

## La fenomenología trascendental de Marc Richir Cuatro aproximaciones de las *Investigaciones fenomenológicas*

**Sacha Carlson.** Filósofo, compositor de música. UCL. Université de Louvain-la-Neuve  
[www.sachacarlson.com](http://www.sachacarlson.com)

Traducido al español por Pablo Posada<sup>1</sup>

### Prefacio

*Como sabemos<sup>2</sup>, las Recherches phénoménologique (1981-83)<sup>3</sup>, ocupan un lugar a parte en la obra de Marc Richir (1943-2015): no sólo se trata de una de las "actas de nacimiento" de su pensamiento<sup>4</sup>, sino que, además, es la obra con la que se inaugura un nuevo anclaje de su pensamiento, no ya en la obra de Fichte (como era el caso en sus textos de los años 70), sino en el de Kant, que Richir aborda, sobre todo, a través de las preguntas propias*

<sup>1</sup> Quiero dar las gracias a mi amigo Pablo Posada – gran conocedor de Richir y de la fenomenología en general – por haber traducido mi texto. Sólo él podía traducir estas páginas con tanta precisión, y sin que el cambio de lengua sacrifique, de paso, toda la sutileza de la escritura richiriana cuyo rastro, precisamente, he tratado de pistar en mi propia meditación.

<sup>2</sup> Para una presentación general de la obra de Marc Richir, con todas las dimensiones evocadas, puede consultarse : M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Jérôme Millon, Grenoble, 2015. Para una presentación global, en español de la fenomenología richiriana, podemos remitirnos a : Pablo Posada, "En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir », (*Eikasía* n°40, 2011, pp. 239-290), así como a "Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir", (*Revista filosófica de Coimbra*, n° 46, 2014) o el estudio introductorio y dossier complementario contenido tanto al principio como al final del libro de Richir, *La contingencia del déspota*, Brumaria, Madrid, 2014. En francés puede leerse también: Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruselas, Ousia, 2011; Robert Alexander : *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, J. Millon, Grenoble, 2013 ; Florian Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, col. « Phaenomenologica », 2014 ; Sacha Carlson, « L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique », in *Eikasía. Revista de Filosofía* n° 34, 2010, pp. 199-360.

<sup>3</sup> Cf. Marc Richir, *Recherches Phénoménologiques I, II, III. Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, ed. Ousia, Bruxelles, 1981. A partir de ahora citado "RP/1", y *Recherches Phénoménologiques IV, V. Du schématisme phénoménologique transcendantal*, ed. Ousia, Bruxelles, 1983. A partir de ahora citado "RP/2". Sobre las *Recherches phénoménologiques*, se puede leer también : "Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de 'simulacro ontológico' ", tr. española por Pablo Posada Varela, in *Eikasía. Revista de Filosofía* n° 47 ([www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com)), 2013, pp. 245-250.

<sup>4</sup> Sobre las diferentes fases de la obra de Richir, podemos consultar: "El sentido de la fenomenología en Marc Richir y en Edmund Husserl. Prolegómenos metodológicos para una aproximación a la fenomenología no estándar de Marc Richir", tr. española por Pablo Posada, in *Eikasía. Revista de Filosofía* n°57 ([www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com)), 2014, pp. 11-40.

*del proceder crítico y transcendental, de la ilusión transcendental<sup>5</sup> y del esquematismo. Será precisamente a partir de estas problemáticas, alimentadas por una lectura de la Crítica de la razón pura cruzada con el estudio de diversos textos de Husserl como Richir conseguirá refundar un proceder fenomenológico renovado como proceder intrínsecamente crítico y que por ello calificará Richir de hiperkantiano.*

*De todo ello se desprenderá un texto enigmático y en cierto modo fascinante ; a buen seguro el texto más complejo que su autor nos haya legado. Su escritura desafía, en cualquier caso, los usos de la lengua filosófica establecidos, tratando así de alcanzar o de tocar, ya en el ritmo mismo de la escritura, el propio ritmo del fenómeno. De ahí que la lectura que propongo de las *Investigaciones fenomenológicas* no sea lineal. He buscado, antes bien, empuñar el movimiento mismo del pensar que en dicho texto se busca, se tienta, no tanto para repetir su ejercicio, sino para ofrecer un contrapunto que aporte un nuevo esclarecimiento.*

*Los cuatro párrafos de que se compone este artículo deben pues comprenderse como cuatro aproximaciones relativamente independientes, pero que constituyen otras tantas puertas de entrada a la misma cuestión: precisamente la de la cosa misma que se busca y que se toca o roza en el recorrido mismo de las *Recherches*.*

## I. Dificultades y desafíos de la fundación trascendental

Como sabemos, el primer todo de las *Recherches phénoménologiques* se subtitula: "Fundación para la fenomenología trascendental". Así, una determinada filiación con Husserl queda expresa e inequívocamente reivindicada. Efectivamente, la

---

<sup>5</sup> Como ya me he ocupado de mostrarlo en otro lugar (cf. Sacha Carlson, "La imaginación fenomenológica: Reflexiones sobre las implicaciones de una filiación plural (Kant, Fichte, Husserl) en la fenomenología de M. Richir", tr. española por Pablo Posada, in *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Volumen IX, Universidad del Valle, 2016.), es característico que sea la cuestión de la ilusión transcendental la que haya constituido el motivo profundo del paso de Fichte a Kant, como autor de referencia para Richir. Me limitaré a recordar aquí que el proceder fichteano en la W.-L. se desplegaba bajo la forma de un análisis regresivo que, supuestamente había deponer de manifiesto el origen del pensamiento (o del saber), es decir, su *a priori*; el *a priori* a partir del cual pudiera éste quedar plenamente legitimado. Por lo demás, recordemos que este análisis se ponía en marcha amparado por tres principios inaugurales que debía establecer, de inicio, las exigencias del saber. No obstante, como hemos explicado en otros lugares, la crítica de Richir buscaba, precisamente, mostrar que si estos principios se toman, efectivamente, como punto de partida obligado de un análisis incoado, necesariamente, a partir de la facticidad del saber humano ya existente, tan sólo *aparecen* como *a priori* y como indubitables merced a una *ilusión transcendental* que, de no ser criticada, puede terminar gravando el conjunto del análisis. Así, el resultado metodológico al que llega Richir al término de su primera lectura de Fichte no es otro que el siguiente: el análisis del fundamento únicamente puede desplegarse a partir de un análisis crítico de la ilusión transcendental. Esto explica, a mi juicio, el cambio de autor de referencia, desde comienzos de los 80: Richir ya no desplegará su filosofía transcendental propia con y frente a Fichte, sino a partir de Kant.

primera *Recherche* toma impulso en una relectura crítica de los textos del padre de la fenomenología. Sin embargo, el texto señala también a Kant como el "verdadero fundador de la filosofía trascendental"<sup>6</sup>: si Husserl inspira, ciertamente, la perspectiva propiamente fenomenológica de Richir, de Kant retomará la *idea* de una filosofía trascendental como tal. De este modo, presentimos ya que está doble filiación, husserliana y kantiana, representa uno de los rasgos definitorios de las *Recherches*. Entrevemos también lo que constituye uno de los hilos conductores del pensamiento de Richir por esta época: *leer Kant con y desde Husserl*.

Partiremos, aquí, de la filiación kantiana, proponiendo una primera aproximación de la cuestión debatida por Richir en sus *Recherches phénoménologiques*. Mostraremos que los distintos conceptos puestos en liza – trátense de conceptos descriptivos o de conceptos operatorios – pueden comprenderse como otros tantos *puntos de emergencia* de la problemática kantiana. Sin embargo, en esta primera travesía, quisiera fundamentalmente poner de manifiesto que si bien es cierto que el pensamiento richiriano de esta época toma apoyo en el criticismo kantiano, en realidad se trata de un criticismo renovado, y que Richir no duda en caracterizar como "hiperkantiano". Por ello, me he propuesto recorrer aquí, en guisa de introducción, tres momentos que marcan el análisis richiriano. Mostrará, en cada caso, cómo arraigan en el contexto kantiano al tiempo que se desprenden de él para desembocar en una problemática fenomenológica original.



*El primer momento* es el que apunta a una filosofía trascendental. A este propósito, conviene recordar que en el propio Kant la idea de una filosofía trascendental no se deja definir de modo simple. De todos es conocida la definición canónica del término trascendental en la *Crítica de la razón pura*: "Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*"<sup>7</sup>; trascendental se dice pues de lo que puede ser conocido (*a priori*), de nuestro modo de conocimiento (*a priori*). Y en la medida en que la filosofía se define como el sistema de los conocimientos puramente racionales, la filosofía trascendental designa el sistema de los conocimientos transcendentales, es decir, el conocimiento puro del sistema del espíritu humano<sup>8</sup>. Ahora bien, frente a la eminencia de dicho punto de vista, y a la espera de su exposición sistemática, la decepción del lector es

---

6 RP/1, p. 44.

7 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, citada a partir de ahora "KRV". Cf. KRV, A12 / B25. Para la traducción al español, citamos la traducción española de Pedro Ribas, publicada en Alfaguara, Madrid, 199612

8 Cf. *ibid.* así como, por ejemplo, A841 / B869.

flagrante al comprobar lo esquivo que se muestra Kant en este punto: "Por su parte, ésta [*scil.* la filosofía trascendental] va [todavía] demasiado lejos para empezar"<sup>9</sup>. Nos asegura, claro está, que "tal sistema es posible" e incluso que "no puede tener una extensión tan grande como para hacer desconfiar de realizarlo por entero"<sup>10</sup>, pero todo ello para, al cabo, concluir que "la filosofía es la mera idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar"<sup>11</sup>. De ahí que el efectivo punto de partida, algo más modesto, tan sólo pueda ser el de una *propedéutica* bajo la forma de una *crítica* de la razón, y que persigue clarificar no ya los propios conocimientos filosóficos, sino las fuentes del poder de conocer en general, estableciendo asimismo, en el mismo gesto, los límites del conocimiento puramente racional, previniendo pues frente a sus posibles desviaciones y errores. Así, vemos también hasta qué punto la situación del criticismo respecto de la filosofía trascendental como tal es en extremo ambigua y compleja: en la medida en que examina las fuentes de todo conocimiento, y también los conceptos origen o, si se quiere, los conceptos madre de la razón pura, la empresa crítica está obligada a *esbozar* el plano general de la filosofía trascendental aun cuando no pueda *realizarlo* por sí misma. Y es que mientras que la filosofía trascendental debe exclusivamente desplegarse en el campo de la razón pura, puramente *a priori*, la crítica, en cambio, arranca necesariamente del conocimiento ya existente – sea éste verdadero o ilusorio. La crítica, así como la filosofía trascendental tal y como se esboza a sobrehaz de la empresa crítica, padece esta extraña contorsión consistente en apuntar a las condiciones de posibilidad *a priori* del conocimiento a partir de lo que está dado *a posteriori*. ¿Qué decir entonces de la filosofía trascendental que persigue Richir, y de la que sugeríamos que, al menos lateralmente, se inspiraba de Kant? Las observaciones precedentes adquieren todo su sentido tan pronto como reparamos en que Richir aborda el criticismo kantiano a partir de una dificultad paralela a la mencionada. Emerge claramente cuando, bajo el término de filosofía trascendental, sondea lo que el espíritu global del kantismo representa en esencia:

"[...] la filosofía trascendental kantiana es siempre búsqueda de las condiciones de posibilidad *a priori* de un *hecho* (el conocimiento humano, la moral, el sentimiento estético, la impresión de una finalidad natural) que, no obstante, queda, para la investigación, suspendido: si un hecho tal es posible, entonces hace falta que... Además, de acuerdo con el espíritu del giro copernicano, dado que dicho hecho es siempre un hecho humano, y puesto que las condiciones de posibilidad *a priori* tan sólo pueden ser rastreadas en el espíritu humano, la investigación de estas condiciones de posibilidad es, en cierto sentido, inmanente al espíritu humano o, para ser más precisos, inmanente al hecho, modalizado por el *como si*: se trata, una y otra vez, de buscar en el "hueco" del hecho, sus propias condiciones de posibilidad *a priori*; y ello tan sólo es posible si el hecho ya no se considera como un puro hecho bruto y positivo, sino como un hecho que existe bajo la forma del como si – como si dicho hecho pudiese tanto ser posible como

<sup>9</sup> KRV, A12 / B25. Tr. esp. p. 58

<sup>10</sup> KRV, A12 / B26. Tr. esp. p. 58

<sup>11</sup> KRV, A838 / B866. Tr. esp. p. 651.

imposible, y por donde se abre el campo de sus condiciones de posibilidad; no obstante, este campo, también posible *a priori*, sólo se manifiesta como real en la medida en que el hecho es también un hecho real"<sup>12</sup>.

