

***Phantasieleib*, comunidad y antropología fenomenológica en Marc Richir**

Diana Gumiel

Universidad Autónoma de Madrid

Indudablemente, la aportación de Marc Richir a la filosofía es enorme, su refinado análisis tanto de Husserl como de Merleau-Ponty son magníficos, sus conocimientos en el campo de la física aportan una original y novísima perspectiva a la fenomenología, su interés y amplio conocimiento en el campo del psicoanálisis supone una causa añadida para estudiarle. Sin embargo, hay un concepto que destaca por encima de todo su pensamiento, *Phantasieleib*. Dicho concepto será clave en el discernimiento del subtítulo añadido en su libro del 2004, el denominado *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, donde detalla las nociones de las tres ideas especificadas en el título, en cambio, la referencia a la fenomenología y a la antropología fenomenológica produce, cuando menos inquietud y un sinfín de cuestiones sobre el objetivo y las intenciones de dicha obra.

Las palabras de Edmund Husserl, resuenan desde el pasado:

“Desde el comienzo de la modernidad, la orientación subjetivista es característica de la época y ha tenido su efecto en dos direcciones opuestas, la antropológica (o psicológica) [165] y la transcendental (cursiva añadida) [...] Actualmente la filosofía de vida de Wilhelm Dilthey, una nueva forma de antropología, supone una gran influencia. Pero, incluso el denominado “movimiento fenomenológico” ha sido atrapado en esta nueva tendencia, alegando que el verdadero fundamento de la filosofía reside únicamente en el ser humano y más específicamente en una doctrina de la esencia del ser humano del concretamente denominado Dasein. Algunos ven esto como una reforma necesaria de la constitución original de la fenomenología, una que por primera vez supondría permitir a la fenomenología lograr el nivel de auténtica filosofía. [...] el regreso de Descartes desde el mundo pre-donado a la subjetividad que experimenta el mundo y así la subjetividad de la conciencia misma, da pie [168] a una dimensión enteramente nueva de la investigación científica. A partir de una anticipación que podemos llamar dimensión transcendental. Podemos expresar esta dimensión como un problema filosófico básico de muchas maneras: es el problema de cognición o de conciencia. Es el problema de la posibilidad de una ciencia objetivamente válida.” (Husserl, 1989)

Husserl comienza de esta manera su "Phänomenologie und Anthropologie". Claramente, se muestra

contrario a una “antropologización de la fenomenología” como vía para llegar a la subjetividad transcendental. Al respecto, Marc Richir hace una aclaración necesaria:

‘Il est à peine besoin de souligner que la problématique husserlienne de l’intersubjectivité a été le plus souvent fort mal comprise, ne serait-ce que parce qu’on a voulu y voir une version de la problématique proprement métaphysique du Même et de l’Autre, et non pas la tentative de description phénoménologique, sans cesse remise sur le métier pendant plus de trente ans, des paradoxes constitutifs de l’intersubjectivité’ (Richir, 2004)

La intersubjetividad es, entonces, clave para comprender el concepto de subjetividad richiriano y para llegar al concepto de *Phantasieleib*, añadir el prefijo “inter” supone un énfasis en el concepto del yo y del otro. Para Husserl, se produce una presentación aperceptiva del otro a través del *Einfühlung*. Richir en su análisis sobre el pensamiento de Merleau-Ponty, señala que este último se sitúa por encima de la dualidad yo-otro, Husserl lo denomina subjetividad transcendental, una experiencia solitaria de los objetos y cosas, cuya finalidad es entender la naturaleza transcendental. En cambio, para Merleau-Ponty, en la vida intencional o en el *quiasma* [*Ineinander*] entre los otros y yo y viceversa, se produce una *comunitarización* [*Urgemeinschaftung*]. Existe, por tanto, una unidad, eliminando, entonces, el concepto solipsista, la cuestión será entender por qué el otro no es yo y a la vez, la razón por la cual yo no soy el otro. Existe una indudable separación, pero, a la vez una asociación, algo común. Richir a aquello que Merleau-Ponty estuvo buscando, lo denomina la *comunidad fenomenológica*. La clave, según sus propias palabras se encuentra en la búsqueda del existencial.

