

La formación de sentido como acontecimiento

László Tengely

Desde muy pronto Marc Richir, nacido en 1943, se consagra a la fenomenología. Pero es una versión muy particular de este enfoque filosófico lo que él desarrolla. Como otros pensadores de los dos últimos decenios en Francia, se esfuerza por elaborar una forma inédita de la fenomenología, una tercera forma que sobrepasa la doctrina original de Husserl y que se distingue igualmente del camino del pensamiento heideggeriano. Describe lo que elige estudiar como “aventura de sentido”:

Intenta mostrar cómo un sentido impreciso y múltiple emerge en la experiencia y su expresión. Lo que encara es un sentido haciéndose que no manifiesta ni una donación de sentido por la conciencia intencional ni una comprensión del ser por el ser-ahí (*Dasein*) en el sentido de la ontología existencial.

Richir no se aleja, por tanto, solamente de Husserl y de Heidegger, sino también de los fenomenólogos franceses de su época. Su pensamiento se desmarca del de Lévinas o Henry tan decididamente como del de los estructuralistas y de los post-estructuralistas (si bien mantiene un debate continuo – es verdad, a veces solamente entre líneas- sobre todo con Lévi-Strauss, Lacan y Derrida). Se inspira en la distinción ricoeuriana entre ipseidad y mismidad sin seguir en principio a Ricoeur. Al inicio de su carrera, se vincula por entero a la filosofía del último Merleau-Ponty para llegar más tarde a la convicción de que la idea merleaupontiana de una

“carne del mundo” borra la frontera entre la fenomenología y la metafísica¹.

Richir es hoy día un pensador en ruptura, incluso si se apoya más y más decididamente en Husserl. Todo su pensamiento está caracterizado por una dinámica que le es propia. No es fácil poner en evidencia las fuerzas propulsivas de su desarrollo o determinar las diferentes etapas de su pensamiento. En la obra de Richir, muchas cosas permanecen extrañas al lector, incluso si conoce la fenomenología francesa contemporánea. Por tanto, si se decide a estudiar esta obra rica y profunda, se va a encontrar todo un mundo nuevo, que da testimonio de un pensamiento de una excepcional originalidad.

Son sobretodo las *Méditations phénoménologiques* de Richir las que se prestan aquí a un análisis en profundidad. Esta obra publicada en 1992 puede ser considerada como la obra principal de Richir. En todo caso, marca un momento decisivo en su pensamiento. Toda una serie de ideas más antiguas están aquí insertadas en un cuadro de consideraciones reconsideradas y arquitectónicamente reorganizadas. El título de la obra reenvía no solamente a Descartes sino también a las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. Richir, quien, en sus obras filosóficas, no habla de sí mismo más que muy rara vez, en esta ocasión resalta que se compromete aquí con una nueva vía. Esta vía consiste “en retomar en sus raíces, con sus aporías aparentemente irreductibles, el pensamiento husserliano de la “intersubjetividad” en su correlación con la problemática de la carne y de la encarnación”². Es esta relación estrecha con la fenomenología husserliana de la intersubjetividad la que justifica el reenvío a las

¹ M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, J. Millon, Grenoble 2000, p. 531.

² M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble 1992, p. 98.

Méditations cartésiennes contenido en el título de la obra. No se trata simplemente de captar y describir la aventura de sentido sino antes bien de hacer ver lo que es llamado “encuentro del sentido en el sentido”³ (“reencontre de sens à sens”). Pues es de esta manera que el encuentro “intersubjetivo”, el encuentro del uno en el otro, es comprendido en las *Méditations phénoménologiques*.

La tarea que Richir se propone no consiste por tanto solamente en renovar la fenomenología *husserliana* de la intersubjetividad. Se trata de algo más en esta obra: el encuentro del uno con el otro no es más que un ejemplo particularmente claro de lo que Richir, apoyándose en Maldiney⁴, llama “l'événement comme ce qui fait sens, ce en quoi se fait le sens comme en un *Ereignis*⁵ (el acontecimiento como lo que hace sentido, eso en que se hace sentido como en un *Ereignis*). Se trata de un acontecimiento que merece este nombre porque es “un *nuevo* sentido”⁶ el que emerge con él. En otros términos, Richir llega por primera vez en sus *Méditations phénoménologiques* a hacer comprender *la emergencia de lo nuevo en la formación espontánea de sentido*. Poniendo la emergencia de lo nuevo en el centro de sus investigaciones sobre la aventura del sentido, intenta, siempre apoyándose en Maldiney, dar cuenta “de lo real en el sentido de lo que sorprende”⁷.

Es este aspecto de la fenomenología de Richir el que va a ser elucidado por las consideraciones siguientes. Nosotros intentaremos hacer ver los medios de los que dispone la fenomenología de Richir para

³ Ibid., p. 213.

⁴ H. Maldiney, *L'homme et la folie*, J. Millon, Grenoble 1991.

⁵ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op. cit., p. 48.

⁶ Ibid., p. 213.

