

# Releer la « Krisis » de Husserl. Para una nueva posición de algunos problemas fenomenológicos fundamentales

Marc Richir. Traducción por Iván Trujillo y Francisca Germain

Recibido 20/8/2021

## Resumen

En la primera parte de este artículo Marc Richir plantea el problema fenomenológico central de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Edmund Husserl y que encuentra en *El origen de la geometría* su prueba concreta: el problema del irreductible *hiatus* o *laguna* en la continuidad fenomenológica entre la *Lebenswelt* y la ciencia. La exposición de este problema se desarrolla en la segunda parte mostrando que el primer problema fenomenológico fundamental de la *Krisis* es el del movimiento de la formación de sentido originario (*Sinnbildung*), es decir del despliegue de la temporalidad concreta de una conciencia irreductible a la presencia, conciencia de la que es coextensivo un fenómeno-de-lenguaje consistente en fases de presencia de sentido originariamente plurales y múltiples, en un tiempo lacunar originariamente estallado. En la tercera parte, y en relación esta vez con la institución simbólica como el segundo problema fenomenológico fundamental de la *Krisis*, Richir problematiza el paso de la *Sinnbildung* originaria a la sedimentación con el que Husserl, en un gesto metafísico clásico de estructuración, compromete a la fenomenología. Finalmente, en la cuarta parte Richir se aventura a explicar, con el ejemplo concreto del *Origen de la geometría*, las condiciones fenomenológicas bajo las cuales nace la institución simbólica de la geometría como ciencia al encajarse en la institución simbólica del mundo de la pre-geometría, es decir en el orden de una *Sinnbildung* originaria en operación en un trazado de figuras que no conduce *ipso facto* a la institución propiamente geométrica.

**Palabras clave:** Krisis, hiatus, Sinnbildung, institución simbólica

## Abstract

A rereading of Husserl's "Krisis".  
Towards a new position regarding  
certain phenomenological fundamental  
problems.

On the first part of this article, Marc Richir raises the central phenomenological problem concerning the Crisis of the European Sciences and Edmund Husserl's transcendental phenomenology, which finds its concrete proof in *The Origin of Geometry*: namely, the problem of the irreducible hiatus or lagoon in the phenomenological continuity between the *Lebenswelt* and Science. The exposition of this develops in the second part revealing that the first fundamental phenomenological problem of the *Krisis* is indeed, about the movement of the formation of the original meaning (*Sinnbildung*). This refers to the unfolding of the concrete temporality of a consciousness irreducible to presence, a consciousness of which a language-phenomenon is coextensive, which consists in phases of presence of meaning that are originally plural and multiple, hence consistent in a lacunar time originally exploded. Within the third part, and in relation this time to the symbolic institution as the second fundamental phenomenological problem of the *Krisis*, Richir problematizes the passage from the originary *Sinnbildung* to sedimentation in which Husserl, in a classic metaphysical gesture of structuration, compromises phenomenology. Lastly, in the

fourth part Richir ventures to explain, with the concrete example of the Origin of Geometry, the phenomenological conditions under which the symbolic institution of geometry as a science were born. Thus, by fitting into the symbolic institution of the world of pre-geometry, that is to say in the order of an originary Sinnbildung,

operating in a tracing of figures that does not ipso facto lead to the geometric institution itself.

**Keywords:** Krisis, hiatus, Sinnbildung, Symbolic institution.

Iván Trujillo es Investigador Fondecyt-Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso (Chile). La presente traducción se inscribe en el marco del Proyecto Fondecyt Nº 11201155. Agradezco a Francisca Germain su colaboración.

## Releer la « Krisis » de Husserl. Para una nueva posición de algunos problemas fenomenológicos fundamentales

**Marc Richir.** Traducción por Iván Trujillo y Francisca Germai

Recibido 20/8/2021

### Sumario<sup>1</sup>

I. El problema central de la “Krisis”

II. Conciencia, tiempo y lenguaje

III. La cuestión fenomenológica de la institución simbólica

IV. La explicitación simbólica de la institución simbólica por la fenomenología: el ejemplo de la geometría.

### § 1 El problema central de la “Krisis”

Debido a la distancia histórica, como también al retroceso dispuesto tanto por la tradición del movimiento fenomenológico, como por la de los grandes comentaristas de la obra de Husserl — y sabemos que Paul Ricœur ocupa un reconocido lugar dentro de ambas tradiciones — creemos que ya no es necesario retomar una discusión en profundidad sobre temas y problemas desarrollados y suscitados por la *Krisis*. Sin embargo, a partir de aquí, es posible releer este gran texto, tomando en cuenta las aporías metafísicas o los impases clásicos que éste acarrea, teniendo conciencia, de hecho, de lo que todavía hay de onto-teológico en la obra de Husserl, para sumergirse en el corazón mismo del verdadero

---

<sup>1</sup> El presente artículo de Marc Richir fue publicado en la Revista *Esprit* n° 7 – 8 : Paul Ricœur – París – julio/agosto 1988 – pp. 129 – 151. Sus referencias de autor son las de encargado del curso titular en la Universidad libre de Bruselas (epistemología, metafísica), investigador calificado en el FNRS y autor, especialmente, de *Phénomènes, temps et êtres* (Jérôme Million, Grenoble, 1987) y de *Phénoménologie et institution symbolique* (Jérôme Million, 1988).

problema fenomenológico que allí se plantea — y que evidentemente, no ha encontrado un tratamiento satisfactorio. Más que releer la *Krisis* para acusar debilidades evidentes, lo que podría llevarnos a sacrificar lo esencial (la fenomenología) rechazando en bloque lo negativo, preferimos retomarla prosiguiendo la inspiración fenomenológica más allá de lo que ésta fue para Husserl mismo —y también para Heidegger—, en un más allá de la fenomenología histórica que, sin embargo, en nuestra opinión, resalta todavía de la problemática fenomenológica, y es susceptible tal vez de devolverle su vigor —y en este punto, Paul Ricoeur abrió la senda, en un artículo de 1980 titulado: “L’originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl”<sup>2</sup>, en donde él distingue muy rigurosa y juiciosamente la “función epistemológica” y la “función ontológica” del retorno al mundo de la vida, “la idea de ciencia ‘siendo’ originaria en un sentido distinto que el del mundo de la vida (ibid., p.295, el destacado es nuestro).”

Así es que, volvamos a abrir el texto *El origen de la geometría*, uno de los más densos y más ricos ensayos del grupo de manuscritos husserlianos pertenecientes a la época de la *Krisis*. En un pasaje donde acaba de considerar la actividad “lógica” ligada al lenguaje<sup>3</sup>, Husserl declara que las proposiciones (lingüísticas, lógicas) “se dan por sí mismas a la conciencia como conversiones reproductivas (*als reproduktive Verwandlungen*) de un sentido (*Sinn*) originario, engendrado (*erzeugt*) por una actividad originaria efectiva, y que remiten, por tanto, en sí mismas a tal génesis” (ibid. p. 192). Enseguida, distingue la esfera de “la evidencia lógica” (donde juegan la deducción, la inferencia) de la esfera

<sup>2</sup> Vuelto a publicar en Paul Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, París, 1986, p.285-295.

<sup>3</sup> *L'origine de la géométrie*, traducción francesa J. Derrida, PUF, colección “Epiméthée”, París, 1962, p.190sq. [N. del T. Este pequeño texto de Husserl es muy importante en el presente artículo. Tanto lo que se dirá de él en esta primera parte, como lo que se dirá en la cuarta parte, lo muestran. Esta importancia será refrendada trasladando prácticamente el mismo contenido de lo que se dice aquí a los capítulos 6 y 7 del libro *La crise du sens* (Jérôme Millón, 1990). Y, por supuesto, un mayor detalle sobre lo que para Richir es el contenido de este pequeño texto, se puede encontrar en el Apéndice de este mismo libro bajo el título “Commentaire de *L'origine de la géométrie*” (Ver “Comentario al origen de la geometría”, *Eikasía* 34, 2010; Tr. Iván Galán). Todos los pasajes aquí citados de este texto de Husserl los traducimos directamente al español, pues no deja de presentar discretas pero importantes decisiones de traducción a la luz del texto en alemán. Hay, en todo caso, versión en español de la traducción realizada por Derrida en *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*, Manantial, B.A., 2000].

de “actividades constructivas” que operan con idealidades geométricas que, lógicamente “elucidadas”, “no han sido llevadas, sin embargo, a la evidencia originaria” (ibid.). Destaquemos el hecho muy importante que, para Husserl, un edificio científico tal como la geometría no se reduce esencialmente a una teoría hipotético-deductiva, en la medida en que ésta conlleva una parte irreductible de construcción. Podríamos preguntarnos sobre la legitimidad de tal punto de vista, en principio, opuesto al espíritu de los procesos contemporáneos de axiomatización, si Husserl no agregara, en un paréntesis fundamental, esto que citamos *in extenso*: “La evidencia originaria no puede ser intercambiada por la evidencia de los ‘axiomas’; pues los axiomas son ya, por principio, los resultados de una formación del sentido (*Sinnbildung*) originario y tienen siempre ya detrás misma formación” (ibid, p.192-193).

Texto capital, pues precisa bien que es necesario distinguir en el origen entre la evidencia lógica de las proposiciones, comprendidos los axiomas, y la evidencia originaria de “formaciones de sentidos” originarios que, siempre ya, los preceden. Previo a la institución (*Stiftung*) de un corpus científico de proposiciones — que serán objeto de “sedimentaciones”, luego, de “pasividades” donde el corpus tiende a degenerar en “corpus técnico” —, hay todo un *trabajo de sentido* (*Sinnbildung*) que, lo sabemos, en Husserl debe encontrar su arraigo concreto en la *Lebenswelt*. Y toda la “crisis” proviene, el conjunto del texto lo muestra, de lo que hay entre la evidencia lógico-lingüística y la evidencia originaria de la *Sinnbildung*, un irreductible *hiatus* que es, de hecho, responsable de la “substrucción”, de que el universo (que no es el mundo) de idealidades lógico-matemáticas (inclusive del espacio homogéneo e isótropo, pero también, agreguemos, del tiempo uniforme y unilineal), sustituye al espesor concreto de la *Lebenswelt* por una especie de sutil “subrepción trascendental” (expresión que retomamos de Kant) en donde se disuelve este espesor propiamente fenomenológico.

