparición de los inéditos es incuestionable, inéditos que sólo paulatinamente han ido – y van – viendo la luz<sup>20</sup>), o de una lectura apresurada e impaciente, que es la lectura en la que muchos de sus contemporáneos han quedado varados como veremos en la cita *in extenso* de un pasaje del prefacio de *Phénoménologie en Esquisses* con el que concluiremos este trabajo, que no pretende ser sino una semblanza. Como veremos, las piezas de las refundiciones se harán cada vez más intrínsecas a la obra de Husserl. O, dicho de otro modo, cada vez será más fino, más elaborado, menos frontal o “de plano” el desacuerdo, la disrupción richiriana respecto de la “letra” de Husserl (pues siempre ha habido una fidelidad al “espíritu”, y así lo ha proclamado siempre Richir: mucho de lo que Richir avanza tiene su huella en aporías husserlianas).

Efectivamente, el siguiente ensayo de refundición se lleva a cabo en 1992, en las *Méditations Phénoménologiques*, y su piedra de toque fundamental es la experiencia de lo sublime y la reinterpretación de Descartes y de lo hiperbólico, pero el implemento concreto de esa altura o cambio de escala que procura lo hiperbólico la encuentra Richir en la fenomenología husserliana de la intersubjetividad. La siguiente y última refundición, la tercera, y que mantiene esa clave de bóveda de la experiencia sublime, tiene lugar en el año 2000, en *Phénoménologie en esquisses*, desde la reinterpretación de la experiencia de la *phantasia* según Husserl, y la relectura richiriana del *husserlianium* n° XXIII. Sin embargo, tanto intersubjetividad como *phantasia*, lugares propiamente husserlianos, recogerán conceptos resultantes de esta primera refundición que al decir, posterior, de Richir, se acercaban demasiado (lo veremos enseguida en palabras del propio Richir) a ser meros negativos de la metafísica.

La fenomenología cosmológica, igual de “inasentable” que la metafísica, representa un *paso al límite*, paso al límite “a tientas” y con el objeto de neutralizar la metafísica; esa práctica constante del paso al límite caracteriza la primera fenomenología de Richir, por el contrario, la atención por la atestación es característica de las refundiciones de estirpe husserliana (que acaban, por cierto, por

---

<sup>20</sup> Aún quedan inéditos de cierta importancia por aparecer. Por ejemplo todo un volumen de textos sobre eidética y el método de la variación eidética – editado por el archivo Husserl de Colonia – o los volúmenes correspondientes al monumental conjunto de manuscritos *Studien zur Struktur des Bewusstseins* – en preparación en Lovaina – por citar algunos (pues hay más: por ejemplo la reedición – en preparación en Colonia – de *Ideas II* e *Ideas III* sin las obliteraciones que el por desgracia defectuoso trabajo de edición de Edith Stein produjo).

volverse contra Merleau-Ponty, que, a mi parecer, representa, hoy en día, el mayor y más peligroso factor de obliteración de la auténtica originalidad del aporte richiriano, acaso por su falsa o aparente proximidad con él : dicho de otro modo, la forma más fácil de pasar por alto lo propio del aporte de Richir es con-fundirlo con Merleau-Ponty, o pensar en él como un mero desarrollo de lo que estaba en ciernes en Merleau-Ponty: nada más lejos de la realidad: hay desacuerdos fundamentales de principio. Para empezar, Merleau-Ponty rompe la estricta observancia mereológica richiriana entre vida y mundo como – dice Richir – “abismos no confundidos” y sin embargo irreductiblemente concrecentes, irreductibles el uno al otro: en esa estricta observancia mereológica de estirpe husserliana (sólo que arquitectónicamente ampliada respecto de Husserl) se opone Richir a dos formas opuestas de faltar a esa observancia mereológica: Merleau-Ponty y Michel Henry.

¿Qué decir de esta primera refundición que busca una digestión del idealismo que se metaestabilice en una suerte de fenomenología no subjetivista y sin embargo transcendental? Esa esfera, en la que la periferia está por doquier y el centro en ningún sitio, supone un descentramiento – aquende el sujeto – de lo transcendental. No tanto una renuncia a lo transcendental, cuanto una desposesión subjetiva de lo transcendental<sup>21</sup>. Si lo transcendental está en la fenomenalización, la subjetividad no es su origen, sino que ha de pensarse – cosa casi imposible por lo demás – como originada desde algo que la rebasa: el campo fenomenológico, campo estriado por esquematismos arcaicos respecto de los cuales la subjeti-

---

<sup>21</sup> Desde luego, una de las dificultades de la fenomenología richiriana reside en pensar la concreción como descentrada. La mayor concreción es concreción descentrada. Lo que no quiere decir que todo descentramiento entrañe concreción (ejemplo de ello es la *Phantomleiblichkeit*). En cualquier caso, alcanzado cierto nivel arquitectónico en el *regressus*, el descentramiento empieza a ser *condición* de la concreción fenomenológica, y precisamente eso es la epochè fenomenológica hiperbólica. No tanto un mero “ir más allá” o “ser más radicales” (como si no fueran lo que *todos* los fenomenólogos pretenden y declaran haber conseguido, desde Heidegger a Merleau-Ponty, pasando por Michel Henry) sino – eso es la epochè fenomenológica hiperbólica – el “medio” por el que se consigue: en Richir un cierto aquilatamiento fenomenológico de la duda hiperbólica cartesiana. Mentarse la “mayor radicalidad” o el “más allá” alcanzado para explicar la epochè fenomenológica hiperbólica no explica o explicita absolutamente nada puesto que lo único que se hace es mentarse su resultado: ciertos estratos arquitectónicos – concreciones descentradas – sólo accesibles mediante epochè hiperbólica. No se explica qué o cómo es la epochè fenomenológica hiperbólica, qué hace, como para que eso sea posible, como para que la experiencia de desengaste y desenclave de tal modo que esas concreciones en y por descentramiento puedan fenomenalizarse y quepa un fenomenologizar que las “tematice” a pesar de su carácter irreductiblemente huidizo. Se suele pues cometer el error de responder en clave de teoría transcendental de los elementos (mentando los niveles arquitectónicos a los que *sólo* la epochè hiperbólica abre) a una pregunta que pertenece a la teoría transcendental del método, a saber, ¿qué es la epochè hiperbólica, qué diablos *hace*, o *cómo se las arregla* para desembocar en lo que desemboca (i.e. en los mentados niveles)?

vidad nunca podrá estar en relación objetual o apotética. Todo en Richir, o mucho, son modos, originalísimos, de pensar ese rebasamiento: *captar lo noetológico delen lo fenomenológico*, lo específico de una inercia fenomenológica irreductiblemente marcada *en*, casi literalmente labrada<sup>22</sup> en lo subjetual. Ese género de rebasamiento lo apreciamos, por ejemplo, en el tratamiento más concreto que reciben las relaciones entre registros, por ejemplo la relación de imbricación del esquematismo de lenguaje en el esquematismo fuera de lenguaje, y el modo de pensar el eclipse (que no cancelación) de la subjetividad en los “momentos” en que, en parpadeo, ese trance de imbricación se hace, vez a vez, efectivo. “Momentos” insituables que son del orden del *exaiφhnès* platónico, que Richir recoge de una de las obras de la historia de la filosofía que más importancia ha tenido para él: el *Parménides* de Platón.

Platón, Descartes y Husserl son, sin lugar a dudas, los pensadores en que más se ha inspirado Richir. También, pero en un sentido distinto, menos abismal, más “civilizado” o “civilizante”, organizativo si se quiere, Kant. Fichte, claro está, también ha tenido una importancia fundamental, mayor que la de Schelling o Hegel sin por ello relegarlos del todo a un segundo plano. Casi el único filósofo que Richir considera haber constituido para él un cierto perdedero biográfico, una vía muerta o una matriz de ángulos muertos, una influencia directamente nociva, ha sido Heidegger, del que, por lo demás, sí vale, en negativo, alcanzar el lugar desde el que cabe ver eso a las claras. Digamos que lo positivo de su experiencia de lector de Heidegger se cifra exclusivamente en el valor, en negativo y en segunda derivada, de ganar la vislumbre de su no valor. Richir jamás es tan duro con otros filósofos que sí han formado parte de sus lecturas como lo es con Heidegger.

Tras estas primeras obras destacamos una segunda etapa de transición configurada por *Fenómenos, tiempos, y seres. Ontología y fenomenología* (1987) y *Fenomenología e institución simbólica. Fenómenos, tiempos, y seres II* (1988). Esa etapa de transición, si bien se mueve en la generalidad de las primeras obras, trata de darles un contenido allende el negativo de la metafísica y su contradistinto que es esa cosmología inventada y vacía de la esfera cuya periferia está doquiera y cuyo centro en sitio ninguno. No podemos detenernos aquí en los varios pun-

---

<sup>22</sup> Pero no cósicamente, claro está, al modo, por ejemplo, de la neurociencia.

tos que se tratan en estas dos obras<sup>23</sup>. En cualquier caso, uno de los principales conceptos introducidos es, quizá, el de institución simbólica, cuyo precedente es, en las obras de la primera refundición, el de lo “ontológico” como opuesto a lo “fenomenológico”. Más adelante lo que se llamaba “ontológico” pasará a denominarse “simbólico”, en una ampliación del concepto de “institución”, y lo “ontológico” reaparecerá como término pero para asimilarse a la afectividad como otro *otro* del esquematismo, de lo más intrínsecamente fenomenológico.

Como habíamos mencionado, pero repetimos de otro modo, para retomar el hilo y relanzar el recorrido sinóptico de algunas obras de Richir, un tercer bloque se abre a partir de *Meditaciones fenomenológicas* (1992), segundo intento de refundición, y cuyo material refundante está en la recuperación de la fenomenología husserliana de la intersubjetividad. Se presenta abiertamente como “fenomenología del lenguaje”, dándole a este punto de vista su auténtico alcance. También se introduce la reflexión arquitectónica – sobre la que volveremos más tarde – así como la *epochè* hiperbólica – complejísima en su “anatomía” – el término es del propio Richir – y sobre la que no podremos detenernos<sup>24</sup> – y las referencias a Descartes, que serán, a partir de entonces, constantes. Las *Meditaciones Fenomenológicas* tratan de los llamados “fenómenos de lenguaje”, correspondiente richiriano sumamente ampliado de la investigación husserliana sobre el “fenómeno de la expresión”. “Fenómeno de lenguaje” refiere a la situación fenomenológica de la gestación de sentido. Constituyen estos fenómenos, fenómenos del hacerse del sentido (en y para un sujeto pero sin reducirse a un sujeto), un puente más concreto hacia el difícilmente traducible *rien que phénomène* (nada sino fenómeno, nada más que fenómeno, o mero fenómeno, nada de fenómeno o nada de fenómeno), fenómeno de una fenomenología exenta de recubrimientos metafísicos. Esta obra introduce, entre otras cosas, una reflexión sobre la arquitectónica que no estaba presente en las anteriores (véase la extraordinaria VI<sup>a</sup> de las *Meditaciones Fenomenológicas* richirianas). Por lo demás, esa versión propia de la *epochè* bautizada como *hiperbólica* en alusión a la duda cartesiana entiende recuperar a Descartes contra la interpretación apresurada que de él cometen tanto

<sup>23</sup> Puedo, todo lo más, remitir a la grabación de mi intervención en el congreso “La fenomenología arquitectónica de Marc Richir”, en Oviedo, en octubre de 2010. <http://www.sociedadfilosofia.blip.tv/>

<sup>24</sup> Se puede consultar a este respecto, y al hilo de una sugerencia de Roland Breeur, de acuerdo conmigo en el peligro de obliteración que representa Merleau-Ponty para la recepción de lo *propio* de Richir, el citado artículo “Hipérbole y concretud en parpadeo” (pp. 448-453).

Husserl como Heidegger. La duda hiperbólica cartesiana es, en cierto sentido, más radical que la *epochè* fenomenológica husserliana; aquélla es, por así decirlo, el fondo teleológico de ésta, su ínsita consecutividad.