⁷ Ibid., p. 48 sq.

esclarecer la emergencia de lo nuevo y de lo sorprendente en la formación espontánea de sentido.

1. *RENOVACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA*

El sentido haciéndose es considerado por Richir como un fenómeno de lenguaje. Este, siendo comprendido con Merleau-Ponty, como “palabra operante”, es claramente distinguido de la lengua en el sentido de sistema lingüístico. Es por eso que el fenómeno del lenguaje no es *un* fenómeno entre otros. Al contrario, *cada* fenómeno es desde ahora un fenómeno de lenguaje, aunque no se reduzca a este. Lejos de estar opuesto a la experiencia, la palabra operante es considerada como una expresión lingüística de la experiencia. Como Merleau-Ponty, Richir supone una co-pertenencia entre la experiencia y la expresión sin perder de vista su diferencia. La experiencia nos impulsa a expresarla o, como dice Richir, a incorporarla en signos porque, de otro modo, su sentido permanece equívoco e inestable. Nosotros no sabemos de qué hemos tenido una experiencia salvo si hemos encontrado una expresión apropiada. En cambio, el empobrecimiento de la experiencia comienza con la primera expresión. Con su expresión lingüística, el sentido en sí mismo impreciso y múltiple será sometido a un postulado de univocidad. En otros términos, un sentido haciéndose será fijado e inmovilizado.

Es por lo que la relación entre experiencia y su expresión se manifiesta plena de conflictos. El fenómeno de lenguaje está penetrado por

una oposición interna: la de una formación espontánea y la de una fijación estabilizadora de sentido. Ya Merleau-Ponty encaraba este conflicto: opuso a la palabra operante y a su sentido las significaciones recibidas, todas hechas e instituidas que están disponibles en una lengua. Consideraba la expresión “creadora” como una fuerza opuesta a la potencia sofocante de los giros constantes e inmovilizados. Es así como descubrió un tema principal del pensamiento fenomenológico que había quedado desconocido para Husserl y Heidegger.

Es a esta fenomenología merleau-pontiana del lenguaje a la que se vincula Richir. Se apoya al mismo tiempo sobre Husserl para traspasar esta fenomenología del sentido en una dimensión histórica a gran escala. Caracteriza la fijación del sentido como un fenómeno socio-cultural; recogiendo un término de la antropología estructural, la determina como una “institución simbólica”⁸. Asignándole la tarea de poner en cuestión toda institución simbólica, confiere a la fenomenología un carácter anárquico y subversivo que no era lo propio de Merleau-Ponty.

Este enfoque audaz pone a Richir sobre la vía para desmarcar su propio análisis del sentido haciéndose valiéndose de las iniciativas de Husserl y de Heidegger. Asigna al sentido haciéndose un proceso de formación que no se confunde ni con la vida del ego trascendental, ni con la existencia del ser-ahí (*Dasein*). Como lo reconoce claramente Richir, este proceso de formación está caracterizado por una reflexividad propia. Es por esta reflexividad que un sentido haciéndose permanece *él mismo* en todos sus avatares. Aunque evidentemente, está sometido a alteraciones y transformaciones. Cambia, no permanece en consecuencia *el mismo* que era, pero permanece siempre *él mismo* y no deviene *otro*. Es aquí donde

⁸ Ver M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, J. Millon, Grenoble 1988.

Richir recurre a la distinción ricoeuriana entre mismidad e ipseidad; por tanto, es al sentido haciéndose que la aplica. De esta manera, llega a apercibirse de que *la ipseidad del sentido haciéndose se distingue de la ipseidad del sí-mismo* porque nada indica *a priori*, en la reflexividad de los fenómenos, como fenómenos de lenguaje, que la ipseidad *del sentido* que se busca no pueda existir mas que al ser animado, por así decir desde afuera, por *mi ipseidad*”⁹. Es esta observación la que Richir opone a las dos grandes versiones de la fenomenología inicial.

En efecto, él reprocha a Husserl y a Heidegger el haber confundido la ipseidad del sentido con la ipseidad del ego trascendental o con la ipseidad del sí mismo existente. Según Richir, no se trata aquí de un simple error sino antes bien de una ilusión trascendental, que está inseparablemente vinculada a la fenomenalidad de los fenómenos. Es en 1981, en la segunda parte de las *Recherches phénoménologiques*, que esta ilusión trascendental es encarada por primera vez; es designada como “simulacro ontológico”¹⁰. En las *Méditations phénoménologiques*, Richir reinterpreta su doctrina del simulacro ontológico haciendo resaltar que pertenece a la esencia de todo fenómeno “aparecer como apariencia de sí”¹¹. En efecto, nada me aparece sin llevar el reflejo de mi ipseidad. Por tanto, Richir desvela este reflejo, sino como un falso semblante, al menos como una ilusión *trascendental* puesto que está enraizada en la fenomenalidad del fenómeno. Añadiendo que Husserl y Heidegger eran víctimas de esta ilusión engañosa. Según Husserl, toda experiencia que yo hago debe ser considerada como una vivencia en mí, y toda vivencia debe ser contemplada como perteneciendo a la vida egológicamente determinada

⁹ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op. cit., p. 105.

