



ASPECTOS DE LA FENOMENOLOGÍA CONTEMPORÁNEA: HACIA UNA FENOMENOLOGÍA “NO SIMBÓLICA”¹

Aspects of contemporary phenomenology: Toward a non-symbolic phenomenology

Joëlle Mesnil²

Resumen

Erwin Straus, Merleau-Ponty, Jan Patočka, Henri Maldiney, Marc Richir o también Jacques Garelli han introducido, en el seno de su aproximación filosófica, una diferencia que, aun cuando no esté completamente ausente de los textos de Husserl, tiende a ser ignorada por aquellos que se refieren a una fenomenología que podría considerarse como academicista. Se trata de eso que late en la diferencia entre significación y sentido, y entre referencia objetual y no-objetual. Podemos decir también: temático y no temático, gnóstico y pático, predicativo y ante-predicativo... Se trata, en cada caso, de poner de manifiesto la especificidad de una dimensión impensable a la luz de una lógica conjuntista y en la cual se anclan todas las construcciones simbólicas ulteriores. El acento habrá de situarse entonces sobre procesos de pensamiento ya no determinantes sino reflexionantes. Según esta perspectiva, un fenómeno-de-lenguaje se origina siempre en un fenómeno-de-mundo fuera del lenguaje que le asegura también al lenguaje una dimensión irreductiblemente referencial. El lenguaje concebido de ese modo no puede ser autotélico: dice siempre “otra cosa” que sí mismo.

Palabras clave: Fenomenología simbólica, Fenomenología no simbólica, Sentido, Significación, Referencia, Marc Richir, Jacques Garelli.

Abstract

Erwin Straus, Merleau-Ponty, Yan Patočka, Henri Maldiney, Marc Richir and Jacques Garelli introduced in their philosophical approach a difference that, though not absent in the texts of Husserl, tends to be ignored by those who refer to a phenomenology that can be considered academic. It is in the same movement the difference between sense and meaning, and between objectal reference and non-objectal reference. We can also say: thematic and non-thematic, gnostic and pathic, or predicative and ante-predicative... It is in all cases to show the specificity of a dimension which is unthinkable in the logic of sets and in which anchor all subsequent symbolic constructions. The emphasis is therefore placed on a process of thinking, which is no longer determining but reflective. In this

¹ Traducido del francés por Pablo Posada Varela.

² Psicóloga clínica. Universidad Paris 7. <http://jmesnil5.blogspot.fr/>

perspective, a phenomenon-of-language always take its origin in a phenomenon-of-world out of language that ensures language an irreducible referential dimension. The so designed language cannot be autotelic: it always says "something else" than itself.

Keywords: Symbolic phenomenology, Non symbolic phenomenology, Sense, Meaning, Reference, Marc Richir, Jacques Garelli.

Advertencia preliminar/Contexto del texto

La matriz del presente artículo es la transcripción de una conferencia impartida en el hospital Laënnec en el marco del seminario “Filosofía y psiquiatría” dedicado, aquel año, a “el acontecimiento. Apertura y cierre del campo de la experiencia”. La publicación, en 1994, de mi primer artículo sobre Marc Richir: “La antropología de Marc Richir”, en la *Revue Internationale de Psychopathologie*, respondía a la necesidad, sentida entonces, de dar a conocer el pensamiento del filósofo valón a los estudiantes en psicopatología, así como a los psicólogos y a los psicoanalistas que constituían los lectores habituales de esta revista. Efectivamente, había descubierto –sobre todo en *Phénoménologie et institution symbolique*– un pensamiento muy singular que me parecía, por vez primera, permitir una verdadera articulación argumentada entre dos aproximaciones que suelen presentarse como inconciliables: el psicoanálisis lacaniano y la psiquiatría fenomenológica. Por aquel entonces tenía lugar, en el hospital Necker, en París, un seminario que reunía a psiquiatras, psicólogos y filósofos, y en ese contexto creado alrededor del psiquiatra G. Charbonneau surgió una nueva revista de antropología fenomenológica y de hermenéutica general que acogió mi artículo: *L’art du comprendre*. Si decidí publicar en esta revista el presente artículo, “Aspects de la phénoménologie contemporaine : vers une phénoménologie *non symbolique*”, fue porque queriendo a la vez profundizar e inscribir el pensamiento de Marc Richir en un contexto más amplio que en el primer artículo, me parecía importante mostrar que, por original que fuera, el pensamiento del filósofo belga encontraba resonancias en pensadores que compartían y comparten una sensibilidad hacia la irreductibilidad de los diferentes estratos, registros o niveles de la vida psíquica y cultural.

Así pues, estos pensadores, así sean filósofos o terapeutas, habían introducido en sus concepciones una distinción entre dos dimensiones de toda existencia humana: por ejemplo temática y no-temática (H. Maldiney), gnósico y pático (E. Straus), y que parecían solaparse a grandes rasgos con la diferencia fundante de

toda la filosofía richiriana: la que se da entre las dimensiones fenomenológica y simbólica, y que suelen ser confundidas en el campo de la psicología. El lugar especial acordado a Marc Richir en este artículo, cercano, con todo, a J. Garelli, se explicaba por el hecho de que tan sólo Richir parecía concebir, más allá de la simple distinción, una efectiva articulación especialmente convincente y susceptible de acarrear consecuencias en el modo mismo de implementar o conducir terapias.

Introducción: una orientación original de la fenomenología contemporánea: la fenomenología no simbólica

La expresión “fenomenología no simbólica” puede resultar sorprendente. Es, en efecto, bastante nueva, aun cuando la cosa misma ya se hubiese abierto camino antes de que un término específico acudiese a denominarla.

Para ofrecer de entrada algunos puntos de referencia, diré que los representantes de esta fenomenología no simbólica son, a día de hoy, Henry Maldiney, Marc Richir, Jacques Garelli y, antes, Merleau-Ponty. Cabría evocar también al filósofo checo Jan Patočka.