Tal es, en nuestra opinión, en forma muy simple, el problema central de la *Krisis*. Pues, vamos a intentar demostrarlo, en cierto modo es la matriz de los otros. Y es necesario reconocer en Husserl la fuerza de haberlo planteado — no olvidemos que estaba al final de su vida — aunque no le haya dado un

tratamiento realmente satisfactorio. Si en efecto hay tal hiatus, una verdadera *laguna* en la continuidad fenomenológica, no hay un paso continuo que sea practicable de la *Lebenswelt* al universo de la ciencia, sino quizás sólo una *crítica* mutua en un proceso “en zig-zag” donde el sentido de uno debe poder criticar el sentido del otro, pero también esclarecerlo sin reducirlo. Conocemos todas las dificultades y todas las paradojas que encuentra Husserl al querer definir la fenomenología trascendental como una ciencia (eidética) fundada en el otro tipo de evidencia, el de la *Sinnbildung* originaria y precientífica: siendo que para él, la geometría (y en principio, lo que es mucho más problemático, toda ciencia de la naturaleza) debe fundarse en una eidética de formas y figuras tomadas en la espacio-temporalidad pura, y paralelamente, la “ciencia” de la *Lebenswelt* debe fundarse en una eidética, no se ve muy bien lo que puede distinguirlas una de la otra, y por consiguiente conjurar el riesgo de la “substrucción” en el nivel mismo de la *Lebenswelt*, salvo el hecho que los *eide* del “mundo de la vida” son trabajados irreductiblemente por lo indeterminado, por multitudes de potencialidades no actualizadas, por la indeterminación eidética [“*flou éidétique*”], y que los *eide* lógico-matemáticos son absolutamente (infinitamente) fijados en su determinidad exacta e infinita. Pero entonces, precisamente, nada salva al campo trascendental de la *Lebenswelt* de ser reasimilado a algo como la “subjetividad” con la relatividad de sus imprecisiones — nada salva la *Lebenswelt* de una aprehensión *deficitaria*, aun cuando no haya ciencia sino de lo universal.

En este sentido, como el último Merleau-Ponty ya lo había indicado, y como intenté probarlo en otro lado<sup>3</sup>, a Husserl le falta *una nueva eidética* o un modo completamente nuevo de eidética, que se distinga de la eidética donde se funden, o más bien se *instituyen* las idealidades lógico-matemáticas. Incluso si eso ha sido extensamente demostrado, conviene recordar que la fenomenología está destinada a perderse mientras se perfile como ciencia: ya que esta intención no es más que la que, por un paso indebido y necesariamente metafísico, aspira a colmar el *hiatus* que habíamos señalado.

---

<sup>3</sup> Ver Marc Richir, *Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble, Editions Jerome Millon, 1987

Necesariamente metafísico, pues necesariamente *construido* para las necesidades de la causa, bajo el signo de la tautología que llamamos simbólica: para que el paso sea realizable, sólo basta que los medios se den *anticipadamente*, sin parecer hacerlo, lo que siempre “funciona” a condición de que, en el “antes” de la *Sinnbildung*, se dé justo lo que se necesita para reencontrarlo en el “después” lógico-científico. Circularidad cuyo estatuto tendremos la necesidad de interrogar, que designamos como “circularidad simbólica”, y que no confundimos con la “circularidad hermenéutica”, que estaría más bien ligada a lo que designamos como proceso “en zig-zag” — que ya Husserl practicó.

La idea, en consecuencia, que la fenomenología pueda arraigarse en la evidencia originaria de una *Lebenswelt* absolutamente *dada* como en espectáculo (eidético), esta idea es como la ilusión trascendental de la fenomenología. Sabemos que, de manera muy kantiana, Husserl convirtió esta ilusión trascendental en idea reguladora, en horizonte teleológico de la fenomenología. Pero este modo de pensar está todavía cojo si con ello se pretende reducir progresivamente la indeterminación eidética [“flou éidétique”] que habita la *Lebenswelt*, ya que es como si en el infinito, ambos paralelos constituidos por la fenomenología y las ciencias exactas debieran encontrarse. No cabe duda de que no está ahí lo que constituye todavía el horizonte metafísico de la *Krisis*. Pero hay otra cosa que está en juego en las profundidades del texto, y que resulta tener un sentido completamente diferente. Particularmente en *El origen de la geometría* de Husserl hay la prueba concreta que el *hiatus* o la *laguna* son irreductibles, que hay una *pérdida de sentido* radical entre la “vivacidad” de la evidencia fenomenológica originaria y la “muerte” relativa del sentido (en las “sedimentaciones” y las “pasividades”) operando al interior de las proposiciones lógico-matemáticas, y que es esta pérdida radical, especie de crisis originaria del sentido, la que está en el origen, si no de la Historia como tal (ésta requiere retomar

responsablemente la *cuestión* del sentido y de su pérdida), al menos, de lo que llamaremos la *deriva histórica del sentido*<sup>4</sup>.

En este marco, la teleología, cuya importancia conocemos por la *Krisis*, no solamente está ligada al esfuerzo (vano) de hacer que dos paralelas se encuentren en un infinito todavía matemático (*planteado* como un punto de encuentro ideal), sino que aún y sobre todo, actúa como *teleología del sentido*, del sentido que se perdió en la laguna, y sobre el cual cabe preguntarse por “el cuestionamiento regresivo”, por la *Rückfrage*, sabiendo que no es saturable por la evidencia de una positividad eidética. En el marco de un pro-yecto de sentido, hay Historia en la *reanudación* de la *cuestión del sentido* que surge desde que hay conciencia de la laguna, de la pérdida del sentido. Y desde esta perspectiva, releer la *Krisis* puede todavía enseñarnos mucho. En ese caso, en efecto, ya no se puede hablar de arqueo-teleología en Husserl<sup>5</sup>, porque lo que hace el *arjé* del *télos* es precisamente sólo una *laguna*, un vacío, un *hiatus* que se retoma reflexionándose en el seno de un *télos*, no como *eidos* metafísico, sino como *cuestión* in-finita, indeterminable, esto es, como *horizonte simbólico de sentido*. Y, al reflexionarlo bien, si este horizonte, como horizonte de Historia y de historias, es *simbólico*, reuniendo y orientando la experiencia humana, es que él es el otro polo de la laguna, de lo que se juega enigmáticamente, al margen de la evidencia fenomenológica originaria, como *institución simbólica de sentido* (lo que Husserl entiende por lo general como *Urstiftung*). La geometría, pero también, al principio, toda ciencia depende de una institución simbólica (lógico-eidética), y es lo que la vuelve irreductible, por el *hiatus* que ahí se revela, a todo intento de “explicación” fenomenológica. Una vez reconocido este hecho, ya es posible “relanzar” la fenomenología misma, ya que así se hace viable otro enfoque de la *Lebenswelt* más apropiado porque no deficitario.

<sup>4</sup> N. del T. Para una profundización sobre este asunto ver el artículo “Sens et histoire”, *Kairos* Nº 3, 1992, pp. 121-151.

<sup>5</sup> N. del T. Este será un aspecto sensible en la discusión con Derrida. Ver sobre todo el “Comentario al origen de la geometría”, *Eikasía*... op. cit.

Al término de este rápido recorrido, ¿cuáles son entonces, los problemas fenomenológicos fundamentales que resultan *reforzados*? Son múltiples desde luego, y abarcan en cierto sentido, la mayoría de los grandes problemas filosóficos. Para volver donde estábamos y hacer un recuento, los agruparemos alrededor de tres ejes de problemáticas en donde una fenomenología renovada es susceptible de aportar un tratamiento original:

1) ¿Qué es entonces la conciencia, y en particular la conciencia trascendental? ¿Y cuál es su relación de inherencia con el tiempo originario, ya sea bajo la forma husserliana del presente viviente provisto de sus retenciones y de sus protenciones, o bajo la forma heideggeriana, muy cercana después de todo, de los tres éxtasis (*Ser y Tiempo*) o de las tres dimensiones (*Tiempo y Ser*) del tiempo? Es característico que el pensamiento contemporáneo, parte de la filosofía de la conciencia, es decir, de una cierta “idea” de la conciencia, se vea condenada a su “deconstrucción” (desde Husserl y Heidegger hasta el “estructuralismo”) sin haber logrado comprenderla de manera satisfactoria. Sobre este punto, una simple indicación de Freud, que era su tesis permanente, nos parece fundamental: la conciencia está ligada al ejercicio del lenguaje. Por lo tanto: ¿cuál es la relación de inherencia de la conciencia con el lenguaje, y del tiempo al ejercicio de la palabra? Y, ¿qué diferencia hay entre lo que Merleau-Ponty llamaba tan acertadamente la “palabra operante”, esa que busca decir algo, y el enunciado lógico-eidético, donde los *eide* supuestamente se revelan *tal cual* son en el discurso lógico que se supone es apofántico? Claramente, si hay una íntima relación entre la temporalidad y la palabra, no se puede tratar, en uno y otro caso, de la misma temporalidad: los *eide* se *dan* en su tenor de sentido de ser, como *idealidades* aparentemente libradas de las condiciones temporales de su aparición en la intuición eidética.