La dificultad detectada por Richir es pues análoga a la que atraviese el texto kantiano ya que procede, por igual, del hecho de que la investigación relativa a las condiciones de posibilidad *a priori* se incoa siempre y necesariamente en y desde un hecho *a posteriori* que es preciso esclarecer. En resumidas cuentas, la dificultad se cifra en que el *a priori* se considera siempre como el *a priori* de un *a posteriori* ya siempre dado. En este sentido, como subraya Richir, el proceder crítico y trascendental se ve forzado a moverse en un "círculo"<sup>13</sup>: si el *a priori* se piensa, en la *Crítica de la razón pura*, como aquello que funda el *a posteriori*, es preciso añadir también que, en estricto rigor crítico, el *a posteriori* también funda, a su vez, y en cierto modo, el *a priori*, ya que sólo desde el *a posteriori* "se indica" o "señala" el *a priori*. Hay, efectivamente, circularidad, toda vez que el *a posteriori* remite siempre a su *a priori*; éste conduce siempre, inexorablemente, a aquél.

En todo caso, hay que recalcar que tan sólo a raíz de esta circularidad localizada en el corazón mismo del proceder kantiano, accede Richir a proponernos, por fin, su propia concepción de la filosofía trascendental. La idea que Richir rastrea sin tregua a través de los senderos sinuosos de sus *Recherches* se resume en que el proceder de fundamentación trascendental está intrínsecamente vinculado a dicha circularidad: así pues, no hay que buscar, en vano, eliminarla, sino más bien ahondar en ella, desarrollarla y llevarla a que termine cobrando apariencia – o, dicho de una vez por todas, *fenomenalizarla*. Esta idea metodológica, que parece guiar la escritura richiriana desde las primeras páginas de las *Recherches phénoménologiques*, nos ofrece también, de entrada, la idea de filosofía trascendental tal y como Richir la entiende. En este contexto renovado, el proceder trascendental como búsqueda del fundamento no puede ya concebirse al modo de Kant, como la consideración *a priori* del *a priori*; pues, como hemos visto, un *a priori* puro supuestamente emergiendo desde sí mismo y dándose en el puro *a priori*, no puede ser otra cosa que una *ficción* modalizada por un *como si*. A mayor abundamiento, resulta que si el *a priori* se da siempre *a posteriori*, se constituye como la *ilusión necesaria* de un *a priori*: el *a priori* que se da como supuesto fundamento absolutamente seguro, sosteniéndose en sí mismo y comportando en sí mismo las condiciones de su propia validez es, de hecho, una *ilusión trascendental*. A raíz de ello, comprendemos que cuando la filosofía trascendental propiamente richiriana se despliega a partir de esa circularidad detectada en el criticismo kantiano, es por desplegarse explícitamente en el lugar mismo de una ilusión trascendental, buscando, por así decirlo, la profundidad

---

12 RP/1, p. 69.

13 Cf. RP/1, p. 33.

intrínsecamente fenomenológica que del agravamiento de ese expediente de circularidad en el criticismo resultare. Comprendemos pues que cuando esta filosofía alberga aún la pretensión de poner en claro un fundamento, en rigor, éste deberá paradójicamente concebirse como atravesado, de medio a medio, por la ilusión trascendental, es decir, también, como habrá que probar, por el error, por la ensoñación, por la alucinación o por la locura.

Este primer acercamiento a la problemática nos ha permitido constatar que el proceder richiriano no es estrictamente kantiano. No obstante, hay que señalar que a pesar de que el análisis tome impulso desde una crítica de la filosofía trascendental kantiana, dicha crítica sólo es posible merced al propio sistema conceptual kantiano y, en particular, a la noción de *ilusión trascendental*: he ahí, efectivamente, el *segundo de los rasgos característicos* del análisis richiriano.

En lo relativo a esta cuestión, para empezar haré observar que tanto en Kant como en Richir el término "ilusión" puede albergar dos significados distintos, aunque emparentados. En términos richirianos, puede, en primer lugar, designar el *a priori* mismo como aquello a lo que el pensar apunta como constituyendo el ser en sí mismo – el fundamento –, pero cuyo análisis crítico terminará poniendo de manifiesto que, en realidad, no se trataba más que de una ilusión, es decir, de un simulacro o un espejismo que no posee el ser que el pensamiento le prestó en un principio. Ahora bien, el término "ilusión" puede también significar el *proceso* mismo de constitución de la ilusión: me refiero con ello al *movimiento* del pensar, necesariamente *a posteriori*, y mediante el cual se hace posición de una *priori* como valiéndose y sosteniéndose a sí mismo *a priori*. La ilusión trascendental mienta entonces el proceso en virtud del cual el pensar proyecta horizontes que le permiten "funcionar" aun cuando dichos horizontes necesariamente cobran la apariencia de un ser que parece sostenerse de suyo, independientemente del pensamiento que los piensa – y donde esta última apariencia sí es, entonces, del orden de la ilusión entendida en el primero de sus sentidos. Ambas significaciones, claro está, se entrelazan de continuo en los textos en la medida que en la una se refiere a un proceso, mientras que la otra designa su resultado. Acudamos a un ejemplo: como nos lo explica Kant en la *Dialéctica trascendental*, el conocimiento de la naturaleza requiere que el mundo se tome como un *todo*. Sin embargo, precisa Kant, nada podemos saber de ese todo como *un todo*. En los términos de Kant, nos las habemos, aquí, con una Idea regulativa, es decir, con un horizonte que el propio conocimiento proyecta para asegurarse su propio despliegue, pero que puede, en todo momento, bascular en ilusión trascendental no bien busquemos desentrañar su estatuto ontológico (el mundo ¿es finito o infinito?, ¿tiene o no tiene un comienzo en el tiempo? – no topamos aquí, claro está, con antinomias). En este último caso, la ilusión habría de tomarse, más bien, en el primer sentido, i.e. como la apariencia

ilusoria de un mundo conocido (o cognoscible) en su totalidad, mientras que de la crítica del proceso de ilusionamiento (segundo sentido de la ilusión) extraerá Kant la resolución de la antinomia que aportábamos como ejemplo.

Así las cosas, ¿diremos por ello que Richir se limita a retomar la concepción kantiana de la ilusión trascendental? No negaremos que, a primera vista, pareciera ser el caso: el despliegue richiriano de la problemática de la ilusión parece un eco casi directo de Kant. Efectivamente, establece Richir que *el pensamiento no puede pensar sin imaginarse que ya siempre hay, con anterioridad a sí mismo, pensamiento*. Dicho con mayor precisión, muestra Richir cuando dejamos el pensar a sus anchas, éste deviene, espontáneamente, en imaginación, y hace posición de este "antes" como *ela priori* de su propio despliegue, el que le ofrece asiento anclándolo, simultáneamente, tanto en el ser como en el concepto. Se trata, también aquí, de una ilusión trascendental de una estructura idéntica a la ilusión trascendental kantiana pues también aquí nos las vemos con un proceso ilusionante mediante el cual el pensar proyecta una apariencia que ilusoriamente aparece como independiente del pensar que la proyecta.

Conviene, no obstante, precisar que la concepción richiriana de la ilusión trascendental tampoco es estrictamente kantiana. Dicha concepción procede, en Richir, de dos presupuestos críticos incompatibles con el marco kantiano. *En primer lugar*, Richir presupone que, globalmente, el ejercicio *natural* del pensar es inseparable de su propia ilusión trascendental, en virtud de la cual el pensamiento *se aparece* siempre como asegurado en punto a su propio desarrollo – como si ya siempre se supiera a sí mismo antes y después de sí, es decir, como precediéndose y sucediéndose sistemáticamente a sí mismo. En otras palabras, mientras que en Kant la ilusión trascendental amenazaba, exclusivamente, el campo de la razón pura como campo al margen de la sensibilidad, para Richir la ilusión atraviesa todo el campo del pensamiento y del conocimiento. Y aún hay más: *en segundo lugar*, Richir presupone que la ilusión trascendental permanece intacta en el seno mismo del pensamiento *transcendental*: imposible pues instalarse como "espectador imparcial" para avistar el ejercicio natural del pensar, arrastrado por su constitutiva ilusión. Muy al contrario, el propio filosófico trascendental se ve arrastrado por el movimiento de su ilusión propia. De hecho, esto explica la circularidad característica del proceder trascendental, y que ya habíamos constatado. Así pues, ya no es posible suponer, como en Kant, una reflexión trascendental cuyo despliegue sea sereno, ungido desde la altura de un tribunal de la Razón soberana, al margen y a recaudo de toda astucia y engaño.

Es obvio que este trastocamiento del marco del análisis no puede por menos de traer consigo toda una serie de cuestiones y dificultades inéditas. La primera de ellas

consiste en inquirir sobre la posibilidad misma de analizar la ilusión trascendental como tal: ¿cómo describir dicha ilusión inevitable<sup>14</sup> y que atraviesa el conjunto del pensar si ni siquiera el pensar del filósofo (que buscar pensarla) puede librarse de ella? En definitiva, ¿cómo aproximarse a la ilusión sin "ilusionarse", sin caer en ella? En su texto, lo cierto es que Richir no tematiza su metodología de aproximación. Sin embargo, ésta se despliega progresivamente al hilo de sus análisis, incansablemente reanudados y ahondados, con arreglo a una lógica de progresión en espiral cuya pertinencia dista mucho de aclararse de primeras. ¿Será porque sólo con astucia podemos desbaratar las trampas de la ilusión? De ese modo, ¿no será la singular escritura de las *Recherches* el verdadero acceso al estilo propio de este pensamiento? Sin renunciar a volver sobre el particular, permítaseme adelantar, en este punto, lo siguiente: la cuestión fundamental, para Richir, reside en no dejarse totalmente obnubilar por la ilusión trascendental; ahora bien, esto sólo es posible si el filósofo guarda cierta distancia respecto de la apariencia ilusoria que su propio pensar produce; y esto sólo es posible si el análisis consigue discernir, junto con esta apariencia, el *movimiento mismo* del pensar que la proyecta. De ahí que el pensamiento trascendental no disponga de otra solución que no sea acordar su propio ritmo al del movimiento de la ilusión sin, por ello, adherir a él por entero. Dicho de otro modo, será mediante su escritura no lineal, por así decirlo en espiral, como intente Richir conferirle apariencia al movimiento mismo de la ilusión, para, así, tratar, al mismo tiempo, de zafarse de ella.