## A.2. SEGUNDA Y TERCERA REFUNDICIONES: EL REDESCUBRIMIENTO DEL LEGADO HUSSERLIANO

*Fenomenología en escorzos* (2000) representa una tercera refundición, obrada a partir de la fenomenología husserliana de la *phantasia*. Esta obra se completa por *La institución de la idealidad* (2002). Estos dos últimos bloques no corresponden ya a criterios cronológicos sino estructurales y en él reúno aquellas obras cuyo centro de gravedad está del lado de lo fenomenológico y no de lo simbólicamente instituido (aunque la partición no sea, en su literalidad, sostenible; de ahí que elija hablar de algo así como un “centro de gravedad”). En cualquier caso, estas obras se caracterizan por comportar análisis fenomenológicos *concretos* y ser un intenso diálogo con Husserl, así como una crítica a fenomenólogos posthusserlianos como Heidegger o Merleau-Ponty. En cualquier caso, y a efectos “refundantes”, *Fenomenología en escorzos* se nutre de la reflexión husserliana sobre la *phantasia*<sup>25</sup> y a partir de ahí inicia un retroceso en el itinerario esbozado proponiendo, como dice el subtítulo, un fundamento concreto al vacío de que adolecían los conceptos resultantes de la primera refundición, que fue más bien una refundación abstracta y en negativo, la inversión – respecto de la metafísica – de que resulta el molde vacío – para la fenomenología – en que se alojarán las

---

<sup>25</sup> La tesis de Richir es que Husserl es realmente el filósofo contemporáneo que más profundamente ha pensado la *phantasia*, la imaginación y la conciencia de imagen. En especial, y por lo que hace a la conciencia de imagen, a la luz de fenómenos sencillísimos como ver una fotografía o un cuadro (de ahí que sea especialmente absurdo pensar – como piensan algunos fenomenólogos franceses contemporáneos – que la fenomenología sólo avanza gracias a la toma en consideración de “fenómenos límite”: el avance *fundamental* está en suspender lo que va de suyo, lo más corriente, o ver, como le gusta a Richir repetir con Husserl al hilo de un pasaje de *Hua XXXIV*, lo que no va de suyo en lo que va de suyo. No le hizo falta a Husserl aguardar al surgimiento de la televisión, al desarrollo de la realidad virtual, o al internet, y ello es porque ya en la aparentemente sencilla operación de contemplar una fotografía o una imagen cualquiera está involucrada una estructura intencional (o, en sentido más amplio, fenomenológica) complejísima. Muy en particular considera Richir que Husserl es el filósofo que más profundamente ha pensado, en el siglo XX – o, digamos, en la época contemporánea – una de las claves absolutas de nuestra sociedad, a saber, el estatuto fenomenológico de la imagen, del *Fiktum* (por retomar un término de *Hua XXIII*, tan sutil que sería imposible explicitarlo aquí con garantías) y probablemente el único que, en la entera historia de la filosofía, haya estado, en este punto, a la altura de la profundidad con que Platón planteó el problema de la imagen y la cuestión genérica, más amplia y escurridiza, del simulacro.

concretudes de la 2ª y 3ª de las refundiciones. Así, el lugar más arcaico de la fenomenalización, el más salvaje y primitivo, viene a ser aquel que Husserl toca en algunos análisis sobre la *phantasia* (opuesta a la imaginación). Desde ese suelo, al que Richir se refiere como “el registro más arcaico de la fenomenología”, se emprenden análisis de los diferentes estratos de la constitución, de las diferentes *apercepciones*: percepción, recuerdo, expresión lingüística de nuevo, imaginación, alter ego, y, finalmente, idealidad (la adenda de 2002 a *Fenomenología en escorzos*).

¿Qué decir de la segunda refundición desde la óptica de la tercera? Pues sencillamente que los materiales de fundición de la segunda – la intersubjetividad – sin perjuicio de su validez, quedan re-fundidos en un material más básico, el de la *phantasia* y del que, podríamos decir, la *Einfühlung* está *hecha* (de ahí que la referencia a la *phantasia* represente un determinado bemol sobre Lévinas, al que, por lo demás, Richir profesa un gran respeto). La *Einfühlung* o *endopatía* no es sólo *phantasia*, pero la *phantasia* es, digamos, su elemento posibilitante.

De hecho, la *Einfühlung* pensada desde la *phantasia*, y muy en especial como *phantasia* “perceptiva”, adquiere un papel central en la obra que prosigue el impulso de esta tercera refundición, a saber, esa obra monumental que es *Phantasia, Imagination, Affectivité* (2004), y que, *grosso modo*, se plantea la espinosísima cuestión de la institución fenomenológica de la subjetividad, de la mismidad, y trata de plano la cuestión de la afectividad. A este efecto es también abundantísimo el material husserliano movilizado; sin embargo, también hay una atención extraordinaria a los casos de psicopatología como reveladores, por contraste, de las estructuras arquitectónicas de la constitución de una subjetividad, estructuras cuya sutileza y fragilidad están muy lejos de ir de suyo. Dicha obra, como decíamos, es también rica en hallazgos hermenéuticos en punto a la obra de Husserl, sobre todo por lo que hace al *husserlianum* XXIII, *Phantasie, Erinnerung, Bildbewusstsein*. Citemos simplemente la fascinante correspondencia estructural, que descubre Richir, entre los tipos de psicopatología y el tratamiento husserliano de los modos en que una subjetividad está en/ante una imaginación<sup>26</sup> (que no una *phantasia*; filón que encuentra Richir sobre todo en el texto n° 16 de *Hua* XXIII).

<sup>26</sup> Cf. El artículo de Richir “[Les structures complexes de l'imagination selon et au-delà de Husserl](http://www.laphenomenologierichirienne.org)” (Annales de phénoménologie 2003, A.P.P., Beauvais, 2003, pp. 99-141). Texto que se puede consultar por internet, en pdf, y al que se puede acceder – como a otros textos de Richir de mucho interés – a través de la página sobre la fenomenología de Richir cuidadosamente elaborada por Sacha Carlson: [www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org).

Se echará de ver, para quienquiera que consulte estos textos, que Husserl pensó de un modo extraordinariamente profundo el fenómeno de la “imagen”. Resulta cuando menos gracioso ver cómo sesudos y voluminosos tomos sobre fenómenos como televisión, o internet, la imagen o lo mediático en general, la realidad virtual etc. que pretenden estar a la última, no tienen en cuenta sutilísimos análisis llevados a cabo por Husserl sobre la base de elementos infinitamente menos *espectaculares* pero *recurrentemente ejecutivos e involucrados* en esos fenómenos. No creo que nadie haya pensado el fenómeno de la (conciencia de) imagen con tanta sutileza, precisión y a la vez profundidad como Husserl lo hizo (disecionando fenómenos tan sencillos como un simple cuadro, un recuerdo, una mera imaginación voluntaria, una obra de teatro).

En el texto nº18 de *Hua XXIII* encuentra Richir el concepto, importantísimo para su obra actual, y que merece mención aparte, de *Phantasia “perceptiva”* (“*perzeptive Phantasie*”). Desde dicho concepto podría emprenderse una polémica dialogada con toda fenomenología de la donación (J.-L. Marion), o con esa otra versión de fenomenología de la donación (a mi ver más seria y articulada) que es la fenomenología de la *realitas* o del *de suyo* (X. Zubiri). Un diálogo, en suma, con todo “realismo” fenomenológico, así se diga “no ingenuo”<sup>27</sup>. En este bloque de textos intrínsecamente fenomenológicos acaso cabría enmarcar también un pequeño volumen acerca del cuerpo titulado *El cuerpo. Ensayo sobre la interioridad* (1993)<sup>28</sup>.

### A.3. EL CICLO DE LOS FRAGMENTOS Y LAS VARIACIONES

No diría que, dentro del ámbito de la investigación fenomenológica, lo que Richir emprende a partir de sus *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio* (2006) constituya algo así como un 4º ensayo de refundición de la fenomenología; se trata, más bien, de una exploración del territorio al que la 3ª refundición abre, junto al consecretario refinamiento arquitectónico que dicha exploración requiere. Nos hemos extendido sobre estas últimas obras – a saber *Fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio* (2006), *Fragmentos feno-*

<sup>27</sup> Por ejemplo, hoy en día, posiciones como las de J. Benoist o L. Tengelyi.

<sup>28</sup> Cumple citar los interesantes ensayos en que Pelayo Pérez García ha hecho un uso brillante de este librito de Richir, sacando todas las consecuencias. Citemos, entre otros, el artículo “Caput mortum”, en *Eikasía*. <http://www.revistadefilosofia.com/14-17.pdf>

menológicos sobre el lenguaje (2008), *Variaciones sobre lo sublime y el sí-mismo* (2010) – en nuestro artículo “Hipérbole y concretud en parpadeo”<sup>29</sup>. Sea como fuere, en el prólogo a su nuevo libro, que se titula *Sobre lo Sublime y el sí-mismo, Variaciones II* (2011), de reciente publicación en los “Mémoires des Annales de Phénoménologie”, el propio Richir reconoce<sup>30</sup> que con él se cierra un ciclo que se abrió, en 2006, con el primero de los *Fragmentos*.

## B. ANÁLISIS DE INSTITUCIONES SIMBÓLICAS

Otro bloque temático reuniría, a mi ver, aquellas investigaciones centradas en instituciones simbólicas concretas. Obviamente, el proceder de Richir, sobre el que volveremos más adelante, trata de mostrar que en lo fenomenológico está la *vida* de lo simbólico, pero también la dehiscencia de lo simbólico respecto de lo fenomenológico, que es, también, dehiscencia en sentido inverso. Dehiscencia de lo fundante respecto de lo fundado (transposibilidad) y dehiscencia de la fundación resultante (por hiato) de lo fundante, de su “base fenomenológica” (contingencia de la fundación que puede ser, precisamente, y como en el caso del texto de Richir magníficamente bien traducido por Silverio Sánchez Corredera, “contingencia del déspota”).

En este apartado destaca, en primer lugar, *La crisis del sentido y la fenomenología. En torno a Krisis* (1990) en que se trata, entre otras cosas, de la institución de la ciencia física en su versión tradicional y contemporánea.

*Sobre lo sublime en política* (1991) toca el campo de lo político, en particular desde el contexto de la revolución francesa y de sus “historiaciones”, contrapuestas, a cargo de Jules Michelet y de Edgar Quinet. Aparece un tema importante en la reflexión de Richir y que no es otro que el del *poder*; analizado, en la citada obra, a la luz de la teoría del doble cuerpo de rey presente en los análisis de Ernst Kantorowicz. Ese mismo tema – la institución del poder – lo encontramos como claro telón de fondo de la cuestión de la mitología (*La experiencia del pen-*

<sup>29</sup> Publicado en el tomo 34 de la revista “Eikasía”. <http://www.revistadefilosofia.com/34-12.pdf>

<sup>30</sup> Se puede consultar el prefacio, cuya traducción avanzo aquí. El texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo” también forma parte de este nuevo libro cuya traducción al castellano estoy llevando a cabo, junto con la del primero tomo de las *Variaciones sobre lo sublime y el sí-mismo*.

sar. *Fenomenología, filosofía y mitología* (1996) y *El nacimiento de los dioses* (1998)).

Una de las funciones de la mitología estriba en buscarle al poder fáctico una fundamentación trascendente; vale también la reflexión mitológica como puente hacia una descripción fenomenológica de la *phantasia*<sup>31</sup>, al menos en tanto que basamento de la imaginación. Reflexiones parecidas encontramos en *Melville, los sillares del mundo* (1998).

Terminada la segunda parte de *Variaciones*, la próxima obra de Richir, sobre la que se halla, en estos momentos, trabajando, tratará sobre la cuestión de la Historia y de lo Político, de la degeneración de las instituciones simbólicas, ello a modo de continuación de las reflexiones sugeridas por el texto recién aludido y titulado “La contingencia del déspota”. Esta próxima obra, cuya redacción está Richir a punto de acometer, se enmarcaría en este bloque. A lo que parece, estos trabajos en ciernes nacen, en parte, de una ya larga meditación sobre el extraño caso de institución que es el Imperio Romano, así como de una lectura muy profunda de Tácito y de Maquiavelo entre otros autores. Por lo demás, se retomarán, sólo que desde un nuevo punto de vista, análisis sobre la Revolución Francesa que ya se emprendieron en *Du Sublime en Politique*.

Mucho habrá de interesarnos lo que, sobre esta nueva obra en ciernes de Richir haya de decirnos quien, hasta la fecha y hasta donde nosotros sabemos, ha hecho la recepción más seria y más técnica de esta parte de la obra de Richir, a saber, su fenomenología política, haciendo una lectura muy profunda y – como se echará de ver – fecunda (más allá del campo de la filosofía) de *Du Sublime en Politique*. Recepción que precisamente ahonda en el sentido de uno de los puntos nodales de la reflexión política de Richir, pero con la inestimable virtud de traducir las intuiciones de Richir al campo del Derecho, lo cual es, para nosotros, filósofos y/o fenomenólogos, un testimonio inestimable de la fecundidad de un pensamiento, en este caso del de Richir. Me refiero a Andrés Boix Palop, profesor de Derecho Administrativo de la Universidad de Valencia, y que probablemente sea, como he sugerido, uno de los primeros casos de fecundación de las ideas de Richir en un marco tan distinto al de la filosofía y terrenos afines a la fenomenolo-

---

<sup>31</sup> Se puede consultar para ello el texto de Richir “[Narrativité, temporalité et événement dans la pensée mythique](#)” (Annales de phénoménologie 2002, A.P.P., Beauvais, enero 2002, pp. 153-169). El texto está disponible en pdf en ya citada página elaborada por Sacha Carlson.

gía (por ejemplo el de la estética) como es el Derecho Administrativo en su sentido más técnico (y no, evidentemente, en su sentido más amplio). Por lo demás, cumple señalar que la reflexión jurídica emprendida por Andrés Boix Palop, y de la que su tesis (un análisis de la relación entre el poder ejecutivo y el poder legislativo) es una primera concretización, está efectivamente muy próxima de algunos problemas sobre los que está trabajando Richir a día de hoy, y que, evidentemente, ya se apuntan en *Du Sublime en Politique*.