Retrotrayéndonos a Heidegger, el Dasein remite, siempre, “al ser de lo que cuestiona y está, así, siempre tomado por o lanzado en lo que cuestiona proyectándose a sí mismo” La paradoja se plantea porque estos existenciales son “significados *sedimentados* de todas nuestras experiencias voluntarias e involuntarias” (Richir, 2009). Se retoma el concepto husserliano de la sedimentación englobado en la *pasividad originaria de la conciencia*. Merleau-Ponty introduce la idea de “facticidad” del Dasein definido por Heidegger, ahora bien, añade un matiz importante, la sedimentación del significado de la experiencia humana pasa a ser comunal, se *adjunta*, por tanto, a ambas experiencias, individual y colectiva.

Sin embargo, según la tradición parecería lógico basarse en el pensamiento cartesiano, *cogito ergo sum*, para basar toda la experiencia humana como suma de las individuales. En cambio, Zahavi considera que nunca se producen en aislamiento, existe un ensamblaje de experiencias, a la vez, unidas entre sí, a través del tiempo, de manera sincrónica y diacrónica. No obstante, el concepto clásico del *ego transcendental*, con su carácter unificador y organizador, hace referencia al hecho de que “pensar en una pluralidad de objetos simultánea o temporalmente dispersa es pensar en mí mismo siendo consciente de esta pluralidad, esto requiere un yo indiviso, invariable, inmutable” (Zahavi, 2010). No obstante, aceptar este concepto es muy difícil para algunos, pues, existen numerosos estudios psicopatológicos demostrando la inexistencia de un yo unitario y unificador. Por tanto, Zahavi postula la

existencia de un *puro ego*, con carácter organizador y unificador, cuya función primordial es sostener nuestra vida mental, evitándole caer en un caos desorganizado. Siewert en su análisis de Zahavi destaca la existencia para este último, de una forma de *auto-consciencia pre-reflexiva*, así como una *familiaridad*, alejada de una reflexión esquematizada, objetivante. Siewert, incluso llega a señalar el egoísmo implícito disponible a otros, en la *auto-consciencia objetivadora* zahaviana, concepto necesario para entender dicha consciencia. Por último, volviendo a la intersubjetividad, Zahavi señala que “debemos reconocer las formas básicas de consciencia de otros, distinguiéndolas de las formas derivadas de ellas □ como cuando intentamos inferir los estados mentales de otros a partir de nuestras observaciones” (Siewert, 2006). Para Zahavi, no hay necesidad de recurrir a la idea del otro para definir al yo, como contraposición o complemento, cada uno de nosotros mediante proceso mental, deducimos la consciencia del otro y asimismo, sucede con la nuestra.

Sin embargo, existen ocasiones cuando no sucede así, estos son los casos de autismo, se cumple incluso en niveles leves como el síndrome de Asperger, dichas inferencias de los estados de ánimo de otros no se producen. Murakami denomina *telepatía transcendental*, cuando se produce una suerte de comunicación de pensamiento, independiente de la voluntad de los interlocutores, y además, específica, siempre es una comunicación de *phantasia*, nunca de concepto. Murakami, realiza su análisis a partir de dos conceptos claves, su denominada *afección de contacto* y el concepto richiriano de *Phantasieleib*. Para comprenderlo, debemos entender los fundamentos del pensamiento de Richir y por ende, los conceptos de aquellos que lo inspiran principalmente, Husserl y Merleau-Ponty (Murakami, 2011). Actualmente, la influencia de los textos de Richir comienza a ser mayor en los estudios fenomenológicos y en el pensamiento de los estudiosos especializados en el tema, como es el caso de Murakami, dedicados a casos médicos específicos. Sin desdeñar el influjo del psicoanálisis, pues, supuso un gran cambio en la comprensión y enfoque de todos los desordenes mentales, pero, también en la fenomenología y, por tanto, en el estudio de la consciencia.

Al contrario de aquel planteamiento solipsista zahaviano, Husserl propone, analizando la estructura del presente primitivo, una “corriente sin ego” como fundamento y posibilitador de la actividad sedimentada posible. De la misma manera, Richir “recusa instalarse de entrada en *sujeto* alguno (y, muy en especial, en sus actos de consciencia *objetivantes*) y que, mediante la exploración del “ámbito pre-intencional”, se toma verdaderamente en serio el proyecto patočkiano de una ‘fenomenología asubjetiva’ ” (Schnell, 2010). Richir tiene un idea completamente diferente, el yo no es el sostén de la vida mental y tampoco se define en contraposición con el otro, sino que : “el otro es para Merleau-Ponty (como para Husserl)¹ el sitio de la revelación de nuestra *encarnación*, de una *encarnación viva*, en la medida que la *encarnación* nunca es lograda a no ser que caiga en un des-anclaje de la carne con respecto al cuerpo-de-carne [*Leib*] (este des-anclaje tiende a ser producido en la imaginación esquematizada y productiva [*Einbildungskraft*]), o en una total incorporación de la carne en un cuerpo-de-carne cerrada en sí misma y por consiguiente, convertida en un *Körper*, un cadáver.” (Richir, 2009)