En éstas, llegamos entonces al *tercero de los rasgos* que me propuse recapitular. Es el relativo *al movimiento o al ritmo mismo de la reflexión* por cuanto ha de acordarse, en cierto sentido, a la ilusión. Sin embargo, también aquí es preciso que nos aclaremos en punto al sentido del término "reflexión", que dista mucho de resultar unívoco, ni siquiera en caso de que, por pura opción metodológica, determináramos atenernos a los textos kantianos. Como sabemos, el término, procedente de la óptica, ya no designa, en Kant, la proyección especular y la aprehensión empírica de la imagen propia, sino, antes bien, la perspectiva que el pensar gana sobre sí mismo, única en virtud de la cual puede el sujeto hacerse presente a sí mismo. Pero, en ese caso, conviene entonces que situemos dicho acto con mayor precisión. La reflexión puede comprenderse, en primer término, de modo elemental, como la operación coextensiva a todo acto de juicio y de conocimiento por cuanto aquélla instaura la

---

14 El propio Kant explica que este tipo de ilusión no es consecuencia de un defecto de atención o incluso de observancia a la regla lógica. De hecho, precisa lo siguiente: "Se trata de una *ilusión inevitable*, tan inevitable como que el mar nos parezca más alto hacia el medio que en la orilla" (*KRV*, A297/B353, tr. esp. p. 299); pues "en efecto, nos las tenemos con una *ilusión natural* e inevitable, que se apoya, a su vez, en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos" (*KRV*, A298/B354, tr. esp. p. 300).



conciencia de la unidad de la síntesis en su concepto<sup>15</sup>: así, entiende Kant en ocasiones la reflexión como uno de los momentos originantes de los conceptos empíricos, y donde las diferencias entre varias representaciones perceptivas son reflexionadas en su unidad<sup>16</sup>; otras veces llama también reflexión lógica al acto consistente en comparar entre sí los citados conceptos<sup>17</sup>. Sin embargo, de este tipo de reflexiones, que bien pudiéramos calificar de "naturales" – aunque puedan ser *a priori* –, distingue Kant la que llama "reflexión trascendental", y que más bien se dedica a ligar cada representación a su "lugar trascendental", para así determinar de qué facultad es objeto<sup>18</sup>. En otras palabras, la reflexión trascendental es, para Kant, un acto que procede, específicamente, del análisis filosófico. Si se la califica de trascendental, es, sobre todo, para marca su pertenencia a la filosofía trascendental.

Este breve recordatorio era necesario en la medida en que a pesar de retomar, Richir, explícitamente, la noción de reflexión trascendental, modifica sensiblemente su sentido: en su caso, no se trata ya de lo que caracteriza la reflexión del filósofo, que dirige su mirada supuestamente imparcial hacia las efectuaciones de la conciencia. Pero tampoco se trata de una simple reflexión natural. Evoca Richir, a menudo, la reflexión trascendental como una reflexión propiamente fenomenológica, es decir, como la de la propia apariencia – como una

---

15 Esta perspectiva general sobre el sentido de la reflexión es la que encontramos, por ejemplo, en la *Antropología desde un punto de vista pragmático*, donde Kant escribe: "La experiencia es un conocimiento empírico, pero el conocimiento (al descansar sobre juicios) requiere reflexión (*reflexio*), por consiguiente, la conciencia de la actividad que compone la diversidad de la representación según la regla de su unidad, es decir, el concepto y el pensamiento en general (diferente de la intuición)" (§37).

16 Así, en las lecciones de *Lógica* publicadas por Jäsche, explica Kant que "los actos lógicos del entendimiento que producen los conceptos según su forma son: la *comparación* [...]; la *reflexión* [*Reflexion*] es decir, la toma en consideración [*Ueberlegung*] del modo en que las diversas representaciones pueden ser captadas [*begriffen*] en una conciencia; y finalmente la *abstracción* [...]". Y precisa: "Para formar conceptos a partir de las representaciones de las sensaciones, hay que *comparar*, *reflexionar* y *abstraer*, pues estas tres operaciones son las condiciones generales y esenciales de producción de todo concepto en general – Por ejemplo, veo un pino, un sauce y un tilo. Comprando, en primer lugar, estos objetos entre ellos, observo que difieren entre sí desde el punto de vista del tronco, de las ramas, de las hojas, etc.; pero si, después, reflexiono únicamente sobre lo que de común tienen entre sí, el tronco, las ramas y las hojas mismas, pero haciendo abstracción de su tamaño, configuración, etc., obtengo un concepto de árbol" (Ak, IX, pp. 94-95).

17 "Si sólo reflexionamos desde un punto de vista lógico, nos limitamos a comparar entre sí nuestros conceptos en el entendimiento, comprobando si ambos poseen el mismo contenido, si se contradicen o no [...]" (KRV, A279/B335, tr. esp. p. 288).

18 Cf. KRV, A269.

"fenomenalización-reflexión" <sup>19</sup>, como la reflexión a sobreha de la cual se fenomenaliza la apariencia, no ya puramente *a priori*, ni tampoco *a posteriori*, sino precisamente entre ambas. De esta reflexión fenomenológica de la apariencia como tal se distingue, a su vez, una "reflexión segunda" <sup>20</sup>, que procede de "nuestra reflexión" <sup>21</sup> filosofante, y que *abstrae* estructuras reconocible y analizables en la apariencia. Así, podrá Richir, a veces, distinguir la "reflexión abstractiva" (o la "abstracción trascendental" <sup>22</sup>) de la reflexión propiamente trascendental <sup>23</sup>. Sin embargo, esta distinción se vuelve menos nítida tan pronto como nos damos cuenta de que, al fin y al cabo, se trata de la misma reflexión, pero tomada desde dos ángulos diferentes: la reflexión propiamente trascendental se refiere a la reflexión intrínseca de la apariencia, que Richir llama a veces también la "reflexividad" del fenómeno, y la reflexión abstractiva designa *nuestra* reflexión, cuando pensamos la primera de las reflexiones. Por último, nos encontramos aquí también con una forma de circularidad que, con todo, es algo distinto a aquella de la que habíamos partido: la reflexividad interna del fenómeno tan sólo es pensable a partir de la abstracción filosófica, mientras que ésta sólo es posible a partir de aquélla. Ahora bien, esta imposibilidad de discriminar completamente la reflexión del fenómeno y la reflexión filosófica se comprende tan pronto como volvemos a tener presente hasta qué punto la ilusión trascendental penetraba hasta el corazón de la propia filosofía trascendental.

Así pues, la ilusión trascendental se encuentra tanto en la raíz del movimiento de la conciencia, como en la del movimiento de la posterior reflexión filosófica. Conviene pues que nos aproximemos a este movimiento reflexivo a partir de la ilusión. Como Richir escribe, hay :

---

19 Cf. RP/2, p. 123.

20 Cf. RP/2, p. 124.

21 Cf. RP/2, p. 133.

22 Cf. RP/2, pp. 136 & 138.

23 Véanse, por ejemplo, los siguientes textos: "Es *nuestra* propia reflexión, *nuestro* pensamiento, lo que introduce estos dos polos, o lo que los despliega en una suerte de estructura trascendental del fenómeno, y que no es otra cosa, por así decirlo, que el efecto trascendental de la reflexión del fenómeno que estamos *nosotros* llevando a cabo" (RP/2, p. 133). "La abstracción trascendental que efectuamos mediante *nuestra* reflexión, como figura única, abstracta para nosotros, de la ilusión trascendental, en parpadeo entre la universalidad de una difusión infinita del centro y la singularidad de su fijación arbitraria" (RP/2, p. 135). "Dividimos en virtud de *nuestra* reflexión para la facilidad de la exposición, dado que, por lo tanto, esta división no es más que un *efecto*, y un efecto deformador en lo que de estructurante tiene para la ilusión trascendental, de tal suerte que esta estructura de división debe tanto a nuestra reflexión como a lo que ha de jugarse en la propia reflexión del fenómeno en la ilusión de su fijeza" (RP/2, p. 150).

"[...] una reflexión *a posteriori* en la cual se constituye el *a priori* como *a priori* que jamás aparece como tal si no es *a posteriori*; en virtud de esta reflexión se engendra la ilusión *necesaria* de que *hay un a priori*, y que el *a posteriori* coincide con el *a priori*; de mismo modo, esta ilusión también lo es de una reflexividad recíproca del *a priori* y del *a posteriori*, es decir, de hecho, ilusión de una *subjectividad transcendental* en la cual se establecería la coincidencia, la adecuación o trasparecen del uno al otro – precisamente eso mismo que Husserl bautizó como evidencia"<sup>24</sup>.

En otros términos, el movimiento de la ilusión transcendental corresponde al de una reflexión *secretamente* alojada en el pensar, que *tiende* a hacer que el *a posteriori* desde el que se despliega coincida con el *a priori* que proyecta. Además, el lugar que la reflexión proyecta como su lugar propio, aquel en el que su movimiento desembocaría una vez cumplida la coincidencia del *a priori* con el *posteriori*, toma la forma de una *subjectividad transcendental*: reparamos ahora en que la discusión emprendida por Richir se refiere no sólo al criticismo kantiano, sino también a la fenomenología transcendental husserliana. Efectivamente, sabemos que el padre de la fenomenología consideraba el proceder transcendental como la vuelta reflexiva de una subjectividad transcendental sobre sí misma. Pues bien, Richir mostrará aquí que tal subjectividad, tomada como puro *a priori* supuestamente susceptible de presentarse en su pureza ante la reflexión del cogito, en realidad no procede sino de una ilusión transcendental, cuyo movimiento cumple ahora desplegar.

Todo esto se precisa tan pronto como examinamos este otro concepto, utilizado por Richir, para dar cuenta del movimiento propio de la ilusión transcendental, el de *retroyección*:

"El puro *a priori*, el *a priori* como tal, es en sí mismo inasible. Tan sólo es designado como tal desde el *a posteriori*, en la retroyección transcendental del fenómeno: he ahí la instancia *crítica transcendental* en un sentido cuasi o hiperkantiano de la fenomenología transcendental; en ella asoma un puro *a priori* inasible como tal si no es, justamente, en virtud de la mediación necesaria de la ilusión transcendental"<sup>25</sup>.

Se aclara entonces que aunque el *a priori* nunca aparece si no es *a posteriori*, se ve siempre, a pesar de todo, "retroyectado" *a posteriori* en el *a priori*, razón por la cual aparece, precisamente, *como un a priori*. Es este movimiento de "retroyección", oculto siempre en el pensar que trata de pensar, aquello que se trata ahora de desplegar. Para ser más concretos, y como los textos ponen de manifiesto, esta retroyección toma el aspecto de lo que Richir también denomina "precesión": de ese modo, el *a priori* siempre *parece preceder* al *a posteriori* aún cuando el *a priori* nunca aparece sino *a*

---

24 RP/1, p. 44.

25 RP/1, pp. 148-149.

*posteriori*; pero es precisamente esta "parecencia" del carácter apriórico de lo que, sin embargo, es siempre *a posteriori* lo que Richir denomina "precesión". Así pues, retroyección y precesión han de pensarse juntos. Ambos constituyen el ritmo mismo de la reflexión o de la ilusión trascendental que tratamos de analizar: ya que, como escribe Richir, esta reflexión no es, al fin de cuentas, otra cosa que una "retroyección *a posteriori* en el *a priori*, o, si se quiere, la retrocesión trascendental de una precesión trascendental ya siempre marrada"<sup>26</sup>. Mientras que la retroyección designa el movimiento en tanto que efectuado *desde* el *a posteriori*, la precesión, en cambio, denomina su cumplimiento, mediante el cual el *a priori* parece ya siempre preceder el *a posteriori*. El movimiento de la ilusión parece pues embarcar a la reflexión en una carrera indefinida, donde *el pensamiento corre tras su propia sombra*.

\*  
\*\*

Es de justicia reconocer que, llegados a este punto del recorrido, es pura perplejidad lo que parece, más bien, desprenderse del análisis. Efectivamente, uno se pregunta: ¿acaso no se pierde la reflexión, inexorablemente, en los innumerables meandros de esa infernal carrera que acabamos de describir? Y lo que a través de esa carrera se le abre al pensamiento ¿será otra cosa que el puro caos de su propio extravío? En resumidas cuentas ¿hay algo así como una posible elucidación filosófica del campo de lo originario, y conforme a la idea misma de una filosofía trascendental? Y, correlativamente ¿puede algo *aparecer* a partir de ese movimiento aparentemente anárquico? ¿Podemos articularlo con la posibilidad de una *fenomenología* tal y como ambiciona el proyecto de Richir? Otras tantas preguntas que, a decir verdad, no pueden, todavía, hallar respuesta, pero que nos invitan a proseguir nuestra lectura, abordando la problemática desde otros ángulos. Me propongo, en ulteriores trabajos, de los que éste valdrá como una suerte de introducción general, leer las *Recherches phénoménologiques* de Richir a partir de tres accesos distintos. A este efecto, la noción misma de filosofía trascendental como búsqueda del origen me servirá de hilo conductor: siguiéndolo, mostraré cómo Richir entrevera su pensamiento con la tradición filosófica al tiempo que, en otro sentido, se despega de ella radicalmente. Así, habremos de rastrear con especial cuidado la noción de fenómeno, mostrando cómo la cuestión propiamente trascendental entronca con otra cuestión, pareja pero más propiamente fenomenológica, que no es otra que la de la apariencia y el aparecer. Por último, habría que explicarse con mayor pormenor en punto al sentido inédito que Richir confiere a esa dimensión que denomina "fenomenológico-transcendental".