Así, dado lo excepcional del caso, nos permitimos citar un pasaje sugerente (para todo lector de Richir, pero no sólo) de la nota 157 de la obra de A. Boix Palop titulada *Las Convalidaciones Legislativas* y que refunde parte de su trabajo de tesis. Se plantea el problema en el que consiste establecer, jurídicamente, “los límites al poder que se le otorga al legislador, con base en su legitimidad democrática, para ordenar la vida social” lo que da pie para incoar una reflexión intrínsecamente jurídica sobre una cuestión fenomenológica central, ahora iluminada desde un foco inaudito, de *Du Sublime en Politique* de Richir, pero habiendo quedado previamente de manifiesto la repercusión, trabada en los vericuetos más insospechados del tecnicismo jurídico (sobre todo para quien habla, evidentemente, desde la filosofía), de la reflexión richiriana, reflexión que Andrés Boix Palop rescata y elabora de modo técnico<sup>32</sup>:

“En última instancia, ello supone negar el carácter soberano a los representantes de la ciudadanía en tanto que poder legislativo, quedando como soberano único el poder constituyente. Sin embargo, es complejo encontrar una razón suficiente que justifique la subsistencia de estos límites en la medida en que el soberano (poder constituyente) extraiga su legitimidad (y en ese caso sí tenida por bastante para poder operar cualquier modificación) exactamente de esa misma representatividad que, con el legislador (poder

---

<sup>32</sup> De ahí que, evidentemente, esas elaboraciones del trasfondo de la problemática richiriana estén quizá tanto más presentes en otros pasajes de la obra de A. Boix Palop, *Las Convalidaciones Legislativas*, Monografías Iustel, Ed. Iustel, 2004 – que no citamos ahora (por ser demasiado técnicos y ajenos al propósito de este artículo) – y donde, en cambio, el nombre de Richir acaso no se halle expresamente citado, ni sea expresa o siquiera consciente una intención hermenéutica específicamente centrada en Richir, sencillamente porque los problemas que Richir toca en *Du Sublime en Politique* trascienden, evidentemente, su nombre propio, e incluso el ángulo de ataque que es el richiriano y que, claro está, también tiene, junto a sus luces (que A. Boix Palop encarece), sus puntos ciegos, flancos por donde puede completarse, como ocurre con todo pensamiento, y como muestran, ciertamente, otras elaboraciones, suplementarias y complementarias, (recurso a otros autores y perspectivas, ejemplos de jurisprudencia) contenidas de la citada obra de A. Boix Palop, así como en otros artículos.

constituido), no es, en cambio, considerada suficiente para dotarle de un poder soberano. Se trata de un problema conocido y constante, de difícil resolución en el plano teórico (*vide* José Luis Pérez Triviño, *Los límites jurídicos al soberano*, Tecnos, Madrid, 1998). Es evidente que la causa última de reconocer a la representación constituyente cuando es una capacidad limitadora sobre la representación constituida radica en que la primera contiene un elemento adicional jurídicamente relevante que permite establecer esta diferencia. Habitualmente no se reseña, pero parece importante a estos efectos el hecho de que, y de ahí es de donde extrae su capacidad normadora la Constitución, la configuración del Derecho y la sociedad que supone la aprobación de la Norma Primera va más allá de la mera representación. Para lo cual creemos que es extraordinariamente útil retomar la distinción que Richir (*vide* Marc Richir, *Du Sublime en Politique*, Éditions Payot, Paris, 1991) realiza entre “incorporación” y “encarnación” (*incorporation* et *incarnation*). Ambas nociones se hallan confundidas en la tradición filosófica occidental desde el empleo conjunto que de lo teológico y lo político hicieron las monarquías medievales europeas (p. 88), cuyos perfiles traza tan certeramente Kantorowicz. Confusión que, trasladada a la antropología política, supone la mera incorporación comunitaria como código significativo ciego de la nación (p.107).”<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Andrés Boix Palop, *Las Convalidaciones Legislativas*, Monografías Iustel, Ed. Iustel, 2004. Nota 157, pp. 231-232. Nos permitimos también citar una explicitación suplementaria de esta reflexión que podemos leer en el texto, más informal, pero no menos profundo, y en el que A. Boix Palop, analizando problemas jurídicos y políticos actuales – problemas, precisamente, de Derecho Administrativo – vuelve a dar beligerancia a la mentada distinción richiriana: <http://www.lapaginadefinitiva.com/politica/nacional/26.htm>

“Traduciendo, que para salir del embrollo sólo queda recurrir a las mistificaciones idealizadas de nuestro subconsciente colectivo. Es interesante recurrir a la explicación de un fenomenólogo belga, el brillante Marc Richir, que distingue a tales efectos entre “incorporación” y “encarnación” (*incorporation* et *incarnation*). Ambas nociones se hallan confundidas en la tradición filosófica occidental desde el empleo conjunto que de lo teológico y lo político hicieron las monarquías medievales europeas, cuyos perfiles trazó tan certera y amenamente Kantorowicz. Como de aquellos polvos vienen estos lodos, la utilización del recurso viene al pelo. Y es que la confusión, trasladada a la antropología política, ha acabado por tomar la mera incorporación comunitaria como código significativo ciego de la encarnación. Y no tiene porqué, claro. A la vista está.”

No puedo por menos de encarecer la consulta del blog jurídico de A. Boix Palop en [www.lapaginadefinitiva.com](http://www.lapaginadefinitiva.com) donde problemas jurídicos y políticos actuales se analizan a la luz de estas – y otras – distinciones, siempre con el mérito de manifestar, en los problemas jurídico-políticos concretos, más allá de los conflictos de superficie, las tensiones conceptuales de fondo que los están inervando. Es precisamente de ese cariz la recuperación que lleva a cabo A. Boix Palop de algunos elementos de la reflexión richiriana sobre lo político, junto, evidentemente, a la que hace de elementos de otros autores de la tradición filosófica, política y jurídica. Mostrar en cada problema concreto, en cada conflicto administrativo aparente, cuál es el conflicto conceptual de fondo me parece uno de los méritos principales de ese blog jurídico y de algunos otros artículos de este autor.

### 3. Nada sino fenómeno, doble movimiento de la fenomenalización y otros conceptos afines a la 1ª refundición de la fenomenología en Marc Richir

Nos proponemos ahora abordar algunos conceptos propios de la primera refundición richiriana de la fenomenología<sup>34</sup>. Conceptos que aún hoy conservan su vigencia, aunque sean otros sus nombres y se aborden de modo más concreto. Dentro del campo fenomenológico, lo primero que sorprende es la cohesión en el desorden, o magnetismo libre (pero no cualquiera<sup>35</sup>) entre los fenómenos, anterior a la imposición conceptual. Dicha cohesión se desgrana ya en sus *Recherches Phénoménologiques*, criticadas a posteriori por Richir como una obra de “metafísica ficción”<sup>36</sup>, como ámbito del esquematismo. Si la metafísica resulta de fijar las apariencias en torno a un centro, centro que resulta ser un simulacro ontológico, la fenomenología de las primeras obras empieza por autodefinirse como una no-metafísica de lo inestable y no centrado, de la periferia sin centro, o la “cosmología” de una esfera cuya periferia estaría por doquier y su centro en sitio alguno.

Así quedaba dispuesto el molde no metafísico que aún aguardaba una trabajada reconquista del campo de los análisis concretos, ausentes aún de esta “metafísica ficción” de las primeras obras. A lo menos, la provocación consistente en tomarlo todo como una pura apariencia ofrecía los primeros frutos de lo que luego<sup>37</sup> identificará Richir como “epochè fenomenológica

---

<sup>34</sup> He decidido centrarme en esta primera refundición pensando en que, como hemos señalado en otros lugares, pronto estarán disponibles, para todos los lectores de Eikasía, las versiones escaneadas de obras de Richir pertenecientes a este periodo, a ser *Le rien et son apparence* y los dos tomos de las *Recherches Phénoménologiques*. Pensando en la inminencia, tan importante y deseable, de esta puesta a disposición, me detengo, en las próximas líneas, a aquilatar algunos conceptos difíciles propios de esta primera refundición (nada más que fenómeno, distorsión originaria, distorsión de la distorsión, “coup de la phénoménalisation”, logología, doble movimiento de la fenomenalización...), poniéndolos en relación con otros, resultantes de segunda (epochè hiperbólica, *Jeweiligkeit* del pensar, simulacro ontológico, simulacro óntico, inminencia, muerte fenomenológica, implosión identitaria...) o tercera (chôra, esquematismo progrediente y retrogrediente, psicopatologías...) refundiciones.

<sup>35</sup> De ahí que haya algo que decir, incluso en inmanencia a la textura propia del fenómeno. Lo no cualquiera de los encadenamientos de fenómenos constituye la atestación de los esquematismos de la fenomenalización.

<sup>36</sup> La crítica, a la que Richir termina por dar beligerancia, procede de su amiga y colega en la Universidad Libre de Bruselas, Anne-Marie Roviello.

<sup>37</sup> Fundamentalmente en las *Meditaciones Fenomenológicas*.

hiperbólica”<sup>38</sup>: *a pesar de* – el matiz de adversativo es esencial, constituye el realce pertinencial de lo fenomenológico como tal – esta delicuescencia ontológica y de este descentramiento, se da – repetimos – una misteriosa “cohesión sin concepto” y que constituye, en entero rigor, lo *noetológico* de lo fenomenológico por retomar el término abandonado hace ya tiempo por G. Bueno o, mejor dicho, reasumido en otros proyectos, y que me parece muy fecundo para aprehender con rigor ciertos aspectos de la fenomenología de Richir y de la fenomenología en general, aspectos de su esencial no psicologismo<sup>39</sup> marcado en y desde lo subjetual, labrado en ese proto-material que es la subjetividad transcendental (aunque Richir produzca *ad liminem*, claro está, una descoincidencia de ambos términos: lo subjetual y lo transcendental). Cohesión tras la cual no ha de buscarse, so pena de recaer en una figura de la metafísica, un foco unificante oculto, llámese “sujeto transcendental”, “Ser”, o “Ereignis”<sup>40</sup>. En rigor, Richir no duda en caracterizar el camino que le ha llevado hasta los análisis concretos de *Fenomenología en escorzos* como una reconquista de la fenomenología frente a la metafísica fenomenológica de estirpe heideggeriana<sup>41</sup>.

Si aludimos ahora a lo que hemos llamado “primera refundición” de la fenomenología transcendental, es porque constituye el contexto de génesis del “concepto” de *nada sino fenómeno*, que es en el fondo el presupuesto oculto pero continuamente efectivo de la crítica a toda forma de metafísica fenomenológica, y en particular a la de Heidegger. ¿Qué es el nada más que fenómeno? ¿Cuál es su proceso de aquilatamiento?

---

<sup>38</sup> No podemos detenernos aquí en una exposición más detallada. La caracterización de su originalidad requiere convocar explícitamente su diferencia con la epochè husserliana. El núcleo de esa diferencia está en la relación que ambos tipos de abstención o suspensión mantienen con la subjetividad. Esta diferencia constituye uno de los temas centrales de mi trabajo de tesis.

<sup>39</sup> Si se tratara de establecer un diálogo entre la fenomenología y el llamado “materialismo filosófico”, habría que hacerse cargo de que las críticas – y superación – del psicologismo por parte de Husserl y Bueno son distintas. Creo que esto último no se tiene suficientemente en cuenta. A su vez, la superación del psicologismo es distinta en Husserl y en Richir (como puede entrañarse de su artículo publicado en *Annales* 2010: “Sublime et Pseudo-sublime. Pourquoi phénoménologie plutôt que rien?”).

<sup>40</sup> Dicho de otro modo : no hay el denominador común de la fenomenalidad sino, todo lo más, un esquema básico de la fenomenalización, y que es el parpadeo entre la aparición y la desaparición de los fenómenos plurales. No hay pues un fondo que “afelpe” por anticipado el “espacio” entre la aparición y la desaparición.

<sup>41</sup> cf. *Phénoménologie en esquisses*, p. 25.