Ahora bien, cronológicamente, el primero que pensó de modo riguroso una fenomenología no simbólica fue Erwin Straus quien, en su texto *Del sentido de los sentidos* [*Vom Sinn der Sinne*] publicado en 1935, sentará las bases de una psicología fenomenológica para la cual la oposición *pático/gnósico* se presenta como organizadora y estructurante. Efectivamente, podemos establecer una relación entre la oposición pático/gnósico y la oposición entre una fenomenología no simbólica y otra que no lo sería.

El origen de esta fenomenología no simbólica lo hallamos, con todo, tanto en Husserl como en Heidegger. Si las fenomenologías de Husserl y de Heidegger no hubiesen sido sino simbólicas, si lo hubiesen sido íntegra y exclusivamente, en ese caso no hubieran sido en absoluto fenomenologías. Efectivamente, una lectura crítica de estos primeros textos fenomenológicos será la que permita el establecimiento de una fenomenología no simbólica que se afirme como tal, particularmente a partir de una reflexión sobre las aporías a las que el pensamiento de Husserl conduce.

En realidad, conviene distinguir, en los textos considerados a día de hoy como fundadores, lo que aparece, por un lado, bajo la forma de ideas completas y terminadas, referidas en expresiones ya tematizadas y tematizables (y en esa vertiente, la fenomenología suele ser, aunque no siempre, simbólica) y lo que aparece,

por el otro, como un horizonte de un pensar con el cual el primero suele entrar en contradicción (este horizonte sería el de la dimensión no simbólica de la fenomenología, a pesar de no ser pensado, en ese entonces, como tal).

M. Richir, en quien la oposición simbólico/fenomenológica se revela fundamental, ha mostrado así como en Husserl dos líneas de pensamiento compiten entre sí: una línea de acuerdo con la cual se esfuerza por fundar científicamente la fenomenología, lo cual le conduce a concebir una fenomenología que llamaremos simbólica y, de ese modo, a equivocarse el proyecto considerado entonces como el verdadero de la fenomenología; otra línea que se desarrolla a partir de las aporías generadas en la primera de las vías y que el propio Husserl suele ocultar precisamente por el prurito de científicidad que le habitaba.

La expresión (no tanto la idea, que ya está ahí antes) de “fenomenología no simbólica” está explícitamente presente en 1987 en el título de un texto de J. Garelly: “Pour une phénoménologie non symbolique du champ poétique”. El título de este texto aparece hoy como emblemático en la precisa medida en que este término de fenomenología no simbólica se ve asociado a la idea de campo poético. Efectivamente, la fenomenología contemporánea ha solido tener en el campo poético y, más específicamente, en el campo poético, en el campo de la creación, un objeto privilegiado.

Sin embargo, el término de objeto ha de ser, en entero rigor, recusado de inmediato, toda vez que la fenomenología no simbólica del campo de la creación no es objetual. Será, por lo demás, en este punto en el que a veces se desprende más de su terruño originario, a saber, de la filosofía de Husserl.

Cabría, en una primera aproximación, advertir que no simbólico y no objetual resultan inseparables dado que la fenomenología simbólica es siempre una fenomenología objetual.

Los orígenes de la fenomenología no simbólica

Podríamos destacar, en Husserl, una línea de evolución general: como lo hace notar Ricoeur en “Fenomenología y hermenéutica”, texto publicado en 1975 en *Del texto a la acción*, “la fenomenología remonta del plano predicativo y apofántico de la significación, donde se mantienen aún las *Investigaciones Lógicas*, a un plano propiamente ante-predicativo, en el que el análisis noemático precede al análisis lingüístico” (1975, 60).

Podemos dar por buena, aquí, la siguiente doble equivalencia: predicativo =

simbólico y ante-predicativo = fenomenológico. De hecho, hay retrocesos, pasos atrás, de tal suerte que esta evolución es enteramente lineal. Precisamente por ello se trata de un pensamiento vivo y no de la expresión de un sistema cerrado y cumplido. Siendo cierto que el sistema es contrario al espíritu de la fenomenología en general, este extremo es, si cabe, más cierto aún en el caso particular de una fenomenología no simbólica.

Marc Richir hace notar en el texto "Phénoménologie, métaphysique et poïétique" que las *Investigaciones Lógicas* están, en ciertos aspectos, alejadas de lo que entiende él por fenomenología: "no es una paradoja menor el que, en comparación con lo que a día de hoy sabemos sobre los desarrollos del movimiento fenomenológico, el punto de partida inaugural de éste, en las *Investigaciones Lógicas*, se sitúe en el lugar más alejado respecto de lo que cabe entender por fenomenología" (1987, 74).

Sabemos que en *Investigaciones Lógicas* Husserl pretende fundar la lógica pura como "lenguaje científicamente seguro de la univocidad de su referencia objetiva" (Richir 1987, 74) y que precisamente por ello empieza, en la *Primera Investigación Lógica*, por distinguir "índice" y "expresión". Su concepción de entonces de la expresión está efectivamente vinculada a la nominación.

Será esta búsqueda de una referencia objetiva y esta estructura de nominación de la expresión, punto de partida de Husserl para comenzar su análisis eidético, lo que M. Richir pondrá en cuestión, toda vez que ve en todo ello un nominalismo fenomenológico, revelador de lo que designa con la expresión de "tautología simbólica".

En la "tautología simbólica", un ser de lenguaje se identifica con un ser de mundo. En ese caso, hace observar M. Richir, en Husserl "todo se interpreta [...] desde el presente de la identificación simbólica, ya que éste parece comportar, en sí mismo, su pasado ante-predicativo y su futuro conceptual..." (1987, 87). La significación simbólica está fuera del tiempo, y cabe decir que, en Husserl, hay una suerte de coincidencia entre dos tipos de lenguaje que la fenomenología no simbólica distingue rigurosamente: lenguaje simbólico y lenguaje fenomenológico; en el mismo movimiento, se observa una confusión entre dos tipos de fenómenos, los fenómenos de mundo y los fenómenos de lenguaje.