¹ Véase nuestro trabajo “Le problème de l’incarnation en phénoménologie”, in *L’Ame et le corps* (Paris: Plon, 1990), 163-84

Según el análisis richiriano, para Merleau-Ponty nuestra propia encarnación es mostrada por el otro, quien es, por tanto, para nosotros una sorpresa, se muestra “apresentado”, des-anclado de la carne o también como lo opuesto, incorporado, como un *significado encarnado* de las manifestaciones visibles, lo que Husserl entendía como *indicios* indefinidamente fluidos, prueba de una temporalización del otro en el lenguaje. Es muy peculiar la introducción del lenguaje en este punto, el concepto de yo y del otro, regulado, marcado por un elemento común a todos, el lenguaje supone una línea de unión, generalizado a todos los individuos, pero, a la vez, una fuente de desencuentro, pues, existe una “desincronización”, el sentido puede variar. Existen unas *lagunas* y estas suponen una vía para llegar al existencial, siempre que se tome “en el sentido de lagunas de lo visible (y no lo visto), es decir, en el sentido de lagunas principalmente invisibles, *irreductibles* a lo visible. Justo como si hubiera algo sobre la vida del otro que siempre se me escapará, asimismo y gracias a esta comprensión del otro, se me pone de manifiesto que hay algo en mi propia vida también que siempre se me escapará, aunque no de la misma manera. El enfrentamiento intersubjetivo se hace, no en cada intersección de dos ensamblajes positivos completos, sino en una “unión en la distancia”, de modo que se alcanzan en algún sitio, en lo invisible (el significado) como *existencial*.” (Richir, 2009). Es decir, juntos, pero, aislados, independientes y a la vez, conectados. Así se presenta la carne como una única masa sensible, un “tejido elemental”, cuya función es la de sostén, poseedora de una *estructura metafísica*. Sin olvidar que dicha configuración no es homogénea, existen también separaciones, es el *tejido de la intersubjetividad*. Richir introduce, por tanto, el concepto de *quiasma*, “de unión-en-la-distancia a través de hueco o de lo invisible” (Richir, 2009) Entonces, la subjetividad transcendental como intersubjetividad transcendental, va tomando forma y no se puede reducir a la suma de las subjetividades individuales, existe una conexión particular y peculiar.

Aunque la arquitectónica fenomenológica de Richir supone todo un capítulo aparte, ya hay hechos numerosos y magníficos estudios al respecto, para aquellos interesados en el particular, si es cierto que se debe esbozar dicha estructura para lograr encontrar un concepto del sí-mismo. Sin olvidar en ningún momento que desgranar dicha arquitectónica fenomenológica richiriana no es el objetivo de este artículo. Retomando el camino para llegar a la definición de *Phantasieleib* y comprender el subtítulo de su libro del 2004, nos topamos con una idea alejada del aparente absolutismo propuesto en el Parménides de Platón, donde el *ser es y el no-ser, no es*, existe una inestabilidad, un *parpadeo*. No es evidente, es un espacio creado por dicho *parpadeo* entre el instante cartesiano y el temporal, este hace a su vez lo mismo con la diástasis, entonces, todo este movimiento supone la descentralización del atisbo del sí-mismo creado por la estabilización de la afección. No hay una estructura absoluta, sino relativa compuesta por el conjunto de varios elementos integrados en dicho “espacio”, el cual:

“recubre pues, en entero rigor, varios parpadeos y migraciones del parpadeo. En realidad se “concretiza” –pero como inestable – en el no lugar arquitectónico de una migración *desde* el parpadeo entre instante cartesiano (creación absoluta que no es ni hay que confundir con posición) e instante temporal, *hacia* el parpadeo entre instante temporal (posición absoluta) y diástasis (donde hay una reduplicación de la posición absoluta en

ponente/puesto y la posición absoluta puede asegurarse como tal). Se entiende mejor ahora por qué el “espacio” del adentro no pertenece en propio a nivel arquitectónico alguno. Y si ello es así, no se debe a su descentramiento, sino a la especificidad de la afección estabilizada (posición absoluta del sí-mismo *antes* de ser reduplicada y re-centrada, antes de saberse posición): la *chôra* también es un “espacio” – precisamente el “chorático” – descentrado y, sin embargo, sí que constituye un nivel arquitectónico, el diastólico, con productos esquemáticos propios, con *su* horizontal de concrecencia. Con la afección estabilizada Richir trata de pensar ese difícil momento de asentamiento de la diástasis, momento en el que el sí-mismo ya empieza a sentirse pero aún no se tiene, aún no puede auto-ponerse reduplicando su posición y retroyectándose, como sí mismo, detrás de las vivencias (fenomenalizadas, por ende, como vivencias *suyas*), recentrando así, aquende las vivencias, el ego puro que las atraviesa. Sólo entonces el “espacio” del adentro aparece como centrado” (Posada Varela, 2011)

Estas fluctuaciones, este desequilibrio organizador y estructurador, pero, a la vez creador y desestabilizador, no supone una amenaza como podría parecer intuitivamente, al contrario, es requisito imprescindible para la fundamentación de la arquitectónica fenomenológica.

Se debe regresar a la pregunta sobre el subtítulo de la obra de Richir del 2004. ¿Cuál es la relación entre fenomenología y antropología fenomenológica? Ya señalaba Ortega, “llevamos todos dentro una visión del universo más o menos fragmentaria. La cultura no es otra cosa que el canje mutuo de estas maneras de ver las cosas de ayer, de hoy, del porvenir. Una tiesura pecaminosa, florecimiento de la vanidad, suele encerrarnos a cada uno dentro de sí y convertir en una isla a cada hombre” (Ortega, 1966, 46). Ortega nos impele a evitar caer en el solipsismo fruto de la arrogancia, puesto que debemos compartir nuestra visión del universo. En Richir, parece no haber cabida para dicho aislamiento, existe una interrelación en la afectividad, un complejo juego de parpadeos entre diversos elementos conduce a una creación del atisbo del sí-mismo, en la intersubjetividad existe una relación a distancia, es indudable, aun aceptando la existencia de quiasmas, de lagunas, Richir, rechaza el solipsismo, apuesta por una inter-conexión, por una comunidad. ¿Qué disciplina tiene como uno de sus objetos centrales de investigación, la comunidad, sino la antropología? De esta manera, se va fraguando el motivo del subtítulo del libro de Richir, aunque al principio pareciese ardua y complicada tarea.

Llegando al final de dicho libro, Richir comienza su análisis de Binswanger, introduciendo su concepto de *Phantomleib*:

“Il s’agit, dans la *Verstiegenheit*, d’une élévation telle dans les hauteurs (de ce qu’il nous appeler le *Phantomleib*) qu’elle en devient vertigineuse, et même qu’elle menace constamment de vertige –c’est-à-dire d’un blocage où il n’est plus possible de continuer à

monter ou de redescendre. Il s'agit donc d'une hauteur où l'on n'a plus de sol sous les pieds, et où il ne reste, comme possibilités, que celle de flotter ou de «planer» (*schweben*), ou celle de tomber (de haut) dans l'abîme.[...] Il est difficile, ici, de trouver, sinon dans le *Phantomleib*, un statut phénoménologique précis au vertige, à la paralysie des mouvements de la pensée et de la *phantasia* dans le *Phantasieleib*, qui s'ensuit de l'impossibilité de redescendre sur terre (il n'y a plus que la chute) et de monter encore plus haut (toutes les possibilités ont été épuisées) –et il est caractéristique que l'essentiel de l'exemplification binswangerienne soit d'ordre littéraire”(Richir, 2004, 389)

Para Richir, el concepto de *Phantomleib*, tal y como señala, parte del concepto de *Verstiegenheit* de Binswanger, quien, a su vez, lo eleva a estatus fenomenológico amenazado por el vértigo de encontrarse sin suelo bajo los pies, una parálisis de los movimientos del pensamiento y de la *phantasia*, en la *Phantasieleib*. Para Murakami, el “centro” del mundo de la *phantasia*, no-representable y no-figurable, constituye dicho *Phantasieleib*, esto es, el cuerpo vivido (Leib), Richir, como herencia del concepto husserliano de *Phantasie-ich*, Richir lo denomina *Phantasieleib* (Murakami, 2011). Merece especial mención el hecho de que Murakami, se fundamente en el concepto richiriano para su análisis de los casos de esquizofrenia y autismo, no, como parecería más lógico, en las ideas de Freud o cualquiera de sus discípulos, o en Binswanger, siguiendo los pasos de su maestro.