## A. EL NADA MÁS QUE FENÓMENO

En aras a la concreción fenomenológica *suya*, la del nada sino fenómeno (y que precisamente no es equiparable, por razones de principio, a un *de suyo* en sentido zubiriano), hay que desconectar varios “centramientos” posibles que obliteran el decantamiento interno a los propios fenómenos: lo noetológico de la cohesión sin concepto, los esquematismos lanzados o, si se quiere, la subjetividad lanzada con/por el fenómeno, en coalescencia con él, en el seno de los esquematismos de la fenomenalización, al albur de una curvatura – de la textura fenomenológica – que no por precisar, como de hecho precisa, del sujeto, es menos “objetiva” (que no objetual): en el ámbito de lo fenomenológico, la distinción entre lo apotético y lo paratético (en continuidad fisicalista) desaparece. O, dicho de otro modo, el fenómeno no puede ser ya lo apotético como opuesto a lo paratético. El todo mereológico del fenómeno se deslíe en una complejidad asombrosa ante la cual la distinción entre lo apotético y lo paratético se revela insuficiente o queda relativizada. Otra forma de decir lo mismo, como se echará de ver más adelante, estriba en la tremenda radicalidad de la dimensión hiperbólica de la experiencia: la hipérbole es precisamente lo que desabsolutiza radicalmente la distinción entre lo apotético y lo paratético en fenomenología; la hipérbole revela una alteridad en lo paratético o lo insobornable de una esencial no coincidencia que, como veremos, fenomenaliza de forma inaudita, y en clave de *Unheimlichkeit*<sup>42</sup> (proto-apotetiza de modo inopinado, por decirlo de alguna forma) lo que teníamos por paratético.

Al hablar del simulacro ontológico, se mienta uno de los peligros de centramiento más propios de la fenomenología, pero se olvida que hay otros (Richir habla también, en *Fenómenos, tiempos y seres* de “simulacro óptico”). El yo, el objeto, la esencia son otros tantos vectores extra-fenomenológicos de centramiento del nada sino fenómeno. Husserl reduce los objetos a fenómenos; sin embargo, dentro del fenómeno o de lo fenómeno distingue, como apuntábamos, esos polos: un yo transcendental, el objeto, inmanente al propio fenómeno, claro está, y una agenciamiento intrínsecamente fenomenológico, no objetivo, que lleva a pensar los fenómenos como casos o instancias de un *eidos*. Sea como fuere, hemos abandonado la ontología de Brentano (o, si se quiere, la del Husserl de la primera edi-

<sup>42</sup> Se puede consultar el texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo”.

ción de las *Investigaciones Lógicas*<sup>43</sup>); dicho de otro modo: “lo” objeto del fenómeno está “en” el fenómeno o a sobrehaz del fenómeno y no en un más allá mundano ante un presunto “sujeto isla”. Los objetos no están de antemano en el fondo de un mundo que también contiene a los sujetos, sino que están articulados en el horizonte del mundo, con *mundo al fondo* (y no en un fondo de mundo) como uno de los componentes del todo mereológico del fenómeno, fenómeno que no es parte ni pertenece a mundo preexistente ninguno. Los fenómenos no están *en* el mundo: son ya – pero no sólo – fenómenos *de* mundo, y, desde luego, tampoco están en la mente.

Husserl ha tenido el inmenso mérito de haber conseguido aislar esa *inaudita franja de efabilidad* que es lo fenómeno-lógico, pero al mismo tiempo ha establecido, en lo fenomenológico mismo, líneas de fuga transfenomenológicas, imantaciones simbólicas del campo fenomenológico que obliteran el palpito propio de lo fenomenológico, su curvatura, efectiva aun cuando exenta de toda referencia objetual (he ahí la extraña franja de efabilidad de lo fenomenológico), y de eso se trata: de hurgar en esa posibilidad de no arbitrariedad – i.e. de (cohesión) esquemática – no obstante toda exención objetual o dóxica – i.e. eidética aquende. En cualquier caso, Husserl vuelve a introducir polos de unificación. Será *entre* esos polos donde verá Richir *lo* fenomenológico, originariamente *no* dado, o dado como parpadeo entre los polos de su ilusión trascendental (de ahí que lo que parpadea entre esos dos polos, por noetológico que sea (lo noetológico es el revirar que impide toda reducción a uno de los polos de la ilusión trascendental), no es, por ende, parangonable a un *de suyo*, ciertamente otro estilo noetológico de lo fenomenológico, si se quiere, pero – sostendría Richir – a un nivel derivado que

---

<sup>43</sup> Sobre este punto merece la pena consultar los excelentes trabajos de Miguel García-Baró al respecto. Por lo demás, aprovecho para reconocer mi inmensa deuda con Miguel García-Baró en punto a este modo de leer a Husserl – y los textos de fenomenología en general – desde la mereología, pero también mi deuda, todo lo indirecta que sea (pero no por ello menos real en el sentido de *efectiva*) con García-Baró por lo que hace a la comprensión de la fenomenología de Richir. Efectivamente, se echará de ver a momentos, en las líneas que siguen, cómo este punto de vista mereológico me ha franqueado lo que yo tengo por una fructífera comprensión de los conceptos fundamentales de la fenomenología de Richir que, desde la mereología o teoría de los todos y las partes, pueden interpretarse y retomarse, interrogarse en suma, de modo productivo, es decir, no meramente parafrástico.

No menor es mi deuda con la extraordinaria tesis de Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología trascendental y ontología* (Madrid, 1990) que ahonda en la dirección mereológica del análisis y que es, a mi por lo demás modesto parecer, una de las obras más lúcidas que existen sobre Husserl, islote de pertinencia en un mar de bibliografía secundaria husserliana altamente prescindible. Por lo demás, una puesta en práctica más concreta del análisis mereológico en fenomenología lo encontramos en su más reciente ensayo *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*. (Trotta, Madrid, 2007).

esconde, inadvertidas, toda una serie de constituciones, de sedimentaciones: dicho de otro modo: la realidad de lo real no va de suyo, su fuerza de imposición ha de constituirse antes, por caso, mediante la *phantasia* “perceptiva”<sup>44</sup>).

En cualquier caso, insisto sobre este mérito de Husserl: hay polos de identidad, ciertamente, pero *en y desde* lo fenomenológico mismo. Dicho de otra forma: si bien podrá reprochársele al fundador de la fenomenología un excesivo eidetismo<sup>45</sup>, no se le achacará una vuelta a la actitud natural pues no hay tal por cuanto Husserl observa la regla mereológica de prohibir toda relación de “pertenencia” e “inclusión”, y trocárla por una relación diamérica entre partes, una relación de *Fundierung* como apunta Gian-Carlo Rota<sup>46</sup>. Es precisamente eso lo que hace de Husserl – y no, por ejemplo, de otros filósofos como Brentano, Bergson, o Maine de Biran – el auténtico descubridor de la fenomenología: sólo en régimen de suspensión radical de toda pertenencia o de toda hología en be-

<sup>44</sup> Se trata del §7 del apéndice a la VIª sección de *Phantasia, Imagination, Affectivité*, “De l’objet et des phénomènes transitionnels (Winnicott) : l’accès à la réalité et son paradoxe.”

<sup>45</sup> Expongo el punto de vista de Richir. Yo no estoy enteramente de acuerdo sobre este punto. Así y todo, la crítica del propio Richir también admite matices. Está el Husserl que hace meta-fenomenología desde la eidética, y está el Husserl que hace una fenomenología del *eidōs* (o, para ser más englobantes, de lo categorial en general), análisis que son auténtica calderilla fenomenológica, y que Richir retoma en su fenomenología de la idealidad, por ejemplo en *La institución de la idealidad* (Mémoire des Annales de Phénoménologie, Beauvais, 2002), único intento de pensar, después de Husserl y con Husserl, de modo profundo, lo que es el proceso de la variación eidético.

Citemos también el capítulo “Compléments et corrections à *L’institution de l’idéaliété*” de los *Fragmentos fenomenológicos sobre el lenguaje* 2008 (pp. 115-163), que Ricardo S. Ortiz de Urbina ha comentado con absoluta maestría en repetidas ocasiones. Richir ha vuelto a afinar recientemente su fenomenología de la idealidad, en el capítulo titulado “Retour sur l’analyse critique de l’intentionnalité” que se abre con la crítica a la intencionalidad husserliana tanto por parte de G. Misch, como también por parte de J. Ortega y Gasset, tanto en el *Ensayo de Estética a manera de prólogo* como, más adelante y más pormenorizadamente, en el *Prólogo para alemanes*. Richir aceptará en parte esta crítica, mostrando, también, sus limitaciones. De ello se derivará la insistencia en el carácter *esencialmente no intencional* de la intuición eidética (el *eidōs* es “a esquemático”, pero no por ello “intencional”) y – es la novedad de este texto – invertirá las coordenadas arquitectónicas del problema de la génesis de la idealidad mostrando que los *eidē*, contrariamente a lo que se suele pensar, son anteriores y fundantes respecto de la significación o, más generalmente, de lo que Richir llama “*Bedeutsamkeiten*” – ambas genéticamente dependiente de aquéllos (Cf. *Sobre lo Sublime y el sí-mismo, Variaciones II, op. cit.*, pp. 55-77). La raíz de este volteamiento de la relación genética *eidōs*-significación está en el carácter originariamente no lingüístico del *eidōs* – según Richir – a pesar de ulteriores recubrimientos, con sus inherentes riesgos de subrepción. Hay un acceso no lingüístico al *eidōs* a través de la *phantasia* “perceptiva”.

Existe una última reelaboración de ciertos aspectos de la fenomenología richiriana de la idealidad en el artículo *L’infinitésimal et l’incommensurable* publicado en el número de 2011 de la revista “Annales de Phénoménologie” (pp. 115-131) y que se inspira, entre otras cosas, del análisis no estándar elaborado por Abraham Robinson en los años 70, y su brillante recuperación de Leibniz.

<sup>46</sup> Gian-Carlo Rota, *Phénoménologie discrète. Ecrits sur les mathématiques, la science et le langage*, tr. del italiano y del inglés por A. Lanciani y C. Majolino, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2005

neficio de una mereología aparece, o literalmente *da la cara*, la *textura específica* de lo fenómeno, y sólo entonces cabe hacer, auténticamente, algo así como fenómeno-*logía*, sólo entonces tiene, el quehacer “fenomenologizante” – como dirá Fink en su *VIª Meditación Cartesiana* – una consistencia propia, *suya*. Así y todo, a pesar de esta observancia rigurosamente mereológica, hay una cierta obliteración de lo fenomenológico en Husserl, como si la forma en la que Richir *trata* la *textura fenomenológica* fuera aún más inmanente, y ello aún teniendo en cuenta – y reconociendo – que no hay, en Husserl, obliteración por vuelta a la actitud natural (lo cual sí ocurre, *matricialmente*, con otros fenomenólogos posteriores a Husserl como Heidegger o Merleau-Ponty; circunstancia que suele coincidir con una crítica frontal – como es el caso por parte de los dos pensadores citados – a la reducción fenomenológica – como reducción transcendental – en Husserl: la crítica de Richir a Husserl es de un orden enteramente distinto al de aquéllas; es un punto importante que merecería ser desarrollado en otro lugar).

#### B. LA FENOMENALIDAD COMO FENOMENALIZACIÓN O PARPADEO ENTRE LA APARICIÓN Y LA DESAPARICION

Sin perder, evidentemente, lo ganado por Husserl, Richir trata de pensar desde el fenómeno mismo, o desde *lo* fenómeno mismo. Así pues, para empezar, el fenómeno no es ya fenómeno de *algo* sino *nada más que* fenómeno, nada de fenómeno, *nonada de* fenómeno. No se dice por ello que no haya eidética; sino que, de haberla, ha de darse a sobrehaz del fenómeno, sin preexistir, sin que los fenómenos o, mejor dicho, las partes concrecentes<sup>47</sup> de los mismos, sean ya meras *instancias* o *instanciaciones* individuales de una eidética preexistente – hecha de generalidades – que no está ni en el espacio ni en el tiempo (o una eidética de la subjetividad transcendental de la que las vivencias de un sujeto transcendental sean instancias). Si hay eidética, ha de *inducirla* el propio fenómeno (bajo la for-

---

<sup>47</sup> Debo el tener noticia del concepto – brentiano – de “concrecencia”, que utilizo con provecho en mi tesis aplicado al tratamiento de las “concretudes fenomenológicas” en Richir, al seminario permanente de fenomenología de Miguel García-Baró que, en los cursos 1997/1998 y 1998/1999, se ocupó de Brentano, así como del Husserl anterior a *Investigaciones Lógicas*, tocando cuestiones de mereología (también se pueden consultar las traducciones, por parte de A. Mazzù, de textos de Brentano en *Annales de phénoménologie* (2009)). He desarrollado algo más esta perspectiva en el artículo “Hipérbole y concretud en parpadeo” <http://www.revistadefilosofia.com/34-12.pdf>.

ma de una *esquemática*)<sup>48</sup> y, por lo mismo, el aparecer tiene, como aparecer, su propio latido, una textura *más inmanente y específica* que la concebida o descubierta por Husserl, y que aparece al suspender el “de” del aparecer como aparecer “de” (algo).