2) Así, esta primera problemática se articula enseguida a una segunda que, en realidad, no puede tratarse en forma independiente. Si la intuición eidética parece *darse* separadamente de su génesis originaria, borrando de sí misma las huellas de su origen, comparte este carácter con todo lo que surge de lo que llamamos, de manera muy amplia, *institución simbólica*. Por esto, y generalizando la cuestión, entendemos

tanto la institución de una lengua empírica como la de “regímenes” de pensamiento (mítico, religioso, político, filosófico, etc.), cuyo carácter es precisamente, al menos a título comparativo, *darse* con un relativo arbitrario (que ya Saussure identificaba por la noción de lo arbitrario del signo), en el *corte* de unidades *significantes*, con la borradura de su propio origen. A ese respecto, la eidética husserliana, coextensiva con una logicidad pura del lenguaje que pretende ser apofántico, procede ella misma, vamos a llegar a eso, de una institución simbólica particular del lenguaje, que es la de lo lógico-gramatical en cuanto está vinculado a lo metafísico. Si se le considera en su dimensión más general, el problema del *hiatus* que destacamos en *El origen de la geometría* es pues el problema de la laguna que debe haber entre el campo fenomenológico de una *Sinnbildung* del tiempo fenomenológico de la conciencia, y el campo simbólico de proposiciones lógicas enunciando estados-de-cosas eidéticos, es decir, idealidades geométricas simbólicamente *instituidas*; es pues, en general, la cuestión planteada por la relación entre el campo fenomenológico *concreto* y el campo de la institución simbólica. Claramente, este último no es homogéneo, lo sabemos. No es reducible a la institución simbólica de la ciencia, es lo menos que podemos decir. Pero con respecto a la diversidad de instituciones simbólicas, la dimensión propiamente fenomenológica puede hacer de *instancia crítica* que, respondiendo a la laguna de sentido, puede volver a lanzar, en un pro-yecto histórico de sentido, la cuestión inagotable, por ser no saturable, del *sentido* de una institución simbólica. Con la aporía correlativa, de la cual no pensamos que sea intratable sino susceptible, al contrario, de abrir el horizonte de la cuestión, que el lenguaje de esta última no es en sí mismo completamente reducible a los términos de la institución simbólica interrogada. Esta segunda cuestión es, por lo tanto, correlativa de la primera en la medida en que lleve a preguntarse por la *fenomenalidad* del lenguaje, por lo que respecta a *fenómenos* de lenguaje operante, al menos implícitamente en toda la palabra (y escritura) pronunciada en lengua articulada. Ahora bien, trataremos de demostrarlo brevemente, un fenómeno de lenguaje es también un *fenómeno concreto de tiempo (y de espacio)*, que no se reduce a la forma unilineal del tiempo fenomenológico clásico, el

cual engendra las aporías admirablemente puestas en evidencia por P. Ricoeur en *Tiempo y narración*<sup>6</sup>.

3) Si lo que llamamos dimensión fenomenológica puede hacer de instancia crítica en cuanto a la interrogación del sentido de una institución simbólica, y si, correlativamente, esta interrogación se efectúa bajo el horizonte, que hace historia, de una *teleología del sentido* que es algo totalmente diferente a una finalidad en el sentido clásico, somos llevados a reinterpretar, como ya lo hemos hecho en otro lado<sup>7</sup>, el marco kantiano de las tres *Críticas* en profundidad, para ampliarlo a las dimensiones de una matriz trascendental general de la interrogación filosófica, desbordando, al generalizarla, la definición kantiana demasiado estrecha del pensamiento en términos de juicio. Así, lo que Kant entiende por juicios determinantes, lo hacemos corresponder con la parte determinante (pero variable) de los cortes del campo fenomenológico en unidades significantes que la institución simbólica imprime, por así decirlo, ciegamente, en la laguna. Pues como Kant lo había visto a propósito de la ciencia (la física), esta parte es “espontánea” y “ciega” (sin intención), y nos libra de las determinidades, percibidas como empíricas en la medida misma en que *se dan* en la experiencia en ausencia de su origen. Pero si fuera sólo eso en la institución simbólica, aquella nos entregaría a una dispersión al infinito (una “diseminación”) del sentido en unidades significantes, y seríamos tan ciegos como los cortes. Así es que hay también una parte del sentido, ante todo oscura, que se pierde en esta dispersión, pero que se recupera en la reflexión teleológica *del sentido*, expresión general, para nosotros, de lo que Kant entendía por “juicios teleológicos reflexionantes”. Esta reflexión que corresponde a lo que entendemos por parte reflexionante de la institución simbólica, no es determinante ya que ella misma procede de los cortes para interrogar lo aparentemente arbitrario: por lo tanto, está vinculada por una deformación coherente, pero no absolutamente sometida, ya que ante todo es interrogación, *búsqueda in-finita del sentido con vistas a sí mismo*. Por último, en consecuencia, esta búsqueda sólo puede abrirse a sí misma como *in-finita*, si se abre

<sup>6</sup> N. del T. Richir se refiere a *Temps et récit* I (1983), II (1984) y III (1985), Le Seuil. Hay versión en español en *Tiempo y narración* I (1995), II (1995) y III (1996), Siglo XXI.

<sup>7</sup> Ver Marc Richir, “Métaphysique et phénoménologie”, *La Liberté de l'esprit*, nº14, invierno 1986/87, Hachette, París, p.99-155.

con un solo y mismo movimiento a lo arbitrario aparente de los cortes determinantes y a lo que éstos dejan de *indeterminado en cuanto al sentido*. Es, por tanto, la aprehensión al menos lateral de lo *indeterminado como tal* que abre a la reflexión teleológica en su sentido general: ahora bien, esta indeterminidad, que Husserl colocaba en la *Krisis* en el campo de la *Lebenswelt*, pero que se privaba al mismo tiempo de todo medio de reflexionar, Kant la reconoce explícitamente en la tercera *Crítica*, en el análisis de los juicios estéticos reflexionantes, que ponen en operación una reflexión *sin concepto* del fenómeno (lo bello y lo sublime). Hacemos corresponder entonces con estos la reflexión fenomenológica propiamente dicha como reflexión sin concepto de los fenómenos, donde los fenómenos, en su indeterminidad *radical*, se fenomenalizan en los límites de los fenómenos de lenguaje y de los fenómenos fuera de lenguaje. Por ahí se exhibe algo de la estructura profunda de la *Krisis*: es porque el campo fenomenológico de la *Lebenswelt* es, más que el campo de la imprecisión o de la indeterminación eidética [*du flou éidétique*], el campo de la indeterminidad *radical*, que abre la institución simbólica —inclusive la del mundo común que siempre ya está simbólicamente instituida por la lengua, la institución sociopolítica, religiosa, etc. — a la posibilidad de su propia interrogación en cuanto a su sentido. Para retomar la expresión kantiana, es la reflexión estética sin conceptos de los fenómenos que *prepara* a la reflexión del sentido de la institución simbólica en sus términos mismos, pero ligeramente desfasados, o secretamente revitalizados por la dimensión fenomenológica como dimensión de indeterminidad; y es esto lo que hace que esta reflexión sea *histórica*, al menos en cuanto sea *creadora* de sentido, y de uno o de sentidos recibibles en la institución simbólica misma, sin que esto signifique sin embargo, según lo que sería una especie de vuelta al modo metafísico de pensar, que éste o estos sentidos sean ellos mismos fenomenológicamente *derivables*. En lo que proponemos hay que tener muy *presentes* las grandes *prohibiciones* kantianas, que deben protegernos del dogmatismo: de la reflexión fenomenológica sin concepto a la reflexión teleológica del sentido (y de los sentidos) no hay más paso reglado que de esta última a la parte determinante, el dogmatismo metafísico clásico, que finalmente no es más que la subrepción por la cual la reflexión se convierte en determinación, por la cual entonces el sentido, que no es sino reflexionado bajo el horizonte de su cuestión, se convierte en sentido contenido [*teneur de sens*], en significación, que supuestamente

corresponde a un ser intuible. Problematizaremos esta cuestión al reexaminar en lo esencial, el caso del origen de la geometría tal como lo presenta Husserl, pero habremos visto ya, que este tercer eje de nuestras cuestiones no se disocia de las otras dos.

El simple enunciado de estos tres ejes de cuestiones está lejos de bastarse a sí mismo, ya que suscita un montón de otras que quisiéramos, al menos, intentar de reagrupar como las que nos parecen constituir hoy, en la relectura de la *Krisis*, algunas de las cuestiones fenomenológicas fundamentales. Así es que tratemos de ordenarlos en una especie de progresión.

## II. Conciencia, tiempo y lenguaje.

La primera cuestión fenomenológica fundamental procedente de la *Krisis* es la de la *Sinnbildung* viviente y originaria cuyo supuesto es el “darse” en la evidencia originaria, es decir, en un presente viviente provisto de sus retenciones y de sus protenciones. Cabe señalar de inmediato que la forma del presente viviente es demasiado uniforme y unilineal para poder acoger la *diversidad* de las “formaciones de sentidos” originarios, y en cuanto a esto, es muy probable que ya esté abstraída de lo que bien debe constituir, cada vez, la temporalidad concreta de la *Bildung* que tiene lugar en la *Sinnbildung*. Por otra parte, esta temporalidad concreta es la de la constitución de un *sentido*, y al respecto, no se despliega necesariamente en una palabra articulada, enunciada en tal o cual lengua, sino igualmente puede estarlo en una “secuencia” de gestos o de acciones (por ejemplo, los que trazan una “figura” geométrica sobre el suelo, sin que por eso ella esté instituida como figura ideal objeto de la geometría). Esto nos lleva a comprender el lenguaje en su tenor *fenomenológico* como temporalización/espacialización cada vez “específica”, singular, en donde la palabra no es más que una de las manifestaciones posibles.