J. Garelli hace observar, por su lado, en *Le temps de signes*: "si [...] siempre de acuerdo con la forma metafísica de un pensamiento en el que un significante remite a un significado exterior plantea Husserl la cuestión del sentido, nada autoriza a vincular todo pensar fenomenológico a esta perspectiva estrictamente

intelectualista" (1983).

La concepción lógico-eidética de la eidética que domina las *Investigaciones Lógicas* aún prevalece en *Ideen I*, donde la expresión se identifica con la propia significación. “Así pues, el estrato de la expresión no es productivo” (Richir 1987, 81).

Hay textos de Husserl que están más marcados que otros por esa tendencia a reducir lo fenomenológico a lo simbólico. En *La crise du sens et la phénoménologie*, M. Richir cita a este respecto las *Investigaciones Lógicas* y, en particular, las Investigaciones 1ª, 2ª y 6ª y, dentro de la 6ª, el § 52 del capítulo 4º. En *Ideen I* se remite sobre todo al célebre § 124 (se trata del párrafo en el que Husserl distingue *Sinn* y *Bedeutung*, y que, al menos formalmente, corresponde a la distinción fregeana entre “sentido” y “referencia”, consagrada en el lenguaje filosófico).

M. Richir observa que la expresión, tal y como Husserl la concibe tanto en *Investigaciones Lógicas* como en *Ideen I*, es tal que “la reflexión husserliana sobre los contenidos de sentido supuestamente fuera del lenguaje (fuera de lógica) es, de hecho, al igual que la reflexión fichteana o fregeana, una reflexión abstractiva o abstractiva reflexionante” (1987, 82). Emplea asimismo la expresión de “reflexión duplicativa del sentido noemático de origen”, es decir, una reflexión que cercena de raíz toda posibilidad de que la expresión sea productiva. Ahora bien, “lo antepredicativo es el reflejo fiel, la imagen en espejo de lo predicativo” (Richir 1987, 83). Quiere esto decir que Husserl no consigue concebir el fenómeno de mundo como no identidad a sí. No consigue desvincularse de una concepción de la verdad que no es fenomenológica: la “veritas” latina o la idea debe idealmente coincidir con su objeto. En *Le temps des signes*, J. Garelli nos dice de esta verdad que es “identidad de la proposición con un estado de mundo concebido según el modelo realista de la cosa constituida por entero” (1983, 62).

M. Richir se pregunta entonces si toda reflexión es de este tipo (*i.e.*, abstractiva) para responder, de inmediato, que creerlo sería ceder a “la fe simbólica en la tautología simbólica del ser y del pensar...” (1987, 83). Pondrá pues en cuestión el presupuesto en que consiste esta fe simbólica mostrando que ya el propio Husserl ha ido, a veces, contra ese presupuesto, aunque de modo esporádico: “la única capa” que le concede su espesura a lo antepredicativo es la llamada “síntesis pasiva” (Richir 1987, 84), síntesis pasiva vinculada, como sabemos, al inconsciente fenomenológico y al pensamiento de la encarnación.

En este primer nivel de aproximación, podemos decir que si M. Richir pone en duda lo que denuncia como “tautología simbólica”, lo hace porque le importa

destacar un régimen de pensamiento diferente, y donde las formaciones de sentido no son ya exclusivamente conceptuales.

Por lo demás, si hubiese que resumir en una sola frase la crítica de Richir a la fenomenología de Husserl, bien podría ser ésta: “la eidética husserliana es indisoluble del concepto” (Richir 1987, 82). Pero reconoce, por otro lado, que Husserl se esforzó en pensar “otra cosa” (Richir 1990, 153).

Hacia una fenomenología no platonista

M. Richir elaborará lo que denomina una “eidética transcendental sin conceptos dados de antemano”. Ya en el prefacio a *Phénomènes, temps et êtres*, el filósofo insistía en la idea de que su eidética cursa sin concepto y que, en ese sentido, es diferente a la de Husserl, a la cual se refiere a veces como “platonismo fenomenológico” (Cfr. Richir 1990b, 171): platonismos en la medida en que no hay diferencia, para Husserl, entre el sentido de ser instituido y el sentido de ser intrínsecamente fenomenológico, y también en tanto en cuanto el mundo husserliano está en cierto modo estructurado desde el trasfondo (ciertamente no enteramente segregable) ideal e inmutable de las esencias. Es esa tendencia al platonismo la que tanto M. Richir como J. Garelli combaten: “el fallo de Husserl”, escribe el autor de *Le temps des signes*, “reside en haber concebido la visión de las esencias desde una perspectiva platónica. Tras la reducción eidética y fenomenológica, espera Husserl alcanzar una esencia purificada”. Con todo, M. Richir y J. Garelli no dejarán de recordar que, hacia el final de su vida, Husserl comprendió que su búsqueda y propósito tenía algo de una ilusión, sin perjuicio, claro está, de los inmensos territorios abiertos. Empero, al decir de Garelli, Husserl no encontró jamás esa pura esencia. ¿Por qué?

No porque el trabajo de reducción se hiciera mal, precisa J. Garelli, sino, y más radicalmente, porque “la esencia no es el ‘término’ de un proceso de pensamiento”.

En la estela de Merleau-Ponty, M. Richir y J. Garelli no consideran ya a la esencia como una noción lógica y objetiva. Husserl concibe la relación con las esencias en el marco de una variación eidética que pone en juego objetos constituidos, mientras que la fenomenología no simbólica propone concebir esa misma relación “en el marco de una variación eidética anterior a la formación de la noción y del ‘objeto’” (Garelli 1991, 363).

La esencia no será ya, a partir de entonces, una realidad o un objeto ya

constituido y que habría que alcanzar. Se trata, antes bien, de la “esencia salvaje” tal y como la concebía Merleau Ponty: ni entidad abstracta, ni idealidad pura. Irreductible a un contenido lógico, a una idea desencarnada, la esencia salvaje se inscribe en la profundidad del mundo sensible. Lejos de ser una substancia fija y estable, se convierte en “una transitividad inestable y activa”, por retomar la expresión de J. Garelli.