Así y todo, lo relevante de la cuestión estriba en que no por ello piensa Richir que la fenomenología haya de situarse del lado – lo cual sería incurrir en un simulacro ontológico – de algo así como un fenómeno básico, *el* fenómeno de *la* fenomenalidad (lo que, como hemos visto, es, a veces, el fenómeno del tiempo inmanente en Husserl, presunta madera o textura de todos los fenómenos), pasando así al lado directamente ontológico de la presunta diferencia (óntico)-ontológica por hablar en los términos ya manidos de Heidegger. Para Richir no hay fenomenalidad sino *fenomenalización* de fenómenos plurales *en parpadeo entre su aparición y su desaparición* o doble movimiento de la fenomenalización que es siempre fenomenalización de fenómenos y no de sí misma; por eso, la fenomenalización como tal *no es UN fenómeno, ni EL fenómeno de fenómenos*. La opción de Richir no es pues asimilable a otras que, ciertamente *en un sentido distinto*, sí parecen coincidir, al menos nominalmente, con el propósito o desiderátum que le hemos prestado a Richir en su crítica a Husserl: la de centrarse en el aparecer como tal: el mismo “rótulo” bruñe las opciones de un Heidegger o de un Michel Henry; opciones opuestas, se dirá, pero que a la luz de la posición, inaudita, de Richir, revelan que acaso lata en ellas un denominador común oculto. La fenomenalidad no es nunca, en Richir, de una pieza, sino irreductiblemente compuesta. La fenomenalidad es fenomenalización de uno o varios fenómenos, y esa fenomenalización básica toma la forma de un parpadeo entre la aparición y la desaparición de dichos fenómenos.

No hay pues algo así como *la* fenomenalidad del aparecer sino más bien la contrafigura de la fenomenalidad: la única fenomenalidad que hay es la de su propio desfondamiento como fenómeno egregio, precisamente en beneficio de los fenómenos plurales. No hay fenómeno de la fenomenalidad sino un irreductible doble movimiento de la *fenomenalización* que pone a la vez en jaque tanto al simulacro ontológico como a todo género

---

<sup>48</sup> Cf. Marc Richir, [L'aperception transcendante immédiate et sa décomposition en phénoménologie.pdf](#) (*Revista de Filosofía*, Madrid, 2001, pp. 7-53).

de simulacros ópticos, y que mantiene hasta el final – en el *regressus* – la inmensurabilidad de los géneros, géneros – de, digamos, la *symplokè* fenomenológica – en concrescencia mereológica.

Recapitulemos para seguir avanzando: para Husserl, fenomenología es investigación en punto al aparecer de objetos, y ese aparecer se desgrana en modos de aparecer según regiones, modos de aparecer propios de cada objeto, modos de manifestarse como *tales* objetos, tipos de relación *ni apotética ni paratética*<sup>49</sup> de con-crescencia entre partes en aras a la fundación de concretos relativamente independientes. Así, la evidencia de un objeto perceptivo estriba en manifestarse de determinada manera, un objeto ideal o de la fantasía de tal otra, así como otras regiones (cuerpo vivido, tiempo interno, *alter ego*). Cada objeto tiene su estilo de aparición, y fijarse en esa aparición, ponderar la verdad del objeto desde su aparición, desde la experiencia que de él tenemos (desde dónde si no; ése es el sentido último del denominado “principio de todos los principios” de Husserl), es parte de ese requisito, propio de la fenomenología, de la falta de supuestos (y que tan mal se ha entendido desde la llamada “hermenéutica”): no diré de un objeto perceptivo que lo percibo *porque está ahí*, delante, porque *existe* en el mundo (así procedería la fisiología), sino que existe, es un objeto real, porque *antes ha tenido que dar noticia de sí* (es el *antes* o *transcendentalidad* del aparecer respecto del ser) como objeto de la percepción, y es un objeto de la percepción (lo constituyo como independiente de mí, y sin que haya, en tal sintagma, contradicción ninguna<sup>50</sup>) porque su fenomenicidad es la propia de la percepción (inadecuación, dación por escorzos o esquicios, confluencia de campos sensibles: una vez más: una determinada concrescencia entre las partes no independientes que configuran el todo del fenómeno perceptivo), a diferencia de otros estilos de fenomenalización

<sup>49</sup> La distinción tiene un calibre inaprovechable para la fenomenología, una criba que no produce ninguna distinción, ninguna estría en su textura.

<sup>50</sup> Esta confusión entre estos dos conceptos de “constitución”, el mundano y el transcendental, impide muchas veces la correcta recepción de la fenomenología, y condena a una mala interpretación del sujeto transcendental como una suerte de “sujeto isla”, acuciado por el solipsismo. La posición de Husserl es radicalmente ajena al solipsismo. El solipsismo como problema sólo aparece, metódicamente, y en niveles de constitución muy derivados. En niveles arcaicos el solipsismo es, sencillamente, imposible.

(por ejemplo la *phantasia* – otra relación de concrecencia entre partes – sobre todo cuando no se trata de una *phantasia* concordante, sino de una *phantasia* enteramente libre<sup>51</sup>).

Ahora bien, esas fenomenalizaciones, como tales, tienen, por distintas que sean, igual dignidad ontológica, sencillamente porque la cuestión de la ontología ni siquiera se plantea en beneficio de la cuestión de la pura apariencia. La modificación de neutralidad, entendida en toda su profundidad y radicalidad (por ejemplo la del texto n°20 de *Hua XXIII*), obra una radical puesta fuera de juego de toda pertinencia ontológica de/en lo fenomenológico (es decir, del propio proyecto de Heidegger<sup>52</sup>). Dichas fenomenalizaciones están, cualesquiera que sean, todas ellas hechas de (nonada de) “fenómeno”, son – dicho en partitivo – (nonada de) “fenómeno”. Ni están en el mundo, ni son acontecimientos psíquicos, sino que son, todo lo más, el ámbito premundano en el que el mundo se manifiesta, da noticia de sí. El modo en el cual eso se produce – tematizar ese ámbito “previo” que estamos ya siempre atravesando – es otra forma de mentar la tarea de la fenomenología en general, y el modo en el que Richir entiende, radicalizando la letra, ser fiel a su espíritu.

¿Qué ocurre si, más allá de la suspensión fenomenológica de la tesis de la existencia del mundo, suspendo todo interés (dóxico) por (saber) *lo que se me manifiesta*, e incluso suspendo, también, todo interés por el *tipo de ma-*

---

<sup>51</sup> Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina rescata con mucho tino, en su artículo “L’obscurité de l’expérience esthétique”, *Annales de Phénoménologie* (2011), la distinción husserliana entre una *phantasia* concordante propia del nivel de la experiencia artística, y una *phantasia* concreta pero desligada o que no *mira por* concordar, que no *observa* concordancia alguna o que no se fuerza a ella (como sí ocurre cuando tratamos de reconstruir una posibilidad, o construir – como autor, pero también (aunque de otro modo) como lector – un paisaje, o el trasfondo de una novela fantástica). Esa *phantasia* que no *mira por* concordar es la propia del nivel de la experiencia estética. Dicho de otro modo: la cohesión, de haberla, es exclusivamente *suya*; y estando aquí, con todo, muy alejados de lo que Zubiri detecta, también en el *ficto*, como su carácter *de suyo*.

<sup>52</sup> Merece la pena consultar, sobre este punto, las breves pero profundas alusiones de Husserl a Heidegger contenidas en *Hua XXXIV*, el tomo sobre la reducción fenomenológica, y recapituladas en el *index nominum*. Notablemente la ceguera de Heidegger por la dimensión de juego (independiente de todo proyecto existencial o de todo proyecto de mundo) del fenómeno, su cosquilleo, su veteado intrínseco, su irisación (“das Spielerische am Phänomen” dice Husserl), una dimensión de juego – pareja a la de la estética pero no exclusiva de la estética (cf. Winnicott) – a la que precisamente sólo abre la modificación de neutralidad (o una modificación que implique o contenga a la modificación de neutralidad, como por ejemplo la modificación de *Phantasia*), pieza clave de la fenomenología que Heidegger una y otra vez pasa por alto.

nifestación de que se trata<sup>53</sup>, y concentro mi interés en el aparecer y en la apariencia como apariencia *de nada*, noticia de nada más que de sí misma *como apariencia*, y trato de investigar la anatomía de la apariencia como tal, sus agenciamientos como apariencia *incluso antes de que* tal apariencia esté “puesta a” hacer aparecer *algo*, esté acaparada e imantada del todo por *aquello* que ha de hacer aparecer, *aquello* que “le” trans-parecerá? ¿Qué es, antes bien, de ese “le” como tal, de la apariencia en su sentido *meramente* fenomenológico, es decir, como pura apariencia?

No digo apariencia pura, sino antes bien apariencia concreta, de algo, ciertamente, pero que sólo me interesa en tanto en cuanto aparece, y donde ese “ser apariencia *de algo*” se convierte a su vez *en mera parte concrescente*, una entre tantas, del aparecer como tal. Se trata de sorprender la compulsión propia del aparecer, su inercia, independientemente del sentido simbólico que lo recubre, de sus líneas de fuga simbólicas presentes y acuciantes que apremian al sujeto, de continuo, y más allá del aparecer, hacia *lo que* aparece, notificado como tal o cual cosa, y como aparecer de tal o cual tipo (perceptivo, ideal, signitivo, imaginativo, *phantástico*, intropático, kinestésico, cenestésico, etc.), como aparecer a tal o cual sujeto (aparecerme a mí que soy tal o cual en tal o cual trance de mi vida, simbólicamente instituido de tal o cual forma, dentro, en tanto que *Dasein*<sup>54</sup>, de tal o cual proyecto existencial) y ante lo cual el propio proceso del aparecer des-

<sup>53</sup> Efectivamente, no se ha de confundir la *modalización* de una doxa (certeza, confirmación, negación, refutación, duda) con sus *modificaciones* (imaginación, *phantasia*, neutralidad, percepción, recuerdo). Las modificaciones son tipos de acto que incluyen en sí mismos, a su vez, y precisamente *a su modo*, toda la gama de las modalizaciones (si la modificación es del tipo de las que Husserl llama “modificaciones conformes”, lo cual no es el caso de la *phantasia*, pero sí de la imaginación; he tratado de esta cuestión en el artículo “Hipérbole y concretud en parpadeo”). Así pues, yo puedo vivir, en percepción, un cambio en las modalizaciones dóxicas y pasar de la duda a la certeza y de la certeza a la negación de un mismo contenido dóxico. Pero también puedo reproducir imaginativamente todo ese proceso. De ahí que sea un error confundir modalización con modificación como muchas veces se hace, en la literatura fenomenológica, cuando se enumera la imaginación al lado de la duda, o la duda al lado de la neutralización o la negación.

De hecho, esta distinción es uno de los temas fundamentales de algunos textos del tomo 34 de Husserliana. Husserl se pregunta – por ejemplo en el texto n°4 – por el origen de ese componente de la reducción que es la epojé, suerte de *modificaciones* de neutralidad universalizada y metódicamente llevada, y llega a la incomodísima conclusión de que no puede entrañarse de *modalizaciones*, pues estas, por globales que sean, sólo surtirán, todo lo más, modificaciones de neutralidad locales (dogmáticas, dice Husserl a veces, precisamente para distinguirlas del uso que la epojé hace de la modificación de neutralidad) que aún se hallan inervadas en la teleología de lo dóxico (suspender el juicio de modo provisional para poder, más adelante, sentar mejor una doxa).

<sup>54</sup> A veces se ha confundido la *immediatez*, donde, evidentemente, sí se da la subjetividad como *Dasein*, con la profundidad genética, arquitectónica, *ya siempre supuesta* en y por la tesisura de *Dasein*, y precisamente ocultada por ella.

aparece. Invertir pues el movimiento y quedarse con el aparecer de lo apareciente en su anónima salvajería (en la salvajería de *su* cohesión), todo lo presimbolizada que se pueda: de eso se trata cuando se habla de atender al *nada más que* fenómeno.

### C. APUNTES PARA RECONSTRUIR LA RELACIÓN ENTRE FENOMENOLOGÍA ARQUITECTÓNICA Y MATERIALISMO FILOSÓFICO

Si se hace tal experiencia, por razones que trataremos de desarrollar en trabajos venideros, en primer lugar se ve que lo primero que cae, en el ámbito de lo fenomenológico, es la pertinencia de la distinción entre lo apotético y lo paratético, o sencillamente la insuficiente caracterización del fenómeno – e incluso de esa *parte* no independiente del (todo del) fenómeno que es el nóema (no digamos ya del todo mereológico del fenómeno) – como lo apotético (error que tiene, en parte, su origen en Heidegger). En el concepto de parte no independiente o momento está una de las raíces de la inconveniencia de asimilar el fenómeno a lo apotético. Y esta observación mereológica tiene, a su vez, su fundamento en la diferencia de marco entre fenomenología y materialismo filosófico. Sus problemas, sus objetos, se sitúan en lugares distintos (pretendiendo, cada cual, envolver al otro).