¹⁰ M. Richir, *Recherches phénoménologiques*, tome premier, Ousia, Bruxelles 1981.

¹¹ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op. cit., p. 93.

de la conciencia. Por eso el autor de la *Méditations cartésiennes* define la fenomenología como una ciencia egológica universal. De manera semejante, en la fenomenología hermeneútica de Heidegger, nada me aparece sin ser sostenido por uno de mis proyectos existenciales. Porque nada me sucede que no pueda ser integrado en la totalidad destinal de mi ipseidad. Eso es verdad incluso para mi muerte. Según Heidegger, es precisamente mi ser auténtico hacia la muerte (*mein eigentliches Sein-zum-Tode*) quien determina mi ipseidad destinal. Pero mi ser auténtico hacia la muerte confiere a todo lo que me sucede el carácter de lo en cada caso mío (*Jemeinigkeit*). Es por eso que, en *Ser y Tiempo*, Heidegger considera la fenomenología como una ontología fundamental que aspira que se apoye sobre una analítica existencial. Ninguno de estos dos enfoques es enteramente aceptable para Richir. Pues reconoce una anonimidad inalienable al fenómeno del lenguaje, en tanto que este es descrito y analizado en las *Méditations phénoménologiques*; pero esta anonimidad es estrictamente incompatible con la egología emblemática en el sentido de Husserl así como también con el carácter heideggeriano de lo mío más propio. Para Richir, va de suyo que todo sentido es un sentido haciéndose. Es por eso que lo *mío* y lo *tuyo* no se aplican de oficio. En otros términos, un sentido haciéndose es necesariamente un sentido *desposeído*. Este rasgo de un sentido en trance de formarse debe haber escapado a Husserl y a Heidegger. De otro modo, no habrían podido definir la fenomenología ni como una ciencia egológica universal ni como una ontología fundamental que se apoya sobre una analítica existencial. La objeción que Richir les hace es la de un solipsismo trascendental o existencial.

Para proteger la fenomenología contra estas tendencias solipsistas, hace falta radicalizar la reducción fenomenológica. No suficiente poner

entre paréntesis el ser del mundo en un acto de reflexión que se inspira en el cartesianismo. Pues esta puesta entre paréntesis no concierne al cogito, a la conciencia, al sí mismo. Es por esto que no va al encuentro de las tendencias solipsistas; al contrario, las sostiene. No es suficiente tampoco hace deslizar en la nada todo ente en una precursión presta a angustiarse y resuelta a la muerte, para concebir el ser en su diferencia con el ente. Esta versión modificada de la reducción fenomenológica, también, queda expuesta a un simulacro ontológico. Suscita la ilusión de que es únicamente mi propia ipseidad quien toma una nueva forma con todo fenómeno que encuentro. Así comprendemos porqué Richir atribuye un *cartesianismo* no solamente a Husserl sino también- lo que es más sorprendente- a Heidegger¹². Lejos por tanto de reprocharles ese cartesianismo, los acusa antes bien de no haber ido lo bastante lejos sobre la vía cartesiana. En efecto, ni Husserl ni Heidegger han tomado en serio la hipérbole cartesiana del genio maligno. Según Richir, es precisamente de esta hipérbole que se tiene necesidad para radicalizar la reducción fenomenológica.

¿Pero de que manera Richir comprende la figura de ese engañador muy potente y muy astuto del que habla Descartes en sus *Meditaciones*? La presenta como una figura que, por así decir, me roba los pensamientos y, por ahí, pone en cuestión la hipótesis aparentemente natural de la *Jemeinigkei*t del pensamiento. Richir toma de Lacan la palabra ‘Autre’ (en mayúscula) para designar esta figura. Se pregunta: “ qué es lo que me previene [...] contra el peligro de que, siendo mis pensamientos ilusiones de pensamientos, sean también, en este sentido, de otro o del Otro?” Esta cuestión refleja algunas experiencias que se han hecho en el siglo veinte. Eso se vuelve más claro si se lee el texto: “El Otro que piensa en mí es

¹² Ibid., p. 88.

enigmáticamente el atentado más decidido que pueda concebirse contra mí y contra mi “vida”[...].” Aquí, se piensa forzosamente en las ideologías totalitarias que han jugado un rol casi predominante en el siglo veinte. Se trata también de ellas pero no solamente de ellas. El “Otro” (con mayúscula) no se debe confundir con la figura del Déspota. Reenvía antes bien a un peligro suscitado no solamente por las ideologías totalitarias sino por toda institución simbólica. Pues toda institución simbólica, toda tradición cultural y espiritual, toda forma de civilización muestra una tendencia casi invencible a inmovilizarse y petrificarse. En este caso, se transforman, como dice Richir con Heidegger, en una *Gestell*, una “máquina”, que, por sus presiones mecánicas, impide al pensamiento nutrirse de la experiencia viva y la fuerza para seguir las reglas. Lo que es designado por Richir como el “Otro” (con mayúscula), es la figura del instituyente simbólico de todas las tradiciones establecidas y fijadas, de todas las formas fijas de la cultura endurecida, que, en su siniestra marcha hacia el vacío, me privan de la capacidad de pensar *mis* propios pensamientos.

