

Husserl y Richir: la historia y lo transcendental

Jorge Armando Reyes Escobar

UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Filosofía

“Sin dejar a un lado las brechas que han podido [...] oponer a marxistas y no marxistas, freudianos y no freudianos, especialistas de una disciplina y filósofos, universitarios y no universitarios, teóricos y políticos, me parece que bien se podría recuperar otra línea divisoria que atraviesa a todas estas oposiciones. Se trata de una línea que separa a una filosofía de la experiencia, del sentido, del sujeto y una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto. Por un lado, una filiación que es la del Sartre y de Merleau-Ponty; y, por otro lado, se encuentra la de Cavaillès, de Bachelard, de Koyré y de Canguilhem.”¹

I. Consideraciones Preliminares

Las palabras de Foucault pueden servir de promontorio para observar el accidentado terreno en el cual ha tenido que abrirse camino el proyecto básico del pensamiento de Marc Richir, el cual consiste en “ampliar la fenomenología, refundarla y retomarla,”² y para bosquejar una imagen global de la forma de este proyecto que no sólo ofrezca una guía al lector de las siguientes líneas, sino que también le presente uno de los principales motivos del sinuoso derrotero que habrá de tomar la interpretación que aquí se ensaya. La imagen en cuestión es la de una construcción que se edifica entre brechas y barrancos, aunque su propósito nunca haya sido convertirse en puente. Para precisar los contornos del bosquejo: el pensamiento de Richir es una filosofía de la experiencia, del sentido, del sujeto y que, así, no abandona la convicción husserliana de que “el análisis intencional es totalmente diferente, tanto en método como en lo que lleva a cabo, de un análisis de los datos concretos [*realen Gegebenheiten*], de lo que es concretamente dado,”³ pero que al mismo tiempo es por entero consciente de la necesidad de adoptar los recursos de una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto, la cual ha insistido en que el sentido de nuestra experiencia del mundo no sea el reflejo directo de actos de conciencia, sino una configuración finita posibilitada por las reglas inherentes a los códigos de comunicación estructurantes de cada cultura.

Si el modo de proceder de la obra de Richir obedece a la citada exigencia de ampliar y renovar la fenomenología, y no a un afán de síntesis de tradiciones, ¿cuál es la razón por la cual toma la vía de la racionalidad y el concepto? A reserva de que las próximas páginas se dediquen a desplegar las condiciones para intentar dar respuesta a tal pregunta, es posible declarar de una vez el rumbo que tomará nuestra investigación y que sería plausible introducir por medio del siguiente cuestionamiento de Richir: “¿No es la dificultad de la fenomenología

¹ Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 2, Gallimard, Paris, 2005, p. 1583.

² Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble, 2000, p. 43.

³ Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Husserliana IX* (en adelante HUA IX), Martinus Nijhoff, La Haya, 1977, p. 317; traducción al inglés de Richard Palmer, *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger* (en adelante PTP), Kluwer, Dordrecht, 1997, p. 226.

husserliana la de <situar> (arquitectónicamente por lo menos) al <sujeto> de la *epoché* y la reducción?”⁴ Como se verá más adelante con mayor detalle, esta dificultad no se refiere a dar una definición ostensiva del susodicho *sujeto*;⁵ más bien, el problema concierne a la doble aporía estructural que habita en el seno de la tarea de describir la manera en la cual la constitución de todo sentido presupone necesariamente la vida de la conciencia. Husserl había descrito tal situación en los términos siguientes: “la vida de la conciencia [*Bewußtseinsleben*] fluye constantemente como una vida que en sí misma es constituyente de sentido y que también constituye el sentido a partir del sentido.”⁶ Con base en tal situación, cabe discernir al menos dos tareas (metodológicamente vinculadas, pero analíticamente distinguibles) para quien practica la fenomenología. Por un lado, transformarse en “espectador trascendental”, lo cual significa juzgar todo sentido a partir de su formación dentro del torrente de la vida de la conciencia prescindiendo por completo de todo supuesto teórico o finalidad práctica como medios para explicar el cómo y porqué de los sentidos examinados. Por otro lado, y como una exigencia que se sigue de tal transformación, es necesario presentar conceptualmente la forma en la cual tiene lugar la constitución de sentido con el fin de mostrar su carácter esencial y que no se trata de una yuxtaposición contingente de vivencias atribuible a la psicología del individuo.

Sin embargo este es uno de los puntos en los cuales el proyecto de la fenomenología husserliana se topa con serias dificultades *estructurales* que ponen en jaque la posibilidad de realizar las dos tareas descritas en el párrafo anterior. Estos obstáculos surgen en la conversión de la actitud natural a la actitud trascendental y se manifiestan en la tensa relación entre lenguaje y fenomenología, ya advertida por el propio Husserl al mencionar el riesgo que entraña “la seducción del lenguaje”⁷ y minuciosamente desarrolladas por Eugen Fink (en quien Marc Richir encuentra “un auténtico ancestro”⁸). Fink llama la atención al hecho de que la fenomenología no pueda echar mano de criterio o garantía alguna para constatar que uno se encuentra en la posición del “espectador trascendental”, pues cada vez que uno intenta validar tal (supuesta) posición y enunciar cómo está articulado el proceso de constitución del sentido necesariamente se recurre a las palabras, relaciones y orientaciones propias de la actitud natural. Tal vez donde mejor se condensa el escollo que esta situación representa para la investigación fenomenológica es en lo que Fink denomina la *paradoja de la proposición fenomenológica*, según la cual “el sentido mundano de todas las palabras disponibles no puede ser íntegramente superado (*aufgehoben*), no puede ser limitado más que por otras palabras mundanas. Por esta razón ningún análisis fenomenológico [...] puede presentarse de modo adecuado.”⁹ En breve, cada vez que la reflexión trata de tomar distancia respecto al flujo de la vida de la conciencia ésta se petrifica en palabras que remiten incesantemente a otras palabras negando así el acceso

⁴ M. Richir, *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1996, p. 11.

⁵ Esto se debe a que la subjetividad de la cual se ocupa la fenomenología trascendental en ningún momento puede entenderse a la manera de un sujeto sustancial. Es, más bien, “el horizonte de la facticidad de la conciencia misma. Es su articulación. Es el *hecho* de la intencionalidad.” (Jocelyn Benoist, *Autour Husserl. L'ego et la raison*, Vrin, Paris, 1994, p. 13).

⁶ HUA IX, p. 320/ PTP, p. 228.

⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI* (en adelante HUA VI), M. Nijhoff, La Haya, 1954, p. 372; traducción al francés de Jacques Derrida, *L'origine de la géométrie* (en adelante OG), PUF, Paris, 1962, 187.

⁸ M. Richir, “La question d’une doctrine transcendente de la méthode en phénoménologie,” *Époché*, núm. 1, 1990, p. 93.

⁹ Eugen Fink, *De la phénoménologie*, Minuit, 1974, p. 174. Hay que añadir que en el citado texto Fink especifica, además, otras dos paradojas: la paradoja de la situación de la enunciación y la paradoja lógica de las determinaciones transcendentales. Éstas, junto con la paradoja de la proposición fenomenológica, apuntan a una misma dificultad: la de presentar discursivamente el tránsito de la actitud natural a la actitud fenomenológica.

a la contemplación y enunciación de la vida “que constituye sentido a partir del sentido.”

La posición que adopta Richir frente a tal aporía dista mucho de ceñirse a la opción simplista de rechazo o reforma. Por un lado, él reconoce que el planteamiento de Husserl “por la firmeza de sus análisis, abre a horizontes que llevan *más allá* de su puesta en forma conceptual.”¹⁰ Empero, por otro lado, este “más allá” no es un más allá del cuestionamiento del sentido de nuestra experiencia, sino un movimiento que deja atrás la convicción de que existiría tal cosa como una mirada fenomenológica pura y que, en cambio, asume que “la novedad siempre nueva de la fenomenología es sin duda que es necesario de ahora en adelante pensar sin *Ansatz*, sin puesta en juego inicial, sin el presupuesto implícito que encierra en el círculo hermenéutico.”¹¹ ¿Cómo podría, sin embargo, pensarse tal novedad si cada vez que nos preguntamos por el sentido de una experiencia concreta nos vemos remitidos al horizonte del lenguaje ya instituido? Esta pregunta encierra, a nuestro juicio, la paradoja esencial de la cual se nutre el trabajo de Richir: “atenerse a lo que se da y únicamente en los límites en los que se da” nos conduce a lo que se da dentro de los límites ya constituidos del lenguaje que le permite darse como algo determinado. Es decir, nos conduce al ámbito de la *simbolización*, entendida preliminarmente como “el hecho de que justamente la lengua sea el mecanismo del sentido. Y, en el fondo, todo el mecanismo de la cultura es un mecanismo de carácter simbólico [...] Se trata de identificar, de descomponer y clasificar los elementos significantes de nuestra cultura [...] Se vería entonces que hay una especie de semántica que pasa a través de todos esos elementos de la cultura y que los organiza.”¹² Así, considerar que toda constitución de sentido está imbricada en procesos de simbolización es precisamente lo que obliga a Richir a colocar firmemente un pie en el terreno de “una filosofía de la racionalidad, del saber, del concepto”, pero no porque ésta le proporcione los recursos teóricos para abjurar de la “filosofía de la experiencia, del sentido, del sujeto”. Por el contrario, el reconocimiento de la dimensión simbólica le permite a Richir comprender que la naturaleza definitoria de la actitud natural no es el olvido culposo del origen del sentido, el cual podría subsanarse por medio de la decisión soberana de adoptar la perspectiva reflexiva. La actitud natural, en contraste, sería la organización de la comunicación, reproducción y transformación del sentido que permanece y se explica por medio de las reglas que rigen las relaciones dinámicas de los elementos que integran los distintos sistemas simbólicos. En otras palabras, la actitud natural es una concepción circular, aunque ciertamente dinámica, del sentido; como apunta Richir (siguiendo a Fink): “lo que la fenomenología husserliana jamás ha explorado respecto a la actitud natural y su constitución es precisamente *la actitud natural como institución simbólica*, filosófica, siempre ya circularmente dada a sí misma, con la borradura de su origen y de su captura simbólica constitutiva.”¹³ Tal vez Husserl nunca exploró de manera explícita ese sendero. Sin embargo, en el ensayo tardío, el *Origen de la Geometría*, toca varios puntos que anticipan la preocupación de Richir y que tomaremos como hilo conductor para adentrarnos en el pensamiento de este último.

¹⁰ M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, p. 45.

¹¹ M. Richir, “La question d’une doctrine transcendente de la méthode en phénoménologie,” p. 125.

¹² Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale 2*, Gallimard, Paris, 1974, 25.

¹³ M. Richir, “La question d’une doctrine transcendente de la méthode en phénoménologie,” p. 117.