## II. Sobre el método fenomenológico-transcendental

---

26 RP/1, pp. 167-168.

¿Cómo entender el método propiamente fenomenológico y trascendental practicado en las *Recherches phénoménologiques*, y que corresponde a lo que en sus anteriores trabajos Richir denominaba la vía del *más allá del giro copernicano* [*l'au-delà du renversement copernicien*]. En el marco de las *Recherches*, se trata pues de comprender, una y otra vez, lo que sucede con la filosofía trascendental, que se define, al principio, como la búsqueda de las condiciones de posibilidad *a priori* de todo lo que podemos encontrar *a posteriori* en la experiencia natural. Ahora bien, los análisis anteriores han establecido que el *a priori* trascendental en cuestión ya no puede entenderse como un fundamento que supuestamente se sostiene en sí mismo y por sí mismo, independientemente de toda mirada humana. Sin embargo, estos análisis han mostrado también el escollo que existe tan pronto como pensamos el *a priori* como lo que el *a posteriori* proyectaría desde sí mismo como horizonte *necesario* a su propio despliegue. La pregunta sigue siendo la siguiente: ¿cómo acompañar de manera radicalmente crítica el inexorable movimiento del pensar enredado consigo mismo, y remitiendo el *a posteriori* a su *a priori* al tiempo que éste a aquél? Como hemos visto, la tesis inicial de Richir, y que funda su hiper-criticismo, consiste en pensar que este movimiento no es otro que el de una ilusión trascendental en virtud de la cual el *a priori* jamás está dado en sí mismo, del mismo modo que el *a posteriori* tampoco lo está ya que se ve agujereado desde su interior, y donde su centro ausente remite siempre al *a priori* que supuestamente lo funda. Y aún es más: si bien el *a priori* no puede ya pensarse como el *a priori* dado y determinado como el *a priori* del *a posteriori*, así también el *a posteriori* no puede ya ser concebido como determinado en su donación a partir del *a priori* que lo funda; antes bien, hay que pensar que se da una "fractura originaria" entre el *a priori* y el *a posteriori*<sup>27</sup>; y es la razón por la que también el movimiento de remisión del uno al otro no puede concebirse como trazando un círculo que habría que evidenciar (en el quehacer hermenéutico) o celebrar (en un procedimiento metafísico al modo de Hegel). Si el pensar atraviesa tanto la apariencia como la inapariencia de principio - si atraviesa tanto el ser como los entes, tanto la subjetividad como las cosas del mundo -, se vuelve al cabo imposible recorrer libremente el círculo del *a priori* y del *a posteriori* ya que este movimiento jamás llega, precisamente, a recuperarse completamente, y a reflexionarse al tiempo que circunscribe el campo de su objeto.

Es inevitable que nos preguntaremos entonces si la filosofía trascendental así entendida no consiste, al fin y al cabo, en perseguir un movimiento de "diferir, de diferencia o difirencia [*différance*]" ciego, y que no abriría jamás sino a una pura "diseminación" de los seres y de las cosas. En todo caso, es característico que Richir rechace esta vía, que se resume, a su parecer, en renunciar a la filosofía misma. La tesis sostenida por Richir es más bien la siguiente: el campo trascendental, con no

27 Cf. RP/1, pp. 166 sq.

ser, ciertamente, "algo" que pueda ser directamente avistado o abrazado por la mirada del análisis, tampoco consiste en un caos. Como se impondrá mostrar, este campo es también un campo fenomenológico que debe, necesariamente, poder *aparecer* de un modo u otro, así sea en los lindes de la conciencia. Cabe entonces comprender mejor el proceder practicado por Richir en el conjunto de sus *Recherches*, y que consiste en desplegar una filosofía trascendental en aproximación constante de su objeto, aunque de manera oblicua. De ese modo, la estrategia richiriana consiste, a menudo, en seguir el surco ya labrado por vías de análisis más tradicionales, pero mostrando que siempre hay algo que resiste en su desarrollo; y mostrando, por ejemplo, que hay, efectivamente, un intento de reflexión del movimiento del pensamiento por sí mismo, tal y como supone la clásica enseñanza; se trata, sin embargo, de un movimiento que el pensamiento jamás consigue cumplir. He ahí la dificultad de seguir, aquí, el análisis propiamente richiriano; pues lo cierto es que siempre se esboza siguiendo el rastro de análisis más clásicos, pero cuyo movimiento se va *desplazando* poco a poco, y *casi imperceptiblemente*. Trataré aquí de ofrecer una idea del procedimiento, y lo haré a partir de dos ejemplos ya abordados: el del neoplatonismo, y el de las filosofías modernas de la subjetividad.

Comencemos por el neo-platonismo. Recordemos la crítica que Richir formula en relación a la tradición neoplatónica cuando subraya el riesgo de que el Uno de la primera hipótesis se vea demasiado negativamente determinado por el Uno de la segunda, pudiendo así quedar prendido en la ilusión de un *a priori* que jamás se proyecta sino *a posteriori*. En otras palabras, la crítica consiste en mostrar que nada garantiza que el Uno puro no sea una ilusión trascendental cuyo efecto ilusorio no sea otro que la tríada conceptual procesión-conversión-manencia que supuestamente ha de regular el movimiento ilusorio. Ahora bien, es curioso que Richir escoja, precisamente, transformar esta sospecha en argumento. Propone, efectivamente, desajustar [*décaler*] el análisis clásico, para tomar el Uno o la Nada como instancias radicalmente transcendent(-es)/(-ales), es decir, como ilusiones transcendentales en virtud de la cuales algo así como mera apariencia (dicho en partitivo) *surge* a partir de Nada [*Rien*]. En resumidas cuentas, todo ocurre como si de lo Uno, absolutamente inaparente, surgiese necesariamente algo así como su *exceso*, y que Richir se guarda muy mucho de interpretar como el ser; que toma, en cambio, como simple apariencia. La perspectiva del análisis cambia pues completamente desde el momento en que renunciamos a pensar el fundamento *a priori* como primer en sí, incluso cuando suponemos que su huella tan sólo se deja encontrar *a posteriori*. Se trata, por el contrario, de partir del movimiento - "movilidad"<sup>28</sup> escribe también Richir - de advenimiento de la apariencia, pero a partir de Nada<sup>29</sup>. Con ello queremos decir que el lugar del análisis no es ya el del Uno puro de la primera hipótesis, y ni tan

---

28 RP/1, p. 92.

29 Cf. RP/1, p. 91-92.

quiera el del Uno que es, de la segunda, sino, si se quiere, el de la articulación entre ambas, y que tiene su sede, en Platón, en la tercera hipótesis, allí donde el Uno cambia en lo instantáneo (τὸ ἐξαιφνης), en el entrambos [*dans l'entre-deux*] del movimiento y del reposo, y que Richir interpreta como la movilidad trascendental del *doble movimiento de la fenomenalización*<sup>30</sup>.

¿Qué decir, consiguientemente, de la tradición moderna? Recordemos la aproximación crítica que Richir propone de las filosofías modernas del *cogito*: se trata de evidenciar que siempre hace falta una instancia que, como una suerte de ojo trascendental (un Yo, una subjetividad o un *Dasein*), reflexiona lo que aparece, y que esta reflexión tan sólo adviene por cuanto lo que aparece se yergue como *ente*: en efecto, esta mesa *es* en tanto en cuanto la reconozco como mesa. He ahí, efectivamente, los dos momentos de lo que Richir analiza y critica como simulacro ontológico: éste, supuestamente, ha de posibilitar la reflexividad, pero introduciendo el ser en ella, de suerte que no cabe una reflexividad que no involucre el ser; y, a la inversa, no hay ser sino es merced a una reflexibilidad [*réflexibilité*] –y todo ello con todas las dificultades que una interpretación así entraña, empezando por la dificultad del estatuto del error. Así las cosas, es digno de reseñar, una vez más, que Richir elija desplegar su crítica prolongando este análisis clásico, pero de modo desajustado [*de manière décalée*] respecto de la interpretación tradicional. Propone, efectivamente, un análisis propiamente fenomenológico del simulacro ontológico (de la subjetividad) que consiste en tomarlo dejando fuera de juego el simulacro en su función de simulacro (el simulacro en virtud del cual el Yo aparece como origen, a la vez, del ser y de la reflexividad), y en tomarlo, por lo tanto, como una simple apariencia que alberga, cierto es, la insigne característica de no resultar enteramente adherente a sí, y de poder abrirse a lo otro. Sólo entonces la reflexividad de las apariencias adquiere un movimiento que se hace eco de la movilidad propia del Yo, pero sin que de ésta podamos extraer aquélla, y sin que esta reflexividad sea tampoco coextensiva de la gesta del ser de un ente.

\*  
\*\*

De todo ello, que apenas si constituye, evidentemente, un esbozo de análisis, observaremos cómo se desprenden, al menos, dos valiosas indicaciones sobre el sentido del proceder propuesto por Richir: por un lado, que la filosofía trascendental propuesta no halla su pertinencia más que al tomar en cuenta la ilusión trascendental que atraviesa el análisis de medio a medio; y por otro lado, que el campo explorado no halla su consistencia sino en la medida en que, lejos de tomarse como un inaccesible *a priori*, aparece o se fenomenaliza hasta cierto punto, a sobrehaz del movimiento de la ilusión tomada como tal. Y es así como la

---

30 Cf. RP/1, pp. 92-93.

investigación llevada hasta aquí a propósito de la filosofía trascendental nos conduce, ahora, a examinar la cuestión del fenómeno y de la fenomenología como tal, pero esta vez en tanto que estrechamente articulada con la cuestión de la ilusión trascendental.

### III. El campo fenomenológico-transcendental

Uno de los rasgos más señalados del texto de las *Recherches*, y que explica, asimismo, su dificultad, no es otro que el uso que en dicha obra hace Richir de determinados conceptos filosóficos tradicionales: el análisis no deja de apoyarse en el uso clásico de estos conceptos, pero para ir erosionando, poco a poco, su sentido, y sustituirlo por significaciones parcialmente inéditas. Lo cierto es que el sentido de los conceptos utilizados parece, una y otra vez, buscarse al tiempo que se busca la cosa misma (*Sache*) a que esos mismos conceptos dan acceso; de ahí que resulte muy difícil fijar *a priori* el sentido de tal o cual noción fuera o aparte del movimiento de pensamiento en el cual se ve ésta concretamente convocada. Es este precisamente el caso de los "conceptos" de *fenómeno*, de *fenomenología* y de *filosofía trascendental*, abordados en escritos anteriores, y sobre los cuales conviene volver ahora de modo algo más sintético, para así esclarecer cómo se articulan en el seno de lo que Richir denomina el "campo fenomenológico-transcendental".