Esta hipérbole de un genio maligno lleva a consecuencias importantes. Richir saca la conclusión de que la fenomenología no puede estar fundada sobre la evidencia pretendida- pero en verdad extremadamente dudosa- del cogito. Al contrario, es necesario poner fuera de juego, en una reducción fenomenológica “hiperbólica”, incluso la certeza de su propio pensamiento. Evidentemente, no se elimina su propia conciencia en esta reducción; se la pone entre paréntesis solamente. Pero esta puesta entre paréntesis cambia el concepto de la conciencia. Richir se apoya sobre la idea de un fenómeno del lenguaje para definir este concepto. La conciencia, dice, se confunde con el fenómeno del lenguaje; no es otra cosa que un sentido haciéndose

que va al encuentro de algunas fijaciones de sentido y que puede tan pronto abortar todo como alcanzar una clarificación. Es por eso que la conciencia permanece tan provisional y titubeante como un sentido haciéndose. Surge como una nueva idea que no llega a dominarse. Como un sentido haciéndose, *parpadea* (clignote), según el término de Richir, entre la aparición y la desaparición. Lejos de captarse completamente en una auto-apercepción total, no sobrepasa jamás el nivel de una *entre-apercepcion*: en camino hacia la conciencia *de si* se detiene, por así decir, a medio camino.

La fenomenología de Richir es una investigación sobre esta conciencia parpadeante. Por eso es también una investigación sobre el inconsciente fenomenológico. Este concepto emerge en la obra de Husserl, como se sabe, en el periodo de la fenomenología genética; está vinculado a la noción de síntesis pasivas. Es también así en la obra de Richir. Otra analogía entre los dos enfoques resulta de cómo los dos pensadores consideran la temporalización del tiempo como un complejo de síntesis pasivas. Por esto es útil estudiar el análisis richiriano del tiempo para comprender su concepción de la conciencia parpadeante así como del inconsciente fenomenológico.

2. El tiempo del sentido haciéndose

Es tanto más justificado elegir esta vía de análisis cuanto que el simulacro ontológico toma también una forma temporal. El “simulacro de temporalidad”, como Richir lo llama, es el resultado de una convicción compartida por Husserl, Heidegger y muchos otros fenomenólogos. Se trata de la convicción de que, por una parte, el análisis fenomenológico más profundo de todo fenómeno es el análisis temporal, y, de otra parte, que la

temporalidad originaria es la temporalidad del sí mismo. La consecuencia mayor de esta doble convicción es la ilusión de que la constitución temporal de todo fenómeno es un episodio de la auto-constitución del sí mismo. Pero esta ilusión no es otra cosa que el simulacro ontológico detectado en las *Méditations phénoménologiques*. Richir descubre este simulacro de temporalidad no solamente en la doctrina husserliana del “presente viviente” sino también en la concepción heideggeriana de la “repetibilidad del instante”¹³.

Para no caer víctima de esta ilusión, es necesario refundir y refundar la fenomenología del tiempo. No es difícil de ver que el tiempo en él mismo, por sí solo, separado de todo otro fenómeno, no puede jamás ser objeto de un análisis fenomenológico. No puede ser tratado más que como un momento no independiente de otro fenómeno más complejo. Todo depende por tanto de la elección del fenómeno que un fenomenólogo considere para desgajar la estructura de la temporalización del tiempo.

Originalmente, Husserl había elegido la percepción de los objetos constituyéndose en el tiempo como base de su análisis temporal; había aportado el ejemplo de una melodía o de un sonido que dura. Más tarde, se mostró descontento de esta elección. Llega a ver que el flujo del tiempo está caracterizado por una cierta autoreferencialidad sin reflexión: en el presente, el pasado está siempre todavía retenido y el futuro está siempre ya anticipado. El modelo de la percepción no era apropiado para hacer resaltar esta autoreferencialidad o, como Husserl la llamaba, esta “auto-apariencia del flujo temporal”. Es verdad que este modelo permitía tratar los dos fenómenos fundamentales de una retención del pasado y de una anticipación (o protención) del futuro. Pero no es menos cierto que

¹³ Ibid., p. 95 sq.

ocultaba el *sí mismo* que retenía *su* pasado y anticipaba *su* futuro. Es por ello que Husserl se puso a la búsqueda de otro modelo. Es la auto-constitución del ego lo que ha elegido como base del análisis temporal en estos textos más tardíos. Ha interpretado esta auto-constitución como la historia de una vida. De un modo similar, Heidegger ha fundado sus consideraciones sobre la temporalización del tiempo sobre la idea de un posible ser-sí-mismo (*Selbstsein*) del *Dasein*. Por ello ha esbozado el modelo de una precursión resuelta a la muerte para desgajar los momentos principales de la temporalidad original. Por tanto, la consecuencia inesperada de estos dos enfoques era un cortocircuito entre el tiempo y el sí mismo.