Richir continúa con las figuras antropológicas y los casos de esquizofrenia, señalados por Binswanger:

“Nous nous contenterons de ces larges traits qui sont loin d'épuiser ces trois postures ou figures anthropologiques. Ce qui nous intéresse plus proprement ici, c'est comme l'écrit Binswanger, « la plus grande proximité » de ces postures avec « les modes d'existence de la schizophrénie en tant que modes de la 'solidification' (*Erstarrung*) d'existence », c'est-à-dire aussi avec ce que la psychopathologie nomme la rigidité, la solidification ou la dissociation (*Spaltung*) (VVM, 410). Ce qu'il s'agit de tenter de « mesurer », c'est le passage de ce que nous traduisons comme « l'être-coincé » dans l'une de ces trois postures (et que l'on pourrait rapprocher d'états schizoïdes) à la rigidité et à la solidification schizophréniques.” (Richir, 2004, 390)

Este *ser atrapado* [l'être-coincé] en alguna de las tres posiciones o posturas, a saber, rigidez, solidificación y disociación, de la psicopatología lleva a un acercamiento de los estados esquizoïdes, de nuevo, el espacio y el movimiento juegan un papel fundamental en la antropología fenomenológica richiriana, tal y como el parpadeo lo hace en la *phantasia*. Si bien hemos visto en los casos de autismo y esquizofrenia una parálisis, o mejor aún, un *ser atrapado*, entre los movimientos del pensamiento y la *phantasia*, ¿qué sucede en los casos de afasia? ¿Son un *ser atrapado* en el pensamiento? Según Richir, sólo existen fenómenos del lenguaje, además, el *lenguaje busca no ya*

“expresarse”, sino *decirse* (Richir, 2010), entonces, ¿qué sucede con el lenguaje o *en* el lenguaje en los casos de afasia para que no se produzca su objetivo principal, *decirse*? Se verá más adelante que Richir propone un movimiento entre la esfera del significado del objeto y un impulso hacia delante, de la esfera de la significación y del objeto, quizás, el afásico es *un ser atrapado* en dicha esfera, no logrando encontrar las palabras, dándose cuenta de la existencia del silencio, tal y como afirma Richir, sin embargo, no se produce la consiguiente aparición de las palabras en estos individuos.

Más adelante en su libro, Richir relaciona el pensamiento y el lenguaje, donde también hay un movimiento:

“Il y a, dit-il (IF, 127), trois moments qui caractérisent la confusion de la fuite des idées para rapport a la réflexivité (Besonnenheit) de la pensée et du langage. Le retrait en arrière de la sphère de la signification et de l’objet, la poussée en avant de la manifestation (Kundgabe), et la mutation plus ou moins exprimée des sons et des complexions de son (lettres, syllabes et mots), depuis leur rôle de moments partiels a l’intérieur de la structure et de al fonction de l’expression pourvue de sens, dans le rôle d’une chose (Sache) indépendante, d’un jouet indépendant. C’est ce que la clinique appelle la poussée à parler, et qui est le signe d’une mutation structurelle de l’expression animée d’un sens, à laquelle correspond, bien évidemment, une mutation de la pensée, précisément la fuite des idées telle qu’elle s’observe dans la crise maniaque.” (Richir, 2004, 392-393)

Esta afirmación sobre una retirada detrás de la esfera del significado y del objeto, el empuje hacia delante de la manifestación (Kundgabe) y la mutación de los sonidos y sus complexiones que tiene momentos parciales, se aleja del movimiento único de pensamiento propuesto por Merleau-Ponty, como un *único agarre de la mano contiene un trozo completo del espacio creador de palabras* a partir de juicios, de recuerdos. Pero, como destaca Richir, Merleau-Ponty al adentrarse en el concepto de lenguaje, se aproxima al *pensamiento salvaje*:

“lenguaje o mejor dicho, una praxis del silencio, como englobando en sí misma una praxis del silencio, a partir de la cual el lenguaje primero aparece. Esta praxis es lo que Merleau-Ponty denomina en el resto de sus obras, “praxis del discurso” o “discurso operativo”. Y aquí de manera violenta, se opone a la primera *Stiftung* que parte sin decir (lo que denominamos una *institución simbólica* del lenguaje) al mismo movimiento del discurso en el que “se da cuenta” de algo del silencio, de algo de la apercepción *muda* o de la aprehensión del mundo, rompiéndolo. Incluso si este *Stiftung* o institución simbólica, prepara un *Endstiftung* o institución final (una nueva institución), anticipamos que esta novedad no puede ser ya inscrita, a no ser por contradicción, en el inicial *Stiftung*, sino que

será un “resultado” sedimentado de un movimiento de producir significado, un movimiento eminentemente “práxico”, porque es aventurero y no predeterminado. Es este mismo movimiento lo que constituye el *salvajismo* del pensamiento, a partir de su aventura práxica, debe al simbólico *Stiftung* sólo la determinación relativa de su punto de partida, pero que a primera vista se escapa a lo que constituye exactamente la parte de *selbstverständigkeit* en él. Lo que es evidente en esta auto-evidente donación procede siempre de una institución simbólica y el pensamiento salvaje se pone así misma en juego otra vez en aquello que no es obvio. El salvajismo del pensamiento proviene de su heterogeneidad, en hiato con respecto a la obviedad de lo simbólicamente instituido. No significa que no pueda cambiar lugares y apariencias al capricho de la re-elaboración simbólica subtendida por ella y pasando de un *Stiftung* a un *Endstiftung*. Si hay, en consecuencia, una historicidad del pensamiento salvaje, o algo como una diacronía intrínseca, entonces, es, por medio de estos cambios de lugares y apariencias, resultado de re-elaboraciones intraculturales simbólicas, sin esto prevenir que permanezca *inexhaustible* en una historicidad que Merleau-Ponty llamará “vertical”. Queda revisar si esta historicidad es, en sí misma, intrínsecamente salvaje.” (Richir, 2009)

Ya lo señalaba Ortega “el alma individual es una selva virgen, toda profusión e infinitud de formas, surcada por senderos incalculables donde Freud penetraba a la buena de Dios en busca de aquel minúsculo detalle abismado en la vida consciente del individuo” (Ortega, 1966, 224) La tarea no es fácil, pero, Richir al aproximarse a dicho pensamiento salvaje, logra aseverar que es *el pensamiento de la comunidad fenomenológica encarnada*. Además, es el *presente (vivido) de una cultura*, así como, *la eternidad existencial inmemorial de la comunidad de la carne*. La transversalidad intrínseca del pensamiento salvaje en dicha historicidad nos hace humanos, es la clave para distinguirnos de los animales.

À cela, il faut ajouter, comme Binswanger le fait par ailleurs, que cette « parole » inflatoire, qui ne s’adresse à personne en particulier, mais qui se contente d’apostropher n’importe qui, se déroule plutôt comme une « parole » solipsiste, autrui étant littéralement mis hors-circuit. Nous nous retrouvons donc dans le cas de la *Stiftung* du *Phantomleib* et du pseudo-primordial, avec l’effondrement ou l’effacement corrélatifs de ce qui a été mis en place par la *Stiftung* intersubjective. (Richir, 2004,392-393)

Tal es la fundación de la intersubjetividad para Richir. Si bien al comienzo parecía que fenomenología y antropología no podían encontrar ningún punto de unión, Richir ha conseguido unirlos a pesar de esa aparente distancia inicial, a través del *Phantasieleib*. La intersubjetividad fenomenológica, como ya señaló Richir es la clave para no “antropologizar la fenomenología”, sino, al contrario, para que la fenomenología atravesase por todos los

resquicios intrínsecamente, verticalmente, globalmente la antropología, se debe puntualizar, en realidad sucede más bien lo contrario, una fenomenologización de la antropología.

Agradecimientos: A Pablo Posada Varela por propiciar la publicación de este artículo y a Charles Siewert por vaticinarlo.