En lo referente a la filosofía trascendental, notemos que Richir parte, a fin de cuentas, de una acepción absolutamente clásica, al menos desde Kant y los Postkantianos: se trata del pensamiento que trata de definir reflexivamente las condiciones de posibilidad *a priori* de todo pensar - y, por lo tanto, también de ese mismo pensamiento -, con el fin de poder definir la legitimidad de sus diferentes usos posibles (*a priori* y *a posteriori*), y de poder, por lo tanto, regular *a priori* las relaciones entre lo *a priori* y lo *a posteriori*. Ahora bien, ¿cómo han de pensarse estas relaciones? Precisamente, a la hora de responder a esta cuestión se desmarcará Richir de la interpretación tradicional pues lo cierto es que, para Richir, esta relación no puede ser sino la de una adecuación, donde el *a posteriori* se limitaría a reflejar especularmente el *a priori* mediante el cual se hace posible considerar un pensar desplegándose en el *a posteriori*, pero haciéndolo de modo *apofántico* por cuanto, supuestamente, dicho pensar habría de desvelar el *a priori* como tal. Por lo demás, como también hemos visto, esta relación entre el *a priori* y el *a posteriori* tampoco puede concebirse como la de un dato empírico respecto de su Idea o su esencia toda vez que suponemos que ésta jamás se da como tal, sino que le prescribe *a priori* al campo de la experiencia su modalidad y estructura de despliegue. Con esto queremos decir también, correlativamente, que la filosofía trascendental richiriana ya no puede ser lo que, a fin de cuentas, sigue siendo para Kant, a saber, la reflexión del horizonte que el pensar debe necesariamente proyectar como su *a priori* al objeto



de que la Razón pueda volver a su surco, y pueda de veras seguir sus pasos según la horma adecuada, sin bifurcar hacia todo género de ensoñaciones metafísicas. La originalidad de Richir en este punto estriba en sostener que eso mismo que Kant había pensado como *ilusión trascendental* es, sin embargo, fenomenológicamente *irreductible*, y que se encuentra en el corazón mismo de toda filosofía trascendental - cosa que Kant, por su lado, se negaba a admitir. De ahí que, si concedemos que una filosofía trascendental digna de tal nombre ha de consistir en una búsqueda de las condiciones de posibilidad *a priori* del pensar, este *a priori* no podrá ser, para Richir, sino aquel movimiento revelado por el espíritu filosófico del filósofo por cuanto se ve prendido en la imposible - pero irrefrenable - búsqueda de un *a priori* ilusorio. Así pues, la filosofía trascendental extrae el *a priori* del pensar mediante su explícito encuentro con la ilusión. De ese modo se revela que todo pensamiento está movido por una ilusión trascendental que le es *intrínseca*. Si se trata de pensar una relación regulada entre el *a priori* y el *a posteriori*, ésta tan sólo puede consistir en un movimiento que, al tiempo, los vincula y los separa, es decir, en un *doble movimiento* en el cual la filosofía trascendental está prendida, viéndose a la vez en la tesitura de haber de dar explícita cuenta del mismo.

Pero ¿qué decir entonces del fenómeno de la fenomenología? Recordemos, para empezar, que la idea que, al principio, guía la comprensión richiriana de la fenomenología no es tanto la husserliana del vivir y de la vivencia, cuanto, más bien, la del aparecer y la de la apariencia: de ese modo Richir piensa poder dar cuenta, a su manera, pero según requisitos inauguralmente formulados por Husserl, de lo que adviene en la experiencia en bruto, antes de toda posición de ser y de toda determinación dada por otro lado. Richir piensa pues el fenómeno como una simple *apariencia*, dejando así suspendido el sentido del ser de lo que aparecer: si se trata de una representación sensible o inteligible, empírica o ideal, presente o recordada, etc., he ahí todo lo que un término como "*apariencia*", en toda su indeterminación, permite dejar sin decantar. La dificultad es pues que la apariencia, por indeterminada que sea al principio, aparece siempre, en la actitud natural, como *la apariencia de algo* - como la corteza de un núcleo inaparente que sería su ser verdadero. Dicho de otro modo, la apariencia aparece espontáneamente como lo que se da *a posteriori* de lo que ya siempre habría advenido por otro lado, es decir, *a priori*. Ahora bien, es notable que, si seguimos la exigencia fenomenológica de describir el fenómeno exclusivamente como se da, nos prohibiremos tanto su identificación con el simple *a posteriori* como mero reflejo de lo que, por otro lado, *es* plenamente, como la identificación de la apariencia con a un puro *a priori* que, ya siempre huido, haría posible, desde su retracción, la parencia de lo que es. Hará falta, por el contrario, tomar el *a priori* y el *a posteriori* como partes integrantes del fenómeno y mostrar entonces que existe un "efecto ilusionante del fenómeno"<sup>31</sup> mismo: que *la ilusión*

31 RP/1, p. 33.

*transcendental forma parte integrante del fenómeno o de la apariencia.* Como Richir nos lo explica muy claramente:

"la apariencia tan sólo se fenomenaliza como tal si aparece como la apariencia *a posteriori* de una ilusión *a priori* que, precisamente, no cobra apariencia sino *a posteriori*, en y por la apariencia *a posteriori*. O, dicho de otro modo, tan sólo *a posteriori*, en la apariencia ya siempre fenomenalizada, tan sólo en el *a posteriori* mismo se indica la necesidad de un *a priori* que la apariencia retro-yecta desde sí mismo como una pura apariencia o una ilusión trascendental de Nada, y donde la Nada, el puro *a priori*, aparece *a posteriori* como habiéndose ya siempre fenomenalizado en tanto que condición de posibilidad *a priori* de toda apariencia posible"<sup>32</sup>.

Significa esto también que sólo en la precisa medida en que el fenómeno se fenomenaliza a sobrehaz de la ilusión trascendental, consigue realizar la "unión íntima"<sup>33</sup>, pero *dinámica*, entre el *a priori* apareciente como precediendo ya desde siempre el fenómeno, y el *a posteriori* desde el cual tan sólo puede haber aparecer. Podemos entonces comprender el fenómeno como el lugar de "entrecruzamiento" entre dos movimientos: el de una precesión trascendental en virtud de la cual aparece un *a priori*, cuya precesión, por lo demás, no es nunca sino el envés de la retroyección que la posibilita<sup>34</sup>. Ahora bien, este doble movimiento no es otro que el movimiento que Richir había estudiado ya en sus trabajos anteriores cuando trató la cuestión de la *distorsión originaria* del fenómeno: hay un doble movimiento del pensamiento que se atesta, primero, en virtud del movimiento del propio fenomenólogo en su reflexión, pero que corresponde al ritmo mismo por el cual la "cosa misma" (la *Sache*), es decir, el fenómeno, viene a trasparecer, y que el fenomenólogo, precisamente, debe recoger.

Volvamos ahora, no obstante, a la cuestión de la relación entre filosofía trascendental y fenomenología. Como se habrá podido comprender, es la ilusión trascendental lo que permite el paso desde la filosofía trascendental a la fenomenología. Como nos lo explica Richir:

"En el campo trascendental de la fenomenología, el fenómeno como tal se indica como reflejando, ya siempre ya *parte post* la ilusión trascendental *a priori*, que la reflexión del fenómeno retro-yecta después en el *a priori*, y según la cual hay *a priori* (pura aparición del *a priori* en el *a priori*); sin embargo, por eso mismo, lo que se indica, al mismo tiempo, es el hecho de que, al no consistir sino en la ilusión trascendental, es decir, en una pura apariencia trascendental, el surgimiento del *a priori* como tal jamás tiene lugar si no es en y por la ilusión trascendental, a saber, si no es una pura apariencia que tan sólo cobra apariencia en la reflexión *a posteriori* del fenómeno como tal; por lo tanto, este surgimiento nunca se capta sino *a*

---

32 RP/1, pp. 31-32.

33 RP/1, p. 173.

34 Cf. RP/1, p. 172.

*parte post*, y por medio de la apariencia que reflexiona la ilusión trascendental, por ende *a posteriori*, desde la apariencia o el fenómeno"<sup>35</sup>.

Dicho de otro modo, si la filosofía trascendental se despliega como la investigación *a posteriori* de un *a priori* ilusorio, empuñando de ese modo el doble movimiento de la ilusión como precesión del *a priori* respecto del *a posteriori*, y como retroyección del *a priori* desde el *a posteriori*, la fenomenología, por su parte, busca pensar el fenómeno (o la apariencia) como el lugar mismo en el que, desde su ilusión trascendental constitutiva, el *a priori* se encuentra con el *a posteriori*, y ello en tanto en cuanto el movimiento de retroyección cruza el movimiento de precesión al albur de lo que Richir llamará, ahora, el doble movimiento *de la fenomenalización*. Por decirlo de otro modo, si es la ilusión la que permite asimilar la filosofía trascendental a la fenomenología, es porque, por un lado, la ilusión le prescribe al proceder fenomenológico trascendental el movimiento propio de su pensar y, por el otro, por el hecho de que la fenomenalidad del fenómeno como parpadeo<sup>36</sup> puede ser exhibida a partir de la fenomenalidad propia de la ilusión trascendental. En virtud del hecho de estar la ilusión trascendental inscrita en el corazón mismo de la fenomenología trascendental, ésta última será llevada a deslizarse, en su análisis, por la pendiente inestable y cambiante de un doble movimiento que busca sin cesar recuperar lo que, supuestamente *a priori*, se le escapa por principio. Pues bien, sólo porque este proceder trascendental se ve ritmado por el (doble) movimiento de la ilusión trascendental misma, puede el pensar empuñar el doble movimiento propio del fenómeno; doble movimiento del fenómeno al que, en sus trabajos anteriores, se refería Richir como a su *distorsión originaria*, pero que a partir de ahora empezará a denominar su *parpadeo*, y cuyo ritmo propio se pensará, de ahora en adelante, como el *esquematismo trascendental de la fenomenalización*.

Ahora bien, en este contexto, surge una dificultad de talla, y que consiste en comprender en qué sentido esta cuestión de la fenomenología como trascendental no procede, a su vez, de una pura abstracción; dicho de otro modo, en qué sentido lo que se percibe a sobrehaz del proceder trascendental no es una simple construcción del fenomenólogo, toda una serie de conceptos que, con manifestar una cierta coherencia interna, sin embargo no elucidarían en absoluto la experiencia y la vida humanas. ¿En qué sentido la fenomenalidad de la ilusión trascendental en obra en el proceder propiamente trascendental podría instruirnos sobre la fenomenalidad del fenómeno en general? A decir verdad, es ésta una pregunta que si bien inquieta a Richir a lo largo de todo el recorrido de las *Recherches phénoménologiques*, no es abordada de modo explícito sino en el segundo tomo, cuando se pregunta sobre lo

---

35 RP/1, p. 148.

36 Cf. RP/1, p. 177.

que llama el "campo trascendental". Releamos pues las primeras páginas de la quinta *Recherche*, en las que Richir se explica con mayor claridad sobre el particular.

Richir empieza su quinta *Recherche* por una pregunta crucial: "¿Pero qué es entonces un fenómeno?"<sup>37</sup>. El fenómeno se define, a su parecer, por lo que se desprende de la reducción fenomenológica, y que comprende de modo radicalizado como la puesta fuera de curso de toda ontología y de toda ontificación y, por tanto, como la suspensión de varias oposiciones clásicas que hay que considerar, a partir de entonces, como otras tantas abstracciones. *En primer lugar*, el "puro pensamiento" también se ve puesto fuera de curso, así como la pura sensación: "en el campo fenomenológico trascendental, tanto la sensación bruta del empirismo como el pensamiento puro del idealismo son abstracciones, es decir, desde el punto de vista fenomenológico-transcendental, 'efectos' segundos de la fenomenalidad del fenómeno"<sup>38</sup>. *A continuación*, ello implica que el fenómeno es indisociablemente sensación y sueño, fantasma o alucinación: "para que haya sensación, o para que la sensación sea otra que una pura y simple señal (estímulo) recibido por una máquina, tiene que haber, ya siempre, alucinación de lo sensible y, recíprocamente, hace falta que la sensación se alimente, por así decirlo, de la alucinación"<sup>39</sup>. Y del mismo modo, conlleva esto que el fenómeno sea indisociablemente "sensible" e "inteligible", es decir, que hay "pensamiento" en todo fenómeno, del mismo modo que todo pensamiento está transido de fenomenalidad. *Por último*, si la reducción fenomenológica comprendida de ese modo pone fuera de curso todas estas distinciones del pensamiento despierto y disciplinado, también hay que añadir que abre un campo salvaje en el que el pensamiento, aún durmiente y en indistinta fusión con otros fenómenos, despertará como reflexión en estado naciente, es decir, como división interna del campo fenomenológico merced a la cual se irá constituyendo el cuerpo como lugar de la ipseidad. Ahora bien, si "queremos dar cuenta de este engendramiento del cuerpo como lugar de ipseidad, ipseidad cuyo pensar aparecerá entonces como reflexión segunda, entonces habremos de partir del campo fenomenológico como *puro anonimato trascendental* en el que no hay ni cuerpo propio, ni cuerpo otro, ni cuerpos en general, ni cosas, y que es el equivalente de lo

---

37 RP/2, p. 110.

38 RP/2, p. 111.

39 *Ibid.* Richir precisa, por otro lado, esto que sigue, y que estimamos útil recordar: "No es necesario volver, o al menos eso esperamos, sobre el hecho de que la sensación pura puntual, recibida pasivamente por el órgano, no es más que una ficción constructivista, y por lo tanto intelectual, solamente concebida para satisfacer la necesidad de una reconstrucción *a parte post* de nuestro 'aparato' sensitivo, ni tampoco habríamos de volver sobre el hecho de que la acumulación de estímulos puntuales jamás formará un mundo concreto, aquel en el cual, ya desde siempre, nos movemos y vivimos" (*ibid.*).

que Husserl, y en su estela Merleau-Ponty, llamaban la 'esfera pre-egológica'<sup>40</sup>. En otras palabras, la reducción fenomenológica que abre el campo propiamente fenomenológico-transcendental debe, al mismo tiempo, ser concebida como reducción de toda ipseidad, es decir, asimismo, como reducción de "todo lugar privilegiado, por segregación, dentro de ese mismo campo".