Es para evitar este cortocircuito, en el cual se reconoce fácilmente lo que ha sido designado como “simulacro de la temporalidad”, que Richir se apoya antes bien en el *sentido* que en el *sí mismo* en sus análisis temporales. Se mantiene en su distinción entre la ipseidad del sentido y la ipseidad del sí mismo. Esta distinción le permite comprender la auto-referencialidad del flujo del tiempo de otra manera que Husserl. No es la ipseidad del sí mismo sino la ipseidad del sentido la que Richir vincula a esta auto-referencialidad. Es a partir de esta idea que intenta refundar y transformar la fenomenología del tiempo.

El nuevo enfoque presenta la auto-referencialidad del fluir del tiempo de una manera inédita. La mayor parte del tiempo, Husserl ha considerado la anticipación del futuro como una extrapolación del pasado retenido. Por lo que ha interpretado la relación entre la retención y la protección como una modificación continua. Es en esta modificación continua que ha reconocido el principio de las síntesis pasivas que juegan un rol preponderante en la temporalización del tiempo. Al contrario, si se

vinculan los fenómenos fundamentales de la retención y de la protención al sentido haciéndose, se comprenderá inmediatamente que este principio es el resultado de una simplificación. ¿Cómo se expresa una experiencia viva o una nueva idea? En este caso, un pensamiento emerge cuyo sentido permanece todavía insuperablemente equívoco. Lo que ya ha sido expresado de este pensamiento da contornos más precisos a lo que está aún por expresar; pero varias vías de continuación permanecen siempre abiertas. El que habla no puede servirse de todos los giros hechos sin traicionar lo que es lo más propio a su experiencia o a su idea. Por eso es por lo que debe abrir otro camino de expresión. A veces, es él mismo sorprendido de la dirección que toma su palabra. En estas circunstancias, el principio de modificación continua, como vínculo entre lo que, cada vez, es retenido y lo que es anticipado, se manifiesta como una hipótesis simplificadora. En efecto, la ley de la formación espontánea de un sentido no es el principio de la modificación continua. Es verdad que lo que ha sido retenido *exige* una cierta continuación. Pero lo que es anticipado es portador de una *promesa* que sobrepasa la pura y simple extrapolación de lo retenido. Resultando, como dice Richir, un *porte-à-faux* (desajuste, desequilibrio) entre la retención y la anticipación; en consecuencia, el “hilo” del tiempo muestra una *distorsión originaria*¹⁴.

Una consecuencia de una importancia capital se deriva de este razonamiento. Para Husserl, es el presente viviente del sí mismo quien mantiene unidos la retención del pasado y la anticipación del futuro. Eso sucede porque, según él, es a ese presente al que le corresponde el rol principal en la temporalización del tiempo. Por el contrario, según Richir,

¹⁴ Ver sobre todo M. Richir, *La crise du sens*, Grenoble: J. Millon 1990, pp. 180–187. (Voir p. 180 : « [...] le présent vivant est *le désajuste en mouvement* [...] »; p. 182: « *distorsión originaria* entre el sentido proyectado y el sentido retenido».)

el presente no recibe ningún rol comparable. Un sentido haciéndose no tiene, como dice Richir, más que una presencia *sin presente asignable*; en efecto, no está jamás presente en su totalidad. Se muestra aquí como se puede elaborar un análisis fenomenológico del tiempo que esté al abrigo de toda objeción sobre una metafísica de la presencia en el sentido de Heidegger o de Derrida.

Sin embargo, la contribución richiriana al análisis del tiempo está lejos de reducirse a esta idea de una “presencia sin presente asignable”. Se debe tener en cuenta aquí que un sentido haciéndose es siempre un fenómeno de lenguaje; pero un fenómeno de lenguaje reenvía siempre a algo *fuera de-lenguaje*. Para hablar como Frege y Husserl, se puede decir que no es solamente un sentido o una significación quien le conviene sino también una *relación objetiva* o una *referencia*. Un fenómeno de lenguaje no es tampoco, evidentemente, un “signo” en el sentido semiótico del término. Sin embargo, es una expresión y, en consecuencia, un “signo” en el sentido fenomenológico de la palabra por que es un momento de un sentido haciéndose que se sedimenta y se cristaliza en él. Es por esa razón que Richir lo designa como un “fragmento [lambeau] de sentido”. Se sigue por tanto que, al igual que en un sentido haciéndose, el “signo” en el sentido fenomenológico de la palabra está caracterizado él mismo por un equívoco insuperable. Eso es debido a que la referencia que le conviene no es nunca un objeto determinado; tampoco es naturalmente un objeto *indeterminado*, sino más bien el *mundo* entero, en tanto que aparece de una manera precisa. Si el fenómeno del lenguaje reenvía a un correlato

referencial fuera del lenguaje, entonces este correlato no es un objeto dado sino más bien un *fenómeno de mundo*¹⁵.