La *estricta observancia mereológica* prohíbe no sólo pensar en el englobamiento de los fenómenos en un marco espacial (M1) o temporal (M2) o relativamente independiente de lo espacio-temporal (M3), sino incluso la suposición, fenomenológicamente absurda e impropcedente (y que precisamente aleja de lo específicamente fenomenológico), de una materia ontológico general. Siquiera *suponer* como límite una materia ontológico general desde la que procederían y se re-fractarían los distintos géneros de materialidad representaría una infracción mereológica.

El marco radicalmente distinto – respecto, por caso, del materialismo filosófico – en que se mueve la fenomenología es absolutamente conseqentario del hecho de que las distinciones holológicas del tipo “todos atributivos” / “todos distributivos” o incluso “partes materiales” y “partes formales” tengan un interés muy limitado para la fenomenología, y apenas sí se consideren en el texto fundacional de la mereología fenomenológica, a saber, la IIIª de las *Investigaciones Lógicas*.

Sin perjuicio de su interés filosófico, y de la aparente frondosidad e incluso monumentalidad “faneroscópicas” de tales hologías mundanas (de marco espacio-temporal y relaciones de continuidad fisicalista), las distinciones, todo lo articuladas y, repito, faneroscópicamente frondosas o aparentemente fecundas que se quiera, no tienen ningún interés *específicamente* fenomenológico, no atañen a la textura específica de lo fenomenológico, son, sencillamente, de un calibre demasiado grueso o, al menos, distinto.

Desde el momento en que es cuestión de mereología frente a hología<sup>55</sup>, urge volver sobre algo ya señalado, a saber, que el fenómeno de la fenomenología *ni es paratético ni es apotético*<sup>56</sup>. Tal distinción no vale, entre otras cosas porque se hace desde el marco espacio-temporal y fisicalista del Universo. Lo específicamente fenomenológico es la relación entre partes radicalmente – fenomenológicamente – no-independientes o “momentos”, partes que no pueden, por sí solas, fundar un concreto. A la fenomenología no le interesa – tan sólo recoge a beneficio de inventario y como factor de contraste – la relación entre partes que sí son ellas mismas, ya, todos concretos *en el sentido fenomenológico*. Dado esto, ya estamos *más allá* de lo específicamente fenomenológico, ya está lo fenomenológico atravesado en su especificidad, resuelto por así decirlo, solucionado, obliterado en la densidad de su problema, literalmente pasado por alto.

Es esa sutileza – sin embargo *consistente* y de una inconsútil consistencia – la que dejamos atrás cuando, ya de entrada, nos las hemos o habemos con partes tanto formales como materiales, o con las partes, cualesquiera fueran, de todos atributivos o distributivos: distinciones filosóficamente interesantísimas, desde luego, pero incapaces de tocar con lo que apuntamos como lo *específicamente* fenomenológico precisamente porque *lo* específicamente fenomenológico ya siempre lo hemos dejado atrás, ya siempre, en ésas, hemos pasado por alto su trance de decantación (otra de las definiciones posibles de “actitud natural”).

Lo fenomenológico no es sino el modo de concrecencia entre partes no independientes, y ese trance de concrecencia se llama fenomenalización, y la profundización en las modalidades radicales de dicha fenomenalización o concrecencia

---

<sup>55</sup> Que desde la hología se puedan considerar, e incluso se privilegien las relaciones diaméricas entre partes no cambia absolutamente nada al asunto: el marco sigue siendo el del mundo, el espacio-temporal. Una hología de vocación “diamérica” no se aproxima más, por ello, a la mereología.

<sup>56</sup> Así, lo que Ortiz de Urbina llama, por caso, “aparencia”, no es *ni paratético ni apotético*.

cencia entre partes no independientes es, precisamente, aquello de que se ocupa Richir (y Husserl) y que Richir (“más acá de” Husserl) pretende aportar a la tradición fenomenológica desde esa suspensión, más radical aún que la reducción trascendental husserliana, que es la *epochè* fenomenológica hiperbólica. Estas relaciones entre partes fenomenológicamente (y no filosófica o física o científicamente) no independientes, constituyen las relaciones que Husserl llamó de *Fundierung*, relaciones declinables según una extraordinaria complejidad que Husserl empezó a explorar, pero que, repito, no son relaciones ni apotéticas ni paratéticas.

Otra de las diferencias fundamentales se nos hace accesible en la experiencia de lo sublime. Nos percatamos entonces de que también cae por tierra la unívoca asignabilidad – en términos de G. Bueno – a un “género de materialidad” (podría simplemente decirse a un género, en sentido fenomenológico) de las partes concrecentes que “fundan” el concreto fenomenológico. En efecto, la fenomenología distingue también, en la *symplokè* fenomenológica, una serie de géneros inconmensurables, pero de complejísima articulación. Se trata, en suma, de las partes de la vivencia de un lado, y de las partes del nóema de otro. Ahora bien, lo noemático no es el único tipo de trascendencia respecto de la vivencia. Hay partes concrecentes que le son trascendentes pero, por así decirlo, “vivencia adentro” como el yo puro o los hábitos. Y luego hay vivencias distintas a la vivencia actual, cual, por ejemplo, las vivencias reproductivas, o la vivencia de la *phantasia*, con su *Phantasieich*, su *Phantasieleib* y sus cinestesis en *phantasia*. Son elementos que, estando del lado de la vivencia, no se confunden con ella. Empezamos a notar la complejidad arquitectónica de lo involucrado en la *symplokè* fenomenológica: a saber, que hay diferentes niveles en juego, y que algo tan aparentemente sencillo como una sensación (M2) tiene insospechados dobles fondos. Hay, por ejemplo, una protodistancia de la vivencia de *phantasia* respecto de la vivencia actual (vivencia del *phantasear*), un escalonamiento arquitectónico dentro de ese presunto M2, hecho de virtualidades inacabadas pero que también cuentan en y para la concretud de la *symplokè* o concrecencia fenomenológica. Ahora bien, esa protodistancia respecto de lo efectivamente sentido no hace de ello un objeto (M1).

Las líneas de demarcación están más o menos claras, las irreductibilidades están *gnotadas*, pero los lugares (interno / externo, realidad exclusivamente tem-

poral (M2) / realidad espacio temporal (M1), realidad ni temporal ni espacial (M3)) no lo están aún, quedan, literalmente, puestos en solfa, pero sin perjuicio de esa irreductibilidad. Que haya una proto-espacialización de la *phantasia* respecto de la actualidad (y todo ello dentro de lo vivencial, M2) es otro modo de manifestar que no podemos decir de ello ni que sea apotético ni que sea paratético. En rigor, lo que viene a manifestarse lento a lento es que siempre hay varios niveles de experiencia involucrados, diversos ritmos y tiempos obrando en/a la misma concreción fenomenológica.

Dentro de la concreción noética está la parte no intencional, la parte hilética (las subpartes en *symplokè* de la parte intencional son demasiadas y demasiado complejas y técnicas para siquiera enumerarlas aquí, no digamos ya para tratarlas). Pero dentro de la parte hilética hay tipos hiléticos diferenciados (y difíciles de “residencial” – ¿M1, M2?) como la hylè de los actos (*Akterlebnisse*), la hylè cinestésica, la hylè sensible (*Empfindungen*), y lo equivalente a ello en la modificación *nicht gegenwärtig*<sup>57</sup> que es la *phantasia* – y por simplificar, pues hay otras modificaciones – (modificación de *phantasia* donde nos encontramos actos reproducidos, cinestésias del *Phantasieleib*, y *Phantasmata* en vez de *Empfindungen* o sensaciones) y ello sin contar, repito, las partes propiamente noéticas o noemáticas (por ejemplo el horizonte como ingrediente de concreción y su correspondiente noético, la potencialidad). La *symplokè* fenomenológica es de tal complejidad, que no podemos detenernos aquí en ello.

Evidentemente, el paralelismo con el que estamos jugando es discutible, y hay que tomarlo *cum grano salis*. Digamos que el puente tendido es provisional y que, evidentemente, hay que andar con pies de plomo. Hay, para empezar, un potencial malentendido en punto a la asimilación “M3 = esquematismo” pues cuando decimos “esquematismo” nos referimos a la vez tanto al *esquematizar* – a los esquematismos esquematizantes, es decir, inobjetivables, irreductiblemente ejecutivos por retomar el término de Ortega) – como a *lo* esquematizado (una *phantasia*-afección, una *Wesen* salvaje, etc.). El esquematismo como tal obra la cohesión o concreción entre los géneros y no es, en cierto modo, *nada*, no tiene consistencia, ni siquiera la consistencia supuesta de una materia ontológico general. Los géneros concrecentes de la *symplokè* fenomenológica no *proceden* del esquema-

<sup>57</sup> Decir que Husserl es un exponente de la metafísica de la presencia es, más allá de una falsedad, una grosería cuando no una prevaricación.

tismo (como sí es el caso, por ejemplo, en Fichte), pero el esquematismo, por así decirlo, los une, los trasciende, y no está en ninguno de ellos en particular.

Sin embargo, lo que le asegura una no abstracción al esquematismo (y hace que se trate de un esquematismo *fenomenológico*) es, en los niveles más arcaicos, su coalescencia con la *Leiblichkeit* (antes de que, sublime mediante, se escinda una “parte” de ella en *Leibhaftigkeit*), así pues, y por lo mismo, tampoco podemos reducir la *Leiblichkeit* a M2, o, si se quiere, la *Leiblichkeit* apunta a la profundidad arquitectónica de M2, sita en lugares y relaciones de concrecencia insospechadas. Son cuestiones complejÍsimas, como lo es el concepto husserliano, fundamentalÍsimo, de “vida trascendental” y que está, por así decirlo, permanentemente sometido a un régimen de auto-desfondamiento des-psicologizante sin perjuicio – sino precisamente en beneficio – de su *concretud*. Dedicaremos otros trabajos a tratar estas cuestiones.

Por precisar lo que mentamos por suspensión de la asignación de los géneros a las inauditas tesis de concrecencia que la experiencia de lo sublime (en Richir) depara, no es que desaparezcan las diferencias en una suerte de fusión mística, sino que queda relativizada – vez a vez incoada y al punto suspendida – su asignación; pero ello – y esto es esencial – sin perjuicio de lo irreductible de las diferencias: digamos que el nada sino fenómeno richiriano obra, mediante la epochè hiperbólica, una variación eidética fundamentalÍsima, que mediante la relativización de la univocidad de esta asignación genérica (a cada una de las partes concrecentes) manifiesta lo absoluto de la irreductibilidad de los géneros en concrecencia<sup>58</sup> (en el seno de la – podrÍamos decir – *symplokè* fenomenológica), y ello hasta tal punto que incluso la suposición de un paso al límite en el *regressus* hacia una materia ontológico general es, en Richir y en Husserl, un sinsentido (donde, en cambio, no lo es, análogamente, en otros fenomenólogos, como Merleau-Ponty, Heidegger, M. Henry, Patočka). No es que desaparezca – repito – la diferencia entre sujeto y mundo (como posibles nombres de dos partes – con va-

<sup>58</sup> Que se manifiestan, efectivamente, e incluso, por así decirlo, *doxa aquende*, como *distintos*. Lo que posibilita estas diferenciaciones *no dóxicas* reside en el fenómeno de la *concretud no dóxica*. Hemos tratado de esto en el primer apartado del artículo citado “Hipérbole y concretud en parpadeo”. Tenemos pues, en lo sublime fenomenológico, el caso, interesantÍsimo, de una suerte de inconmensurabilidad pura y en sí misma, extraño cotejo de irreductibilidad *anterior* a la asignación clara a género de *lo que* es mutuamente irreductible. Así pues, una concrecencia de elementos distintos pero dóxicamente indeterminados, luego una irreductibilidad que no reside en la diferencia dóxica entre contenidos sino que se coteja fenomenológicamente antes de toda *doxa*, suerte de irreductibilidad puramente fenomenológica, anterior a todo concepto.

rias subpartes a su vez irreductibles – “concreciendo” desde géneros inconmensurables), es sencillamente que reaparece – eso es lo sublime según Richir – en parpadeo, de forma inacabada, bajo una disposición de concrecencia más fundamental y absolutamente inaudita<sup>59</sup> (pero inaudita en el *regressus*, no en el *progressus* como ocurre con las nuevas formas, más y más desarrolladas, que reviste lo transcendental en G. Bueno).

Lo sublime en Richir deviene, por resumir, en una indeterminación de la asignación de los géneros – fenomenológicos –, géneros que acaso puedan comprenderse, por tender puentes que vayan en la dirección de una discusión fructífera, como géneros de “materialidad” mereológicamente – y no holológicamente – concrecentes (fundantes – en el sentido de la *Fundierung* husserliana – de una *symplokè* fenomenológica) pero *sin perjuicio* de su mutua irreductibilidad, pluralidad, esencial discontinuidad (no fisicalista, claro está) e incomensurabilidad<sup>60</sup> (lo cual supondría una fusión o ek-stasis místico con el que lo Sublime richiriano nada tiene que ver). Hemos adelantado, todo lo más, un trabajo sobre la relación entre fenomenología arquitectónica y materialismo filosófico, pero para el que nos falta aún el bagaje necesario que requeriría, por lo pronto, la asimilación de

---

<sup>59</sup> Tal como aparece muy claramente, y tal como el propio Richir ha visto, en algunos poemas del primer Antonio Machado, de *Galerías*, *Soledades*, *Del Camino*. Citemos, por ejemplo, estas dos estrofas:

[...]