En todo caso, será esta tripe exigencia - a saber, la de tomar al fenómeno como caracterizado por una triple indistinción: indistinción de la sensibilidad y del pensamiento, indistinción de éstas y del sueño (o del fantasma), e indistinción, en el campo fenomenológico, de todo lugar privilegiado del fenómeno - la que lleve a Richir a caracterizar el campo fenomenológico por su irredento arcaísmo, en mucho comparable al arcaísmo del sueño, ya puesto de manifiesto por Freud en la *Traumdeutung*<sup>41</sup>. Se trata, no obstante, de un arcaísmo que "no es de otrora", como "una suerte de origen ontológico que habríamos perdido irremediablemente, sino que, desde siempre, acompaña, por parafrasear a Kant aunque desviándolo un poco, todos nuestros pensamientos y todas nuestras representaciones, como una suerte de *matriz transcendental* sin la cual nada sería posible ni pensable"<sup>42</sup>. En otras palabras, este arcaísmo no debe ser tomado como un "origen real (ontológico u ontogenético) del cuerpo y del ego, sino más bien como una suerte de *matriz transcendental* o *materia transcendental* (en el sentido en el que Bergson define la materia en las primeras páginas de *Matière et mémoire*) que, en cierto modo, no deja de 'pegarse a la suela' del pensamiento, concebido como egoidad o ipseidad"<sup>43</sup>.

Sea como fuere, esta concepción del arcaísmo del campo fenomenológico permite dar un paso más en aras de captar el verdadero carácter concreto de este proceder. La referencia al "descubrimiento freudiano"<sup>44</sup> nos ofrece una pista que nos pone ya sobre el rastro adecuado al sugerirnos que el campo abierto por el fenomenólogo se aparenta, al menos en parte, a lo que el psicoanálisis busca, a su vez, desentrañar como el fondo de conciencia del que, muy en particular, emergen las psicopatologías: si en la época de las *Recherches phénoménologiques*, Richir no recurre aún a la expresión "inconsciente fenomenológico", que sólo más adelante forjará, sin duda no es inútil acudir a la referencia al psicoanálisis para comprender lo que Richir busca pensar en

---

40 RP/2, pp. 114-115.

41 Cf. RP/2, p. 111.

42 RP/2, p. 113.

43 RP/2, p. 115.

44 RP/2, p. 116. Por otro lado, Richir precisa: "Tal es, en todo caso, el punto fundamental que quisiéramos establecer en la presente *Recherche* – tal y como a ello nos invitan tanto nuestras *Recherches phénoménologiques* precedentes, como el alcance fenomenológico del 'descubrimiento freudiano', en la resonancia que, por lo demás, lo vincula secretamente con algunas investigaciones antropológicas relativas a lo que suele llamarse el 'imaginario' humano" (*ibid.*).

lo que era marco establecido en esa época de su pensamiento: el campo fenomenológico es, efectivamente, algo así como un registro inconsciente de la experiencia sobre el cual se asientan, precisamente, tanto el pensamiento como la experiencia misma de la vigilia. De ahí que los términos de matriz y de materia también pueden resultar esclarecedores: el primero, por cuanto designa no tanto el origen, ocasionalmente mítico, de lo que parece ya siempre dado en la experiencia natural, sino también *el lugar o el medio en el que algo nace, se despliega y se desarrolla*; y el segundo por cuanto sugiere no tanto el comienzo desde siempre perdido de tal o cual experiencia, sino el material, sin duda inaparente en principio, pero constitutivo de toda vivencia, de toda apariencia y de todo aparecer. Así pues, la matriz o la materia es lo que *desde siempre y siempre todavía* está ahí - y que, según la fórmula utilizada a propósito de la materia en Bergson y antes evocada "se nos pega a la suela del zapato [*nous colle aux semelles*]" -, es lo que forma o constituye (en el sentido activo de estos dos verbos) la experiencia tal y como aparece.

Ahora bien, nada impide que nos preguntemos entonces, una vez más, por qué este campo fenomenológico es caracterizado como "fenomenológico-transcendental". Que sea fenomenológico es lo que comprendemos sin problemas tan pronto como nos damos cuenta de que no sólo dicho campo es el lugar del que *emerge* toda experiencia posible, sino también de que lo que la constituye son, precisamente, los fenómenos fenomenalizándose originariamente en su parpadeo entre su aparición y su desaparición. Pero ¿en qué sentido diremos de este campo que es transcendental? Sabemos que Richir no se contenta con retomar el sentido kantiano de lo transcendental, es decir, aquello que designa las condiciones de posibilidad *a priori* de un *a posteriori* ya determinado y necesario a la efectuación del conocimiento. Sabemos que para Richir lo transcendental está atravesado de parte a parte por la ilusión transcendental. En el primer tomo de las *Recherches phénoménologiques*, recordémoslo, la dimensión transcendental es más bien considerada por Richir no tanto como la de un *a priori* necesario, sino como lo que se abre al análisis cuando el fenomenólogo considera como tal el movimiento de la ilusión transcendental, es decir, el movimiento en el cual el análisis se ve necesariamente embarcado desde el momento en que busca considerar el *a priori* del pensamiento. Sin embargo, en este contexto, la dimensión transcendental jamás es el producto de lo que efectúa el fenomenólogo, y la sospecha que evocábamos líneas antes no hace ahora sino reforzarse. Es, por lo demás, lo que el propio Richir explica muy claramente:

"La cuestión que se plantea tan pronto como buscamos, como acabamos de hacer, abrirnos al campo fenomenológico transcendental mediante una reducción transcendental radical, es la de saber si este campo tiene una consistencia real, si no es una suerte de pura abstracción del pensamiento, por lo tanto, una suerte de puro *factum*, construido para alcanzar el 'espacio' del sueño o del fantasma que, en ese caso, sí es real. La cuestión atinente al campo fenomenológico transcendental es pues la de saber si no estará 'construido' para satisfacer las necesidades de una causa que, por lo demás, no hemos definido, o si, por el contrario, puede el campo

transcendental ser otra cosa que una especie de puro objeto evanescente e inasible, un 'estado mítico' al que, justamente, tan sólo podríamos remitirnos *a parte post*, desde aquello que el mito, precisamente, debería supuestamente explicar. Compleja cuestión a la que no podremos, claro está, aportar una respuesta simple, ya que dicha respuesta siempre se dará, precisamente, desde el *a parte post* de un pensamiento en vigilia; vigilia desde la que alcanzamos a *pensar* el campo fenomenológico como campo 'arcaico' donde el pensamiento está supuestamente en estado durmiente, y puesto que estamos irreductiblemente situados en el estado de vigilia del pensar, jamás podremos asistir a su nacimiento o a su despertar."<sup>45</sup>

¿Cómo podemos poner de manifiesto que la dimensión trascendental no es una pura construcción del filósofo, y sí corresponde, en cambio, a algo real en la experiencia? Esta pregunta puede, de hecho, formularse de modo más simple: ¿cómo podemos estar seguros de que la dimensión trascendental corresponde al campo fenomenológico? Esta pregunta, dejada en suspenso en el primer tomo de las *Recherches*, constituye uno de los hilos conductores del segundo tomo. Y todo ello se acompaña, como hemos dado a entender, de una redefinición de la noción misma de trascendental, que se comprenderá, a partir de ahora, como lo que, a sobrehaz de la experiencia, constituye su base y es efectivamente atestable en la experiencia misma. Subrayaremos que, en virtud de lo dicho, la concepción de lo trascendental que defiende Richir ya no es auténticamente kantiana, sino que se acerca más bien a Husserl - aunque, aparentemente, Richir tan sólo haya reparado en ello algo más tarde<sup>46</sup> -, para el cual, como sabemos, lo trascendental forma parte de la cosa misma, es decir, de la vivencia: lo trascendental es efectuado y constitutivo - y en ese sentido lo trascendental husserliano puede ser, a su vez, descrito, de tal suerte que Husserl llegará incluso a hablar de un "*a priori* descriptivo". Así, tanto en Richir como en Husserl, el campo trascendental puede comprenderse como esa base que "funciona", que es *fungierend* como dirá Husserl: está en función, pero en el interior de la vivencia.

Existe, sin embargo, una diferencia de peso, en este punto, entre Richir y Husserl: y es que lo trascendental richirianono está determinado; ni siquiera por una eidética propiamente trascendental. Como nos explica Richir más o menos por la misma época, la dimensión intrínseca del fenómeno es designada como *transcendental* "en la medida en que se trata de la transcendencia del fenómeno respecto de nuestros marcos de pensamientos, nuestro lenguaje, y nuestras categorías: transcendencia extremadamente sutil y frívola [...] ya que su indeterminidad *de principio* la vuelve

---

45 RP/2, p. 116.

46 En el primer tomo de las *Recherches*, Richir no duda en identificar lo trascendental kantiano con lo trascendental husserliano - cometiendo un error que se dedicará a corregir algunos años más tarde. Por otro lado, si el segundo tomo de las *Recherches* parece proponer otra versión de lo trascendental, ésta no se vincula explícitamente con Husserl.

permeable a toda determinación y, por ello, *irreconocible*<sup>47</sup>. No es pues la eidética lo que permite evidenciar, por la puesta en juego conjunta de la reducción fenomenológica y la reducción eidética, el fenómeno transcendentamente reducido, sino que es, más fundamentalmente, el ritmo mismo del fenómeno, con anterioridad a toda significación y a todo concepto. Sin embargo, resulta que este ritmo no es otro que el que Richir llamará “esquematismo trascendental de la fenomenalización”.