II. La Historicidad del Sentido

Tal vez no sea necesario insistir en que el minucioso comentario de Marc Richir al *Origen de la Geometría* de Husserl no se ciñe a los límites de una glosa exclusivamente dirigida a la reconstrucción de los argumentos del texto y al análisis de su coherencia interna. Más bien, como lo hicieron anteriormente Merleau-Ponty y Derrida al ocuparse del mismo ensayo, Richir permanece atento a la indicación husserliana concerniente al carácter “insólito” de la meditación histórica acerca del origen de la geometría, el cual consiste en asumir tal indagación como un punto de partida para “finalmente tomar posesión del sentido, método y comienzo de la filosofía.”¹⁴ No se trata, pues, de un comentario que se pregunte si el ensayo de Husserl consigue reaccionar “contra las transfiguraciones imaginativas del pasado” o si su recuento del origen de la geometría logra “reconstruir los hechos según las técnicas más rigurosas.”¹⁵ En contraste, la investigación de Husserl, así como la interpretación de Richir, es un cuestionamiento general acerca del sentido; inquirir por el origen de la geometría es la vía concreta para plantear un asunto de mayor envergadura: ¿cómo es posible que una creación humana, como la geometría, pueda elevarse por encima de las condiciones fácticas y contingentes concernientes a su realización inicial para presentarse ante nosotros —seres humanos de la modernidad occidental tardía— como una estructura ideal cuyo sentido reclama validez universal? En otras palabras, ¿cómo es posible dar cuenta de la manera en la cual se produce el sentido dentro del cual se orienta y diversifica nuestra experiencia sin, por una parte, asumir que el sentido sea un marco normativo que precede y funda a la experiencia particular; y, por otra parte, sin hacer de ésta un lastre que supedita la dirección del pensamiento a los límites espacio-temporales en los cuales tiene lugar? En el modo de emplazar esta última pregunta se insinúa ya el vínculo entre la especificidad de la pregunta por el origen de la geometría y la amplitud de su importancia para la filosofía (“la única filosofía a la cual nuestra vida busca y debe ser dedicada,” acota Husserl): en ambos casos lo que se pone en juego es la relación entre universal y particular; o, mejor dicho, la manera en la cual el surgimiento del sentido no tiene una dirección vertical que vaya de la universalidad del concepto a la particularidad del caso concreto —permitiéndonos así disponer de un criterio mediante el cual es plausible saber cuáles son las determinaciones apropiadas de cada objeto de la experiencia o, para decirlo en términos kantianos, saber cómo orientarse en el pensamiento—, sino que se encuentra atravesado por una tensión a la cual ninguno de los dos polos puede reclamar para sí prioridad ni autonomía frente al otro. Richir presenta este “campo de fuerzas” en los siguientes términos: “Todo el problema está ahí, en efecto: es a partir de la universalidad incondicionada de la *geometría* que lo individual debe ser *determinado* como caso particular, individualmente determinado, pero esto implica, para el análisis, que este universal sea aprehensible como tal y nada más que como tal, de modo que no se encuentre predeterminado subrepticamente por una idea preconcebida de lo universal.”¹⁶

Si la aproximación a la lectura que hace Richir del ensayo de Husserl asume esta tensión como el suelo último con base en el cual edificar su exégesis, entonces dos consecuencias asoman en el horizonte. En primer lugar, respecto a Husserl, se concederá que la atención al problema de la historia dista mucho de ocupar una

¹⁴ HUA VI, p. 365/OG, p. 174.

¹⁵ Raymond Aron, *Dimensiones de la conciencia histórica*, FCE, México, 1983, pp. 14 y 15.

¹⁶ Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1990, p. 274.

posición marginal en su pensamiento, al grado que se ha sugerido que la fenomenología sólo puede alcanzar satisfactoriamente el estatuto de filosofía trascendental si se concibe a sí misma como “una teoría trascendental de la historia.”¹⁷ ¿En qué consiste la naturaleza de este giro? Ante todo debe evitarse la tentación de suponer que el interés por la historia (así como por la intersubjetividad y el lenguaje) desde la década de los veinte estaría motivado por el presunto reconocimiento de la imposibilidad de sostener las pretensiones de apodicticidad y científicidad, que el mismo Husserl le atribuyera inicialmente a la fenomenología, ante el peso de la conciencia de la historicidad de la experiencia, la cual pondría de relieve que todo intento de abstraer estructuras inmutables en el seno de las inagotables formas de relacionarse con el mundo se encuentra ya condicionado por las expectativas, vocabularios e intereses de la cultura a la que se pertenece y que, a su vez, están sujetas a la transformación histórica. Si esa interpretación fuera correcta, podría argüirse que la fenomenología le abre paso a la historia en su intento de proporcionar *argumentos trascendentales*, en el sentido de “señalar lo que se presenta como innegables características esenciales de la experiencia”¹⁸ que aparecen a la manera de un límite que sólo cabe reconocer como coordenadas imprescindibles de cualquier actividad que se realicemos, aun a sabiendas de que la validez de los conceptos mediante los cuales se expresen estos límites depende de los cambios de la historia.

La postura de Husserl en el *Origen de la Geometría*, y otros escritos compuestos en torno a la *Crisis de las ciencias europeas*, difiere radicalmente del modo en el que someramente se ha expuesto el lugar que ocuparía la historia desde la perspectiva de los argumentos trascendentales. En particular, las “meditaciones históricas” (*historischer Meditationen Selbstbesinnungen*) de las que él se ocupa no se orientan por la pregunta: “¿cómo es posible que el sentido se haga histórico?” De ser así, se trataría de una interrogación acerca de cómo las determinaciones, funciones y expectativas que delinean los contornos de los contenidos de nuestras experiencias, así como los conceptos mediante los cuales las explicamos, se forman y se modifican a lo largo del proceso histórico. Husserl, en cambio, se plantea la siguiente pregunta: “¿cómo es que el sentido *necesariamente* tiene profundidad histórica?” Esto es, hay que explicar la manera en la cual un sentido válido (como el que poseen los objetos de la geometría, los cuales son considerados como objetos ideales) prolonga su validez más allá del aquí y el ahora en el que es enunciado por primera vez. De tal modo, el interés que guía la reflexión husserliana sobre la geometría en tanto hecho histórico es poner de manifiesto su “estructura intrínseca de sentido,”¹⁹ lo cual puede entenderse provisionalmente como el conjunto de razones que posibilitan y esclarecen la dinámica mediante la cual las plurales atribuciones básicas que se han predicado respecto a un objeto se mantengan cohesionadas sin que medie constantemente la actividad vigilante y unificadora “del sujeto y sus evidentes capacidades subjetivas.”²⁰

Es preciso hacer una pausa en el desarrollo de la exposición y cuestionarse qué relación tienen los señalamientos anteriores con la posibilidad de sustentar el estatuto trascendental de la fenomenología. ¿Cómo entender el pronunciamiento de Landgrebe de que la fenomenología ha de convertirse en teoría trascendental de la historia? La duda es pertinente debido a que hasta el momento –incluyendo la pasajera alusión a los argumentos

¹⁷ Ludwig Landgrebe, “Phenomenology as transcendental theory of history,” en Elliston y McCormick, *Husserl. Expositions and appraisals*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977, pp. 101-113.

¹⁸ Charles Taylor, *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 49.

¹⁹ HUA VI, p. 380/ OG, p. 203.

²⁰ HUA VI, p. 370/ OG, p. 185.

trascendentales— se ha permanecido en el ámbito de una discusión estrictamente epistemológica concerniente a la objetividad y que podría resumirse en los siguientes términos: si la fenomenología es una tarea primordialmente descriptiva, como Husserl insistirá repetidamente, la cual se atiende por entero a lo dado en la intuición, entonces no puede dar por sentada la existencia plena y acabada de una objetividad, la cual estaría ya provista de un conjunto de características propias que poseen sentido independientemente de la experiencia a la cual la subjetividad tendría que acceder si quiere sostener sus pretensiones de conocimiento. Más bien, si la descripción consigue abstenerse de remitir toda objetividad a los conceptos y categorías que usamos para explicarla y dar cuenta de lo que es, será posible percatarse de que aquello que se considera “objetivo” —en tanto que se le atribuye una existencia independiente del polo “subjetivo” de la relación cognitiva— es a final de cuentas inseparable de su manifestación a la conciencia; es decir, lo que tendría que salir a la luz desde una observación puramente descriptiva es la condición de *fenómeno* que distingue a toda objetividad y que, en tanto fenómeno, “no es una ‘unidad sustancial’, no tiene ninguna ‘propiedad real’, no sabe de partes reales, de alteración real ni de causalidad, todos estos términos entendidos en el sentido de la ciencia de la naturaleza.”²¹ Lo anterior no quiere decir que la objetividad sea un espejismo epistemológico carente de justificación, sino que resulta de un proceso de constitución en el cual sólo el entrelazamiento de las diferentes maneras en las cuales algo se manifiesta a la conciencia hace posible el sentido de un objeto cuya unidad permanece a lo largo del tiempo y el espacio: “el objeto de la experiencia se manifiesta en una síntesis de apariciones que se acumulan en una estructuración temporal en la cual se instituye el sentido de este objeto *como tal*.”²²

El recuento de la objetividad recién expuesto puede ser útil para dar cuenta de las pretensiones de conocimiento que proceden directamente de la percepción sensible del mundo de nuestra experiencia inmediata. Sin embargo, es difícil adoptar la misma perspectiva al momento de dar cuenta de formas ideales de objetividad (como es el caso de las leyes de la lógica, la geometría o los significados lingüísticos), los cuales son no espaciales, atemporales y cada vez que se repiten lo hacen en el mismo sentido, independientemente de los sujetos concretos que se refieren a ellos. Más que el problema de su “realidad” (entendida la manera del correlato efectivamente existente de una idea o una proposición), los objetos ideales presentan una incómoda paradoja para la autocomprensión de la fenomenología como una tarea metodológica esencialmente descriptiva porque cuando éstos se presentan lo hacen de tal modo que parecen encontrarse ya acabados sin la intervención de conciencia alguna; es decir, parecen estar desprovistos de los hilos conductores que nos permiten cuestionar cuáles han sido las correlaciones intencionales a lo largo de las cuales se han acumulado sus diferentes determinaciones hasta llegar a presentarse de la manera específica en la cual lo hacen una y otra vez. No obstante, lejos de tratarse de un defecto o un obstáculo, los objetos ideales parecen liberar de una vez por todas a la fenomenología de cualquier asomo psicologista porque la consideración respecto a éstos hace patente que hay sentidos cuya formación y modo particular de manifestarse son por entero independientes de toda reconstrucción inductiva a partir de actos particulares de una conciencia individual; como señala Dodds: “la encarnación de la objetividad ideal como una

²¹ E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1962, p. 36.