Bibliografía:

- Bordé, Gérard (2010) « Bibliographie de Marc Richir. Décembre 2008 », en Eikasia pp. 473-497. <http://www.revistadefilosofia.com/34-14.pdf>
- Calvo González, José (2004) “Jan Patocka y la Carta 77. Antropología fenomenológica crítica y activismo de los derechos humanos” <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/Contrastes/009/Contrastes009-04.pdf>
- Carlson, Sacha (2010) « La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique » Eikasia numero 34 pp. 199-360 <http://www.revistadefilosofia.com/34-07.pdf>
- L'essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique, pp. 199-3
- Carlson, Sacha (2010) « L'essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique », en Eikasia pp. 199-360. <http://www.revistadefilosofia.com/34-07.pdf>
- De la Cruz Valles, Antonio (2005) “El Giro hermenéutico de la Fenomenología: De Husserl a Heidegger.” <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/cruz38.pdf>
- Duranti, Alessandro “Husserl, intersubjectivity and anthropology” University of California, Los Angeles, USA 2010 <http://www.sscnet.ucla.edu/anthro/faculty/duranti/Husserl-Intersubject-AT.pdf>
- Escribano, Xavier (2011) “Fenomenología y antropología de la corporalidad en Bernhard Waldenfels” Universitat Internacional de Catalunya Departament d'Humanitats http://www2.units.it/etica/2011_1/ESCRIBANO.pdf
- Györgyjaka, Izabella (2008) Phenomenological and/or ethical approach in Emmanuel Lévinas's philosophy of language <http://doktori.btk.elte.hu/phil/gyorgyakabizabella/thesis.pdf>
- Harris, Marvin (1979) “Crítica de la Fenomenología y de la 'antropología' de Castaneda” Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture (Materialismo Cultural: la lucha por una ciencia de la cultura) New York, Random House, págs. 315-324 http://sustainedaction.org/Spanish_pages/cr%C3%ADtica_de_la_fenomenolog%C3%ADa.htm
- Husserl, Edmund (1989) Phenomenology and Anthropology, trad. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer, ed. Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp, Dordrecht: Kluwer, pp. 164-181 <http://www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan.bak/EHtrans/g-phenan.pdf>
- Isar, Nicoletta (2009) « Chora: Tracing the Presence », en Review of European Studies, vol. 1, número 1, pág. 39-55 www.ccsenet.org/journal/index.php/res/article/view/2467/2314

- Moratalla, Tomás Domingo (2011) “Fenomenología y política en Paul Ricouer: La fenomenología como resistencia” en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 3: Fenomenología y política http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/Inv_Fen_Extra_3/09_%20DOMINGO%20MORATALLA.pdf
- Murakami, Yasuhiko (2011) “Affection of Contact and Transcendental Telepathy in Schizophrenia and Autism” *Phenomenology and the Cognitive Sciences*.
<https://springerlink3.metapress.com/content/k641821w551560m5/resource-secured/?target=fulltext.pdf&sid=022kwxjtk5def1osymjpeepw&sh=www.springerlink.com>
- Ortega y Gasset, J. (1966) *Obras completas*, Tomo I (1902-1916) Moralejas, Crítica bárbara pp.46. Revista de Occidente, Madrid
- Pellecer, María del Carmen (2004) “Aplicación del método fenomenológico al objeto intencional” en *Eleuteria*, número 3 http://www.eleutheria.ufm.edu/Articulos/040908_Fenomenologia_Pellecer.htm
- Posada Varela, Pablo (2010) “Hipérbole y concretud en parpadeo: en torno al último libro de Marc Richir “Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime”, en *Eikasia*, n° 34 <http://www.revistadefilosofia.com/34-12.pdf>
- Posada Varela, Pablo (2010) “Presentación de la “Analítica arquitectónica de la génesis fenomenológico-transcendental del sí mismo” en el contexto de las “Variaciones sobre el sí mismo y lo sublime”, en *Eikasia* pp. 439-458. <http://www.revistadefilosofia.com/34-12.pdf>
- Posada Varela, Pablo (2011) “Fenómeno, concepto y concreción: el quehacer fenomenológico richiriano” en *Eikasia*, número 40, págs.. <http://www.revistadefilosofia.com/40-17.pdf>
- Prada Carrasco, Rafaela (2005) “Fenomenología y Antropología” Javier San Martín, Editorial Lector/UNED en *Investigaciones fenomenológicas* 5, Buenos Aires/Madrid, 2ª edición, 123 pp. 293-298
http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen5/13_rafaela.pdf
- Richir, Marc (1976) *Au-delà du renversement copernicien : la question de la phénoménologie et de son fondement* La Haye : M. Nijhoff
- Richir, Marc (1988) « Le rien et son apparence : fondements pour la phénoménologie » (Fichte, Doctrine de la science 1794/95)
- Richir, Marc (2000) *Phénoménologie en esquisses : Nouvelles fondations* Grenoble : J. Millon
- Richir, Marc (2000) *Phénoménologie et institution symbolique* Editions J. Millon
- Richir, Marc (2004) *Phantasia, imagination, affectivité : Phénoménologie et anthropologie phénoménologique* Grenoble : Million
- Richir, Marc (2009) “Community, Society, and History in the Later Merleau-Ponty” En Robert Vallier, Wayne Jeffrey Froman & Bernard Flynn (eds.), *Merleau-Ponty and the Possibilities of Philosophy: Transforming the Tradition*. State University of New York Press.
- Richir, Marc (2010) “Analítica arquitectónica de la génesis fenomenológico-transcendental del sí mismo (escorzo)” en *Eikasia*, pp. 459-471. <http://www.revistadefilosofia.com/34-13.pdf>
- Richir, Marc (2010) “Imaginación y Phantasia en Husserl”, en *Eikasia* pp. 419-438.
<http://www.revistadefilosofia.com/34-11.pdf>