¿En qué esta temporalización/espacialización, que cada vez es temporalización/espacialización en presencia y en conciencia, es irreductible, por una parte, a la forma unilineal de una presencia provista de sus retenciones y de sus protenciones? Para medirlo, tratemos de demostrarlo en el simple ejemplo de la palabra operante, es decir, de la palabra que se busca mientras trata de decir algo que no sabe de antemano (como

se supone que sea el caso en la esfera lógico-apofántica). Es un caso casi típico donde los cortes de la lengua instituida vuelven a ponerse en juego con vista a algo diferente al *fenómeno* de lenguaje que, como vamos a ver, es coextensivo con el *fenómeno* de la conciencia, y por ende, de la presencia, pero en sentido más amplio. Lo propio de la palabra que se busca mientras trata de decir algo, es que se lanza, por así decirlo, con la mira en ese “algo” (*etwas*) del cual tiene una preaprehensión sin que por eso sepa precisamente en qué consiste, y que ésta se reflexiona al corregirse, a lo largo de su desarrollo, midiendo lo que está diciendo en función de lo que busca decir: se cierra, o mejor dicho, se acaba cuando lo que le parece como lo que ha dicho parece corresponder, de manera más o menos feliz, a lo que ésta buscaba decir. Esto significa que toda palabra es a la vez pro-yecto, abierto al futuro de lo que ella tiene que decir, porque ese futuro ya *le* pertenece, y que en ese sentido, este futuro es un futuro protencional; y que ésta no puede medirse con su futuro si ella no se abre en un mismo movimiento, al pasado de lo que ha dicho, y que, de esta manera, *le* pertenece paralelamente, constituyendo a partir de ese momento su pasado retencional; la medida, que a la palabra le permite corregirse en su ejercicio, consiste entonces en un cruce de horizontes protencionales y retencionales en el cual la palabra *reflexiona* el sentido ya desplegado en el sentido que todavía falta por desplegar. Pero sería ya una abstracción peligrosa pensar que estos dos sentidos son distintos: éstos se pertenecen mutuamente, se alimentan uno al otro en lo que hace la presencia *viviente* del sentido, no aún reabsorbido en un contenido [*teneur*] aislable del sentido, en una significación, pero todavía animado por la “direccionabilidad” de su horizonte.

Como lo pensó profundamente el último Merleau-Ponty, la palabra operante es una auténtica *praxis* de palabra porque su sentido no se deja reducir al contenido immaculado que una *theoria*, una intuición (eidética), pueda contemplar. Con respecto a la doctrina fenomenológica clásica del tiempo (Husserl, y también, en cierto sentido, Heidegger), esto implica dos cosas muy importantes:

1) No hay *identidad de contenido* entre lo que aparece en las protenciones y lo que aparece en las retenciones de la palabra, sino cruce o quiasmo a través de la *distensión* sin espesor medible del presente: aquel, como presente viviente del decurso de la palabra operante, es por tanto, el lugar de una *distorsión originaria* entre el sentido pro-

yectado y el sentido retenido, y lo que hace sentido en su *Bildung* es la reflexión, que no es de espejo, de estos “dos” sentidos, uno en el otro y uno fuera del otro.

2) Desde entonces, la presencia viva del sentido no es el espejo donde “ambos” sentidos se replicarían pura y simplemente para identificarse — esa es la idea, lógico-eidética, sobre la cual volveremos, con una palabra plena o “pura” —, sino el estar en vilo [*porte-à-faux*] del sentido en busca de sí mismo, y donde el sentido-por-venir en las protenciones pertenece tanto al sentido como al sentido-pasado en las retenciones. No siendo ya más el espejo abstracto *entre* “ambos” sentidos, la presencia viva del sentido está tanto *aquí*, en las protenciones, como *allá*, en las retenciones: el sentido global está tanto en su por-venir como en su pasado, no se deja dividir entre la actualidad instantánea del presente y los horizontes protencionales y retencionales.

En síntesis, el sentido es originariamente extático horizontal, y, en esta medida, reflexionante. Se reflexiona en la distorsión originaria de la presencia en sus protenciones y retenciones, y es en esta medida que la palabra operante es conciencia: “saber” lo que *todavía* tiene que ser y lo que ya ha sido, en el “saber” móvil de su praxis; o más bien, inscripción mutua de su proyecto y de lo que ya se cumplió en el curso ya distendido, ya *extendido*, de su cumplimiento; desde aquí, no desarrollo uniforme del tiempo como paso sin resto del futuro en el pasado, sino, cada vez, *temporalización /espacialización en presencia* siempre ya y siempre todavía *estallada* (espacializada) *allá*, en su futuro, donde *ya* está presente y en su pasado, donde *todavía* está presente — la evidencia fenomenológica originaria de la *Sinnbildung* no siendo otra que esta “víspera” del sentido sobre sí mismo en su estar en vilo [*porte-à-faux*] en relación a sí mismo. Así, más que de la presencia o del presente viviente, preferimos hablar de *fase de presencia*, para indicar su estructura originariamente extática horizontal donde se ponen en juego los tres éxtasis originarios del tiempo (Heidegger) en la temporalización /espacialización.

A partir de aquí, el *fenómeno* de lenguaje, que se ve que es coextensivo con el fenómeno de la conciencia, consiste en *fases*, en plural, de *presencia*. Pues, lo sabemos todos, no siempre estamos en condiciones de *hacer sentido*, ya sea con nuestras palabras o nuestras acciones, haciendo el tiempo-espacio de

conciencia en una fase de presencia. Aunque, generalizando, haya en nuestro sentido, *fenómeno* de lenguaje cada vez que hay temporalización/espacialización en fase de presencia, incluso si hay, por ende, fenómeno de lenguaje cada vez que hay *encadenamiento* de hechos, de gestos, de actos y palabras, sabemos que no encadenamos siempre, o más bien que, la mayoría de las veces, no se encadena: la idea de un tiempo uniforme, unilineal e infinito ya es una abstracción metafísica, puesto que sólo hay tiempo si hay fases de presencia, y éstas son originariamente plurales porque nada, *a priori*, las conecta entre sí, y porque los sentidos que allí se forman como en el seno de la *Sinnbildung* originaria son originariamente múltiples — no es siempre el mismo sentido que se temporaliza/espacializa. Esto, Husserl lo destacó, pero nunca logró tratarlo de manera satisfactoria, por la distinción en él fáctica [*factuelle*] entre la retención y la re-memoración: obnubilado por la continuidad metafísica del tiempo, lo que lo condujo a la idea de un yo trascendental huidizo pero permanentemente despierto, él no supo pensar un tiempo *lacunar* estallado originariamente en fases plurales de presencia.

Y, sin embargo, a través de mi “historia interna de vida” (*innere Lebensgeschichte*) (Binswanger), yo me siento único, y a través de su Historia, una tradición se vive como única — lo que la tradición metafísica pensó subsumir mediante la idea del Todo único del tiempo. Recordemos pues, una de las aporías de la temporalidad señalada por Paul Ricœur. Y según lo que él da a entender, ésta es aún más radical, en nuestra concepción, que lo que pudo ser en la concepción husserliana. En efecto, la pluralidad originaria de las fases de presencia no viene solamente de su respectiva discontinuidad, sino más profundamente aún, de la multiplicidad de los sentidos que no puede proceder, de su lado, y tal es nuestro pensamiento profundo, más que de la multiplicidad originaria de los “modos” de temporalización/espacialización, o mejor aún, de la *singularidad en el origen* de los fenómenos de lenguaje como fases de presencia. No hay más que una sola manera de hacer sentido porque no hay más que una sola manera de temporalizar/espacializar en lenguaje — o, lo que es lo mismo, porque no hay sentido viviente (en el sentido que hemos

definido) que sea unívoco, susceptible de ser reflexionado en un cogito y de ser intuitivo por todo el mundo como el mismo *eidós*.

Sin poder penetrar, aquí, en las profundidades del problema<sup>8</sup>, agreguemos esto, sin embargo, para precisar aún más lo que entendemos por fenómeno de lenguaje. Si en una fase de presencia, algo (*etwas*) se dice de algo (*etwas*), y si el “algo” no es una cosa (*Ding, eidós*) sino el sentido que al temporalizarse/espacializarse se encadena al sentido, es que, en el decir efectivo, en el trabajo de formación del sentido, el sentido entra en quiasmo consigo mismo, y en una *Bildung* que es *Ein-bildung*, se esquematiza a lo largo de la fase de presencia, por ende, también *en* sus protenciones y sus retenciones, en un fenómeno de lenguaje que no es simplemente la repetición de sí mismo, sino *apertura hacia otra cosa* que sí mismo, que por lo tanto no es de lenguaje, sino *fuera-de-lenguaje*. Tan curioso como esto pueda parecer, el quiasmo del sentido en el fenómeno de lenguaje —que no se debe confundir sencillamente con tal palabra proferida ni con tal encadenamiento significativo de actos y de palabras— es quiasmo de un sentido retomado, porque reflexionado, en la fase de presencia de lenguaje, y de un sentido que allí escapa porque, de cierta manera, esquivada a la temporalización /espacialización en presencia.

Este sentido fuera-de-lenguaje es el que llamamos el sentido radicalmente bárbaro, o, para hablar como Merleau-Ponty, el sentido fenomenológico salvaje de los fenómenos que son fenómenos-de-mundo, fuera de lenguaje<sup>9</sup>, y que señalan lo que llamamos el *inconsciente fenomenológico* —que Husserl tocó en la problemática de la “síntesis pasiva” (pasiva, precisamente, tomando en cuenta la actividad de la conciencia, de su temporalización/espacialización), y que no se debe confundir a su vez con el inconsciente simbólico del psicoanálisis (Lacan). Lo que caracteriza este sentido fuera-de-lenguaje, y que hace que, incluso, tomado como fenómeno de temporalización/espacialización, el lenguaje toque, diga “otra cosa” diferente

<sup>8</sup> Ver nuestro estudio: “Phénoménologie, métaphysique et poétique”, aparecido en 1988 en el número de los *Études phénoménologiques* (Ousia, Bruselas) dedicado a “Phénoménologie et poétique”.

<sup>9</sup> Ver Marc Richir, *Phénomènes, temps et êtres*. op. cit.

a sí mismo, es su dimensión de *ausencia* con respecto a la presencia, su espesor de ausencia que lo hace desvanecerse cada vez que tratamos de decirlo en un presente que hace sentido-de-presencia, es decir, del tiempo y del espacio. No es que sea indecible o inefable ya que el fenómeno de lenguaje lo dice al tocarlo, sino que está en el límite inestable e insituable del decir en tanto que retomado y reflexionado en la fase de presencia, y que, por este límite invisible y radicalmente indeterminado, entra ya en una temporalización/espacialización que llamamos proto-temporalización / proto-espacialización porque se mantiene irreductiblemente *separado* de la fase de presencia.