²² Bob Sandmeyer, *Husserl's constitutive phenomenology. Its problem and promise*, Routledge, Nueva York, 2009, p. 5.

‘existencia genuinamente duradera’ significa que su presencia ya no es más totalmente dependiente de la comprensión activa del sujeto.”²³ Esto no quiere decir, empero, que Husserl conciba los objetos ideales como emisarios de una fuente de significación trascendente, completamente ajena a la subjetividad humana; más bien, sugiere que el análisis de su constitución puede prescindir de las consideraciones concernientes a los estados mentales del sujeto que los piensa o de los factores culturales que inciden en su recepción y aplicación para enfocarse, en cambio, en lo que denomina su “estructura interna de sentido”; esto es, a lo que líneas arriba denominábamos con Sandmeyer el proceso dinámico en el que se sintetizan distintas apariciones en una estructura temporal que tiene como resultado la unidad de la experiencia.

Ahora bien, ¿cómo dar cuenta de esa síntesis, de su estructuración, si la incesante vigilia del sujeto ha sido dejada de lado? Este es precisamente el punto en el cual interviene la historia o, para decirlo con un poco de mayor precisión, la estructura interna de sentido que asoma en el análisis de los objetos ideales tiene una *forma* histórica en la medida en la cual se trata de un movimiento caracterizado por “una síntesis continua en la cual todas las adquisiciones anteriores mantienen su validez, todas hacen una totalidad tal que, en cada etapa presente, la adquisición tal es, por así decirlo, la premisa total para las adquisiciones de nuevo nivel.”²⁴ Esto significa que es necesario transformar el lugar que se le asigna a la actividad explícita de la conciencia en la descripción de cómo se produce la objetividad; pues ella no puede situarse directamente como la actividad que interviene en la constitución del objeto ideal que comparece ante sí misma, pero puede interrogar al fenómeno *sui generis* para exhibir que su sentido no se agota en su presencia inmediata, sino que posee una estructura diacrónica y transversal porque, como indica la cita anterior, cada una de las características del objeto ideal se edifican con base en presuposiciones que orientan la manera específica de asumirlo, las direcciones de sentido que pueden ramificarse a partir de él y los bordes dentro de los cuales podemos identificar su unidad. Así, la relación horizontal, continua y homogénea entre conciencia y objetividad se convierte ahora en un entrelazamiento discontinuo y heterogéneo del cual trata de darse cuenta por medio de la configuración estratificada de la historia: “El problema trascendental de la historia intencional [...] implica un modo de acceso al objeto que excede su modo de ser dado como un objeto intencional que persiste como una prominencia presente a la conciencia interna.”²⁵

Si se aprecia el modo en el cual Husserl introduce la historia para referirse a “un modo de acceso al objeto que excede su modo de ser dado como objeto intencional”, y de qué manera este “exceso” obliga al mismo tiempo a transitar de una “comprensión activa del sujeto” a una conciencia que ha de recordarse continuamente a sí misma la responsabilidad de cuestionarse las presuposiciones implícitamente operantes en su experiencia, entonces se dispone de los elementos para entender que en la pregunta por la historia se pone en juego el estatuto trascendental de la fenomenología, y no sólo una posición epistemológica sobre la objetividad.

²³ James Dodd, *Crisis and reflection. An essay on Husserl's Crisis of the european sciences*, Kluwer, Dordrecht, 2004, p. 131.

²⁴ HUA VI, p. 367/ OG, p. 177.

²⁵ Burt C. Hopkins, *Husserl*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2010, p. 183.

III. La Fenomenología Francesa de Postguerra: Repensar lo Trascendental

Comencemos por formular las preguntas que guiarán la exposición en las siguientes líneas. ¿Cómo entender el carácter trascendental de la fenomenología de Husserl? ¿De qué manera el esclarecimiento de lo trascendental se entreteje con las consideraciones previas concernientes a la historicidad? ¿Cómo es que esta imbricación se sitúa en el corazón de los debates distintivos de la fenomenología francesa a partir de Merleau-Ponty?

En primer lugar, el tema de lo trascendental es importante para el presente artículo porque toca directamente lo que, a nuestro juicio, puede juzgarse como una de las claves básicas para adentrarse en el pensamiento de Marc Richir: su preocupación por el carácter *arquitectónico* del pensamiento. Para citar sus palabras: “hemos intentado [...] reevaluar la estructura *arquitectónica* de los problemas y cuestiones fenomenológicas y mostrar que la fenomenología no es posible, concretamente, más que en el abandono de toda concepción tautológica del pensamiento y del fenómeno.”²⁶ Al margen de que esta cita introduce elementos que será necesario explicar posteriormente (en especial el de la “concepción tautológica del pensamiento”), su propósito manifiesto sirve de aviso para advertir que si bien el trabajo de Richir se adentra en zonas hasta hace poco apenas tratadas por la fenomenología (como la antropología o el mito) se haría mal en circunscribir su importancia a la mera aplicación del método fenomenológico, como si ya pudiera darse por sentado lo que éste significa. Por el contrario, uno de los ejes rectores de la obra de Richir es la de “reabrir un acceso a la fenomenología,”²⁷ tarea para la cual las consideraciones previas en torno a las preocupaciones que orientan a Husserl en el *Origen de la geometría* han tenido como objetivo hacer las veces de faro y frontera para introducir la cuestión arquitectónica.

Que a partir de 1913, con la publicación de *Ideas I*, la fenomenología da explícitamente un vuelco trascendental es una de las opiniones usualmente compartidas por los críticos e intérpretes de Husserl, quienes apuntan a un cambio de enfoque que se traslada de la descripción de los fenómenos que aparecen en nuestras pretensiones de conocimiento a la investigación concerniente a cómo se constituyen como tales los mencionados fenómenos; es decir, a cuáles son sus condiciones de posibilidad. Bajo esta enunciación general, podría señalarse el paralelismo con Kant. Así como para este último un conocimiento trascendental “no se ocupa tanto de objetos como de nuestro modo de conocer objetos en tanto es posible hacerlo *a priori*”²⁸, Husserl se atiene a un “punto de partida de aquello que se encuentra *antes* de todas las posiciones posibles del reino íntegro de lo dado intuitivamente y antes de todo pensar teórico.”²⁹ En esa medida ambos planteamientos son trascendentales porque toman distancia de la manera en la *que* nuestra experiencia se dirige a las cosas y, en cambio, examinan *cómo* es que se constituyen tanto los objetos que encontramos en ella y los conceptos mediante los cuales los explicamos. El interés de la filosofía trascendental es dar cuenta de las razones que legitiman diversos modos de relacionarse con el mundo y, especialmente, de la validez de los conceptos mediante los cuales se distinguen y ordenan las distintas orientaciones

²⁶ M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, p. 6.

²⁷ M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, p. 6.

²⁸ Immanuel Kant, *Critique of pure reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, B25/A11.

²⁹ E. Husserl, *Ideas I*, FCE, México, 1998, § 20, p. 52.

que surcan el campo de la experiencia. ¿Se trata, pues, de una nueva posición epistemológica?

Sí, sin lugar a dudas, pero su importancia va más allá de una respuesta al empirismo. Se trata, en el fondo, de una revolución en el modo de entender la manera en la que el pensamiento da cuenta de sí mismo, lo cual supone que ésta deja de volver sobre sí mismo como un objeto (aunque un “objeto privilegiado”) entre otros objetos y, en contraste, se entienda como una relación a la que cabe denominar “arquitectónica del pensamiento; es decir, una concepción en la cual los términos (conceptos) y las cosas (*Sachen*) del pensamiento dependen, en su capacidad de significar, de la orientación preliminar del pensamiento en el seno del campo simbólico de los conceptos y del lenguaje en con los cuales éste trabaja.”³⁰ Esto equivale a decir que los conceptos filosóficos, en especial los que elabora la perspectiva trascendental, responden a la necesidad del pensamiento de clarificar y elucidar cuáles son las formas en las que de hecho se orienta en el terreno de la experiencia, cómo elabora distinciones (entre naturaleza y espíritu, teoría y práctica, lo normal y lo patológico, etc.), cuáles son los límites de la validez de estas distinciones y cómo el discurso (filosófico) puede acceder a tal entramado de conceptos. De tal modo, los conceptos de la filosofía trascendental han de juzgarse en función de su capacidad arquitectónica, entendida como la manera en la cual producen y articulan un entramado de conceptos con base en el cual puede hacerse explícita la estructura interna de sentido que recorre nuestra vida cotidiana, y no a partir de la exigencia de referirse a cosas realmente existentes.

Al llegar a este punto aparece una de las nociones más controversiales de la filosofía moderna: la subjetividad. Cuando Kant, primero, y Husserl, después, introducen el término en sus respectivos planteamientos lo hacen motivados por un mandato arquitectónico: esclarecer cómo es posible la experiencia demanda poner fuera de circulación toda asunción concerniente a los contenidos de ésta y, en cambio, atenerse por entero al modo en el que la experiencia acontece. Para Kant y para Husserl tal vuelco en el modo de dirigirse a la experiencia conduce al pensamiento al espacio de la subjetividad. ¿Qué es la subjetividad? Pregunta mal planteada, pues en el terreno trascendental nos importa el “cómo” un concepto articula la unidad de un campo que a primera vista se muestra totalmente heterogéneo, así que sería mejor inquirir, ¿por qué la subjetividad? La respuesta que se podría ensayar es la siguiente: en virtud de su carácter de presuposición ineludible respecto a cualquier otro contenido de la experiencia. La subjetividad es el espacio que precede y acompaña toda referencia concreta a algo.

Las diferencias entre Kant y Husserl, empero, asoman al momento de clarificar el rasgo trascendental de la subjetividad, como apunta Carr: “Kant usualmente usa el término [trascendental] para referirse a algo que funciona como la condición de posibilidad de la experiencia. Husserl la usa para indicar la relación de la subjetividad a la trascendencia del mundo.”³¹ La mencionada diferencia consiste en que, desde la perspectiva kantiana, la subjetividad (la originaria unidad sintética de la apercepción) es un sujeto lógico, el punto en el que se unifican todas las normas que regulan cada uno de los pasos que intervienen en la constitución del objeto. Para Husserl, en cambio, la subjetividad es trascendental debido a su carácter originario; es decir, al momento de desasirse de las convicciones que dan por sentado el orden y conexión del mundo (que es la característica de la actitud natural) tendríamos que vernos conducidos (y he aquí la tarea de la reducción trascendental) al hecho de que, antes de tomar

³⁰ M. Richir, “Affectivité”, *Encyclopédia Universalis – Vol I*, París, 1993, p. 348.