La eidética transcendental sin conceptos dados de antemano orientará, a partir de entonces, la fenomenología: no ya en la dirección de unidades lógicas abstractas, sino hacia una zona proto-óptica y pre-individual: el inconsciente fenomenológico. Este inconsciente, irreductible al inconsciente simbólico del psicoanálisis, es el lugar de las síntesis pasivas; es la carne del mundo antes, incluso, de que se cristalice bajo la forma de objetos.

Para una *epojé* fenomenológica hiperbólica

Se entenderá que la puesta en duda de la concepción husserliana de la esencia se opera al tiempo que una puesta en duda de la propia *epojé*.

M. Richir se propone radicalizar la reducción de Husserl. En efecto, esta última concierne, de entrada, al mundo de los objetos empíricos. Ahora bien, el autor de *Phénoménologie et institution symbolique* mostrará que ese mundo de los objetos empíricos ya está, a su vez, recortado a la luz de la eidética y de las instituciones simbólicas. Esta partición, de la mano de los conceptos de la institución simbólica, permanece aun cuando Husserl hace la *epojé*. De ahí que la fenomenología que busca Richir no sea conceptual, lo cual justifica la fórmula que adopta para designarla: “eidética transcendental sin conceptos dados de antemano”.

Esta nueva eidética radicaliza la reducción de Husserl porque pone entre paréntesis no sólo la objetualidad empírica sino toda positividad, incluso la de la subjetividad transcendental de Husserl, y ello lo hace captando la parte determinante que ya siempre hay en esta objetualidad. La fenomenología no simbólica se piensa tanto según una desobjetivación como según una desubjetivación de la fenomenología de Husserl. Las síntesis pasivas no constituyen objetos y son asubjetivas.

M. Richir dice, de este modo, que la *epojé* de la idea de mundo tal y como la practica libera el fenómeno de mundo “en tanto que unidad fenomenológica sin concepto...”, “cohesión sin concepto del campo de lo fenomenológico”.

En una de sus grandes obras, las *Méditations phénoménologiques*, el

filósofo valón tratará más frontalmente la cuestión de la radicalización de la *epojé*: dicho con mayor precisión, al principio de la *3ª Meditación* titulada “Para una *epojé* fenomenológica hiperbólica”: “Si consideramos retrospectivamente la obra de Husserl, salta a la vista que consistió, sobre todo, en liberar la dimensión del sentido de la dimensión del hecho donde, las más veces, la dimensión del sentido queda sumida” (Richir 1992, 69).

Dicho de otro modo, la variación eidética tal y como Husserl la concibe en *Investigaciones Lógicas* parece intrínseca al hecho de la red lógico-eidética de los conceptos y de las esencias, lo cual tiende a cerrar todo acceso a la fenomenología. Así, poner entre paréntesis la actitud natural equivale a poner entre paréntesis los hechos para ceder a la red del psicoanálisis. El eco interno a la retícula lógico-eidética de los conceptos y de las esencias es, mal interpretado, lo que puede cerrar todo acceso a la fenomenología.

Pero, ¿qué sentido? ¿De qué sentido estamos hablando? Precisamente la divergencia entre fenomenología simbólica y no simbólica aparecerá a la luz del modo de concebir este sentido. En *Investigaciones Lógicas*, Husserl tiene el objetivo de liberar la lógica pura como dimensión lógico-eidética irreductible a los hechos y a los encadenamientos de hechos, vinculados en lo esencial por la causalidad empírica. Pero como observa M. Richir, en las *Investigaciones*, la dimensión del sentido queda, al fin y al cabo, reconducida a la de la significación (*Bedeutung*) o del concepto, lo lógico puro se ve atraído por la esfera de una gramática pura a priori de las significaciones y de los conceptos. Por lo tanto, la *epojé* fenomenológica tal y como la concibe Husserl pone entre paréntesis la esfera de los hechos pero no la de las significaciones y esencias identificadas en la tautología simbólica, es decir, como una identidad simbólica entre contenidos de sentido de pensamiento (conceptos, significaciones) y contenidos de sentido de ser (*eidé*, estados de cosas eidéticos).

Los hechos mismos –es decir, para Husserl, las percepciones o apercepciones de las singularidades– ya están recortados por una institución simbólica que permanecerá fuera de los paréntesis sin que Husserl se percate de ello: “[Husserl] jamás se dio claramente cuenta de todo lo que su eidética ya siempre debe a la institución simbólica de los conceptos, a la idealización que ya siempre está en marcha para así guiar la búsqueda del invariante eidético” (Richir 1990b, 355).

El fracaso relativo de la empresa husserliana: ¿origen de un logro?

La fenomenología simbólica es aquella que, trabajada inadvertidamente o no desde dentro por la determinación simbólica, no consigue, en definitiva, pensar ni lo fenomenológico ni lo simbólico en su respectiva irreductibilidad. Tan sólo escapan a estas particiones simbólicas –hace notar Richir– las “multiplicidades sensibles” del tipo avenida de árboles de que se había tratado en *La filosofía de la aritmética*, y que proceden, en Husserl, de lo que llamará síntesis pasivo-asociativas.

Efectivamente, una multiplicidad sensible escapa a toda predicación lógica; le es anterior, de ahí que la fenomenología no simbólica acordará la mayor importancia a los textos en los que Husserl aborda la cuestión de las multiplicidades, de las asociaciones, de las síntesis pasivas. Posicionándose respecto del análisis husserliano de la percepción de un objeto a partir de sus escorzos, M. Richir subraya que el análisis de la percepción por escorzos o esquicios libra una eidética que hace que el cumplimiento “adecuado” jamás se dé: “lejos de reducirse a un *eidōs* o a una red de *eidè* más o menos complicada, la cosa percibida, en su contingencia, se ve llevada por un sentido que, al hacerse sin pausa e indefinidamente en el curso incesante de sus ‘esquicios’, no se reduce a concepto o significación” (1992, 71).