Si reflexionamos bien, es esta separación, y solamente ella, lo que salva a la palabra operante de derrumbarse en el simple enunciado lógico de un estado-de-cosas eidético, lo que la mantiene en lo que llamamos su estar en vilo [*porte-à-faux*]. La palabra, o todo encadenamiento ya de lenguaje, no es otra cosa sino la transcripción improductiva de un estado-de-cosas ya “registrado”, sólo opera si es mantenida al margen de sí misma por esta separación. Lo que significa que es esta separación la que está en el origen fenomenológico de la “distensión” de la presencia, que es por ella que el fenómeno de lenguaje no se reduce a un presente casi puntual abierto sobre sus retenciones y sus protenciones, sino que en realidad, como Husserl estaba a punto de vislumbrar, es una fase donde el presente está siempre ya estallado ante el futuro y ante el pasado, un *ritmo global* de temporalización /espacialización donde los presentes, los puntos-fuente de la temporalidad (metafísica) son originariamente múltiples y dispuestos en varios pentagramas [*portées*], como en una partitura musical. Y si el decir dice “otra cosa” diferente a sí mismo, es que, la palabra poética lo demuestra, en este ritmo resuena también el ritmo salvaje de proto-temporalización/proto-espacialización del sentido fuera-de-lenguaje que busca decirse en el sentido-de-lenguaje.

De esta manera, el fenómeno de lenguaje es el ritmo de temporalización /espacialización que mantiene en quiasmo al ritmo fuera-de-lenguaje del fenómeno-de-mundo fuera-de-lenguaje y el ritmo de la palabra pronunciada efectivamente audible, o de los encadenamientos de hechos y gestos efectivamente visibles. Si hay diversidad originaria de los sentidos haciéndose

en la *Sinnbildung*, es que hay diversidad originaria de los ritmos de lenguaje, y, en esta medida, diversidad originaria de los ritmos proto-temporales y proto-espaciales de los fenómenos-de-mundo fuera de lenguaje. De esta manera, para volver a la *Krisis* de Husserl, antes de que en la tradición teológica judeocristiana, o en la tradición metafísica griega, el sentido sea explícitamente reflexionado *como tal*, es decir, como el *sentido mismo del sentido* (sentido de lo divino en un caso, sentido del ser, en el otro) hecho Historia, lo que, sabemos, incluso si es de una complejidad extrema, somos originariamente ciegos a lo que hace sentido. Es por lo que el sentido fenomenológico originario de la *Sinnbildung* originaria es evanescente, inasible, desaparecido con la fase de presencia apenas aparecida. Tal es, sin duda, el motivo fenomenológico, que no tiene nada que ver con una derivación cualquiera de la *institución simbólica*, tanto la de la lengua articulada como aquella de lo sociopolítico, de lo religioso, de lo filosófico, de lo científico, etc. Como si el tiempo lacunar de las fases de presencia plurales y respectivamente discontinuas fuera la matriz fenomenológica de la laguna donde se instituye toda institución simbólica como *determinación* reconocible del sentido en significaciones y recuperación del sentido que ahí se pierde bajo el horizonte de la cuestión del *sentido del sentido* (la cual es también del no-sentido relativo de significaciones dispersas).

Antes de pasar a la problemática fenomenológica de la institución simbólica, conviene pues resaltar que la cuestión husserliana de la *Sinnbildung* originaria se desdobra en la cuestión del sentido salvaje fuera-de-lenguaje, que es la cuestión del inconsciente fenomenológico, en el cual se juega ya una proto-temporalización/proto-espacialización donde habría que retomar de otro modo la cuestión husserliana de las síntesis pasivas, y la cuestión del sentido-de-lenguaje, habitado *a distancia* por el primero, pero al menos, si el fenómeno de lenguaje lo es bien de lenguaje, de manera *armónica* en la “resonancia” de la que hemos hablado. Resulta que es necesario concebir el logos en su “capa” originaria de manera diferente a un encadenamiento lógico nivelado y unilineal, es decir, para retomar una bella expresión de H. Maldiney, como *logos armónico* — como ritmo casi musical cuyas referencias

son originariamente múltiples y de diversos tipos, infinitamente más ricos, luego, que la simple referencia lógica de la nominación o de la nominalización. Y esto debe hacer perder toda esperanza de volver a encontrar, a ese nivel de profundidad fenomenológica, la univocidad de un sentido negociable cualquiera, por así decirlo, en significaciones.

### III. La problemática fenomenológica de la institución simbólica.

El segundo problema fenomenológico fundamental procedente de la *Krisis* es el que atañe la institución simbólica. Sus dos caracteres fenomenológicos más evidentes son el hecho que ésta parece siempre ya *dada*, y *dada* con la borradura de su propio origen, del que, por decirlo así, no queda más que la cuestión. No se trata aquí, en esta breve presentación, de abordar en general un problema tan diverso como complejo como es el de la institución simbólica, en sí misma muy diversa y compleja. Para ilustrarlo, nos limitaremos al tratamiento en esbozo de la *cuestión* de la institución simbólica del lenguaje metafísico en Husserl, como institución del logos lógico- eidético, del que hemos visto que, hasta en la *Krisis*, el fundador de la fenomenología no ha podido liberarse efectivamente. Lo que quisiéramos poner en perspectiva para problematizarlo es pues algo del paso de la *Sinnbildung* originaria a la “sedimentación” en proposiciones lógicas o en axiomas.

Primero que nada, una palabra sobre el carácter de “donación”: por lo que precede, no cabe duda de que el sentido, al formarse en la *Sinnbildung*, es irreductible a una pura y simple donación en una intuición en presencia. Ya que, si la separación trabaja la *praxis* fenomenológica de lenguaje abriendo al estar en vilo [*porte-à-faux*] de su temporalización /espacialización en fase rítmica de presencia, esto significa que la armonía del logos armónico jamás está *dada* en una intuición, sino precisamente, siempre “en vías” de *hacerse*, como el tiempo y el espacio de la conciencia, habitado en el hueco de sí mismo, de la *ausencia* del sentido-de-mundo fuera-de-lenguaje, que es justamente la *ausencia de donación* originaria. Los mundos originariamente múltiples del campo fenomenológico, los fenómenos-de-mundo, nunca hacen más que

*anunciarse* en una especie de premonición trascendental, o evocarse en una especie de reminiscencia trascendental, ellas mismas en los confines ilocalizables de la conciencia y del inconsciente fenomenológico. Y si el sentido-de-lenguaje como sentido-de-conciencia es sentido “viviente” como sentido direccional, e *indirecto* en esta direccionalidad misma, es habitado *desde el interior* por estos confines, y es lo que hace, en este caso, la distorsión originaria de su fenómeno. Por lo tanto, en el sentido fenomenológico de la *Sinnbildung* hay, por así decirlo, tanta no-donación como donación: su evidencia es, en cierto modo, una evidencia perforada de ausencias, una evidencia estallada, fragmentada o en jirones, y es lo que la vuelve distinta de la evidencia supuestamente plena y unívoca, de lo lógico-eidético, incluso si ésta también es *una* con la fase de presencia donde se constituye. Y sin duda es por haber querido reducir la primera a la segunda que Husserl ha perdido, como un paraíso siempre ya perdido (retomamos la bella expresión de P. Ricœur), la dimensión propiamente fenomenológica de la *Lebenswelt*.

¿Qué ocurre, en efecto, desde el punto de vista fenomenológico, con la intuición de lo lógico-eidético? La gran idea de Husserl, desde las *Investigaciones lógicas* hasta *Experiencia y juicio*, es que lo lógico puro, cuando es cognitivo, es decir, cuando la intención de significación lógica es llenada por un contenido eidético intuitivo, es apofántico, revela el ser, los seres (*Wesen*) y sus estructuras tal como son. Libre de oscurecimientos y de equívocos de la lengua común y del discurso común, lo lógico puro, la capa puramente lógica de todo lenguaje, supuestamente se revela como articulación puramente lógica de significaciones cuyos respectivos contenidos de sentido [*teneurs de sens*] (los “sentidos que llenan” las intenciones de significación) se supone son idénticos a los contenidos de sentido de ser [*teneurs de sens d'être*] que en sí mismos se supone aparecen directamente de los objetos del conocimiento. Esta *identidad* entre la *unidad* de un sentido lleno que depende de lo que es pensado en el pensamiento y la unidad de un sentido de ser intuido como *eidós* directo del objeto, señala lo que llamamos *tautología simbólica*. Término que justificamos doblemente. Por una parte, porque no se trata de una tautología lógica indiferente a su contenido. Por otra parte, en lo que es coextensiva con una

especie de “fe” simbólica y de circularidad, “fe” simbólica que es “fe” en la naturaleza apofántica de lo lógico puro, fe en la identidad de contenidos de sentido lógicos [*teneurs de sens logiques*] y contenidos de sentido eidéticos [*teneurs de sens éidétiques*] que supuestamente dependen de la intuición, la circularidad reside en que no disponemos de ningún medio para saber si lo que regula la intuición eidética es lo lógico puro en su intuición simbólica o si es lo contrario. Es paradójico que la fenomenología haya comenzado con las *Investigaciones lógicas* por el “redescubrimiento” de lo que constituye, en Platón y Aristóteles, la institución simbólica del logos lógico de la metafísica, puesto que su efecto es que la singularidad propiamente fenomenológica de los fenómenos está siempre ya recubierta por el “realismo metafísico” de las esencias o de los *eide*, ya que los fenómenos se desvanecen siempre ya en lo eidético.