Un pájaro escondido entre las ramas  
Del parque solitario,  
Silba burlón...

Nosotros exprimimos  
La penumbra de un sueño en nuestro vaso...  
Y algo, que es tierra en nuestra carne, siente  
La humedad del jardín como un halago.  
(XXVIII, *Del Camino*).

<sup>60</sup> En eco al siguiente poema de García Lorca, traté de apuntar este aspecto aquí: <http://sociedadfilosofia.blip.tv/file/4041129/>

*De otro modo*

La hoguera pone al campo de la tarde  
Unas astas de ciervo enfurecido  
Todo el valle se tiende,  
por sus lomas, caracolea el vientecillo.

El aire cristaliza bajo el humo,  
ojo de gato triste y amarillo.  
Yo en mis ojos me paseo por las ramas,  
las ramas se pasean por el río.

Llegan a mí mis cosas esenciales,  
son estribillos de estribillos.  
Entre los juncos y la baja tarde,  
qué raro que me llame “Federico”.

muchos elementos de la fascinante teoría del cierre categorial de G. Bueno, así como de otras nociones de su ontología.

La idea del “nada más que” fenómeno o “mero” fenómeno está en íntima correspondencia con otros conceptos de esta primera refundición que no conviene perder de vista y que quisiéramos detenernos a explicitar, siquiera levemente, antes de darle la palabra, en guisa de conclusión, al propio Richir, darle voz, en suma, al modo en el que, al cabo, él mismo entiende su recorrido filosófico.

#### D. LA DISTORSIÓN ORIGINARIA Y EL SIMULACRO ONTOLÓGICO (COMO DISTORSIÓN DE LA DISTORSIÓN)

El concepto de distorsión originaria es, efectivamente, complejo. La distorsión originaria del fenómeno como *nada más que* fenómeno es lo que hace que el fenómeno vaya hacia polos de estabilización. Estos polos pueden ser el de su individuación, el de su identificación (en detrimento de su individuación) con el todo, el de su subjetivación, en suma, las diversas modalidades del simulacro óptico y ontológico o, lo que es lo mismo, de reducción de la *symplokè* a uno de sus géneros concrecentes (luego la obliteración de la fenomenalización como concrecencia *ejecutiva*).

Notemos, por lo demás, que los forzamientos psicopatológicos del ámbito de lo fenomenológico – digamos, lo que Winnicott denomina “el área transicional” – son, una vez más, ejemplificación de la singladura richiriana: una concretización, con los materiales de la 2ª y 3ª refundiciones, a la escala de los fenómenos *más cercanos*, de estructuras ontológicas más abstractas, despejadas al hilo de la 1ª refundición, a saber, la del simulacro ontológico: así, por ejemplo, la melancolía es una forma de *padecer* el simulacro ontológico, la neurosis o la perversión formas de padecer en carne propia el simulacro óptico, la histeria una modalización subjetiva de lo que Richir llama “psicosis transcendental”, la depresión o ciertas formas de esquizofrenia modos subjetuales de la implosión identitaria en el Uno: otras tantas reverberaciones *en* lo subjetivo de algo con inercia propia, con derrotero noetológico *suyo* por así decirlo.

En todo caso, la distorsión originaria *como tal* tan sólo incoa el movimiento de distorsión, pero, *como tal* distorsión originaria (repito), no lo acaba: la distor-

sión es originaria, pero no ab-soluta o completa; precisamente contribuye, en su incompletud, al orden de la concreción<sup>61</sup>; lo que sucede es que la concretud ha de pensarse como *en concrecencia*, sin un punto en el que pudiera detenerse. La distorsión originaria del fenómeno cuando se lo piensa como *nada sino fenómeno* es pues la matriz fenomenológica de la ilusión transcendental, inherente al fenómeno.

El *tacto* fenomenológico estriba precisamente en no cerrar esa “tentación” que el fenómeno nos brinda, no cerrarla en simulacro ontológico. De ahí que el simulacro ontológico también se entienda, en esas primeras obras, como una “distorsión de la distorsión”. La *epochè* hiperbólica, precisamente, abre toda identidad a su propia distorsión originaria, des-encartándola, des-encuadrándola, des-ajustándola, des-aplomándola. La distorsión originaria impide enrollar<sup>62</sup> el fenómeno sobre un centro dado (Dios, Mundo, fenómeno como entidad individuada, sujeto transcendental) y lo impide fenomenalizándose y fenomenalizando más allá de sí. Precisamente al hilo de la distorsión originaria infiere Richir, casi como un corolario, la verdad inconcusa del *pluralismo originario*, enunciado en varias ocasiones en su obra (notablemente en la IIIª de las *Recherches Phénoménologiques*): si hay *un* fenómeno, entonces, ipso facto, hay *una pluralidad* de fenómenos.

La distorsión originaria siembra, al tiempo, la posibilidad – es la matriz fenomenológica de – la ilusión transcendental, pero, a una y desde su vigencia, contrarresta, en cerrándola, esa cerrazón: sólo permanece la inercia. Pero hay una esencial imposibilidad de “medir” desde “fuera” – pues no hay tal afuera – cuán originario, inherente al fenómeno, es/era/fue el derrotero recorrido, ya siempre, en esa dirección. La distorsión originaria es pues, de algún modo, un doble movimiento – progrediente y retrogrediente dirá Richir en sus últimas obras (refiriéndose al esquematismo) – o, si se quiere, hay un doble movimiento celado pero en obra a la base de la distorsión originaria. Es el modo en el que los fenómenos, sitios en una esfera cuya periferia está doquiera y cuyo centro en ningún sitio, se remiten los unos a los otros y, en cerrándose o en ir a cerrarse, se abren por no

---

<sup>61</sup> Lo difícil, en régimen de fenomenología, es precisamente pensar una concretud descentrada, desenfilada. Nuestro régimen de pensamiento natural no está acostumbrado a ello: lo concreto es siempre, para nosotros, lo asible, lo acabado, lo bien asentado, lo rodeable.

<sup>62</sup> En alusión al primer artículo en el que cabe rastrear el proyecto fenomenológico de Richir: [Le rien enroulé.pdf](#) (publicado en 1970 en la revista “Textures”, pp. 3-24).

poder cerrarse del todo, pero donde esa apertura sólo da la cara en la *inminencia* (otro concepto fundamental en Richir, y que Richir ha vuelto a redescubrir, recientemente, en la poesía de Antonio Machado) de cierre y centramiento que, por ende, exacerbando, exasperando, provoca, al punto, una apertura, una apertura que apenas iniciada se encamina hacia una inminencia de descentramiento absoluto que tampoco hallará cumplimiento (si no es por ilusión transcendental reificada o “distorsión de la distorsión”<sup>63</sup>), así pues, descentramiento que al punto se ve, a su vez, contrarrestado por el resurgimiento del movimiento opuesto.

Ahora bien, no son movimientos que se “sucedan” en un tiempo lineal y tampoco son simultáneos; son, antes bien, el fundamento del tiempo (de lo que será la temporalización en presente, de lo que “antes” es la temporalización en presencia), a saber, el esquematismo fenomenológico. Este movimiento deriva también en lo que llama Richir, en la versión compuesta por la concurrencia de distorsiones originarias, “logología”, logología que configura las ristras esquemáticas<sup>64</sup>. Se trata del doble movimiento de la fenomenalización, que “funda” la única posibilidad de un más allá del giro copernicano (que no sea, claro está, una recaída en el realismo ingenuo).

#### E. EL GOLPE DE LA FENOMENALIZACIÓN (SU IRREDUCTIBLE CARÁCTER A POSTERIORI) Y EL CADA VEZ (JEWEILIGKEIT) DEL PENSAR

Por último, otro concepto importante es el de “coup de la phénoménalisation”, “golpe o atacada de la fenomenalización”. Recoge la irreductible contingencia de todo fenómeno, el des-centramiento originario por el que aparece, el – nos dice Richir en la 1ª de sus *Recherches Phénoménologiques* – “a priori de su a posteriori” o la irreductibilidad de ese a posteriori, su carácter últimamente “irrebasable”. Por decirlo de otro modo: la distorsión originaria ya siempre está en curso; de hecho, en tanto en cuanto el sujeto, sin perjuicio de la irreductibilidad de los géneros que confluyen en concrecencia (como las distintas partes del fe-

---

<sup>63</sup> La diseminación derridiana, como muestra alusivamente el texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo”, también surge de una absolutización de uno de los polos del doble movimiento de la fenomenalización; es, al cabo, una ilusión transcendental, como lo sería también – por retomar la línea argumentativa del texto de Richir aludido – la reificación o realización de la hipótesis cartesiana del Genio Maligno.

<sup>64</sup> Cf. [Pour une cosmologie de l'hourloupe.pdf](#) (publicado en 1972 en la revista [Critique](#)).

nómeno), es parte – indeterminable por principio – de ello, del todo mereológico que es el fenómeno, ya está (el sujeto, el pensar del fenómeno) lanzado en y por mor de esa distorsión originaria, de su irrenunciable curvatura.

De hecho, “lo” subjetual nunca aparece “exento”, sino que se aparece a sí mismo *hecho* ya a un esquematismo y *haciéndose en él* (aunque no en total coincidencia con él, como matizará la idea de lo sublime y de la hipercondensación afectiva). De ahí que la ipseidad del sujeto se temporalice también a una con la temporalización de un sentido, de un fenómeno de mundo reesquemático en lenguaje. Efectivamente, convendría detenerse, cosa que no podemos hacer aquí, en mostrar que ni siquiera en el caso de la experiencia sublime hay una reflexividad subjetiva exenta, absoluta; en lo sublime, simplemente, la asignación genérica de concreciones es radicalmente inaudita y literalmente vertiginosa, a pique de muerte (aunque en un sentido que nada tiene que ver con el heideggeriano<sup>65</sup>).

El “coup de la phénoménalisation” está a su vez en íntima relación con la idea de una *Jeweiligkeit* del pensar, idea desarrollada en las *Meditaciones Fenomenológicas* (1992) y que, a mi ver, apunta formalmente a una de las experiencias límite que abren al régimen de epochè hiperbólica, en su complejísima – de hecho imposible – meta-estabilización. Con la *Jeweiligkeit* – el cada vez o vez a vez – del pensar, Richir trata de pensar la irreductible facticidad fenomenológica del pensar mismo, trata de pensar lo que muy pocos fenomenólogos han enfrentado: el tipo de fenomenalidad que es el pensar mismo, o, si se quiere, pensar el pensar como fenómeno (y no simplemente como antesala de pensar puro, exento, inmaterial, pensar no fenoménico de un fenómeno), pensarlo en su radical contingencia, pensar la facticidad del pensar *como pensar*: desencajar el pensar de todo régimen a priori y pensarlo en su fenomenalidad, es decir, en la aprioridad de su aposterioridad: he ahí un modo de abrir a la hipérbole.

Efectivamente, pensar de veras la *Jeweiligkeit* del pensar (sin transcendental pre-dispuesto) constituye una puerta de entrada privilegiada a la “experiencia” de la epochè hiperbólica. La epochè hiperbólica – lo “hiperbólico” en general, tal como Richir lo entiende (y que no es en primer término “ir más allá”) – es probablemente el concepto peor comprendido, más sistemáticamente banalizado de la

---

<sup>65</sup> Esta diferencia con Heidegger en punto al sentido de muerte (a que abre la epochè hiperbólica, precisamente en contra de la angustia y la resolución heideggerianas) está desarrollado en *Méditations Phénoménologiques* así como en *Phantasía, Imagination, Affectivité*.

obra de Richir, concepto (una suerte de etiqueta al uso) con el que toda exposición se llena la boca sin realmente saber qué se quiere significar con él: así ocurre cuando, por ejemplo, nos contentamos con pensar que epochè hiperbólica es, simplemente, “más” epochè, mayor radicalidad, llevar la epochè “más allá”: *obvio*, pero el problema es *cómo* puede disponerse el recorrido, el derrotero noetológico que desemboque en este más allá, o del que un haber ido más allá venga a resultar: no basta con quererlo, con querer suspender o poner más cosas entre paréntesis, la cuestión está en qué es lo que de veras se ha de tras-tocar para que la hipérbole quede lanzada, por incontrolable que sea luego, y precisamente porque desentrañar esta cuestión no va de suyo – no nos damos cuenta de lo que hacemos cuando hacemos la reducción – se da lo que Fink reveló como anonimato fenomenologizante, y que suele, la mayor parte de las veces, confundirse, muy groseramente, con el anonimato fenomenológico o transcendental, el propio, por ejemplo, de las síntesis pasivas o de los esquematismos fenomenológicos. La confusión es harto sorprendente porque se escamotea así una de las distinciones más originales de la *VIª Meditación Cartesiana* de Fink, probablemente uno de los textos peor leídos de toda la tradición fenomenológica, en parte por culpa del peso, de auténtico monopolio hermenéutico, de su recepción por parte de Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la Percepción*.