#### IV. Sobre los esquematismos fenomenológicos en la quinta *Recherche phénoménologique*

Hasta aquí, hemos abordado la cuestión del esquematismo en Richir de un modo absolutamente general, a partir del doble movimiento de la fenomenalización, es decir, a partir del doble movimiento en virtud del cual adviene el fenómeno o, dicho en el partitivo que insiste en la indeterminación, a partir del cual *adviene fenómeno*, doble movimiento por el que adviene fenómeno toda vez que dicha fenomenalización se presente en el análisis, en primer término, bajo la forma de una ilusión trascendental: tal era, efectivamente, el punto de partida de Richir en sus *Recherches*. Ahora bien, para comprender las distinciones operadas por Richir, en su texto, entre diferentes tipos de esquematismo, conviene que demos un paso más que, a decir verdad, tan sólo está implícito en el propio texto de las *Recherches phénoménologiques*, pero que se irá esclareciendo a medida que avancemos. Efectivamente, tenemos que establecer que el esquematismo propiamente fenomenológico se caracteriza, ante todo, como el despliegue de una búsqueda de sentido: se trata, ciertamente, de un doble movimiento, pero que se despliega en aras de una exigencia y de una promesa de sentido. Así pues, con el esquematismo propiamente fenomenológico se introduce una teleología, aunque sin finalidad determinada *a priori*, pero en virtud de la cual queda, con todo, lanzada la temporalización de un sentido. Esta última precisión nos permite comprender la necesidad de distinguir los diversos tipos de esquematismos, y distinguir, en particular, el esquematismo propiamente fenomenológico de otros esquematismos que no ponen en juego fenómenos como búsqueda de sentido – como es caso del esquematismo de la repetición repitiéndose y que, como tal, no es, en rigor, un esquematismo propiamente fenomenológico, aunque albergue, como todo esquematismo, una base fenomenológica. Accedemos también de este modo a la difícil cuestión de la articulación entre los diferentes esquematismos. En lo que sigue, abordaré este problema partiendo de lo que he estudiado en otros trabajos<sup>48</sup>, a saber,

47 M. Richir, *phénomènes, temps et êtres*, coll. “Krisis”, ed. J. Millon, Grenoble, 1987, p. 22.

48 Cf. mis dos artículos: “Del esquematismo en fenomenología (Kant, Fichte, Richir)”, tr. española por Pablo Posada, *Acta Mexicana de Fenomenología*, No. 0. Enero de 2016, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, Facultad de Humanidades. Universidad Autónoma del Estado de México, 2016, pp. 55-80. Y “El esquematismo y los números. La confrontación Richir – Dedekind en la



del esquematismo de la repetición repitiéndose, para, progresivamente, “remontar” hacia un esquematismo fenomenológico más originario.

\*  
\*\*

Como sabemos, Richir define el esquematismo de la repetición repitiéndose como “el fenómeno en el que se fenomenaliza el *ritmo de la repetición* como ritmo que ordena y constituye individuos relativamente distintos”<sup>49</sup>. El esquematismo de la repetición no es pues tanto aquello a través de lo cual los fenómenos aparecen como fenómenos, como una *pluralidad* de fenómenos relativamente individuados, sino más bien aquello en virtud de lo cual esta pluralidad de fenómenos puede a su vez *aparecer como tal*. Quiere decirse con ello que existe, de entrada, un hiato entre los fenómenos mismos y este ritmo de repetición, reflexionado para aparecer en sí mismo. Empecemos por preguntarnos lo que caracteriza exactamente a este ritmo. Hemos visto que no puede ser idéntico al ritmo de enumeración que caracteriza la sucesión bien ordenada de los enteros naturales pues hemos mostrado que este orden no se sostiene por sí mismo, sino que procede, profundamente, de una ilusión trascendental que, justamente, se desprende del esquematismo de la repetición repitiéndose: como nos explica Richir, todo ocurre como si “fenomenalizándose a sí mismo en un ritmo trascendental, *el pensamiento* no pudiese evitar *proyecta la sombra de este ritmo en una estructura abstracta, y así crear un efecto de horizonte* necesario a su propio ejercicio, incluso en “régimen” matemático; dicho efecto de horizonte es otro nombre para la ilusión trascendental o para su reinterpretación trascendental equivalente a lo que Kant entendía por ‘idea’ de la Razón”<sup>50</sup>. Si, por lo tanto, la repetición repitiéndose expresa el ritmo de una multiplicación, paulatina y parte por parte, de los fenómenos, ésta no se despliega, a su vez, de modo ordenado, es decir, según el orden que define una *sucesión*. He ahí, por lo demás, lo que explica que la posibilidad de las matemáticas pueda comprenderse a partir del esquematismo de la repetición, y no a la inversa : primero hemos de poder dar cuenta de la posibilidad de las multiplicidades antes de comprender la posibilidad de una sucesión bien ordenada.

35

Enero  
2017

Sin embargo, con ser cierto que, desde un punto de vista estrictamente trascendental, la repetición repitiéndose precede, necesariamente, el orden de sucesión matemático, ella misma tan sólo puede, a su vez, derivarse de un esquematismo aún más originario. Efectivamente, si el esquematismo de la repetición se entiende como el ritmo de fenomenalización de los fenómenos

---

Cuarta *Recherche phénoménologique*”, tr. española por Pablo Posada in *Eikasía* ([www.revistadefilosofia.org](http://www.revistadefilosofia.org)), n° 72, 2016, pp. 173-186.

49 RP/2, p. 102.

50 RP/2, p. 104.

reflexionado como tal, ello significa que dicho esquematismo habrá de apoyarse, necesariamente, sobre ese ritmo, en el ejercicio concreto de la fenomenalización, y antes de toda reflexión. Por lo tanto, hemos de inquirir sobre la posibilidad del ritmo mismo, así como sobre la relación entre el ritmo concreto de la fenomenalización y la repetición repitiéndose. En lo relativo a esta última cuestión, explica Richir que la repetición repitiéndose es “*un ritmo, abstraído de la fenomenalización, que ya no ritma fenomenalizaciones ni tampoco su propia fenomenalización, y de la que la sucesión de los números enteros naturales como índices de iteraciones sucesivas constituye una expresión posible [...], a poco que algún origen le sea arbitrariamente fijado al ritmo*”<sup>51</sup>. Y precisa por otro lado:

“Pero no se trata sino de *una* expresión posible, ya que otras expresiones del ritmo son posibles, y ello, por así decirlo, al infinito, por ejemplo en los ritmos musicales. En realidad, la sucesión de los números naturales tan sólo procura una *expresión perfectamente uniforme* del ritmo, y que, en virtud de su uniformidad, tiene la ventaja de permitir *a priori* el cálculo de todos los ritmos posibles, en lo que, en adelante, se convierte en la reflexión de todos los ritmos fenomenales posibles en un ritmo sentido como canónico en virtud de su pobreza, o de su uniformidad, permitiendo así aprehender lo que de repetición uniforme hay en un ritmo más complejo (la repetición periódica de la misma base o estructura rítmica)”<sup>52</sup>.

La repetición repitiéndose es pues un ritmo que se abstrae de la fenomenalización y que ya no preside a ninguna fenomenalización concreta; se trata pues de una reflexión del ritmo por sí mismo, pero que tiene por efecto la uniformización del ritmo del fenómeno como tal<sup>53</sup>. Además, este ritmo puede resultar doblemente abstracto cuando a lo anterior se añade la fijación de un punto de partida para la serie de las repeticiones, dando así lugar a una sucesión expresable en los términos de la sucesión de los enteros naturales.

No obstante, por lo que hace al ritmo concreto, una indicación de Richir nos ofrece una inestimable pista que nos pone en la buena vía: “[...] el ritmo aparece *a priori*, escribe Richir, como *infinito*, es decir, como dando no ya una cantidad fija, sino, por el contrario, una ‘potencia de cantidad’, es decir, una *cuantitabilidad*”<sup>54</sup>. Se trata, en efecto, del “esquematismo de la cuantitabilidad”, que Richir introduce desde su

---

51 RP/2, p. 193.

52 RP/2, pp. 193-194.

53 ¿Cómo comprender más concretamente esta uniformización? Es una pregunta que Richir no se hace aún en las *Recherches phénoménologiques*, pero que abordará en sus *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, mostrando, por un lado, que la uniformización en cuestión es del orden de una transposición arquitectónica de la temporalización concreta del sentido haciéndose, en la forma de una sucesión de presentes repitiéndose; y explicando, por otro lado, que este ritmo de repetición no es forzosamente reducible a la temporalización husserliana, entendida como el flujo de un "presente vivo" provisto de sus retenciones y de sus protenciones.

54 RP/2, p. 194.

cuarta *Recherche phénoménologique*, y que nos ofrece la base propiamente fenomenológica del esquematismo de la repetición. En el Prefacio al segundo tomo de sus *Recherches*, nos explica Richir que dicho esquematismo no permite comprender “que no podemos hablar de individuo fenoménico en un sentido absoluto puesto que éste, justamente, jamás constituye un fenómeno indivisible, sino siempre, al menos virtualmente, un fenómeno susceptible de cuantitabilidad – si hay fenómenos indivisibles, es porque, precisamente, *parecen* tales en la ilusión (trascendental) a que están intrínsecamente vinculados”<sup>55</sup>.

Digamos de entrada que el esquematismo de la cuantitabilidad se sitúa, por así decirlo, “entre” el esquematismo propiamente fenomenológico y el esquematismo de la repetición repitiéndose, pero también que se articula siempre a lo que Richir sigue llamando esquematismo de la determinabilidad, y que habremos de abordar justo después. Ahora bien, para comprenderlo, tenemos que empezar recordando que es de Fichte de quien Richir toma dicha noción, que, efectivamente, encontramos ya en la *W-L* de 1794/95. Recordemos pues que Fichte recurre a la cuantitabilidad para constituir la síntesis del tercer principio: si el primer principio enuncia la identidad absoluta del Yo, y el segundo postula la negatividad del Yo, en virtud de la cual el Yo hace posición de un No-Yo, hace falta encontrar una síntesis que nos permita salir de esta antinomia, y que concilie este principio de identidad con el movimiento que no dejar de minarla desde dentro como tal identidad. Para Fichte, esta síntesis tiene lugar en el tercer principio, merced al cual acaecen juntas las posiciones del Yo y del No-Yo: se trata del movimiento por el que la actividad se divide, se distribuye o se cuantitabiliza en un Yo divisible y un No-Yo divisible. La cuantitabilidad es pues, para Fichte, *la posibilidad de convertirse en cantidad*<sup>56</sup>, y será precisamente ésta la idea que Richir retome al explicarnos que la cuantitabilidad es el “momento” en el que no hay aún cantidad, pero se está en la “inminencia” – como dirá Richir siguiendo en esto a Merleau-Ponty – de constitución de cantidades determinadas. Es también lo que permite comprender que el esquematismo de la cuantitabilidad es un esquematismo “intermedio” e incluso “intermediario” entre el esquematismo propiamente fenomenológico y el esquematismo cuasi-matemático de la repetición repitiéndose: en rigor, está aquí en juego la posibilidad, para el esquematismo, no tanto de diferenciarse – como hemos visto, ello implicaría ya una temporalidad determinada –, cuanto de distribuirse en momentos (no temporales) fuertes y débiles; y está asimismo en juego la posibilidad de una distribución indefinidamente *repetida*: si el esquematismo de la repetición repitiéndose era la reflexión del ritmo de la

---

55 RP/2, p. 10.

56 “Limitar algo significa : suprimir su realidad por negación no *en su totalidad*, sino *en parte*. Por consiguiente, aparte de los conceptos de realidad y de negación, el concepto de límite contiene el de la *divisibilidad* (es decir: la cuantitabilidad [die *Quantitätsfähigkeit*: la capacidad de ser cantidad], y no el concepto de una cantidad determinada). (*W-L*, p. 108-109, el subrayado es mío).

repetición repitiéndose *a sí mismo* incesantemente, el esquematismo de la cuantitabilidad ha de entenderse, por su parte, como “la *operación de fenomenalización tomada en tanto que repitiéndose*”<sup>57</sup>. De hecho, precisa Richir:

Por el hecho de no fenomenalizarse ya ella misma en el esquema como fenomenalizando el esquema (el ritmo) en virtud de su repetición misma, esta operación aparece como operación de fenomenalización repitiéndose en una pluralidad de fenomenalizaciones de fenómenos, y por lo tanto, dando lugar a fenomenalizaciones *en cadena* de fenómenos ligados, de ese modo, los unos a los otros mediante lo que, así, adviene como ritmo *logológico* que articula, una a otra, la fenomenalización de *tal* o *cual* fenómeno [...]<sup>58</sup>.

Dicho de otro modo, el esquematismo de la cuantitabilidad no es ya la repetición reflexionada como repitiéndose, sino la fenomenalización. Dicho de otro modo, en el esquematismo de la cuantitabilidad, no es ya la repetición lo que es reflexionado como repitiéndose, sino la fenomenalización. Y es la razón por la cual también es aquello por lo que los fenómenos – es decir, tanto las partes y los “racimos” de fenómenos –, en el esquematismo, no son únicos, no son reductibles a algo Uno – así se trate del Uno platónico, plotiniano, al Yo, a la Substancia o a Dios. Es pues, asimismo, lo que impilca una pluralidad *de origen* de los fenómenos en el esquematismo, multiplicándose en sí mismo en una pluralidad indefinida de momentos.