Por estas consideraciones, se ha animado a sostener la tesis de que un de lenguaje entra siempre en correlación con un fenómeno de mundo. Este correlato fuera del lenguaje se temporaliza correlativamente a la temporalización del fenómeno del lenguaje del cual es el correlato. Pero su temporalización muestra una particularidad que le confiere el carácter de un *suplemento* de la temporalización ya mencionada de un sentido haciéndose. La temporalización de un fenómeno de mundo tiene esto de particular, que no le conciernen más que *ausencias*. Pues el concepto de un fenómeno de mundo no es un concepto de objeto sino un concepto de horizonte; reenvía, como dice Richir, a un “paisaje” de mundo. Un paisaje no es una figura sino un fondo; no solamente no tiene nada de presente, sino que incluso no tiene una presencia sin presente asignable. Solo un fenómeno de lenguaje, un sentido haciéndose, tiene una presencia sin presente asignable; estando *en trance* de formarse, se da una presencia, incluso si esta presencia queda, por así decir, *agujerada* por ausencias. De manera semejante, el juego de las retenciones y de las protecciones no es característico mas que de un fenómeno de lenguaje, de un sentido haciéndose. Es diferente en todo de un fenómeno de mundo. En el lugar de las retenciones, no se encuentran aquí más que *reminiscencias*; en el lugar de las protecciones, *premoniciones*. Las reminiscencias reenvían a un pasado que no ha estado jamás presente; las premoniciones, a un futuro que jamás habrá sido presente. Esto son nociones que no designan sino ausencias. Ellas nos procuran por ahí un acceso a las profundidades del inconsciente fenomenológico.

¹⁵ Richir se inspira aquí de la idea merleau-pontiniana de « rayo de mundo ». (Voir M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, pp. 293–295; cf. p. 271.)

Richir se une a Schelling para evocar un pasado “trascendental” y un futuro “trascendental”. Se trata de un pasado y de un futuro que contiene las condiciones de posibilidad de este pasado que es retenido en la retención y de este futuro que es anticipado en la protección. Una idea singular se expresa en esta terminología tomada de Schelling: la idea de que la temporalización de un fenómeno de lenguaje *depende* de la temporalización de un fenómeno de mundo. Esta idea tiene ciertamente necesidad de ser elucidada. Para ponerla a la luz, elegimos el camino que ya ha sido indicado al principio de nuestras consideraciones: intentando hacer resaltar el *carácter de acontecimiento* de toda formación espontánea de sentido. En particular, nos interrogamos sobre la emergencia de lo nuevo en este proceso de formación de sentido.

3. La emergencia de un nuevo sentido.

Lo nuevo es alguna cosa presente que jamás ha sido futuro. Surge todo de golpe sin haber sido anticipado en una protección cualquiera. Por eso nos sorprende. Inmediatamente, de una manera inesperada, hace su irrupción en el juego equilibrado de las retenciones y de las protecciones para dar nacimiento a una nueva formación de sentido.

¿De donde viene por tanto lo nuevo? Para responder a esta cuestión, nos hace falta recordar un rasgo ya mencionado del sentido haciéndose. Se trata del equívoco indeterminado que acarrea. Este rasgo fundamental tiene por consecuencia que un sentido haciéndose incluye siempre una multitud de inicios de sentido. Estos inicios de sentido reenvían a diferentes

fenómenos de mundo. Por eso, en régimen fenomenológico, la palabra “mundo” no puede ser empleada más que *en plural*.

Es esta multitud de fenómenos de mundo quien, según Richir, explica la emergencia de lo nuevo en una formación de sentido espontánea. En otros términos, lo que es nuevo proviene, según esta concepción de la *realidad* que se hace valer frente a la potencia de una cierta institución simbólica.

Esta afirmación puede ser considerada como una tesis fundamental que anima toda una serie de sutiles consideraciones en las *Méditations phénoménologiques*. Richir parte de la idea de que un sentido haciéndose – el cual sirve a una experiencia como su expresión- presupone cada vez un fenómeno de mundo como su correlato. Según él, es siempre a partir de una multitud plurívoca de fenómenos de mundo que este correlato cristaliza.

Se trata de un proceso que, sin estar, hablando con propiedad, anticipado, está en cada ocasión indicado por premoniciones. Estas premoniciones no son reconocidas, es verdad, más que a posteriori, en las reminiscencias ulteriormente sobrevenidas. Son estas premoniciones y estas reminiscencias quienes caracterizan la estructura de temporalización particular de un fenómeno de mundo tomando forma. Richir hace resaltar *el viraje* [revirement] las unas en las otras de las reminiscencias y de las premoniciones. De una parte, es únicamente en las reminiscencias que las premoniciones¹⁶ devienen discernibles; de otra parte, son las premoniciones las que revelan en retrospectiva a las reminiscencias. Esta *relación mutua*, las unas en las otras, de las reminiscencias y de las premoniciones

¹⁶ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, op. cit., p. 216 et p. 218.

hace comprender la carencia de una presencia, aunque sea sin presente asignable, en la temporalización de fenómenos de mundo. En lugar de una fase de presencia, se encuentra aquí solamente un punto de juntura o, más exactamente, un lugar de cambio.