El término –extraño a primera vista– de “esquicio”, que traduce aquí “*Abschattungen*”, denomina lo que está ausente en la presencia, la parte de sobra que hay en lo que está dado, lo negativo que le confiere sentido a lo positivo.

Ahora bien, hay una relación entre esta parte de sombra y la posibilidad de pensar la diferencia entre sentido (*Sinn*) y significación (*Bedeutung*)³. Por resumir las cosas en una frase sencilla, a mí parecer podríamos decir que Husserl libera la dimensión de esencia ínsita en la dimensión del hecho, mientras que Richir intenta liberar la dimensión de sentido que late en la dimensión de significación. Este sentido no es una intuición eidética sino, todo lo más, un concepto teleológico irreductible a una intuición eidética, siendo dicho concepto muy particular ya que no procede de un juicio determinante sino de un juicio reflexionante, es decir, no de lo que suele entenderse por concepto.

Una fenomenología auténticamente reflexionante

La fenomenología no simbólica que M. Richir o J. Garelli oponen a la fenomenología

³ Tema tratado largamente por Jacques Derrida en *Le phénomène et la voix* [Nota de la edición francesa].

logía simbólica de Husserl, pero también a la analítica existencial de Heidegger, pondrá en claro una tendencia recurrente en el pensamiento de los fundadores de la fenomenología: la de reintroducir “subrepticamente” juicios determinantes en el seno de un orden reflexionante. Cuando J. Garelli intervino en el seminario⁴ del que nacieron estas líneas, subrayó la importancia extrema de esa distinción kantiana, esencial en la *Crítica del juicio*. Cabe decir de modo muy sucinto que la fenomenología simbólica tiende siempre a endosar lo reflexionante en lo determinante, mientras que la fenomenología no simbólica se despliega, en esencia, en la dimensión reflexionante. “El pensamiento de la fenomenalización no puede ser sino una actividad ‘judicativa’ reflexionante” (Richir 1987b, 20) e incluso estética reflexionante.

Para Richir, así como para J. Garelli, la “cosa misma” no puede alcanzarse en el marco de un pensamiento determinante; tan sólo la puesta en marcha de juicios reflexionantes puede permitir “acceder” a ella. “Acceder”, claro está, entre comillas, pues la cosa misma siempre está más lejos, nunca alcanzada. Realidad en el horizonte, realidad inobjetivable.

“Jamás la percepción de la cosa es ‘adecuada’” (i.e., en términos lógico-eidéticos, verdaderamente ‘verdadera’ en el sentido de un cumplimiento sin resto de la intención de sentido por algo intuitivo). Hay, en la percepción, y en el objeto percibido, una parte irreductible e incluso móvil de sombra, e incluso es eso mismo lo que confiere *Leibhaftigkeit* (concretud, el hecho de presentarse “en carne y hueso”). Dicho de otro modo, no hay percepción sin temporalización y sin espacialización de los “esquicios” (i.e. lo que no aparece positivamente) aunque ello ocurre inadvertidamente ya que la percepción suele darse de golpe, empujada y resumida en y por lo que de apercepción tiene.

Podemos decir que Husserl, al buscar alcanzar significaciones y referentes objetuales, jamás dejó de verse cercado e incluso hostigado por una dimensión que no es la de la significación ni la de la referencia objetiva, sino la del sentido. Del mismo modo, podemos afirmar que la teoría de la apercepción estará desde el comienzo nimbada y cercada por la de la presentación, que Husserl concebirá desde una reflexión sobre el *Leib* (el cuerpo vivo) del otro.

Para Richir, no menos que para Garelli, no hay fenomenología sin esa parte de sombra. Los fenómenos, su especificidad, aquello que hace que jamás sean objetos, ni símbolos, es esa dimensión que tan sólo se abre a partir de una estructura de horizonte y no a partir de categorías lógicas o de significaciones. Proceden no

⁴ Seminario de filosofía y psiquiatría, año 1993-1994, tema: *Reencontrar el acontecimiento*.

del concepto sino de lo que Merleau-Ponty llamaba el “pensamiento pensante”, es decir, el pensar que al ponerse en marcha forma también tiempo y espacio. La parte de sombra que aquí tratamos no es, pues, del orden de la donación, sino de la no-donación. La fenomenología no simbólica no es pues una fenomenología de lo dado ya que lo dado, tributario del momento aperceptivo de la intuición, procede de las particiones simbólicas introducidas por una institución simbólica.

Entendemos pues la extraordinaria fecundidad de la puesta en marcha de la *epojé* hiperbólica: mientras que la puesta entre paréntesis de la actitud natural libera esencias que, con todo, no rebasan el marco simbólico de las significaciones, la *epojé* radical despeja los fenómenos de mundo, fenómenos cuya parte más importante permanece siempre escondida “e incluso no dada” (esta no donación es, para M. Richir, el respecto fenomenológico del “en sí”). La noción de “fenómeno de mundo” es pues una noción crucial para la fenomenología no simbólica.

Fenómenos de mundo y fenómenos de lenguaje: una distinción típica de la fenomenología no simbólica

Observaremos que M. Richir dice “fenómeno de mundo” y no “fenómeno de objeto”, ni “fenómeno de cosa”. Precisemos, a este efecto, que los términos de “objeto” y de “cosa” suelen aparecer como términos contrapuestos en H. Maldiney, mientras que tienden a confundirse en M. Richir. Ahora bien, la confusión o relativo solapamiento tan sólo se limita a los términos ya que los conceptos o las ideas se distinguen claramente. Operan, por regla general, las mismas fallas.

Lo esencial en los fenómenos de mundo, precisamente por el hecho de no ser fenómenos de objetos, reside en no ser inmediatamente manifiestos. No están “dados”. Para M. Richir, al igual que para J. Garelli, “todo lo que está dado procede [...] de lo que llamamos institución simbólica, término genérico mediante el cual recogemos todo lo que, en las prácticas y representaciones humanas, ya se encuentra de antemano codificado” (Richir 1991, 14).