Es eso lo que sin duda ha motivado el sueño husserliano de la fenomenología como “ciencia rigurosa”. Pero, lo que es aún más asombroso si lo pensamos, es que la concepción husserliana de lo eidético es coextensiva con su concepción del tiempo: como todo se juega en la identificación que tiene lugar en la tautología simbólica, el tiempo es, ante todo, tiempo de la identificación, tiempo donde el contenido de sentido lógico [*teneur de sens logique*] se reflexiona [*réfléchit*] en espejo en el contenido de sentido de ser [*teneur de sens d'être*] (eidético) (cf. *Ideen I*, §124), en una puesta en imagen que es al mismo tiempo puesta en forma conceptual, y donde el logos puramente lógico es en realidad “improductivo”, ya que se limita a “expresar” lo que supuestamente ya debe estar allí. Desde entonces, por una parte, y como en Fichte en la *Doctrina de la Ciencia* o como en Frege en su obra lógica, la reflexión es “reflexión abstractiva” o “abstracción reflexionante” de la tautología simbólica — ésta no es, en sí misma, generadora de sentido — y por otra parte, como reflexión en espejo, ésta no es más que la reflexión recíproca de un pasado en un futuro (hay que expresar lo que ha sido intuido) y de un futuro en un pasado (lo que hay que expresar como contenido eidético, debe ser reconocido en el pasado de la expresión lógica). Este ajuste mutuo del concepto (lógico) con la intuición (eidética) se efectúa en el interior del presente viviente

que mantiene todo esto unido, como *sus* retenciones y sus protenciones, y este tiempo espejo es, por lo tanto, necesariamente, por una parte de sí mismo, tiempo de la *repetición* del presente, uniformidad donde todo contenido eidético es en derecho identificable en su concepto.

Por tanto, hay, en cuanto a contenidos de sentido [*teneurs de sens*], *identidad* de retenciones y de protenciones, y es lo que hace la uni-linealidad y la uni-formidad de este “tiempo”, en realidad abstracto de la temporalización, y por esta razón, como a veces lo dice Husserl, “intemporal”: es siempre, en la abstracción reflexionante, *un* contenido (convertido *a priori* en cualquiera) que se escurre uniformemente en el flujo continuo del tiempo. Y si el contenido eidético puede ser considerado *a priori* como cualquiera, es que él mismo es, al menos relativamente, fuera-de-tiempo, intemporal o supra-temporal. Lo que ya no se compensa más, por lo tanto, es la “distensión” del presente viviente extendido entre sus horizontes de retención y de protención. Para acceder ahí, es muy característico que Husserl deba recurrir a las síntesis pasivas, a una hilética de la temporalidad originaria, pero a costa de esta aporía, intratable para él, que hay *a priori* una multiplicidad hilética originaria en derecho constitutivo de una temporalidad multi-dimensional<sup>10</sup>, que cuestiona desde el interior, la uni-formidad unilineal de la temporalidad fenomenológica reflexionada por él en las *Lecciones sobre la consciencia interna del tiempo*<sup>11</sup>.

Eso nos hace comprender dos cosas. Primero, que la *laguna* que hemos señalado entre la *Sinnbildung* originaria y su puesta en forma de proposición lógica procede de la tautología simbólica en cuanto *identificación* (de lo que supuestamente es pensado y de lo que se supone que sea), y que esta identificación es en sí misma coextensiva con la institución, al interior del lenguaje común simbólicamente instituido en lenguaje común, del *logos* lógico donde una parte del primero es determinada sin dejar de ser abstracta, lo que permite al menos, fijar una parte del sentido, o más bien de los sentidos

<sup>10</sup> Cf. *Analysen zur passiven Synthesis*. hrsg. von M. Fleischer, Husserliana, Bd. XI, M. Nijhoff, La Haye, 1966, y nuestro estudio citado: “Phénoménologique, métaphysique et poïétique”.

<sup>11</sup> N. del T. Cf. Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta, Madrid, 2010.

múltiples “vehiculados” por el primero. Enseguida, que esta laguna es también una laguna en cuanto al tiempo, o mejor, en cuanto a la temporalización /espacialización de la palabra operante, que es coextensiva con un *cortocircuito* de su inestabilidad [*porte-à-faux*] fundamental, y por ahí, de la “fe” en la supratemporalidad o la intemporalidad. Comprendemos por lo mismo que es tanto la impresión de la fijación de los sentidos en significaciones como la fe simbólica en su intemporalidad, que son constitutivas, o mejor, instituyentes de lo que Husserl llamaba, en la *Krisis*, la *substrucción*: el universo, que ya no es más el mundo en sentido fenomenológico, de los *eide* y los estados-de-cosas eidéticos, es substituido por la *Lebenswelt* fenomenológica, porque se reflexiona en espejo en el pensamiento (el concepto). En este sentido, al encontrarse en la *Krisis* con el problema de la substrucción, Husserl sin duda afrontó la aporía fundamental de todo su pensamiento, el círculo en el que siempre estuvo atrapado — desde las *Investigaciones lógicas* donde es una eidética de “vivencias” del conocimiento que debe permitir liberar el conocimiento efectivo como eidética. Es por lo que creemos que lo que siempre le ha faltado a la fenomenología “histórica” es una eidética sin conceptos, adaptada a la reflexión estética sin conceptos de los fenómenos en su irreductible singularidad o su contingencia radical<sup>12</sup>.

Por consiguiente, en relación con el estar en vilo (*porte-à-faux*) fundamental de la temporalización /espacialización en lenguaje, por ende, en relación con lo que Heidegger hubiera podido llamar la maduración in-finita del tiempo, hay algo profundamente *pre-maturo* en la identificación, en lugar de la tautología simbólica, entre pensamientos y ser. Pero, por otra parte, como esta maduración del tiempo, que es maduración del sentido, es in-finita, sin límite asignable que no sea prematuro, y como ésta lo es del sentido fenomenológico salvaje de los fenómenos-de-mundo fuera-de-lenguaje, se puede decir que este último es a la vez *inmemorial* para siempre, fugado en un pasado trascendental que jamás ha tenido el tiempo de madurar en una fase de presencia, e *inmaduro* para siempre, pospuesto indefinidamente a un futuro

---

<sup>12</sup> Cf. Marc Richir, *Phénomènes, temps et êtres*, op. cit., en particular la introducción.

trascendental que jamás tendrá el tiempo de madurar en una presencia. Si la evidencia fenomenológica originaria de la *Sinnbildung* es, como ya lo hemos dicho, lacunar o en jirones, es que ella es, como tiempo-espacio concreto de lenguaje y de conciencia, vida del sentido como maduración estando indefinidamente en vilo [*porte-à-faux*] respecto a lo inmemorial e inmaduro de los fenómenos-de-mundo fuera-de-lenguaje, y en relación con lo que siempre hay de pre-maturo en la tautología simbólica entre pensar y ser. Las aporías del tiempo fenomenológico notablemente señaladas por P. Ricœur en *Tiempo y narración* se habrán vuelto quizás menos intratables para la fenomenología, si consideramos en ella el pensamiento que el sentido, ciertamente, es siempre más o menos armónico, pero que es, al mismo tiempo, siempre trabajado por las disonancias entre diferentes ritmos de temporalización /espacialización, y que si nos reconocemos con el espesor concreto de nuestra condición de hombres, con el enigma de nuestra vida, en estos tres “niveles” de inmemorial/inmaduro, de la maduración sin fin, y de lo prematuro, es porque quizás, sólo vivimos como hombres, y no simplemente como bípedos algo complicados, en la medida en que es *el sentido* que vive en nosotros, que hace en nosotros tiempo y espacio sin que podamos manejarlo de otro modo que no sea en sus retoños prematuros, poniendo, como lo hacemos tantas veces, “la carreta delante de los bueyes”.

A este respecto, la situación de las instituciones simbólicas está muy lejos de parecer “unívoca” como parece en la institución lógico-eidética propia de la metafísica. Teniendo presente el carácter tan sólo de esbozo de lo que hemos dicho, creemos, sin embargo, que el horizonte que prolongamos de la *Krisis*, puede englobar, en una interrogación fenomenológica concreta, otras instituciones simbólicas distintas de la metafísica. Pero, en lugar de traerlas de vuelta “ingenuamente” a una conciencia uniforme y supuestamente dueña de sus operaciones, puede ser apropiado, como magistralmente abrió la vía P. Ricœur, preguntarse sobre las maneras de las que en ellas se efectúa la temporalización/espacialización, es decir, sobre las maneras que tiene el sentido de hacerse allí, haciendo tiempo-espacio, no para una conciencia devuelta abstractamente a la individualidad de una mónada, sino para una

conciencia que puede ser histórica y colectiva, y que es una (o unas) conciencia(s) como fase(s) de presencia en el mundo, al inscribirse, no en la continuidad plena de un tiempo uniforme (con lo que siempre tropieza Husserl en la *Krisis*) sino en la unidad *de una* tradición, incluso en la multiplicidad de tradiciones. Ciertamente, no es más que un programa por la elucidación fenomenológica, pero, reconozcámoslo, es un vasto y bello programa. No hay esperanza de reducir en él, precisémoslo, la *laguna* en fenomenalidad constitutiva de la institución simbólica que siempre se fija en determinidades mediante la tautología simbólica — ya a nivel de una lengua, es la de sus signos y de seres de mundo, cosas y cualidades —. Pero existe la esperanza, por un proceso en zig-zag a la manera de Husserl, y que, en un sentido, ya es hermenéutico, por lo menos si ésta se abstiene de fijarse prematuramente en nuevas determinidades, que sea propuesta *al sentido*, a la interrogación in-finita y problemática del sentido la articulación *en abismo* donde se reflexionan, no en espejo, sin duda, sino a través de las deformaciones que son coherentes, la evidencia fenomenológica lacunar de la *Sinnbildung*, su vección de sentido siempre inacabada en su maduración, y la pre-maduración de la institución simbólica. Esto, en una atención, por tanto, puesta más bien sobre las disonancias que sobre las consonancias, en la duda que atañe a una armonía de la que es necesario saber que debe buscarse indefinidamente, porque ella constituye la teleología in-finita *del sentido* (con vistas a sí mismo).