Es así que la coalescencia entre el fenómeno y el pensar del fenómeno hace que “golpe de la fenomenalización” (*Recherches Phénoménologiques* 1981, 1983) y “*Jeweiligkeit*” del pensar (*Méditations Phénoménologiques*, 1992) estén íntimamente unidos, sean conceptos conjugados, como ocurre con otros muchos pares o grupos de conceptos richirianos. Dicho de otro modo: llevar la hipérbole hasta su imposible – literalmente inefectuable – final, es percatarse – literalmente “experimentar” – que la facticidad de la subjetividad transcendental *no tiene preeminencia (transcendental)* respecto de cualquier otra facticidad, no es menos fáctica que cualquier otra... pero con la salvedad y restricción – en punto a lo que estamos en medida de manifestar(*nos*) – de que el sujeto fenomenologizante no está incardinado en una facticidad *cualquiera*, sino, precisamente, en la facticidad de la subjetividad transcendental<sup>66</sup>. Por eso la *chôra* – régimen de intercambiabilidad de los aquíes absolutos – *como tal* simplemente puede, todo lo más, y al

<sup>66</sup> Cuestión que Richir plantea con extraordinaria acribia en la Iª sección de Phantasia, *Imagination, Affectivité*, y muy en especial en el capítulo II titulado “De l'impossibilité principielle d'une eidétique transcendantale de l'intersubjectivité transcendantale. De l'idéal transcendantal chez Husserl”.

paíro de una hipérbole nunca completada, *transparecer* (“paraître” diría Richir), ser una inminencia eternamente a la resulta, ser – la *chôra* – del orden de *una indeterminación que no por ello deja de ser concreta*, “*sachlich*”, y de producir sus efectos, de tener su *virtus* desde y por mor de esa su concreta indeterminación, como si la inminencia produjese ya, en su incompletud, un efecto de imantación. Los inacabamientos, en Richir, han de pensarse como cursos de concrecencia – o concrecencias en curso – tanto más concretos, a pesar de – o gracias a – su indeterminación; lo cual no quiere decir que todo sea indeterminación, sólo que la indeterminación está siempre *fungierend*, contribuyendo en parergo a la concreción de las concretudes más aparentes: hay que acostumbrarse a pensar en términos de “niveles de experiencia”.

#### 4. La autoexposición del recorrido de Richir en el prólogo de Fenomenología en Escorzos

Para terminar, preferimos darle la palabra al propio Richir. En tanto en cuanto estas líneas no pretenden sino ser una introducción – de entre otras muchas posibles – a los temas de la fenomenología de Marc Richir, nos permitimos citar *in extenso* un pasaje del prefacio de *Fenomenología en escorzos* que es, como habíamos anunciado más arriba, uno de los textos en los que Richir intenta una autopresentación más completa de su propio pensamiento:

“Esta reconquista se ha efectuado en diversos tiempos. En *Fenómenos, tiempos y seres*, tratábamos acerca de la articulación del esquematismo de la fenomenalización y de las estructuras, a la vez de proto-temporalización/proto-espacialización y de temporalización/espacialización de los fenómenos como meros fenómenos – estructuras éstas en las que vienen a surgir “seres” (*Wesen*) de diversas “naturalezas”, y que no son “entes”, dando así al registro más arcaico de la fenomenología sus primeras concretudes. En *Fenomenología e institución simbólica*, abordábamos la cuestión de la articulación del campo propiamente fenomenológico de los fenómenos como meros fenómenos a la institución simbólica como aquello en lo que nos reconocemos de antemano y más a menudo, es decir, como aquello que, para nosotros, va de suyo, o escapa, al menos de forma inmediata, a la interrogación. De ese modo, de un lado se definía una delimitación ya arquitectónica del campo fenomenológico *stricto sensu* (del más arcaico), y, de otro lado, se abría la posibilidad de extender el sentido, ya arquitectónico también, de la institución simbólica, y extenderlo clara-

mente más allá de la filosofía y de la metafísica, hacia otras instituciones simbólicas distintas de aquella en la que nos ha sido dado vivir. Correlativamente, dada la inseparabilidad de lo fenomenológico *stricto sensu* y de lo simbólico, el campo de los fenómenos como meros fenómenos se encontraba en trance de liberarse de la unilateralidad aparente de sus relaciones con la especulación metafísica (aunque fuese “ficticia”) que nos permitió otrora acceder a los mismos: en referencia a Kant, estábamos descubriendo que tras la “metafísica-ficción” se disimulaba una arquitectónica general de la fenomenología cuyos beneficios sopesaríamos no bien empezáramos a darle cuerpo. Ya, en *La crisis del sentido y la fenomenología*, pudimos considerar la cuestión de la institución, y de la fundación de las ciencias en el sentido moderno del término, de las que sabemos que, por inscribirse, originariamente, en “marcos” metafísicos, no constituyen ni institución, ni fundación de metafísica alguna – ni siquiera en su ideología que, paradójicamente, no es sino la representación imaginaria de una metafísica ausente por principio. Finalmente, en nuestras *Meditaciones fenomenológicas*, hacíamos una primera recapitulación sistemática del trabajo llevado a cabo para descubrir, globalmente, que a la “metafísica-ficción” podía *substituirse* un proceder mucho más seguro y englobante, el proceder *arquitectónico* como puesta en forma sistemática, no ya de los seres y niveles de seres, sino de los *problemas* y las *preguntas* de la fenomenología que estábamos reconquistando; una puesta en orden, ésta de ahora, que ya no entrañaba, en ningún caso, decisión o toma de posición metafísica alguna, ni creencia ninguna en el ser, para hablar como Husserl, o cualquier género de “anterioridad” en el orden de la originariedad supuestamente “real” (*sachlich*), en el sentido de un *regressus* metafísico hacia el abismo, de estilo o tipo heideggeriano. Con todo, ordenamiento o puesta en forma, cierto es, pero en el sentido, que aquí se verá, de un *regressus* hacia lo más arcaico, entendiendo que lo arcaico, lo más arcaico, está *siempre implícitamente ahí*, en *todo* problema y pregunta, sólo que transformado o transpuesto en lo que viene a ser su deformación en el seno mismo de lo *explícito* del problema y de la pregunta. Así, pudimos reencontrar el pensamiento husserliano de lo implícito, de lo potencial (*vermöglich*), de la sedimentación y del hábito, pensamiento en el que lo que es más arcaico sigue haciendo notar sus efectos: ya no se impone el rechazo como erróneo, en el más puro estilo de la metafísica, de lo que, menos arcaico, parece “derivado” (sabiendo que esta “derivación” no es nunca una “deducción” sino un salto *en hiato*), pero permanece aún, sin embargo, por *analizar* en su estructura, estructura que no está

menos (o más) subtendida sobre el abismo de lo que lo está cualquier otra. Ahí es donde aboca nuestra reconquista de la fenomenología propiamente dicha.

Fue sin embargo en *La experiencia del pensar* donde ésta dispuso, finalmente y por entero, de medios propios, al hilo de la “exótica” experiencia, que allí intentábamos, del encuentro, a través de otros “regímenes” de pensamiento distintos al nuestro, con otras instituciones simbólicas ajenas a la nuestra propia. Medios, éstos, condensados en la conjugación de la *epochè fenomenológica hipérbolica* y del *método*, puesto a punto para la ocasión, de la *reducción arquitectónica*, que nos otorgaba una libertad de análisis fenomenológico aún más grande que el método, puesto en boga por Husserl, de la reducción fenomenológica.”<sup>67</sup>.

Por medio de la reducción arquitectónica, lo instituido queda referido al registro de su institución. Pero la novedad de la reducción arquitectónica respecto de una fenomenología genética clásica está en que esta referencia al registro de la institución se hace con vistas al rastreo de la *deformación coherente* que obra en la institución. Para concluir, proseguimos la traducción del texto porque nos parece que contiene una extraordinaria ilustración en lo que Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina ha explicitado en el artículo contenido en este mismo número de la revista. Así, Richir, recuperando la noción husserliana de *Fundierung* más acá de la metafísica<sup>68</sup>, nos dice a continuación:

“La arquitectónica, efectivamente, *en su toparse* con los problemas y preguntas de la fenomenología, un toparse que no acontece de cualquier forma, sino que expone siempre según ciertos órdenes de necesidad que no se atienen más a la coherencia del pensar de lo que se atenderían a una supuesta cohesión intrínseca del ser (también puesto entre paréntesis por medio de la hipérbola de la *epochè*), ha de concebirse como una puesta en orden sistemática de dichos problemas y preguntas, con arreglo a registros arquitectónicos que no son “niveles de seres”

---

<sup>67</sup> *Phénoménologie en esquisses*. p. 25-27. No podemos sino encarecer la lectura del resto del texto del prefacio.

<sup>68</sup> Esta recuperación richiriana de la idea husserliana de *Fundierung*, y que nada tiene que ver con una fundación metafísica, es absolutamente clara en el texto “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo”. Por lo demás, y como ya hemos señalado más arriba, el concepto de *Fundierung* halla en la tercera investigación lógica su lugar de definición rigurosa, y esa definición se hace en términos abiertamente anti-metafísicos, es decir, en términos *mereológicos* y donde la teoría de los todos y las partes, en el sentido que le da Husserl, ha de entenderse como *mereología*, es decir, como opuesta – tal como habíamos sugerido (pero habrá que explicitarlo y desarrollarlo en otros trabajos) – a toda teoría de los todos y las partes que se entienda como “holismo” o “holología”. Este privilegio absoluto de la parte sobre el todo constituye el componente profundamente anti-metafísico del concepto de *Fundierung*, esencial para comprender la transposición arquitectónica.

que van de lo más o menos originario, de la mayor o menor “plenitud” del origen: ya no hay instancia respecto de la cual medir la mayor o menor incursión en lo originario, tan sólo disponemos de la instancia, en cada ocasión mesurable sobre la base del caso analizado, de la mayor o menor determinación a que corresponde lo más o menos arcaico; así pues, a medida que vamos hacia lo arcaico, mayor se hace la indeterminación, lo vago, lo incoativo, lo confuso, lo entreverado. Que haya en ese ámbito *proliferaciones* fenomenológicas *múltiples e indecisas* no nos permite, con todo, consignar una “plenitud” del origen, sino todo lo más una “masa” en la que, precisamente, nada está ni pleno ni totalmente vacío. Y por lo que a la reducción arquitectónica hace, ésta consiste, precisamente, y mediante el uso metódico de la *epochè* hiperbólica, en *referir* el registro instituido, y que es analizado, al registro sobre el que, a la manera de Husserl en su concepción de la *Stiftung* – que es, para nosotros, institución *simbólica* – este registro se funda por *Fundierung*; la reducción arquitectónica consiste pues en *analizar* las estructuras de *deformación coherente* que siempre se dan, dada la *Stiftung*, desde el registro fundante (*fundierend*) por obra de su paso, que es del orden de una transposición arquitectónica, al registro fundado (*fundiert*), pero donde ocurre que el registro fundado permanece *transpasible*, en el sentido de Maldiney, al registro fundante que, por ende, no está ya en el ámbito de las posibilidades propias del registro fundado, sino en el ámbito de lo que, respecto de las posibilidades propias del registro fundado, se presenta como *transposable*, como siempre, en el sentido de Maldiney<sup>69</sup>. De este modo, y allí donde el paso de lo menos a lo más arcaico está regulado por *Stiftungen* que *pueden* (sin tener necesariamente que) encadenarse, al modo de Husserl, como otras tantas *Fundierungen* donde cada cual presupone a su predecesora (pero sin que los encadenamientos se encadenen a su vez en una única gran cadena cuyo primer eslabón “absoluto” fuese, precisamente, lo que llamamos lo arcaico), de este modo, decíamos, se abre la posibilidad de una *fenomenología genética* pero en un sentido distinto – por ser mucho más amplio – al husserliano.”<sup>70</sup> ■

<sup>69</sup> [Nota de Richir] Cf. Por ejemplo, *Penser l’homme et la folie*, Jérôme Millon, Coll. “Krisis”, Grenoble, 1997. Quiera esta cita, que será la única entretanto utilicemos, a menudo, estos conceptos que revisten, para nosotros, una importancia capital, comprenderse como el reconocimiento de nuestra deuda hacia H. Maldiney; en este punto es inmensa.

<sup>70</sup> *Phénoménologie en esquisses*, pp. 27-28.