Es por ello que un fenómeno de mundo tiene necesidad de un fenómeno de lenguaje para su cristalización. Es solamente un sentido haciéndose quien puede darle la concreción de un “paisaje” y de una “fase de mundo”. Este sentido haciéndose manifiesta su ipseidad por la reflexividad de su propia estructura de temporalización. Sus momentos de sentido ya desarrollados son retenidos en cada fase de presencia; los inicios de sentido que le pertenecen sin haber llegado a hacerse a la luz hasta la fase de presencia actual dan nacimiento a anticipaciones sobre el futuro. Es de esta manera que un sentido haciéndose se rodea de todo un halo de retenciones y de protenciones. Este halo incluye en cada instante una fase de presencia sin presente asignable. Es en esta fase de presencia que tiene lugar la aventura del sentido haciéndose.

El carácter de aventura de la formación espontánea de un sentido resulta de que, en el proceso de su realización, el sentido haciéndose toma una forma extremadamente inestable. La aventura de la que se trata puede muy bien acabar en un abortamiento o una pérdida de sentido. A menudo, un sentido pretendido se manifiesta como un sinsentido o una absurdidad. Pero es también posible que un sentido se preserve y se confirme. En este caso, estará sometido, inmediatamente o más tarde, a una fijación de sentido que le quita el impulso y la vivacidad.

Por tanto, cada proceso de formación de sentido espontáneo puede hacer posible la emergencia de un nuevo sentido. Ninguna fijación de

sentido puede enteramente asfixiar esta posibilidad. La razón es que un sentido haciéndose, aunque no tenga como correlato más que un solo fenómeno de mundo, permanece susceptible de ser afectado también por otros fenómenos de mundo. Utilizando un término de Maldiney, Richir designa esta susceptibilidad de afección, esta receptividad, como la “transpasibilidad” de un sentido. Una consideración particular conviene aquí al prefijo “-trans”: este reenvía a fenómenos de mundo que sobrepasan las posibilidades actualmente abiertas por un sentido en trance de formarse. Es por eso que la transpasibilidad es inseparable de una transposibilidad. En otros términos, los fenómenos de mundo que sobrepasan las posibilidades actualmente dadas abren posibilidades inéditas de una formación de sentido. Se comprende desde ahora que todo el enigma de una emergencia de lo nuevo reside en esta co-pertenencia entre transpasibilidad y transposibilidad. Es así pues esta co-pertenencia lo que nos hace falta mirar más de cerca.

¿Cual es la raíz de la transpasibilidad de un sentido haciéndose? ¿Por qué es susceptible de ser afectado por fenómenos de mundo que sobrepasan las posibilidades abiertas por él? Lo que ya ha sido dicho sugiere una respuesta a esta cuestión: un sentido haciéndose está siempre caracterizado por un equívoco indeterminado; por eso contiene en él mismo esbozos de sentido que desbordan el camino recorrido por la formación de sentido actual. Son estos esbozos de sentido quienes indican fenómenos de mundo cayendo fuera del “paisaje de mundo” actualmente encarado. Estando indicados por algunos esbozos de sentido, estos fenómenos de mundo no permanecen intactos por la temporalización de este fenómeno de mundo que cristaliza como correlato del sentido haciéndose considerado.

En consecuencia sin embargo nuestro análisis de esta temporalización tiene necesidad de ser completado. El viraje [revirement] las unas en las otras de las reminiscencias y de las premoniciones ha sido ya mencionado. Pero es necesario ajustar que este viraje o relación mutua tiene lugar “bajo los horizontes de un pasado trascendental que no vira, sino que permanece *a distancia*, y de un futuro trascendental que, de la misma manera, no vira, sino que permanece *a distancia* [...]”¹⁷.

Se trata aquí de resaltar el rol que conviene a este pasado trascendental y a este futuro trascendental en la temporalización de las reminiscencias y de las premoniciones. Las premoniciones, lo hemos dicho, no se vuelven discernibles mas que en las reminiscencias. Las reminiscencias no son, hablando con propiedad, ni retenciones ni recuerdos. Lo que ellas dejan ver en retrospectiva, es lo que ha sido llamado por Richir “*lo inmemorial*”. Es en eso que consiste el sentido de la afirmación de que ellas no manifiestan en retrospectiva mas que un pasado que jamás ha estado presente. No son solamente las premoniciones quienes son designadas por el término inmemorial. Las reminiscencias reenvían igualmente al fondo oscuro e indistinto del cual se destacan las premoniciones. Es este fondo oscuro e indistinto el que ha sido descrito como un pasado trascendental; este pasado trascendental forma un inmemorial profundo que es presupuesto por el viraje las unas en las otras de las reminiscencias y de las premoniciones, pero que no participa en él. De una manera análoga, las premoniciones, que son reveladas por las reminiscencias, se relacionan también a todo un horizonte de futuro. Pero no son anticipaciones o protecciones; ni siquiera pueden ser consideradas como expectativas. Remiten más bien a eso que es llamado por Richir “*lo inmaduro*”. Es en