De esta iniciativa, para terminar, vamos a esbozar un ejemplo simple con la cuestión del origen de la geometría. Hecho esto, concretamente vamos a poner en obra la articulación que antes bosquejamos entre reflexión estética sin concepto, reflexión teleológica, y determinación simbólica por tautología simbólica.

#### IV. La explicitación simbólica de la institución simbólica por la fenomenología: el ejemplo de la geometría.

Remitámonos al texto de Husserl, al final de *El origen de la geometría*<sup>13</sup>, cuando él vuelve al problema de la idealización (eidética) geométrica, y nos habla de la *Lebenswelt* proto-geométrica, es decir, de esta institución ya simbólica de mundo donde se practicaba la agrimensura y el reparto de los campos, el trazado de rutas y la arquitectura monumental — cultura donde, visiblemente, el Estado ya se ha instituido. Se trata allí, dice él, de “finitudes” (*Endlichkeiten*) “en el horizonte de una infinitud [*infinité*] abierta”, es decir, indefinida [*indéfinie*], que son el objeto de una *praxis* pre-geométrica en la medida en que aún no se han instituido el espacio-tiempo matemático y las figuras geométricas como figuras ideales. Las figuras ya se han practicado, se traza en ellas puntos, líneas, superficies, volúmenes, y sin embargo, la geometría *como tal* aún no ha aparecido como “producto espiritual de un género nuevo” que, en cuanto a él, sólo puede nacer “de un hacer espiritual idealizante, de un pensar ‘puro’ que tiene su material en los predatos universales de esta humanidad fáctica y de este mundo ambiente fáctico”. El problema es pues, antes que nada, lo vemos, comprender cómo nace la institución simbólica de la geometría como *ciencia* al encajarse, por así decirlo, en la institución simbólica de un mundo donde los hombres son conducidos a hacerla, y saben construir figuras. ¿Cuál es pues, el orden de la *Sinnbildung* originaria en operación en el trazado de figuras, si ésta no conduce *ipso facto* a la institución de la geometría por “idealización”, si por lo tanto, entre una y otra, ya hay una *laguna*, la que hay entre el simple hecho, simplemente técnico, de trazar, y el hecho de *reconocer* o de *identificar* la figura como figura geométrica?

Cuestión banal, pero crucial, donde todo se juega, pero donde, abierto por el horizonte fenomenológico de la indagación, es extremadamente difícil pensar de nuevo en relación con el peso de la tradición metafísica — Husserl,

<sup>13</sup> Ver Marc Richir, *op. cit.*, p. 209-212.

por lo demás, se limita a plantear la cuestión. Desde luego, no podremos hacer nada más, pero al menos trataremos de problematizarla para hacerla menos intratable de lo que parece a primera vista.

La institución simbólica pre-geométrica nos entrega, por tanto, “figuras” aún no geométricas en una *praxis* técnica. Ya aquí es necesario estar extremadamente atentos al sentido de la *techne* (arte), que no se puede simplemente interpretar a la manera de Aristóteles (la figura ideal, el *eidos*, como causa inteligible de la figura sensible a trazar), so pena de suponer el problema resuelto, es decir, las figuras geométricas como siempre ya instituidas — como “modelos” de las figuras sensibles. Hay que suponer, entonces, que las “figuras” aún no geométricas son simbólicamente instituidas, no como “ilustraciones” sensibles de figuras ideales, sino como *trazados determinados* sobre el suelo o en el espacio, es decir, si lo reflexionamos bien, como modos determinados de temporalización /espacialización en lenguaje (en fases de presencia de conciencia) del gesto de *trazar*. Al respecto, no hay diferencia fundamental entre el trazado reglado de tal o cual figura y la fabricación de tal o cual herramienta: se trata, cada vez, de una institución simbólica, por determinación, de tal o cual encadenamiento organizado de gestos y/o de palabras — sin que por ello un modelo ideal cualquiera esté aislado como modelo “a seguir”. Éste es otro sentido de la técnica, distinto al sentido clásico aristotélico (y aún kantiano), donde la institución simbólica, ya por una especie de *Gestell* simbólica, es decir, de manera *ciega*, ciegamente determinante, fija ciertos encadenamientos espaciotemporales de actos, gestos y palabras; es lo que depende de lo que llamamos la parte *determinante* de la institución simbólica. Para construir un edificio, recorrer un campo, abrir una ruta, etc., es necesario hacerlo así y de ningún otro modo, porque “siempre” lo hemos hecho así... Por lo mismo, se ve, además, que la *praxis* técnica instituida en secuencias espacio-temporales *cortadas* y *determinadas* directamente del campo fenomenológico, debe ser tomada como un conjunto, una cuasilengua, que sólo puede aislarse abstractamente del resto de la institución simbólica de mundo: esta *praxis* instituida, que es más bien un conjunto global de prácticas, según las circunstancias, puede parecer incluida en los encadenamientos

espacio-temporales más o menos amplios de palabras y de acciones, y por lo tanto, en esta medida, *para nosotros* que las interpretamos en los marcos simbólicos de la metafísica clásica, ésta puede parecerse subordinada a otros fines distintos a sí misma: se trata de edificar tal templo, de hacer el catastro de tal región para subir el impuesto, de facilitar las comunicaciones, etc.

Tomada en forma individual, esta manera de ver sería con todo unilateral, en la medida en que, por un lado, de la institución simbólica como *Gestell* simbólica, da una interpretación ya demasiado “maquinica”, como si toda institución simbólica fuera una “máquina” o un “aparato” (*Gestell*) simbólico que maquina a los hombres a ciegas, y entonces, nada la distinguiría de los “mecanismos” que rigen el comportamiento animal “a ciegas” — la institución simbólica sería inmutable en su diversidad empírica misma, y ésta sería simplemente una “segunda naturaleza” en el hombre —; pero también en la medida en que, por otro lado y correlativamente, estaríamos siempre ya y para siempre ciegos a la *Sinmbildung* que se constituye por ejemplo, en el trazado reglado de tal o cual figura. Ahora bien, la *Sinmbildung* está toda, lo hemos visto, en el estar en vilo [*porte-à-faux*] de su temporalización /espacialización fenomenológica. Para que haya *Sinmbildung*, es necesario este estar en vilo [*porte-à-faux*]. Por consiguiente, también, para que haya *Bildung*, cultura, y en particular cultura de las figuras pregeométricas. Para que la institución simbólica no se encierre en aparato (*Gestell*) que conduzca a los hombres a ciegas en la repetición a ciegas, por lo tanto, también, para que haya invención o *creación* simbólica de sentido, es necesario que la institución simbólica se abra en su interior sobre la indeterminidad fenomenológica intrínseca que proyecta de sí misma como *su* afuera, es decir, como la cuestión de *su sentido*. Sin duda, este sentido, o más bien su cuestión, está deformado de manera coherente por las determinidades que siempre ya se han instituido *a ciegas* en ella; ciertamente la cuestión es siempre también la de lo arbitrario aparente de estas *determinidades* como sentido, pero ésta brota al menos con la indeterminidad fenomenológica, “mueve” las determinidades, y revela una “difuminación” [*flou*] que los descentra en comparación con lo que éstas parecen tener de absoluto. A partir de entonces, el horizonte de sentido de la

cuestión del sentido se convierte en horizonte teleológico *del sentido* — que, cabe subrayarlo, es diferente de la interpretación en términos de causa final, que siempre se ve gravada de la interpretación de la causa final, como determinante, como en la *techne* aristotélica.

¿Cómo surge entonces, en el caso de las figuras pregeométricas, esta cuestión del sentido, que abre a la teleología del sentido? Obviamente, según todo lo anterior, ésta sólo puede surgir del estar en vilo [*porte-à-faux*] constitutivo de la *Sinnbildung*, es decir, de la reflexión *sin concepto* del trazado *como trazado*: de la reflexión estética, que es fenomenológica, del trazado como temporalización /espacialización en lenguaje o en presencia. Al hacerlo, el trazado se descubre como grafismo, como avanzada en vilo [*porte-à-faux*] de una escripción que se realiza al temporalizarse /espacializarse, suspendido en relación con toda forma predada. El grafismo, dicho de otro modo, se descubre como *poiesis*, como arte en el sentido en que lo entendemos hoy, hundido en la indeterminidad in-finita de sus “posibilidades” como “posibilidades” *aventuradas* (por tanto, no fijas *a priori* o empíricamente) de grafismos — lo que sin duda no quiere decir que hubo que esperar las formas pre-geométricas para que las artes gráficas y plásticas se descubran como tales. Esto significa, al menos, que las figuras pregeométricas, siempre ya trazadas, aparezcan desde entonces, en relación con esta indeterminidad in-finita, y esto, sin duda desde su origen, pero sin que la cuestión sea “resuelta”, como *contingentes* en su determinidad. Lo que da la idea teleológica reflexionante de un trazo *bien* reglado de tal o cual figura en su *corte* reconocido como tal desde entonces: para trazar bien un triángulo o un rectángulo, *es necesario encadenar* los gestos de tal o cual manera, sin que esto implique aún que la figura pregeométrica esté simbólicamente instituida como figura ideal, es decir, como figura existente *en sí*, para todos los tiempos y todas las épocas, independientemente del *contexto empírico* mismo, simbólicamente instituido, de su trazo. Pero, para hablar como Kant, algo del *sentido* de la figura se descubre por consiguiente en el *esquema* de su trazado, que es el esquema que temporaliza /espacializa el gesto de trazar, organizando al gesto *desde sí mismo* en tanto que esquema. En este estadio, por consiguiente, el “concepto” de la figura es aún *reflexionante*,

es decir, reflexión en abismo del sentido o de los sentidos a incorporar *a medida* de su formación en los trazos. Claramente, ya hay *reconocimiento* de figuras como figuras, pero ésta parece *doblemente* encadenada, por un lado, en la institución simbólica en general, y en particular en la de las otras figuras, y por otro lado, en la indeterminidad fenomenológica del *gesto de trazar* que, ya, tiende a autonomizarlo — en la aventura del gesto de trazar, sólo por las posibilidades abiertas al trazo de figuras inéditas, es decir, a la creación simbólica de nuevas figuras.