³¹ David Carr, “Transcendental and empirical subjectivity. The self in the transcendental tradition,” en Donn Welton (ed.), *The new Husserl. A critical reader*, Indiana University Press, Bloomington, 2003, p. 184.

una posición determinada frente a algo, el mundo aparece a la conciencia como fenómeno, el sentido particular de aquello que aparece es siempre sentido *para la* conciencia. Esta condición de fenómeno, lejos de tratarse de un dato ontológico conclusivo, es el campo de análisis que ha de ser esclarecido, un campo al que cabe denominar “fenomenalidad” y que abarca la explicitación de todas las relaciones posibles dentro del horizonte en el cual el fenómeno se manifiesta a la conciencia y que intervienen en su determinación específica.

Ahora bien, ¿de qué manera lo trascendental se encuentra con la historia? El tipo de respuesta que se ofrezca depende de la manera en la cual se tenga en cuenta la cuestión arquitectónica. Si se la omite o si se la relega a una posición metodológica secundaria es fácil que se produzca la impresión de que la perspectiva trascendental que adopta la fenomenología es la versión de un modelo metafísico que pretende explicar la totalidad de lo real a partir de un fundamento absoluto del cual deriva cualquier otra existencia particular. Desde tal punto de vista, la subjetividad trascendental ocuparía el lugar de tal fundamento absoluto en tanto que constituye toda objetividad.

Si bien en la obra de Husserl hay pasajes que, al leerse fuera de contexto, parecen apoyar esta interpretación “metafísica” de lo trascendental³² no debe perderse de vista que lo trascendental apunta a una dirección distinta en la medida en la cual Husserl se percató de que una de las consecuencias de que todo acto intencional se encuentre inmerso en un horizonte de posibilidades casi infinitas es la necesidad de distinguir distintos niveles de análisis fenomenológico (estático, constitutivo y genético).

Lo anterior no significa que el análisis fenomenológico se desentienda de la pregunta por la estructura interna de sentido. Por el contrario, la descripción de sus partes constituyentes es imprescindible para dar cuenta de la fenomenalidad, de cómo las maneras en las cuales el fenómeno se manifiesta ante la conciencia son esenciales para su determinación como fenómeno concreto, y no un capricho de la psicología individual. Sin embargo, la idea que paulatinamente se abre paso en el pensamiento de Husserl es que ni la conciencia ni el fenómeno son polos temáticos que permanezcan fijos e inmutables a lo largo de las experiencias, sino que “toda unidad cognoscitiva, en particular toda unidad cognoscitiva *real*, tiene su ‘historia’, o también, dicho correlativamente, la conciencia de ese ente real tiene su ‘historia.’”³³ Si Husserl pone entre comillas el término *historia* se debe en buena medida a que, como ya se mencionó en la sección anterior, no se refiere a la posición que ocupa un acto en cierta línea cronológica, sino a la amalgama en la cual consiste el sentido de cada acto concebible. Expliquémoslo: cada acto es una unidad de sentido cuya estructura particular permite distinguirlo del sentido característico de otros actos (por ejemplo, la manera en la que cabe distinguir entre la risa y el llanto), pero se trata de una unidad dinámica debido a que, a pesar de que inmediatamente podemos percatarnos de que las lágrimas de alguien son generadas por la risa, distinguiéndose así del llanto, la percepción directa del rostro de otra persona no basta para hacer la distinción. Ésta, más bien, presupone el concurso de otros actos (preocuparse por el estado de ánimo de la otra persona o simple curiosidad en descifrar los gestos de alguien) y de niveles previos (la *atención reflexiva* a lo que la persona dice y hace al reír se traslapa con el *hábito* que nos permite reconocer cuando alguien efectivamente está riendo a partir de

³² Piénsese, por ejemplo, en la siguiente afirmación: “Así resulta perfectamente claro que todo cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí, es por principio *sólo una presunta realidad*; que, en cambio, *yo mismo*, para quien ese mundo está ahí [...] o que la esfera de actualidad de mis vivencias es una realidad *absoluta*, dada por obra de una posición incondicionada, absolutamente incontrastable.” Husserl, *Ideas I*, § 46, p. 106.

³³ E. Husserl, *Ideas II*, UNAM, México, 2000, p. 145.

que es un comportamiento que hemos visto en otras ocasiones). Así, todo acto, aunque sólo dure un segundo y sea tan nimio como puede serlo una mirada silenciosa, tiene una profundidad que le otorga su sentido y que pasa inadvertida a la actitud natural. La mencionada profundidad es la de todos los sedimentos de actos, hábitos y presuposiciones que forman la unidad de sentido que nosotros, en la experiencia cotidiana, consideramos normal y evidente de suyo. En cambio, la indagación histórica de la explicitación fenomenológica trata de poner al descubierto que “[t]oda la génesis intencional se remite a este trasfondo de las formaciones sedimentadas que antes se destacaban; él acompaña todo presente vivo, cual un horizonte y muestra su sentido continuamente cambiante por la evocación de esas formaciones sedimentadas.”³⁴ Esa unidad constituida con base en sedimentos heterogéneos es lo que Husserl habría entendido por “historia,” la cual desempeñaría el papel de un concepto arquitectónico en la medida en la cual permite presentar la composición de la fenomenalidad a la manera de un terreno de capas yuxtapuestas y cuyo esclarecimiento —a decir del propio Husserl— es la tarea primordial de la fenomenología trascendental: “el seguimiento sistemático de los niveles en la fundación y en el desarrollo genético es la primera gran tarea de una fenomenología trascendental.”³⁵ Así pues, la formulación de Landgrebe adquiere mayor precisión: si la fenomenología ha de entenderse como una teoría trascendental de la historia es porque tiene que explicar de qué manera la unidad inmanente de sentido de todo fenómeno (pero en particular de los objetos ideales) no tiene la articulación de un patrón causal ni es una cadena de eventos en la cual cada eslabón puede entenderse a partir de sí mismo, sino que es una síntesis de sedimentos.

Sin embargo, se haría mal en suponer que el concepto de historia desplaza al concepto de subjetividad. Más bien, ambos quedan arquitectónicamente engarzados: la historia sólo es un concepto operativo en la medida que pone de manifiesto la necesidad de desmontar las capas que unifican sentidos aparentemente monolíticos. De tal modo, cabe decir que la historia es el fundamento del sentido, siempre y cuando el fundamento se entienda a la manera de *Fundierung*; es decir, de una relación de presuposición entre distintos tipos de actos que se yuxtaponen al interior de un sentido particular (la risa como expresión de alegría, para volver al ejemplo anterior). Empero, la noción de historia por sí sola no proporciona una legitimación ni una justificación plenas de por qué precisamente cierta yuxtaposición y no otra tiene que considerarse como constitutiva del sentido del fenómeno en cuestión. Esta última tarea sólo puede realizarse por medio de la reducción trascendental; esto es, mediante la autoclarificación que la vida subjetiva hace de los fenómenos en los que se encuentra inmersa en búsqueda de la evidencia originaria, la rememoración del momento en el cual distintos modos de aparecer hubieron de inmiscuirse generando así el sentido del fenómeno. Ese autoesclarecimiento que la subjetividad hace de sí misma es “la autorreflexión universal, la comprensión actuante de sí mismo; en ella, la razón hundida, replegada sobre sí misma, accede al rango de razón, de razón que se comprende y se regula a sí misma.”³⁶ No obstante, conviene aclarar que esta autorreflexión no es la mirada que dirige sobre el mundo una subjetividad desvinculada de la historia; por el contrario, el retorno sobre sí misma no sólo devela y cuestiona el entumecimiento del mundo generado por la exigencias de lo cotidiano, muestra también que la conciencia subjetiva del yo individual es histórica, formada por sedimentos: “Individuación absoluta

³⁴ E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, UNAM, México, 2009, p. 385.

³⁵ E. Husserl, *De la synthèse passive. Logique transcendente et constitutions originaires*, Jérôme Millon, p. 286.

³⁶ E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 136, n.1.

la tiene ya el yo puro de la *cogitatio* respectiva, la cual es ella misma algo en sí absolutamente individual. Pero el yo no es polo vacío, sino portador de su habitualidad, y en ello radica que tenga su historia individual.”³⁷

Esta autorreflexión en la cual sale a la luz que lo trascendental es una forma de crítica del pensamiento impulsada y configurada por los conceptos límite de subjetividad e historia introduce en el análisis fenomenológico la “cuestión en retroceso” o “investigación regresiva” (*Rückfrage*) que, en lugar de escindirse directamente de las asunciones que conforman la actitud natural, las toma como punto de partida preguntándose por la manera en la cual éstas se dan a la conciencia con un sentido peculiar y diferenciado para entonces retrotraerse a las presuposiciones, las convicciones no-temáticas y los hábitos, los cuales —como se señaló anteriormente— forman la historia de lo que Husserl denomina “unidades cognoscitivas” y que desempeñan el papel de fundamento (en tanto *Fundierung*) de toda experiencia. Es necesario insistir en que la cuestión en retroceso a tales presuposiciones no persigue una premisa última ni una sustancia primera, no sólo porque tal modo de proceder metafísico proyecta de antemano (y, por ende, acriticamente) una estructura de lo real que explica cualquier sentido en términos de la dicotomía fundamento/fundamentado, sino también porque el discurso metafísico supone que, si dispone de los criterios y métodos apropiados, la reflexión puede situarse inmediatamente en el plano del fundamento. La investigación regresiva, en contraste, procede a sabiendas que la sedimentación que conforma todo sentido veda también de tajo la posibilidad de todo acceso inmediato al ámbito de su constitución, razón por la cual tiene que mostrar poco a poco de qué manera los distintos actos y supuestos dados de manera previa confluyen en la unidad histórica del sentido del fenómeno.

¿Cómo saber, empero, que esta cuestión en retroceso, en su afán de desmontar sedimentos, no se desvía de su propósito: poner de manifiesto la *unidad* intrínseca de sentido? ¿Qué permite excluir la sospecha de una investigación parcial que apenas y roza la superficie histórica del sentido? ¿Cómo saber, en el otro extremo, que no se ha hecho una reconstrucción a partir de elementos ilegítimos arbitrariamente impuestos? Para encausar tales interrogantes es necesario introducir el concepto de “instauración originaria” (*Ur-stiftung*), la cual es la noción guía que orienta a la investigación regresiva. Esta instauración originaria es el comienzo, no necesariamente consciente en la atención reflexiva, en el cual se instituye el horizonte que no sólo establece la intencionalidad primera del acto que aprehende el sentido del fenómeno como algo determinado, sino que al mismo tiempo establece todas las posibilidades y expectativas de su aprehensión futura formando así una unidad ideal e histórica (mejor dicho: es ideal *porque* es histórica) porque la consistencia de cada objeto al que se remite la experiencia pertenece a un horizonte que se remonta al pasado (los modos en los cuales aparece por vez primera en la conciencia) y se prolonga hacia el futuro (la plenificación de las expectativas que generan su modo de presentarse. Como señala Husserl en el siguiente ejemplo: “El niño que ya ve cosas, comprende por vez primera, digamos, el sentido final de unas tijeras; y desde entonces verá sin más, a la primera mirada, las tijeras como tales, pero naturalmente no lo hace mediante una reproducción implícita, ni comprende, ni llevando a cabo una inferencia.”³⁸ El ejemplo es útil porque presenta cómo la constitución de la idealidad (lo que las tijeras *son*) requiere de una yuxtaposición de actos (la

³⁷ E. Husserl, *Ideas II*, p. 348.