Sin embargo, como hemos dicho, el esquematismo de la cuantitabilidad se articula siempre estrechamente al esquematismo de la determinabilidad. Ya he recordado el origen fichteano de la noción, en la *W-L* 1794/95, cuando Fichte busca pensar la síntesis originaria del Yo y del No-Yo como la de la imaginación, flotando originariamente entre lo finito y lo infinito en la determinabilidad, es decir, “entre la determinación y la no determinación”<sup>59</sup>. Pues bien, prolongando esa intuición estima Richir que de haber determinación, tal no puede darse sino como efecto de una ilusión trascendental. El esquematismo de la determinabilidad es pues aquello a través de lo cual los fenómenos son reflexionados como “*indefinidamente determinables*”, en su imposibilidad de principio de doblarse, merced a una reflexión, en una ilusión de determinidad o de indeterminidad que pondría fin a la inminencia suspendida que constituye la *determinabilidad*”<sup>60</sup>. Esta “inminencia suspendida” es pues aquello a lo que abre la suspensión de toda determinidad. Ahora bien, si tenemos presente que Richir considera las determinidades como aquello que es del orden de lo que pronto

---

57 RP/2, p. 194.

58 RP/2, pp. 195-195.

59 *W-L*, p. 216.

60 RP/2, p. 163.

llamará la *institución simbólica*, comprendemos entonces que la institución simbólica como marco determinante de la experiencia no puede determinar a partir de nada: sólo puede determinar algo que ya sea susceptible de ser determinado, o en cuya determinación quepa abundar. Esto nos da la clave para comprender el esquematismo de la determinabilidad, o lo que es lo mismo, que el fenómeno es esencialmente *dúctil*: que no está determinado, pero que siempre es indefinidamente determinable, es decir, también, al mismo tiempo, plural, y por lo tanto cuantificable - de lo que se sigue que el esquematismo de la cuantitabilidad resulta inseparable del esquematismo de la determinabilidad. Como escribe Richir: "la determinabilidad se articula en profundidad sobre la cuantitabilidad [...] puesto que, por decirlo de otro modo, *no hay individuación cualitativa sin individuación cuantitativa y recíprocamente*, siendo ambas, en realidad, indisociables, o dándose, de hecho, de una sola vez. La *diferencia* entre ambas no es pues más que una diferencia *reflexiva*, donde confluyen el lugar intrínseco de reflexión fenomenológico-transcendental y el lugar propio de nuestra reflexión"<sup>61</sup>.

Sea como fuere, sabemos que si este doble esquematismo de la determinidad y de la cuantitabilidad hace posible, desde un punto de vista fenomenológico y trascendental, el esquematismo, más derivado, de la repetición repitiéndose, no hemos dado aún con el esquematismo propiamente fenomenológico. Lo cierto es que mientras que el esquematismo de la fenomenalización ha de comprenderse como el doble movimiento que ritma la fenomenalización *misma*, la determinabilidad y la cuantitabilidad se refieren, por su parte, al ritmo *mismo* de la fenomenalización - a la reflexión del ritmo en sí mismo, lo cual implica ya cierta abstracción respecto del movimiento *del fenómeno*<sup>62</sup>. En otras palabras, todo es, aquí, cuestión del acento que el análisis imprima: si la cuestión de la determinabilidad y de la cuantitabilidad apunta al *ritmo de la fenomenalización*, en el esquematismo de la fenomenalización es más bien cuestión de la *fenomenalización en su ritmo propio*. La pregunta que hemos de abordar ahora es pues la de saber cómo es posible tomar en consideración (y reflexionar) el esquematismo de la fenomenalización de otro modo que no sea abstrayendo el ritmo, en lo que sería el esquematismo derivado de la cuantitabilidad y la determinabilidad.

El recorrido que de las *Recherches phénoménologiques* hemos propuesto en algunos de nuestros escritos, nos brinda, en todo caso, un primer elemento de respuesta a esta pregunta: el esquematismo puede pensarse como un parpadeo entre dos polos. Dicho con mayor precisión, ha de extraerse del parpadeo propio a la ilusión trascendental entre sus dos polos, ilusorios como tales (*a priori/a posteriori*, interior / exterior, centro / periferia, fijeza / movilidad, aparición / desaparición,

---

61 RP/2, p. 214.

62 Richir habla, por ejemplo, del esquema trascendental de la fenomenalización "que es doble movimiento trascendental, y no ritmo" (RP/2, p. 208).

individuación/desindividuación, etc.): sólo ilusoriamente aparece el fenómeno sin resto *a priori*, perfectamente fijo e individuado como desde el centro de sí mismo cuando, en realidad, y en virtud de su constitutiva ilusión, esta aparición jamás se da sino en *inminencia*, solidaria siempre de revertirse en su desaparición: el fenómeno no aparece jamás si no es para desaparecer y, a la inversa, la desaparición del fenómeno tan sólo adviene, paradójicamente, para desvelarlo como la huella de su ausencia. En otras palabras, la aparición del fenómeno (es decir, también su individuación, su centramiento, su origen *a priori*, su idea, su interioridad, su fijeza o su estabilidad, etc.) es estrictamente coextensiva de su desaparición (y por lo tanto, también de su desindividuación, de su periferia, de su efecto *a posteriori*, de su movilidad, etc.). Richir puede entonces escribir:

"Desde el momento en que el parpadeo del fenómeno entre la ilusión de su fijeza individuante y su movilidad desindividuante *es reflexionada como tal*, se fenomenaliza como un único y mismo aparecer/desaparecer en doble-movimiento: aparecer como movilidad de la desaparición de la fijeza, y aparecer como fijeza de la desaparición de la movilidad, por lo tanto como doble aparecer de un doble desaparecer, o aparecer que no parece sino desapareciendo y desaparecer que no parece sino apareciendo, por lo tanto, doble-movimiento infinito de huida en el desaparecer apareciendo, y surgimiento en el aparecer desapareciendo"<sup>63</sup>.

Lo esencial, aquí, es que el fenómeno no puede fenomenalizarse como parpadeo entre ambos polos, el de su aparición y desaparición, a no ser que el parpadeo *sea a su vez reflexionado: para que los fenómenos parezcan en su parpadeo, hace falta que el parpadeo aparezca él mismo también de una determinada manera*. Así pues, es necesario que el parpadeo en el cual parece el fenómeno no se vea completamente absorbido por el fenómeno mismo, sino que se segregue de él *en parte*, para parecer él mismo como el (doble) movimiento de advenir a sí mismo del fenómeno. Es, por lo tanto, necesario que el movimiento no coincida completamente con lo que despliega, sino que se desprenda él mismo como movimiento, como aquello a través de lo cual el fenómeno puede advenir. En definitiva, tan sólo hay esquematismo de la fenomenalización cuando el esquematismo se fenomenaliza también a sí mismo, aún cuando...

"[...] el esquema trascendental de la fenomenalización es, por lo tanto, un fenómeno que no posee el mismo estatuto fenomenológico-transcendental que cualquier otro fenómeno: fenómeno en el que es reflexionada la fenomenalización misma fenomenalizándose infinitamente, no puede fenomenalizarse en sí mismo como tal más que si cualquier otra fenomenalización singular, cualquier otro golpe de fenomenalización de un fenómeno individuado cualquiera es *puesto entre paréntesis o queda fuera de curso*, no pareciendo ya, por así decirlo, más que adornado del estatuto de lo *en-potencia*, en el parece en inminencia de aparecer de la ilusión de fijeza, coextensiva, en el plano trascendental, con la ilusión de centro, de origen o de golpe de fenomenalización para los fenómenos individuados – con la importante salvedad

63 RP/2, pp. 161-162 (la cursiva es mía).

de que aquello que, para el esquema trascendental de la fenomenalización, constituye, en tanto que fenómeno, "su" golpe de fenomenalización, es la autonomización reflexiva que en él se da del parpadeo del fenómeno, es decir, el golpe mediante el cual el parpadeo del fenómeno se fenomenaliza *como tal* en el esquema como fenómeno de la fenomenalización"<sup>64</sup>.

Sin embargo, la dificultad de este tipo de aproximación al esquematismo reside, como vemos, en que siempre hace falta partir de conceptos determinados, aunque se trate luego de tomarlos en el movimientos de una ilusión trascendental. Dicho de otro modo, la dificultad estriba en que si el punto de partida no es otro que el de las determinidades conceptuales en las cuales se encierra el fenómeno en su ilusión trascendental, la única solución para pensar el esquematismo y la individuación fenomenológicas se cifra en una especie de diseminación conceptual, desde el momento en que los distintos polos del fenómeno se ven prendidos en el *movimiento* de su ilusión, y que se encadenan al hilo de una suerte de "migración" o "nomadismo" del parpadeo, y ello a pesar de que el fenómeno aparece siempre en sí mismo, al hilo de una individuación concreta. La pregunta que se plantea de forma natural es la de saber si no sería posible considerar el esquematismo fuera de todo marco determinante; marco, en últimas, impuesto por el análisis: ¿podría pensarse un esquematismo no determinado y no determinante, es decir, sin concepto?

Sea como fuere, no deja de sorprender que el propio Kant haya considerado ese caso en la *Crítica del juicio*, donde efectivamente abre camino a la posibilidad de un esquematismo reflexionante. Ya desde la primera Introducción efectivamente escribe:

"Pues en la facultad de juzgar, entendimiento e imaginación son considerados en su relación mutua, y ésta puede, sin duda, ser tomada primero de modo objetivo, como perteneciente al conocimiento (como así ocurría en el esquematismo trascendental de la facultad de juzgar); pero esa misma relación entre los poderes de conocer también puede considerarse de modo únicamente subjetivo, y según uno de esos poderes favorezca o entorpezca al otro en esa misma representación, y afecte así el estado del espíritu"<sup>65</sup>. La distinción queda aquí claramente establecida entre un esquematismo determinante, que caracteriza el esquematismo considerado en la primera *Crítica* – y que Kant llama aquí el "esquematismo trascendental de la facultad de juzgar" – y un esquematismo "puramente subjetivo", es decir, también, y en el lenguaje de Kant, "reflexionante". ¿Qué añadir al respecto? En el §35, precisa Kant que en el marco del juicio de gusto, se trata de una subsunción de la imaginación en su libertad como poder (de unir intuiciones), bajo el entendimiento en su legalidad como poder (de la unidad de lo que es unido y comprendido); y que, de ese modo, en este caso, "la imaginación esquematiza sin concepto"<sup>66</sup>. Son pues aquí los esquemas lo que permite captar el objeto estético: dicho esquematismo consiste en *unir* impresiones sensibles, pero de manera creativa y sin concepto – ya que la unidad del objeto como bello nada tiene de teórico. Ahora bien, Richir reconocerá enseguida en este esquematismo lo que él mismo

64 RP/2, pp. 163-164.

65 *Kritik der Urteilskraft* (K.U.K.), *Primera introducción*, Ak., XX, 223.

66 Cf. K.U.K., Ak., V, 287.

buscaba pensar desde sus *Recherches phénoménologiques*: "reparamos en que, en esta íntima unión de una diversidad ya tendida hacia la unidad y de una unidad ya abierta, al mismo tiempo, a la diversidad que acoge, en este esquematismo sin concepto, podemos reconocer, por lo que a nosotros cuenta, el *esquematismo trascendental de la fenomenalización* en el que pensamiento (entendimiento) y sensibilidad (imaginación) son indiscernibles y, por lo tanto, en el que la imaginación piensa y el pensamiento imagina, y donde, además, el pensamiento se encuentra prendido en la fenomenalidad, a la vez en la unidad del fenómeno individuado y en el esquema trascendental en el cual el fenómeno se individua fenomenalizándose, sin que quepa aquí distinguir un sujeto y un objeto"<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> M. Richir, "L'origine phénoménologique de la pensée", in *La liberté de l'esprit* n° 7, Balland, Paris, 1984, pp. 87-88.