¿Dónde está, por lo tanto, el momento de origen, propiamente *instituyente* de la geometría? Está en el momento en que, expuesto en su esquema, el concepto aún “empírico” de la figura, empíricamente dado por la institución técnica de las figuras pregeométricas, se reflexiona *en sí mismo* como concepto puro (pensamiento “puro”, escribe Husserl) al cual responde, en la tautología simbólica, un ser puro, un *eidós* en sí mismo liberado de sus condiciones empíricas de aparición o de exposición. Cuando entonces, por una reflexión en espejo que es lo propio de la tautología simbólica instituyente de la geometría, la figura sensible acabada, trazada, es reflexionada, como cualquier otra figura imaginada del “mismo tipo”, en la figura ideal, y la figura ideal en la figura sensible (o imaginada), cuando ambas intercambian sin descanso su respectivo rol, de tal manera que la figura sensible no es más que una ilustración posible, y aproximativa, de la figura ideal que aparece *en ella* segregándose<sup>14</sup>. Entonces, hay *substrucción* en el sentido de la *Krisis*, puesto que es la figura ideal la que *pasa [prend le pas]* sobre la figura sensible, puesto que, por la identificación abstractiva (reflexión abstractiva o abstracción reflexionante) del concepto empírico consigo mismo, el *eidós* de la figura pasa sobre el esquema de su presentación. Y es paradójico, cabe destacarlo, que sea por la autonomización fenomenológica del gesto de trazar que tal o cual figura se autonomice correlativamente en su contingencia antes de perseguir este movimiento de autonomización en el reconocimiento de sí misma, como

---

<sup>14</sup> Nos inspiramos en la VIª Investigación lógica §52, parágrafo fundamental para comprender lo que Husserl entiende por “intuición eidética” como “intuición general” de lo “general”.

idealidad que se supone sea absolutamente idéntica a sí misma. El problema es que por ello la idealización geométrica forzosamente es metafísica, ya que efectúa el *salto* por encima de la *laguna* que hay entre un concepto reflexionante — al cual nada corresponde, al menos *a priori*, en la idealidad — y un concepto determinante, que no puede parecerlo sino porque es coextensivo con la tautología simbólica que le hace corresponder un ser intemporal o supratemporal, es decir, un ser más allá de los fenómenos de lenguaje y, en este estricto sentido, un ser de “meta-lenguaje fenomenológico” (lo que podríamos tomar por una especie de “definición” fenomenológica del ser en sentido clásico). Pero el problema también es que, siguiendo a Husserl, nos hemos abierto a la posibilidad de una puesta en abismo fenomenológica de la institución simbólica de la geometría (y de la metafísica), a saber, de una interrogación propiamente fenomenológica de tautología simbólica como cortocircuito, *enigmático en cuanto a su sentido*, de la temporalización /espacialización propia de la *Sinnbildung* fenomenológica.

En efecto, y concluiremos con este punto, es necesario estar muy atentos al hecho que los tres momentos que acabamos de distinguir, siempre están ahí, *juntos*, y que en ese sentido seguimos a Husserl, ya que no hay origen empírico de la geometría, en un Thales demiurgo completamente mítico. La idealización en la tautología simbólica siempre ha trabajado la praxis técnica en la cual ya había un montón de teoremas de geometría al menos implícitos, al igual que la *praxis* técnica durante largo tiempo ha seguido trabajando en la geometría como teoría científica de las idealidades — que se piensa en todos los procedimientos de “construcción” o de “demostración” que hay en los Libros de Euclides, y que sólo han comenzado a ser juzgados como insatisfactorias en el siglo XIX, en la época, precisamente en que se instituyeron las geometrías no euclidianas, y con ellas, la geometría como teoría de derecho puramente matemática (cuyo estatuto, por lo demás, queda por interrogar). Todo momento de origen es necesariamente, del punto de vista fenomenológico que es el nuestro, pero que heredamos de Husserl, de Heidegger y de Merleau-Ponty, momento de origen de la institución simbólica, pues el campo fenomenológico, constitutivo sin duda del *sentido* de nuestra

humanidad, porque nutriéndolo *a distancia*, es él mismo, en su salvajismo inmemorial e inmaduro, sin origen y sin fin, el océano, que no es necesariamente océano de ser porque su “contenido” de sentido [“*teneur*” de *sens*] no es necesariamente contenido de sentido de ser [*teneur de sens d’être*], sobre el cual navegamos, al hilo de los sentidos-de-lenguaje, por tanto también, de las contingencias de nuestra vida.

En este contexto, la interrogación fenomenológica del momento de origen simbólico, es siempre *puesta en abismo* de aquel por la puesta en abismo de las *lagunas* en fenomenalidad que la habitan, y que, ya, se marcan en los cortes simbólicos coextensivos con la parte determinante pero ciega de la institución simbólica: determinidades en sí, ciegas de prácticas y figuras pregeométricas, determinidades de la misma naturaleza de las idealidades geométricas retomadas en la *praxis* teórica como técnica sedimentada. Pero lagunas que, al menos, se abren a la cuestión de su propio sentido, desde el interior de la institución simbólica vivificada por la indeterminación fenomenológica, en la (nueva) puesta en juego [(re)mise en jeu] de la reflexión fenomenológica sin conceptos y en ella, correlativa, de la teleología *del sentido*, de la interrogación *del sentido con vistas al sentido* — y otra vez, este sentido no es necesariamente, como lo pensó Heidegger, sentido de ser: el sentido del sentido puede también, en otras tradiciones, ser pensado como Dios, pero no es precisamente el Dios de la onto-teología. Al hacerlo, comprendemos con mayor profundidad el riesgo de la substrucción husserliana: parece que, en la (nueva) puesta en juego fenomenológica, la reflexión teleológica del sentido se convierte en *determinación nueva*, sobreimpuesta por una reflexión abstractiva en lugar de una tautología simbólica que se pone (nuevamente) en juego. Porque entonces, el sentido del sentido se cierra en institución simbólica onto-teológica; el ser, al igual que Dios, se convierte en idealidad intemporal o supratemporal.

Esto es lo que quería esbozar, sabiendo las inmensas dificultades que esto implica en cuanto se quiere pasar a otras instituciones simbólicas, tal como la de la sociedad, de la Historia, de la religión, etc. Y faltaría tratar muchas preguntas importantes, incluida la de la ipseidad, central igualmente en *Sein*

*und Zeit* como, de otra manera, en la obra de E. Levinas, y para la cual P. Ricœur nos aportó una contribución decisiva con su concepción de la “ipseidad narrativa”. Para abrir a este vasto programa, por última vez, le daré la palabra a Husserl: “La historia desde el principio no es más que el *movimiento viviente del ser-uno-con-el-otro (Miteinander)* y del *ser-uno-en-el-otro (Ineinander)* de la formación del *sentido (Sinnbildung)* originario y de la sedimentación del sentido originario”<sup>15</sup>. Signo de que, si la fenomenología tiene todavía un rol que jugar hoy, es como puesta en abismo de la cuestión del sentido, y por ello, de nuestra Historia. Claramente, es necesario saber, con la firmeza de alma necesaria, que la “crisis” no será “reabsorbida” sin embargo: comenzamos a saber que los remedios son a menudo mucho peor que el mal. Pero al menos comenzaremos a comprender mejor en qué la crisis es originaria porque es la crisis del sentido, el estar en vilo enigmático donde nacemos, maduramos y morimos, más o menos bien, como hombres.

## Bibliografía

212

- Husserl, Edmund (1966), *Analysen zur passiven Synthesis*. hrsg. von M. Fleischer, Husserliana, Bd. XI, M. Nijhoff, La Haye.
- Husserl Edmund (1962), *L'origine de la géométrie*, traducción francesa J. Derrida, PUF, colección “Epiméthée”, Paris. Traducción española *El origen de la geometría*, Manantial, B.A. 2000.
- Husserl, Edmund (1983-1985), *Temps et récit* I (1983), II (1984) y III (1985), Le Seuil. Hay versión en español en *Tiempo y narración* I (1995), II (1995) y III (1996), Siglo XXI.
- Husserl, Edmund (2010), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta, Madrid.
- Richir, Marc (1986), “Métaphysique et phénoménologie”, *La Liberté de l'esprit*, n°14, invierno 1986/87, Hachette, Paris.
- Richir, Marc (1987), *Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble, Editions Jerome Millon.
- Richir, Marc (1987), *Phénomènes, temps et êtres*. Jérôme Million, Grenoble.
- Richir, Marc (1988), *Phénoménologie et institution symbolique*. Jérôme Million.

<sup>15</sup> Ver Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, op. cit., p.203. [La advertencia que hacíamos al comienzo sobre la necesidad de respetar la traducción richiriana del texto de Husserl, sobre todo porque Richir tiene a la vista la traducción de Derrida, encuentra en este pasaje del *Origen de la geometría* una especial relevancia. Dejando para un artículo en preparación el mayor alcance de lo que se juega en la decisión de traducción de ambos autores, me limito a consignar dos textos en que este pasaje es traducido y explicado: en el artículo “*Sens et histoire*”, op. cit. (desde el comienzo); en el “Comentario al origen de la geometría”, op. cit., p. 87 (Cf. *La crise du sens*, op. cit., p.335)].

- Richir, Marc (1988), "Phénoménologie, métaphysique et poïétique », *Études phénoménologiques* (Ousia, Bruselas) dedicado a "Phénoménologie et poétique".
- Richir, Marc (1990), *La crise du sens*. Jérôme Millón.
- Richir, Marc (1992), "Sens et histoire", *Kairos* N° 3, pp. 121-151.
- Richir, Marc (2010), "Comentario al origen de la geometría", *Eikasía* 34, Tr. Iván Galán).
- Ricoeur, Paul (1986), *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, París.