³⁸ E. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1997, § 50, pp. 147-148.

percepción sensible de la cosa, el nombrar lo que ésta sea —tijeras—, determinar su sentido mediante el uso —lo que la coloca en un plexo de relaciones con otros objetos: lo que las tijeras pueden cortar y lo que no) que no se forma, como reconoce Husserl, en una inferencia o en un acto reflexivo que distinga lo dispar y posteriormente lo unifique, sino que es la conformación del espacio de coordenadas que hacen reconocible el sentido de un objeto a lo largo de sus sucesivas apariciones, aunque éstas no sean necesariamente sensibles (como ocurre en el caso del lenguaje: no es necesario ver o tocar unas tijeras para comprender lo que las palabra “tijeras” significa).

¿Pero acaso una instancia como la “instauración originaria” no tendría que llevar a la cuestión en retroceso —y a todo análisis fenomenológico consecuente— más allá de los márgenes de la subjetividad trascendental? Estas es, a nuestro juicio, una de las preguntas claves para entender la ramificación de las disputas de la fenomenología post-husserliana, particularmente en el ámbito de habla francesa y, más en particular todavía, el trabajo de Marc Richir.

En un primer momento, parece que si se lleva hasta sus últimas consecuencias las líneas de investigación hacia las cuales conducen temáticas como la historia nos vemos llevados a cuestionar lo que Jean Greisch denomina “una condición esencial de la mirada fenomenológica”; a saber: “la presencia ante sí de la vida trascendental”³⁹ debido a que cada vez que la autorreflexión intentara volver sobre sí misma para cuestionarse el modo en el cual los fenómenos que se le ofrecen han sido originalmente instituidos se encontraría arrojada a horizontes de sentido que no han sido instituidos por su propia actividad, que son otros respecto a la posibilidad reflexiva que caracteriza a la estructura de la conciencia y que ésta se limita a presuponer en cada uno de los actos en que se refiere temáticamente a objetos.

Acorde a esta perspectiva, en la cual muy probablemente puedan reconocerse los efectos del parteaguas que representa el trabajo de Heidegger durante su “década fenomenológica”, todo apunta a suponer que la exigencia de volver al asunto mismo del pensar no conduce a “una razón que se comprende y se regula a sí misma” más que si se asume el prejuicio metafísico de explicar todo sentido particular con base en la acción de un ente privilegiado, el cual sería, a final de cuentas, la subjetividad trascendental. En cambio, la pregunta por la fenomenalidad habría de formularse del siguiente modo: “¿Cómo la fenomenología se desliza más allá de su propia evidencia?”⁴⁰ Es decir, si bien el método fenomenológico comienza por dirigirse al modo en el cual aparece un fenómeno en la conciencia para así preguntarse por el tipo de relación intencional que se establece en este aparecer, el análisis posteriormente tiene que desplazarse hacia los horizontes en los cuales reposa esta intencionalidad y que le otorgan su sentido de lo que el fenómeno *es*, con lo cual la fenomenología habría de desembocar en el terreno de la ontología. “Este giro —como explica Marion— no será realmente concebible más que a partir del modo en el cual nos ocupemos de cómo el pensamiento puede transgredir (método) el fenómeno en dirección de su fenomenalidad.”⁴¹

¿Hasta dónde llevar esta transgresión? ¿Por qué conduciría precisamente al horizonte ontológico, al sentido del ser? ¿No esconde ese giro una posición tan metafísica como la apuesta husserliana por la subjetividad

³⁹ Jean Greisch, *Le cogito herméneutique*, Vrin, París, 2000, p. 22.

⁴⁰ Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, París, 1989, p. 74.

⁴¹ *Ibid.*, p. 78.

trascendental en la medida en la cual continúa suponiendo que el pensamiento puede tener a su disposición un marco dentro del cual es plausible examinar cómo se genera el sentido de todo lo que acontece en el mundo? Este es el tipo de dudas que distinguen a la fenomenología francesa de la dirección que ésta asumió en Alemania. En ésta es perceptible, tanto en la “década fenomenológica” de Heidegger como en la hermenéutica de Gadamer, la manera en la cual la fenomenología adopta la forma de una interpretación de las situaciones (como el diálogo, el juego y el arte) en las cuales la vida presenta e interroga su propia trama de sentido sin introducir distanciamiento reflexivo alguno con el fin de mostrar que todo acto consciente presupone una comprensión previa del sentido del ser. Aquí el propósito es, pues, abrir el espacio a nuevas interpretaciones que constatan que tal comprensión previa “es la característica ontológica originaria de la vida humana misma.”⁴²

En cambio, el “parecido de familia” compartido por las distintas recepciones de la fenomenología en lengua francesa consistiría en hacer hincapié en el *exceso* que habita toda forma de aparecer. Como acota Sebbah: “debido a que el método fenomenológico es por entero desocultación del aparecer, él es el primero en ser sometido a la violencia que implica para sus propios límites esta atención que excede al aparecer. Es necesario hablar aquí de una práctica excesiva de la fenomenología que transgrediría las restricciones fenomenológicas.”⁴³ Es decir, aunque se reconoce que el cuestionamiento de la fenomenalidad conduce más allá del ente que aparece para dirigirse al horizonte de su manifestación, se pone en tela de juicio que éste sea adecuado a la manera en la cual hace inteligible el mundo por medio de conceptos. La fenomenalidad, así, pondría en entredicho, el carácter discursivo del pensamiento. He ahí el exceso.

Hay, sin embargo, distintas maneras de practicar este exceso. Por un lado, cabría distinguir a aquellas posiciones (en donde podrían situarse Levinas, Henry o Marion) que hacen hincapié en la *ausencia* del origen. Esto es, en el mismo movimiento en el cual la *epojé* abre la mirada a la condición de fenómeno de toda objetividad, exhibiendo así que el sentido de éste depende y se despliega en la correlación intencional, queda truncada cualquier expectativa de llevar a la presencia, a la mirada reflexiva, el punto originario en el cual la subjetividad se constituye a sí misma como la actividad que simultáneamente recibe aquello que le aparece y examina el modo en el cual esa aparición recibe un sentido asignándole un sitio en el espacio del mundo. Esto se debe a que la descripción fenomenológica, el imperativo fenomenológico husserliano de “atenerse a lo que se da y únicamente en los límites en los que se da”, no asiste al nacimiento de su institución como polo en el que confluyen y se ordenan los distintos modos de aparecer; para decirlo de otra manera: nada hay en la indagación del horizonte de la intencionalidad que justifique (en tanto *Begründung*) que el sentido de lo que aparece lleva, a manera de certificado de origen, la huella de la subjetividad ante la cual aparece. La obra de Levinas ejemplifica de manera paradigmática esta posición: “Afirmar la intencionalidad es percibir que el pensamiento está ligado a lo implícito [...] el pensamiento no es más puro presente ni pura representación [...] Que este pensamiento se descubra a sí mismo tributario de una vida anónima y oscura, de paisajes olvidados que es necesario restituir al objeto mismo que la conciencia cree tener es

⁴² Hans-Georg Gadamer, *Verité et Methode*, Seuil, París, 1990, p. 280.

⁴³ François-David Sebbah, “Une réduction excessive: où en est la phénoménologie française?”, en Escoubas y Waldenfels (eds.), *Phénoménologie française et phénoménologie allemande*, L’Harmattan, París, 2000, p. 156.

donde se reúnen ciertamente las concepciones modernas del inconsciente.”⁴⁴ En esta situación, en la cual la subjetividad se encuentra desfasada respecto a su propio origen, es preciso notar que una de las consecuencias más importantes para la práctica de la fenomenología que se siguen del reconocimiento de que “la representación se encuentra ya situada en horizontes que, en cierto modo, ella no habría querido”⁴⁵ consiste en la enorme dificultad de presentar conceptualmente los resultados de la reducción trascendental porque traer al lenguaje esta “vida anónima y oscura” equivaldría a intentar subsumir al campo de la fenomenalidad en el cual discurre nuestra experiencia (y en el cual tiene ya lugar el lenguaje, mediante el cual damos cuenta de las inteligibilidad) el origen mismo de la fenomenalidad. Aparece en este punto una paradoja: lo originario, “lo que viene a sí antes de toda intencionalidad e independientemente de ella,”⁴⁶ tendría que ser el asunto por excelencia de la investigación fenomenológica, pues en él reside el secreto último del cual depende toda estructura interna de sentido, pero no puede llevarse al lenguaje sin dejar de ser lo originario: “Si todo lenguaje concebible [...] debe hacer ver aquello de lo que habla así como lo dicho por él, ¿qué hay de sorprendente en el hecho de que reproduzca la carencia del aparecer que hace posible todo hacer ver? [...] El lenguaje no es aquí más que un revelador. No hay necesidad de él para descubrir una carencia que se enraiza en la estructura fenomenológica del mundo mismo.”⁴⁷ En breve, esta vía del exceso conduce a una situación muy próxima al silencio y en la cual lo trascendental sólo puede pensarse indirectamente por medio de las alusiones posibilitadas por el lenguaje poético o ético.

“¿Cómo escrutar la intencionalidad a partir de su borde interno?”⁴⁸ ¿Cómo pensar lo trascendental que opera en la intencionalidad sin objetivarlo en el “medio revelador” del lenguaje?

Estos cuestionamiento nos conducen, por otro lado, a las posiciones fenomenológicas discernibles en Merleau-Ponty, Jacques Derrida y Marc Richir. Las preguntas del párrafo anterior puede ser de utilidad al intentar adentrarse a las principales características de esta vía. Para empezar, compartirían con la postura previamente expuesta la necesidad de preguntarse: “¿Cómo escrutar la intencionalidad a partir de su borde interno?” porque admite que la remisión del sentido del fenómeno a la correlación intencional es tan sólo un punto de arranque para analizar aquellas capas pasivamente intercaladas en la unidad del objeto activamente aprehendido, y no un modo distinto de plantear el ascenso de la particularidad de lo empírico a la universalidad de lo trascendental. Difieren, sin embargo, en lo que toca a considerar a la segunda pregunta como una reformulación de la primera. Para las posiciones representadas por Levinas o Henry ambas preguntas apuntan a la misma dirección: escrutar el borde interno de la intencionalidad es remitirse a lo originario, tratar de situarse en el límite del horizonte del mundo para entonces precipitarse en su condición de posibilidad renunciando para ello al asidero que proporciona el lenguaje, pues al momento mismo en el cual determina lo que un objeto es, confirmándolo en su identidad, clausura el horizonte del mundo dándole así visos de naturalidad. Por lo tanto, juzga que la objetividad es un obstáculo para acceder a lo originario.