Pero conviene insistir en la idea de que lo que así permanece escondido, no dado y que jamás lo será en los términos de una presencia positiva, no por ello resulta absolutamente inaccesible. El acceso al fenómeno de mundo requiere la puesta en marcha de procesos de fenomenalización en lenguaje, es decir, de una puesta en sentido [*mise en sens*] que M. Richir piensa como temporalización/espacialización en conciencia del fenómeno de mundo, a su vez y en sí mismo inconsciente. De estos procesos tuvo Husserl conciencia, claro está, cuan-

do cuestionó la percepción del *Leib* otro, así como en otros momentos de su obra. Marc Richir hace notar, efectivamente, que fenómenos de mundo en Husserl son, en cierto modo y estructuralmente, los fenómenos relativos los otros seres humanos (Cfr. Richir 1991, 397).

En Husserl, la *apresentación* es, en primer lugar, la del *Leib* “otro” por mi *Leib* “propio”; la *apresentación* apareja dos cuerpos de carne que son fenomenológicos; de todas estas fulgurantes intuiciones husserlianas relativas a la encarnación la fenomenología no simbólica contemporánea sabrá extraer múltiples consecuencias. Merece la pena señalar hasta qué punto la fenomenología no simbólica vincula un pensar del sentido como irreductible a la significación con una meditación sobre la encarnación indisociable, a su vez, de la temática de las síntesis pasivas. A este respecto, M. Richir observa: “la distinción entre carne y cuerpo se solapa con la distinción entre lo fenomenológico y lo simbólico” (Richir 1991, 397).

Sentido fenomenológico y significación simbólica

Esta diferencia entre sentido/significación que la fenomenología no simbólica siente y habita firmemente no aparece como tal en Husserl. El filósofo moravo distingue, ya desde 1891, *Bedeutung* o *Sinn* y *Gegenstand*, es decir, lo que suele traducirse por sentido o significación por un lado y referencia por el otro. Por el contrario, al igual que Frege, no distingue dos modalidades del significar que a día de hoy expresaríamos con los términos de “sentido” y de “significación”. La distinción husserliana entre *Sinn* y *Bedeutung* no corresponde a la partición, en que hemos ahondado aquí, entre “sentido” y “significación”. A mí parecer, la diferencia conceptual, tal y como hoy la pensamos, aparecería más bien en Husserl en algunos textos donde la diferencia terminológica está ausente, por ejemplo en un texto de 1924 dedicado sobre todo a la encarnación (Husserl 1992).

Esta diferencia no es exclusiva de la fenomenología contemporánea; se encuentra, por ejemplo, en los últimos representantes de la retórica clásica, como Fontanier, De Beauzée, Du Marsais, y después en una línea de pensamiento muy distinta, cual es la de los románticos de Jena. Ahora bien, el inmenso aporte de la fenomenología no simbólica contemporánea estriba en que no se contenta ya en martillar que “el sentido es irreductible a la significación” sin poder decir nada del sentido. Una orientación especialmente fecunda de la fenomenología contem-

poránea me parece ser, precisamente, el esfuerzo de pensar lo que es ese sentido, y que no aparece en Husserl si no es de forma muy esporádica, a veces ausente en los primeros textos, aun cuando es legítimo ver en esos primeros textos el horizonte último de la fenomenología, ya presente desde su propia fundación.

Una idea fundamental de la fenomenología no simbólica consiste en que al abandonar el orden del determinante, es decir, el marco de pensamiento forjado por instituciones simbólicas donde las particiones del mundo empírico se hacen, en esencia, a partir de las palabras de la lengua, no por ello caemos en un puro caos. M. Richir nos dice muy claramente que la antropología fenomenológica (y conviene señalar que en la perspectiva que le es propia, la fenomenología se prolonga en ese tipo de antropología) ha de dar cuenta de los órdenes que se constituyen en el caos. Pero, para nosotros, seres de lenguaje, los órdenes que se constituyen en este caos ponen en forma fenómenos de mundo que permanecen inconscientes para nosotros en tanto no hayamos hecho de ellos fenómenos de lenguaje, es decir, en tanto que no se hayan convertido, por reflexión o –por decirlo de otro modo– por temporalización/espacialización en lenguaje (en conciencia), en sentido.

El lenguaje por antonomasia de la fenomenología no simbólica se convertirá en el lenguaje que pondrán en juego esos fenómenos del lenguaje, y que siguen siendo fenómenos de mundo, sólo que reesquemáticos. “Ambos órdenes de fenómenos no se separan jamás: el fenómeno fuera de lenguaje permaneciendo [...] en relativa exterioridad respecto del fenómeno de lenguaje, pero siendo a la vez retomado en y por éstos, por el ritmo de temporalización, espacialización...” (Richir 1987, 96).

“Hay en todo fenómeno de lenguaje que, en este sentido, es también fenómeno de mundo, una dimensión salvaje, más allá de los códigos de la lengua o de cualquier otra práctica simbólica. Coincide esto con lo que Merleau-Ponty llamaba la *praxis* de la palabra como *praxis* inventiva” (Richir 1991, 44).

Comprendemos que, en este nuevo marco de pensamiento, todas las nociones heredadas de una conceptualidad simbólica se volverán caducas. Así, por caso, la distinción significante/significado/referente, en cierto modo efectiva en Husserl –sobre todo en la *Primera Investigación Lógica* o en *Ideen I-*, no puede exportarse tal cual en el orden del juicio reflexionante de tipo fenomenológico. Sólo una vez instalados en un marco de pensamiento determinante, cuyas particiones son tributarias de las de una lengua, podemos hablar de significante, significado y referente. Cuando M. Richir emplee, a pesar de todo, estos términos, em-

pleándolos incluso en “régimen fenomenológico”, lo hará entre comillas, comillas que a justo título calificará de “fenomenológicas”. Lo cierto es que el referente lingüístico, que es lo que solemos tener en mente cuando hablamos de referente, no es sino un efecto de las particiones inducidas por el signo, mientras que, por el contrario, el referente fenomenológico es lo que no puede aparecer sino al término (término provisional) de una fenomenalización en lenguaje de un fenómeno de mundo, sin ser entonces el efecto de un recorte del fenómeno de lenguaje, pues éste, propiamente hablando, nada recorta. Instaura, más bien, líneas de fuerza, orienta y da forma a una previa cohesión, se organiza alrededor de polos de atracción pero no constituyen objetos definidos. En el plano del sentido, hemos de insistir en la idea de que la fenomenalización en lenguaje a partir de los fenómenos de mundo no produce significaciones sino sentido; he empleado el término de orientación; quizá sea el más correcto si consideramos que son direcciones de sentido que nos indica el fenómeno de lenguaje y no sentido ya sedimentado, inmovilizado, delimitado y, en suma, instituido en una significación.