- Richir Marc (2010) “Sobre los fenómenos de lenguaje”, en Eikasia, número 34 pp. 405-417.
<http://www.revistadefilosofia.com/34-10.pdf>
- San Martín, Javier (1992) “Ética, antropología y filosofía de la historia Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del Semestre de Verano de 1920”
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=149340&orden=150824&info=link>
- Siewert, Charles (2006) “In favor of (plain) phenomenology” en Springer Science + Business Media B.V.
<http://charlessiewert.com/attachments/article/14/InFavorofPhengy.pdf>
- Siewert, Charles (2006) “Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective.” Dan Zahavi. Cambridge, MA, and London, UK: The MIT Press, A Bradford Book.
<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1933-1592.2008.00228.x/pdf>
- Schnell, Alexander (2010) “Índice analítico de contenidos” de un futuro libro de Alexander Schnell titulado “El sentido haciéndose” sobre la fenomenología de Marc Richir (en el contexto de la filosofía trascendental) (traducción y breve presentación por Pablo Posada Varela) en Eikasia, número 34
<http://www.revistadefilosofia.com/34-17.pdf>
- Schnell, Alexander (2010) « La refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir », en Eikasia, pp. 363-383. <http://www.revistadefilosofia.com/34-08.pdf>
- Schnell, Alexander (2010) “La refundación de la fenomenología trascendental de Marc Richir”, en Eikasia, número 34 pp. 383-404 <http://www.revistadefilosofia.com/34-09.pdf> A
- Schnell, Alexander (2011) “La transcendencia y el sí mismo” en Eikasia, número 40 págs.
<http://www.revistadefilosofia.com/40-19.pdf>
- Zahavi, Dan (2003) “Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness.” en Donn Welton (ed.) The New Husserl; A Critical Reader. Bloomington. Indiana University Press.. http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/inner_time-consciousness.pdf
- Zahavi, Dan (2006) “Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective” Cambridge, MA, and London, UK: The MIT Press, A Bradford Book <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1933-1592.2008.00228.x/pdf>
- Zahavi, Dan (2010) “Husserl and the 'absolute'” en C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens (eds.): Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemoration of Husserl. Phaenomenologica Vol. 200. Dordrecht: Springer, págs. 71-92 http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/Inner__time-_consciousness.pdf/
- Zahavi, Dan (2011) “Intersubjectivity” en S. Luft & S. Overgaard (eds.): Routledge Companion to Phenomenology. London: Routledge <http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/Overgaard-Luft-Intersubjectivity-Routledge.pdf/>
- Zahavi, Dan (2011) “The Experiential Self: Objections and Clarifications” en In M. Siderits, E. Thompson, D. Zahavi (eds.): Self, no self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, & Indian Traditions. Oxford: Oxford University Press, 2011, 56-78. http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/The_Experiential_Self_-_Zahavi.pdf/
- Zahavi, Dan (2011) “Unity of Consciousness and the problem of self” en S. Gallagher (ed.): Oxford Handbook of the Self. Oxford: Oxford University Press <http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/Self-Unity-OUP.pdf/>

Zahavi, Dan (2012) “The time of the self” en S. Luft & O. Overgaard (eds.): Routledge Companion to Phenomenology. London: Routledge, 2011. http://cfs.ku.dk/staff/zahavi-publications/The_time_of_the_self.pdf/