Para esta otra perspectiva, que en buena medida arranca con Merleau-Ponty, no ocurre así. La objetividad,

⁴⁴ Emmanuel Levinas, *En descubriendo l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París, 1994, p. 130.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁶ Michel Henry, *Encarnación*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 77.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 60 y 62.

⁴⁸ F.D. Sebbah, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, PUF, París, 2001, p. 30.

a su juicio, es la *reverberación* de lo originario, no su disimulo. La razón de tal conjetura no se apoya primordialmente en la necesidad metodológica de adoptar como punto de partida aquello que resulta más familiar a la imaginación para después acceder cuidadosamente a lo que es más importante para el pensamiento; más bien obedece a una sensibilidad metodológica: una vez que la autoclarificación descubre las presuposiciones que pasivamente recorren y sostienen los actos en los cuales se constituyen los objetos hay que preguntarse ahora — como ocurre en la fenomenología constitutiva de Husserl— por las *relaciones* —y ya no únicamente por los actos— que elucidan el paso de un nivel (pasivo) a otro (activo); esto es, hay que mostrar de qué manera la génesis activa, de la que se ocupa el análisis estático, se articula con la génesis pasiva, de la que se encarga el análisis genético. ¿Por qué es necesario explicar la transición de niveles de la pasividad a la actividad (o, para ponerlo en otras palabras, cuáles son las formas específicas mediante las cuales la pasividad se entrelaza con la actividad)? Porque de otra forma la filosofía tendría que renunciar a la elaboración conceptual de la experiencia, prescindir de las posibilidades que le ofrece el lenguaje para fijar el sentido; en suma, tendría que desconfiar de las formas discursivas que acompañan a la fenomenalidad para, en cambio, valerse de otros modos de expresión lingüística que no reduzcan lo originario a un tema entre otros dentro del repertorio de los saberes.

En resumen, en la necesidad de explicar las relaciones entre actos cuyo entrelazamiento forma la unidad de los objetos de experiencia no se asiste únicamente a una discusión puntual de técnica fenomenológica, se pone en juego también la autocomprensión de la filosofía, así como el lugar que ocupa en ella la fenomenología. Esta afirmación se basa en que, si se concibe lo originario como un sentido que desfonda toda actividad conceptual, entonces, por un lado, tendría que concluir en que su esfuerzo de autoclarificación ha sido una empresa mal encaminada porque al momento de tratar de enunciar las normas y principios básicos de toda pretensión de verdad (la cual, en última instancia, incluye la propia justificación de la actividad crítica de la filosofía) se encuentra anonadada por la ausencia de lo que no puede juzgarse como fenómeno limitándose, así, a atisbar de manera indirecta la condición de posibilidad del mundo. Esta renuncia, en la cual Husserl, discierne “el aspecto trágico de la cultura científica moderna”⁴⁹ acarrea como consecuencia adicional, especialmente para la fenomenología, que, a final de cuentas, su compromiso con “las cosas mismas” tiene que abandonarse en aras de una “metafísica de la ausencia” debido a que, paradójicamente, reconoce, para empezar, que el discurso metafísico se ha construido con base en la presunción de una presencia que subyace a todo aparecer. Sin embargo, arguye a continuación esta postura, el origen está ausente, “el fundamento, en otras palabras, se convierte en algo que no puede presentarse en la experiencia [...] La lógica misma inherente en la relación demanda su no-aparición.”⁵⁰ Es decir, la ausencia continuaría haciendo las veces de fundamento de toda manifestación, con la salvedad —exigida por su misma condición de fundamento— de no aparecer en el mismo espacio de los fenómenos a los cuales posibilita.

⁴⁹ E. Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, p. 3.

⁵⁰ James Richard Mensch, *Presence and embodiment*, Pennsylvania State University Press, 2001, pp. 8 y 9.

IV. “El Origen es la Meta”: La Fenomenología de Marc Richir

Esta consecuencia, nos atreveríamos a sugerir, es la que tratan de evitar los lectores del *Origen de la geometría* en la medida en la cual la noción de historia que ahí se despliega prescinde por completo de la representación de la fenomenalidad como un entramado de significaciones que remitirían a un primer principio. Por el contrario, la historia intrínseca pone de manifiesto que todo fenómeno, particularmente en el caso de los objetos ideales, supone la operación de horizontes de sentido que no se hacen presentes en la intuición ni en la reflexión inmediata, pero que no son del todo una ausencia, sino que se encuentran entretnejidos, sedimentados, en cada momento; como ocurre en el lenguaje: “El lenguaje es comunicación virtual, la preexistencia y permanencia de la idealidad, porque lo que se expresa cambia su *Seinmodus* <’modo óntico’> en él: las palabras, los textos existen objetivamente a la manera de cosas físicas, y en su existencia permanente, transmiten su sentido como una actividad que ha caído en la oscuridad, pero que es despertada y nuevamente puede ser transformada en actividad.”⁵¹

Así como anteriormente se hizo hincapié en que para Husserl la historia, entendida en sentido intrínseco, no significa el reconocimiento del carácter relativo de las proposiciones fenomenológicas, sino la conciencia de que todo fenómeno es el resultado de una sedimentación de actos, y de relaciones entre actos, pasivamente en obra en toda experiencia, habría que señalar ahora que la referencia al lenguaje tampoco ha de entenderse como un debilitamiento de las pretensiones trascendentales de la fenomenología ante la percepción de la contingencia cultural en la cual arraigan los conceptos de los cuales se vale para describir la estructura de la experiencia. Por el contrario, el lenguaje es la experiencia en la cual la historicidad descrita por Husserl en el *Origen de la Geometría* alcanza su concreción más plena para la puesta en marcha del cuestionamiento en retroceso (*Rückfrage*) porque en él la manifestación sensible (oral o escrita) mediante la cual se ofrece primero a la conciencia no entrega la instauración originaria (*Urstiftung*) del sentido que tiene ahora para nosotros, hablantes de una lengua. Tal vez esta circunstancia pueda explicarse mejor de la siguiente manera: ¿Qué significa una palabra? Pongamos, por ejemplo, la palabra “gato”. En un primer momento nuestra comprensión cotidiana de la palabra nos hace suponer lo fácil que es responderla: un gato es un mamífero, un felino que suele tenerse como mascota, que maúlla y caza ratones, etc. Se notará que los términos no son extraños ni incomprensibles; por el contrario, éstos resultan tan familiares para quienes nos leen o escuchan que pueden parecer exasperantemente obvios. No obstante, preguntémosnos ahora: ¿cuál es el acto subjetivo en el cual y por medio del cual “gato” obtuvo todas esas determinaciones que parecen pertenecer naturalmente al fenómeno. La respuesta, baladí al principio, es de gran importancia para ponderar lo que Husserl denomina “el sentido, método y comienzo de la filosofía.” Esto se debe a que, al intentar sostener la interrogante, nos encontramos con un movimiento de remisión de un concepto a otros conceptos: el gato es un mamífero, especialmente un felino y que, entre otras cosas, es un animal de compañía. Es decir, la comprensión de su sentido se ha hecho depender del desplazamiento de un concepto a otro sin apenas rozar la experiencia, pues el concepto aparece ya ahí, acabado y dispuesto para ser usado. ¿Qué problema hay con ello? Desde el punto de vista

⁵¹ Maurice Merleau-Ponty, *Husserl at the limits of phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 2002, p. 25.

de la actitud natural, ninguno; pues, si no fuera por este entramado de conceptos, de otra forma difícilmente nos moveríamos en la experiencia. El problema aparece cuando ese mismo desplazamiento se toma como dato evidente para el quehacer filosófico porque en ese momento se ha abierto la puerta para la presunción de que el modo en el cual vivimos el mundo es un reflejo o una resonancia alejada de lo real. La vida subjetiva se convertiría en un dato particular que sólo cobraría sentido al ser subsumida en la universalidad del concepto y cuya subsunción correcta debe corregirse o subsanarse por medio de los hallazgos sobre el funcionamiento de nuestro cerebro, nuestra comprensión de las condiciones económicas o el análisis de nuestros estados mentales. En otras palabras: reducir todo sentido al vaivén de los conceptos termina por negarle rotundamente a la subjetividad todo trato con la verdad porque esta última dependería de factores ajenos a aquélla. Así, la filosofía tendría como *sentido* clarificar el uso correcto de nuestros conceptos tomando como *método* la elucidación del contexto semántico o práctico más adecuado para situar el concepto en cuestión y cuyo *comienzo* estaría motivado por la incompreensión o un uso inadecuado de un concepto.

Esa forma de proceder es justamente lo que critica la fenomenología, pero hay distintas formas de hacerlo. Henry, por ejemplo, sostendría que el horizonte de referencias que teje el concepto es horadado por lo originario, pero, como ya se ha señalado, en ese sentido la filosofía termina por disolverse en una invocación de la ausencia. En cambio, para la segunda corriente que examinamos, los conceptos, la red que establecen en su dependencia recíproca, son la vía en la cual tiene que proceder el análisis fenomenológico. En otras palabras, las condiciones, la historia de la fenomenalidad tiene que rastrearse en el lenguaje, no más allá de él.

Y esta es precisamente la posición que adopta Richir y que puede detectarse en su siguiente juicio respecto a Levinas: “Encontramos aquí [en relación con Levinas] un punto de interpretación muy delicada, donde se pone en juego el estatuto mismo de la fenomenología y donde *debemos dejar en claro nuestra divergencia* [...] Toda la cuestión es simplemente saber si la pasividad irreductible de la sensibilidad no puede ser concebida mediante una transformación profunda de la concepción de la fenomenalidad, como *parte integrante de la fenomenalidad misma*.”⁵² La pasividad como parte integrante de la fenomenalidad, y no como su desfondamiento, tal es, a nuestro juicio, la orientación básica que vertebra la diversidad de temas y figuras que abarcan la obra de Marc Richir.