Síntesis pasivas y naturaleza fenomenológica

Que toda individualidad recortada en un marco determinante desaparezca no significa en absoluto que desaparezca toda forma de unidad. La fenomenología no simbólica distinguirá, precisamente, unidad fenomenológica y unidad simbólica, reservando más bien el término de “unidad” a la unidad fenomenológica y adoptando el de “identidad” para designar la unidad simbólica.

Las unidades fenomenológicas se constituyen por síntesis pasiva. Al comentar un texto de Husserl, escribe Richir:

... ningún fenómeno de mundo podría estar ahí sin el trabajo de la síntesis pasiva, sin que haya, a haces con el fenómeno, asociaciones por contraste y similitud anteriores al trabajo propiamente dicho de la conciencia –a la partición en objetos de la apercepción. Así pues, Husserl toca aquí con algo importante de la fenomenalidad del fenómeno de mundo aun sin ser, sin duda, plenamente consciente

de ello. (1989, 20-21)⁵

M. Richir deplora, pues, tanto en Husserl como en Heidegger, una común propensión a la incapacidad de pensar la espacialidad y la espacialización originarias, como si éstas fueran coextensivas de una exteriorización que ocultase en la objetividad o en la *Vorhandenheit* la fenomenalidad de los fenómenos”, reconociendo, a pesar de todo, que Husserl descubre, en los años veinte, el problema de la espacialización originaria, precisamente en sus análisis sobre la síntesis pasiva (Cfr. Richir 1987).

De modo muy sucinto, puede decirse que las síntesis pasivas ponen en forma por proto-temporalización/proto-espacialización, en el ámbito del inconsciente fenomenológico, fenómenos de mundo, y acaso también una u otra fenomenalización en lenguaje de esos fenómenos de mundo. Esta fenomenalización es, de hecho, una reflexión que pasa por la conciencia; se opera por temporalización/espacialización en sentido de los proto-sentidos de los fenómenos de mundo. Según M. Richir, el inconsciente fenomenológico, ámbito de las síntesis pasivas de los fenómenos de mundo, corresponde hasta cierto punto a la “naturaleza” fenomenológica. Partiendo de ahí, podemos afirmar que la temporalización/espacialización en lenguaje de los fenómenos de mundo constituye el trabajo de la “cultura” fenomenológica. Efectivamente, allí donde los estructuralistas oponen una naturaleza a una cultura, el filósofo opone lo simbólico a lo fenomenológico. Sin embargo, no se trata, claro está, en orden a lo que sería un proceder reductor, de decir que lo fenomenológico en M. Richir “es” la naturaleza de los estructuralistas y lo simbólico “es” la cultura de los estructuralistas. Nos habríamos limitado a cambiar de vocabulario mientras que lo que hemos de hacer es desplazar las fronteras y no darles nuevos nombres a los mismos territorios. Hay, para M. Richir, una naturaleza fenomenológica y una cultura fenomenológica. Del mismo modo, hay una naturaleza simbólica y una cultura simbólica. No hay dos conceptos, como en los estructuralistas, sino cuatro, y esto lo cambia todo ya que estas nuevas diferencias no sólo permiten una crítica del estructuralismo, sino que abren también la posibilidad de una fenomenología no simbólica a partir de una nueva lectura de los textos fenomenológicos de Husserl y de Heidegger.

M. Richir les reprocha tanto a Heidegger como a Husserl el haber confun-

⁵ .NdT : Existe una traducción al español de esta obra a cargo de Pablo Posada Varela en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen IV* (Documentos): http://www.clafen.org/AFL/V4/665-692_DOC_Richir.pdf

dido lo simbólico y lo fenomenológico, abatiendo las más de las veces lo simbólico sobre lo fenomenológico, que al cabo no es sino una sombra simbólica de un campo que deja de ser auténticamente fenomenológico. Por el contrario, M. Richir distingue simbólico y fenomenológico para así poder pensar su articulación. No obstante, ello requiere distinguirlos firmemente.

Si tanto M. Richir como J. Garelli nos ofrecen instrumentos que nos permiten pensar que nuestra experiencia de ser en el mundo es, en primer término, merced a una clara delimitación de lo simbólico y de lo fenomenológico, y que permite que ninguna de las dos dimensiones desaparezca en beneficio de la otra. M. Richir les recuerda a los estructuralistas que la dimensión fenomenológica existe; y a los fenomenólogos ignorantes de la dimensión simbólica en su especificidad, les recuerda la irreductible existencia de lo simbólico. No obstante, si las cosas parecen tan complejas al leer los textos es porque los pensadores a los cuales se les reprocha no haber sabido pensar lo simbólico, se les reprocha también no haber sabido pensar lo fenomenológico como “nada sino” [*rien que*] fenomenológico. Deplora M. Richir que, salvo Merleau-Ponty y acaso Hannah Arendt, los grandes representantes de la corriente fenomenológica no hayan pensado, por regla general, la cuestión de este encuentro entre las dimensiones fenomenológica y simbólica. Y esta carencia se debe a una falta de distinción clara entre ambas esferas.

Así, hace falta desimbolizar la fenomenología de los fundadores para comprender cómo ambas dimensiones se articulan en toda experiencia humana. Una dificultad suplementaria reside en que esta articulación no es la que pudiera darse entre dos entidades exteriores la una a la otra⁶:

a pesar de su heterogeneidad de origen, campo fenomenológico y campo simbólico se cubren y se solapan en la experiencia humana en el seno de la elaboración simbólica. No hay pues institución simbólica “viva” sin el juego, en ella, de la dimensión fenomenológica como dimensión de indeterminidad, y sin la cuestión abierta del Instituyente simbólico. Ahora bien, y so pena de abatir por entero lo fenomenológico sobre el campo de las codificaciones simbólicas de la Institución, esta última, así como el Instituyente simbólico, no pueden precontener las determinidades. En otras palabras, el Instituyente simbólico tampoco puede ser concebido al modo de un principio que actúe de forma determinante, según estilos de causalidad más o menos complejos. [...] El instituyente simbólico es más bien el lugar de un enigma: el del encuentro o desencuentro entre campo simbólico y fenomenológico.

⁶ No es, en términos de Gustavo Bueno, metamérica y, por ende, lisológica [Nota del traductor].

Es instituyente en tanto en cuanto el hombre se instituye como el enigma que constituye para sí mismo, en su anclaje en ambos campos. En el desencuentro, el instituyente se autonomiza como el Gran Otro que maquina de modo mecánico el campo simbólico, i.e. los seres, las cosas, sus relaciones y sus prácticas; ofrece la ilusión activa y por lo tanto eficaz de un orden simbólico “que funciona solo”, ilusión de la que el estructuralismo como doctrina e ideología se ha mostrado cómplice. (Richir 1991, 14)

Para M. Richir, al venir este desencuentro a ocupar el lugar mismo de un encuentro entre dos dimensiones, la fenomenológica y la simbólica, las patologías llamadas simbólicas surgen a falta de auténticas elaboraciones. En el lugar de lo que habría sido un acontecimiento, vemos aparecer un síntoma. M. Richir, comentando un texto publicado en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* en el que Lacan (1973) piensa lo inconsciente como lo “no realizado”, hace observar:

precisamente por el hecho de no haberse cumplido algo, es por lo que el no cumplimiento induce efectos [...], en este sentido, puede decirse, la apertura abismal de lo inconsciente sería del orden de lo no realizado en el sentido en el que decimos que no se ha realizado lo que estaba pasando en tal o cual situación en la que podamos vernos implicados en las experiencias más concretas. (Richir 1988, 34)

En las formaciones del inconsciente, podemos pensar que algo pide ser realizado. Sin embargo, esta realización no puede hacerse sino mediante el encuentro de lo que Lacan designa con el término de “real” y Richir con el de “fenómeno fuera de lenguaje”: “lo que faltó en el encuentro es, precisamente, para nosotros, el fenómeno como fenómeno-de-mundo, fenómeno como nada sino fenómeno (que es pues, para nosotros, lo equivalente de lo real lacaniano)” (1988, 36).

En las patologías que M. Richir califica de “simbólicas”, el encuentro con el fenómeno-de-mundo que no es aún de lenguaje –el encuentro con lo “real”– fracasa, y este fracaso nos arrastra a una repetición automática de algo que, de hecho, no ha tenido lugar. Podemos, entonces, pensar que

lo que procede del inconsciente, procede de hecho de lo que no se ha temporalizado en la temporalización de lenguaje, por lo tanto, de lo que se aloja en los huecos o lagunas en la fenomenalidad del lenguaje [...] y en esta estricta medida, que es la de una no-realización en el plano de la fenomenalidad del lenguaje[...] que

se aloja en esas lagunas y que se retoma de continuo, pero para hurtarse siempre (mientras siga sin efectuarse su temporalización en lenguaje) en el automatismo de la repetición. (Richir 1988, 36)

El desencuentro simbólico consiste, entonces, en encerrar en conceptos la temporalización/espacialización en lenguaje, por lo tanto, la fenomenalización en lenguaje fenomenológico. Pero ¿cómo pensar este fracaso cuando no hemos distinguido aún lo simbólico de lo fenomenológico?

Si esta distinción es tan importante para nosotros, aquí y en este momento de nuestra reflexión, es porque permitirá pensar de una forma radicalmente nueva la cuestión del acontecimiento y del encuentro. Está claro que una fenomenología que no piense la irreductibilidad recíproca entre lo simbólico y lo fenomenológico, no podrá pensar su articulación y, por lo tanto, tampoco el acontecimiento.

Una fenomenológica simbólica es una fenomenología sin acontecimiento...

BIBLIOGRAFÍA

- Garelli, Jacques. 1983. *Le temps des signes*. Paris: Klincksieck.
- . 1987. "Pour une phénoménologie non symbolique du champ poétique". *Études phénoménologiques 5-6*: 111-35.
- . 1991. *Rythmes et mondes*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Husserl, Edmund. 1992. "Apparition d'esprits, intropathie, expérience de l'autre (1924)". *Études phénoménologiques 15*, 5-23.
- Lacan, Jacques. 1973. *Le Séminaire*, livre XI. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul. 1975. *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.
- Richir, Marc. 1987. "Phénoménologie, métaphysique et poïétique". *Études phénoménologiques 5-6*: 75-109.
- . 1987b. *Phénomènes, temps et être. Ontologie et phénoménologie*. Grenoble: Jérôme Millon.
- . 1988. *Phénoménologie et institution symbolique (Phénomènes, temps et être II)*. Grenoble: Jérôme Millon.
- . 1989. "Synthèse passive et temporalisation/spatialisation". En *Husserl. Collectif*, editado por Eliane Escoubas y Marc Richir, 9-41. Grenoble: Jérôme Millon.
- . 1990. "Monadologie transcendantale et temporalisation". En

Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung, editado por Samuel Ijsseling, 151-172. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

----- . 1990b. *La crise du sens et la phénoménologie*. Grenoble: Jérôme Millon,

----- . 1991. *Du sublime en politique*. Paris: Payot

----- . 1992. *Méditations phénoménologiques*. Grenoble: Jérôme Millon.