¿No hay en tal dirección, empero, una especie de impulso “contrarrevolucionario” que intentaría aplacar la dinámica transgresora que caracteriza a la fenomenología francesa? La duda se nutre del aspecto “sintético” con el cual aparece de golpe ante la imaginación la imbricación de pasividad y fenomenalidad sugerida por Richir. Después de todo, ¿no estamos ante la idea, frecuentemente atribuida al idealismo absoluto hegeliano, según la cual el autoesclarecimiento propio de la filosofía consiste en el progresivo reconocimiento de las huellas de la espontaneidad de la subjetividad en lo que a primera vista aparece como una significación ajena y autosubsistente? ¿Qué impide que, a final de cuentas, la conciencia no pueda recuperar como suyos en el instante de la autorreflexión todos y cada uno de los actos involucrados en la constitución de la objetividad? Al aproximarse un poco más al pensamiento de Richir tomando como hilo conductor su orientación básica antes señalada es posible despejar tales reticencias concernientes a su presunto talante “contrarrevolucionario”.

⁵² Marc Richir, “Phénomène et infini,” *Cahiers de L’Herne. Levinas*, París, La Livre de Poche, 1993, pp. 230-231 (énfasis añadido).

Para explicar tal aseveración podría señalarse una característica fundamental de su pensamiento: la crítica a la comprensión metafísica del *sentido*.

En primer lugar, en lo que toca a la crítica de la comprensión metafísica del sentido del sentido, es necesario dejar en claro que Richir no pone en tela de juicio que la tarea de la fenomenología sea reconducir la objetividad que nos rodea, y cuya validez damos por sentado a su condición de fenómeno; esto es, a su condición de sentido efectivamente vivido. Dificilmente podría ejecutar tal movimiento sin abandonar el terreno de la fenomenología. Lo que pone en duda es que haya tal cosa como “El Sentido”; es decir, una fuente de significación que opera a espaldas de la conciencia, es ontológicamente distinta de ella y a la cual sólo se puede acceder de manera indirecta. En contraste, su posición es la siguiente: “Nosotros decimos, ‘un sentido’ y no ‘el sentido’, el artículo indefinido significa que, para nosotros, hombres, no hay un solo sentido por hacer (el sentido o la verdad del ser), sino que *a priori* hay una pluralidad indefinida de sentidos que nos requieren, que ‘necesitan de’ nosotros para hacerse, en su *Bildung*.”⁵³ La crítica de Richir se dirige contra una presunción que se introduce de manera inadvertida, desde Husserl, en diversos modos de poner en práctica el análisis fenomenológico: la suposición de que el sentido está ahí, a la mano del fenomenólogo, a la espera de que se decida llevar a cabo el ejercicio de autoesclarecimiento. Lo que se pierde de vista en tal asunción es lo que Benoist ha denominado sagazmente el carácter metafórico de la noción de sentido: “el modelo subrepticamente empleado en tales enunciados es claramente *lingüístico*. El sentido, inicialmente, es aquello que se dice en un enunciado. Así la filosofía, y eventualmente la conciencia común, transpone este uso a la realidad no-lingüística [...] Dificilmente puede ponerse en duda que la fenomenología usa y abusa de la noción de <sentido> para describir los diferentes <estados> o <contenidos> de nuestra relación con el mundo o con las cosas. A partir de las *Investigaciones Lógicas*, la intencionalidad, estructura fundadora de esta relación, es autointerpretada por Husserl en términos de sentido.”⁵⁴ Para entender la razón por la cual el pensamiento de Richir puede adscribirse a lo que anteriormente denominábamos la “práctica del exceso” de la fenomenología francesa hay que comprender el motivo por el cual la metáfora del sentido tiene un carácter metafísico. La explicación más inmediata se apresuraría a señalar que éste se basa en la asunción de que todo sentido, toda intencionalidad, procede de un *origen* que anima y articula lo que de otro modo sería una corriente caótica de impresiones. Semejante origen no sería otro que el de la subjetividad trascendental, entendida como el punto de unidad que mediante su actividad le otorga sentido a todo aquello a lo cual se refiere. Tal descripción, la cual goza de no pocos adeptos en diversas trincheras del pensamiento contemporáneo⁵⁵ —especialmente cuando se toma en consideración la referencia de Husserl a la subjetividad en términos de *absoluto*⁵⁶—, pasa por alto un rasgo fundamental del planteamiento husserliano que no se le escapa a

⁵³ M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, p. 21.

⁵⁴ Jocelyn Benoist, *op. cit.*, p. 269.

⁵⁵ Una crítica que no se concentra sólo en la tradición fenomenológica post-husserliana (especialmente en las formulaciones de Heidegger y de Gadamer), sino que es ampliamente compartida por corrientes de pensamiento distintas, como es el caso de la Teoría Crítica, la cual parece haber aceptado en lo esencial el juicio de Adorno: “La cuestión del acierto o el desacierto de la fenomenología en su forma definitiva se concentra en el *eidos* ego, la subjetividad esencial, cuya estructura tiene que ser inmediatamente evidente y absolutamente válida en su pureza [...] la filosofía de Husserl, acaba revelándose como el *summum* del idealismo: la pura esencia, cuya objetividad parece desdeñar toda constitución subjetiva, no es sino subjetividad abstracta, la pura función del pensamiento.” Theodor W. Adorno, *Miscelánea I*, Akal, Madrid, 2010, pp. 93 y 125.

⁵⁶ Piénsese, por ejemplo, en lo *fácil* —lo cual no significa que sea correcto— que es interpretar el siguiente pasaje a la luz del veredicto de

Richir: la subjetividad a la cual hace mención la fenomenología no es una instancia ontológica (como en Descartes), ni lógica (como en Kant), encargada de hacer la criba entre el *qué* de la experiencia y el *cómo* se la juzga; por el contrario, la subjetividad *es* experiencia en tanto que se refiere a los diversos modos en los cuales efectivamente vivimos el mundo. De ahí que, en términos de la descripción fenomenológica, la subjetividad no posea un asidero desde el cual pueda reclamar para sí el lugar de *origen*⁵⁷ del sentido; como señala Richir al respecto: “El ‘absoluto’ husserliano no es un absoluto metafísico en el sentido de una instancia de la cual todo podría ser derivado, sino que es un límite inestable y propiamente ilocalizable más allá del cual la efectuación del método de *epoché* y de reducción serían incapaces de tener un sentido discernible en la experiencia.”⁵⁸ Sin embargo, esta aclaración no ha de interpretarse como el signo del pleno asentimiento de Richir a los planteamientos de Husserl, pues, en el pensamiento de aquél, la metafísica no se ciñe exclusivamente a los intentos de explicar la estructura básica de la realidad a partir de la dicotomía fundamento/fundamentado, acorde a la cual la heterogeneidad característica de este último término tiene como origen la actividad del primero. Más bien, lo distintivo del pensamiento metafísico es concebir toda actualidad, todo aquello que efectivamente aparece en el campo de la fenomenalidad, a la realización de posibilidades inmanentes a las relaciones que entablan los objetos o eventos que forman parte ya de nuestra comprensión del mundo. De ahí que “el nacimiento de la filosofía no procede de un acto soberano de creación de sentido, sino de una <creación> de sentido bajo el horizonte de un sentido que está ya siempre instituido sobre el terreno de una *institución simbólica*, socio-histórica, más grande, de la cual forma parte la institución simbólica del lenguaje articulado [...] Que la significación de lo real, el sentido del ser de aquello que es, haga parte irreductiblemente [...] de la significación en general en el seno de la *institución simbólica* del lenguaje, he ahí, en verdad, la cuestión abismal de toda metafísica, pero también de todo el pensamiento humano.”⁵⁹ La primera parte del texto recién citado podría invitar a suponer un gesto opuesto al que se le suele adscribir a la metafísica —el de un discurso que trasciende los límites de la experiencia— porque afirma el arraigo de la filosofía al mundo lingüísticamente estructurado de nuestras prácticas sociales. No obstante, desde la perspectiva fenomenológica, tal y como se presenta en la obra de Richir, tal reconocimiento de la finitud, precisamente por su apego a las posibilidades ya abiertas en el horizonte de sentido, termina por ser tan metafísico como las posturas que pretenden situarse por encima de la experiencia, pues no importa que aquellas posibilidades sean o no necesariamente determinables por medio de la reflexión, que sean teóricas o prácticas, que sean subjetivas o intersubjetivas. La falta de claridad respecto al origen, el azar histórico, la incertidumbre y la pluralidad son metafísicamente admisibles mientras su modo particular de aparecer a la experiencia subjetiva se remita al juego de posibilidades circunscrito

Adorno: “A esto no podemos sino decir: este flujo, este río, es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada <objetivo> en el tiempo. Es *la subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en *imagen* designamos como <flujo>, <río>, como algo que brota <ahora> en un punto de actividad, punto que es fuente primigenia, etc.” E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, §36, p. 95.

⁵⁷ Entendiendo “origen” a la manera en la cual, por ejemplo, Foucault explica el rechazo de Nietzsche a la noción de *Ursprung* como “un esfuerzo de recuperar la esencia exacta de la cosa, su posibilidad más pura, su identidad minuciosamente replegada sobre ella misma, su forma inmóvil y anterior a todo ello que es externo, accidental y sucesivo.” Michel Foucault, *op. cit.*, vol. 1, Gallimard, París, 2005, p.1006

⁵⁸ Marc Richir, “Métaphysique et phénoménologie: prolégomènes por une anthropologie phénoménologique,” en Escoubas y Waldenfels, *op. cit.*, p. 106.

⁵⁹ M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, pp. 10 y 13 (énfasis añadido).

por los límites de lo que en cada momento entendemos por inteligibilidad⁶⁰. Así pues, a nuestro juicio, Tengelyi tiene razón al afirmar que Richir “rechaza la idea de una conciencia trascendental que no se deja sorprender por la realidad efectiva [y en cambio] pone en evidencia la significación de un acontecimiento que abre posibilidades imprevistas e inéditas.”⁶¹ Vuelve a encontrarse lo que habíamos señalado anteriormente: el desplazamiento de un concepto a otro termina por negarle a la subjetividad toda participación en la formación del sentido.

El trabajo de Richir puede entenderse como una rehabilitación del exceso que abre paso a las “posibilidades imprevistas e inéditas” negadas o postergadas por la concepción circular del sentido, siempre y cuando tal desbordamiento no se entienda como el capricho de una voluntad transgresora, ni como la hermenéutica pluralidad de interpretaciones, sino como el campo de la subjetividad trascendental, minuciosamente abierto por la descripción fenomenológica, la cual “es el único lugar de las experiencias reales y *posibles*; es decir, el de las experiencias que han podido ser, son o podrían ser efectuadas, y esto, con mayor frecuencia, en el cuadro de las habitualidades y las sedimentaciones de sentido, a partir de los encadenamientos de *Stiftungen* que constituyen la Historia o la génesis trascendental de la cultura, pero también de las experiencias insospechadas que aún no han sido, no son o, también podría ser, jamás serán efectuadas [...] Es decir, resta algo *más* que excede el campo de las posibilidades.”⁶² En este punto puede advertirse directamente, sobre todo en la alusión a las “experiencias insospechadas”, la proximidad de Richir a lo que Sebbah denominaba líneas arriba “la práctica excesiva de la fenomenología”; en especial porque el énfasis puesto por aquél en las *posibilidades* latentes en la historia — entendida bajo la perspectiva precisa desde la cual Landgrebe se refería a una “teoría trascendental de la historia”— reitera una directriz que, como se ha visto, es propia de la fenomenología francesa: la inadecuación, la no-coincidencia entre la inteligibilidad de los entes posibilitada por la fenomenalidad y los límites propios de esta última.

Más aún, así como ocurría en Levinas o Henry, tal desbordamiento latente en los confines de toda experiencia está enraizado en la estructura misma del análisis fenomenológico. En palabras de Richir: “el problema del análisis fenomenológico practicado por Husserl es el siguiente. Volver a las cosas (*Sachen*) mismas es tomarlas tal y como ellas se *dan* [...] Si ellas se dan esto significa, cada vez, que ellas proceden, en nuestro lenguaje, de la institución simbólica.”⁶³ Básicamente, esto quiere decir que no hay experiencia pura, ni siquiera cuando el fenomenólogo se abstiene de juzgar lo que el mundo (y sus contenidos) sean, sino que todo aparecer acontece en el medio del lenguaje en la medida en la cual toda aprehensión de algo *como algo* (por ejemplo, *como* las tijeras a las que aludía Husserl⁶⁴) presupone una “instauración originaria” con base en el código de la lengua y de la cual dependen todos los modos actuales y posibles de referencia a ese algo. Bajo este enfoque, todo aparecer de algo ante la conciencia (como algo que *ya* está determinado) es, ya sea de forma explícita o implícita, un

⁶⁰ En este orden de ideas, podría decirse que tal remisión al juego de posibilidades abierto del horizonte de sentido refleja “el verdadero sentido de la actitud natural: no la posición del mundo como una realidad reposando en ella misma y de la cual procedería su propia aparición, sino la subordinación de la aparición a algo que es del orden de la realidad [...] la remisión circular de la aparición al aparecer a lo aparecido, de lo cual ella es la condición.” Renaud Barbaras, *Le mouvement de l'existence*, Les Éditions de la Transparence, Chatou, 2007, p. 51.

⁶¹ László Tengelyi, “Préface. En Hommage à Marc Richir,” en Kerszberg, Mazzù y Schnell (eds.), *L'œuvre du phénomène. Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, Ousia, Bruselas, 2009, p. 13.

⁶² M. Richir, “Métaphysique et phénoménologie”, pp. 105 y 106.

⁶³ M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992, p. 17.

⁶⁴ Vid. *Supra*, nota 38.

reconocimiento, una reconducción a coordenadas de inteligibilidad cuya familiaridad se asume como un hecho: “La cosa (*Sache*) —señala Richir— no se da entonces más que como reencuentro, que es el de la contingencia, y en la experiencia, que es la del reconocimiento.”⁶⁵

Admitir la imprescindible mediación lingüística en la fenomenalidad parece, una vez más, acercar a Richir a posiciones como las de Henry, pues en ambos casos la capacidad reveladora del lenguaje, la manera en la cual nos permite darle permanencia a las determinaciones que condicionan la inteligibilidad de lo que algo es más allá de su fugaz aparición ante una conciencia individual, presupone la ausencia del origen, del punto cero a partir del cual emanarían la capacidad del lenguaje para instituir sentidos. Como acota Richir: “La lengua también, en tanto que articulada o simbólicamente instituida, se da a la reflexión como *sin origen*, como borrando toda huella de su origen.”⁶⁶ Y esta imposibilidad de asir el origen no sólo afecta la clarificación epistemológica de lo que, en principio, podría tomarse únicamente como el marco en el cual tiene lugar el análisis fenomenológico, afecta también, y de manera decisiva, la forma en la cual este último tiene lugar porque “esta ausencia de *arkhé* para la contingencia y para la determinación hace que la cosa, precisamente, nos aparezca con una *obscuridad innata* en cuanto a su sentido.”⁶⁷ En términos generales, semejante diagnóstico no difiere de aquellas posiciones para las cuales no puede haber una presentación discursiva de la fenomenalidad, del “borde interno de la intencionalidad”, debido a que el acto mismo de intentar llevar a cabo tal empresa por medio del lenguaje, el cual ya opera en nuestro trato con el mundo, da por sentado su constitución y articulación y, por ende, es incapaz de acceder al origen, sólo puede presuponerlo.

Lo importante es precisamente que Richir, a pesar de reconocer la ausencia del origen, no prescinde de la capacidad esclarecedora del concepto ni adopta como estrategia principal formas de expresión alegóricas e indirectas. Podría, en suma, aventurarse la tesis de que, a su juicio, el enigma no existe: “el fenomenólogo sabe siempre, más o menos de forma clara, que hay un *exceso* ilocalizable, indescriptible, inexpresable [...] de la fenomenalidad respecto a los <significados> de la lengua. Esto no significa que nosotros seamos llevados a una problemática de lo inefable o de lo indecible porque el fenómeno permanece, precisamente, como la cosa que es necesario *decir*.”⁶⁸ El recurso mediante el cual Richir mantiene el compromiso con el *decir* en medio del reconocimiento de la ausencia del origen es la noción de *institución simbólica*, la cual define en los siguientes términos: “Por institución simbólica entendemos ante todo, en su generalidad más grande, el conjunto, el cual tiene su cohesión, de <sistemas> simbólicos (lenguas, prácticas técnicas, representaciones) que <cuadriculan> o codifican el ser, el obrar, las creencias y el pensar de los hombres, y sin que éstos jamás lo hayan decidido (deliberadamente), es por ello que empleamos el término, *anónimo*, de institución, necesario para comprender que la institución parece ya siempre <dada> de antemano.”⁶⁹ Si bien la indicación es, en efecto, amplia pueden reconocerse en ella las huellas del estructuralismo⁷⁰. Más difícil resulta explicar de qué manera puede darle cabida a

⁶⁵ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 17.

⁶⁶ M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, p. 283.

⁶⁷ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 17.

⁶⁸ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, p. 20.

⁶⁹ M. Richir, *L'expérience du penser*, p. 14.

⁷⁰ En particular sería una posición más próxima a Lacan: “El hombre sólo existe por su función simbólica, y a través de ella tiene que ser

una posición teórica tan hostil a la fenomenología. Para explicarlo, y para concluir, será de utilidad los señalamientos previos concernientes al itinerario de Husserl en el *Origen de la Geometría*.

Con base en las consideraciones previamente expuestas sobre este ensayo de Husserl, podría decirse que en este ensayo él anticipa la preocupación que dirige a autores como Lacan a pensar desde el ámbito de lo simbólico: ¿cómo dar cuenta de la manera en la cual los signos lingüísticos producen significación en ausencia de una subjetividad activa que les sea directamente correlativa?⁷¹ A menos de que se tome el camino de una metafísica especulativa, de la que Husserl siempre abjuró, la unidad buscada no puede encontrarse en los hechos particulares, ni se obtiene a partir de la refutación del paradigma filosófico en turno, sino en actos de la subjetividad que, irónicamente, debido a su capacidad de instituir sentido contribuyen a consolidar una tradición en la cual, con el paso del tiempo, los actos responsables de su génesis son olvidados a tal punto que aquélla termina por ofrecer nociones y términos que pierden todo significado apenas abandonan las fronteras de la disciplina en la que cumplen sus funciones. Tal y como se la presenta en la *Crisis*, una de las tareas básicas de la fenomenología consiste en subvertir el anquilosamiento de la tradición científica moderna poniendo de manifiesto los actos que forman parte de su constitución. Es conveniente tomar nota que la tarea recién descrita no se limita a traer a la memoria las capas de actividad que articulan y le dan sustento a significados hasta entonces considerados reflejos límpidos de la naturaleza de las cosas; además, esta labor ha de mostrar cómo las distintas manifestaciones de esta actividad tienden hacia una unidad inteligible como un todo, es decir, la encomienda sólo puede estar satisfecha en la medida que se ponga de manifiesto “una comprensión crítica de la totalidad de la historia, *de nuestra* historia.”⁷² Con base en esta acotación concerniente a los alcances de la investigación de Husserl cabe preguntarse: ¿cuál es el modo de acceso al origen (*Ursprung*) del sentido que anima a cada uno de nuestros actos?

Este es el punto en el que adquiere relevancia el trabajo de Richir sobre el origen de la geometría, pues apunta a la necesidad de preguntarse por los horizontes de sentido de la institución simbólica desde el terreno de la no-donación debido, precisamente a que la “institución” de la institución simbólica no se ofrece a la intuición. ¿Es posible esta tarea? ¿Cómo saber que la no-donación no es realmente otra cosa más que la incapacidad de poner en cuestión la actitud natural? Podríamos entrar al terreno de la conjetura y la especulación sugiriendo que, para Richir, si la fenomenología no es metafísica, entonces su preocupación no debe formularse en términos de su incapacidad para acceder a la condición de posibilidad de todo fenómeno. Su preocupación es, más bien, de orden metodológico: ¿cómo despejar el campo para interrogar la condición de fenómeno de todo sentido? Esta pregunta sólo se la podría plantear alguien que vuelve sobre las condiciones de posibilidad del método fenomenológico (un horizonte abierto ya por la sexta meditación cartesiana de Fink) a sabiendas de que, si la fenomenología es posible,

aprehendido. Lacan presenta entonces una inversión radical de la idea de sujeto pensado como el producto del lenguaje, su efecto, que es lo que implica la famosa fórmula según la cual ‘el inconsciente está estructurado como un lenguaje’. Por lo tanto, no hay que buscar la esencia humana en lugares diferentes del lenguaje [...] La existencia humana no tiene otro lugar para Lacan que este nivel simbólico, y por lo tanto naturalmente coincide con Saussure y Lévi-Strauss en este predominio concedido al lenguaje, a la cultura, al intercambio, a la relación con el otro.” François Dosse, *Historia del estructuralismo I*, Akal, Madrid, 2004, p. 128.

⁷¹ Como lo sintetiza Hyder: “Husserl reconoció [en el *Origen de la geometría*] que el lenguaje no era algo que pudiera ser explicado con los métodos fenomenológicos usuales debido a la simple razón de que los sentidos de las palabras no son algo que la conciencia individual produzca.” David Hyder, “Foucault, Cavallès, and Husserl on the historical epistemology of the sciences”, en Hyder y Rheinenberg (eds.), *Science and the life-world*, Stanford University Press, Stanford, 2010, p. 187.

⁷² HUA VI, § 15, p. 72.

no puede hacer generalizaciones acerca del sentido con base en las vivencias de un sujeto individual, sino que tiene que exhibir las estructuras básicas de todo sentido mediante idealizaciones que no se dan inmediatamente en la vivencia.