¹⁷ Ibid., p. 216.

eso que consiste el sentido de la afirmación de que no conciernen más que a un futuro que no tendrá jamás presente. No son sólo las reminiscencias lo que suscitan, sino también un fondo oscuro e indistinto del cual se destacan esas reminiscencias. Es este fondo oscuro e indistinto el que ha sido descrito como un futuro trascendental; este futuro trascendental forma un inmaduro profundo que es presupuesto por el viraje las unas en las otras de las reminiscencias y de las premoniciones pero que no participa en él.

Se desprende de estas observaciones que, según Richir, lo inmemorial y lo inmaduro se repiten. El pasado trascendental es un inmemorial profundo que sobrepasa todo inmemorial manifestado inmediatamente por una reminiscencia; igualmente, el futuro es un inmaduro profundo que sobrepasa todo inmaduro indicado inmediatamente por una premonición¹⁸. Este redoblamiento es el signo de una co-pertenencia que, según Richir, juega un rol importante en la emergencia de lo nuevo.

Esta co-pertenencia resulta por que la temporalización de un fenómeno de mundo – un temporalización que se apoya sobre la relación mutua, las unas en las otras, de las reminiscencias y de las premoniciones- no deja enteramente intacto ni lo inmemorial profundo del pasado trascendental ni tampoco lo inmaduro profundo del futuro trascendental. Evidentemente, este inmemorial y este inmaduro no participan inmediatamente en el viraje mutuo de las reminiscencias y de las premoniciones; permanecen más bien *a distancia*. Sin embargo, ejercen su influencia la temporalización de todo fenómeno de mundo, para hablar como Richir, por una “acción a distancia”¹⁹.

¹⁸ Ibid., p. 221.

¹⁹ Ibid., p. 225.

¿Qué es lo que quiere decir esta expresión? Para comprender todo el sentido, nos hace falta tomar en consideración que, de una parte, las premoniciones representan un futuro *en el* pasado- es decir un pasado que refiera al futuro- delante del fondo oscuro e indistinto del futuro trascendental. Debemos ajustar que la temporalización de un fenómeno de mundo acaba necesariamente por fracasar si este futuro en el pasado y este pasado en el futuro no se ponen de acuerdo entre ellos. No se ponen de acuerdo, por tanto, mas que si el pasado en el futuro de las reminiscencias manifiesta ser “*el eco a posteriori*” del futuro en el pasado de las premoniciones y, a la inversa, el futuro en el pasado de las premoniciones manifiesta ser “*el eco a priori*” del pasado en el futuro de las reminiscencias²⁰. No son solamente las premoniciones y las reminiscencias quienes están vinculadas las unas a las otras por este doble efecto de eco, sino también sus horizontes trascendentales. Este doble efecto de eco precisa el sentido de la acción a distancia justamente mencionada.

Estas consideraciones muestran que los dos horizontes del pasado trascendental y del futuro trascendental juegan un rol indispensable en la temporalización de todo fenómeno de mundo. Su cruzamiento puede ser considerado como una contribución que va hasta la temporalización del fenómeno de lenguaje correspondiente. Pero el doble efecto de eco justamente mencionado no constituye por si solo ni un fenómeno de lenguaje ni siquiera un fenómeno de mundo específico. Su rol consiste en hacer entrever fenómenos de mundo que, precisamente, sobrepasan las posibilidades actualmente dadas. Para hacer comprender la idea de estos fenómenos de mundo, Richir aporta un ejemplo literario sacado de la *Recherche* de Proust. Reenvía al “amarillo pintado por Vermeer y que

²⁰ Ibid., p. 220.

cuelga enigmáticamente a Bergotte [...] como si fuera un ‘emblema’ de mundos, guardando desde siempre y para siempre su secreto, y originariamente en desacuerdo, no solamente por relación a todo fenómeno-de-mundo, sino también por relación a todo fenómeno de lenguaje posible: no queda más que la nominación por un nombre propio, es decir por una referencia a la vez singular y universal que no afecta a la concreción fenomenológica propia.”²¹ No es más que un tal “emblema” de mundos quien es apropiado para designar la fuente última de lo nuevo. Pues lo nuevo proviene de mundos que, estando “originariamente en desacuerdo” por relación al mundo todo fenómeno de mundo específico e incluso en relación con todo fenómeno de lenguaje posible, sobrepasan las posibilidades actualmente abiertas ejerciendo una influencia sobre la temporalización de todo fenómeno-de-mundo específico y de los fenómenos de lenguaje correspondiente.

Es de esta manera como la concepción richiriana de la emergencia de lo nuevo en la formación espontánea del sentido puede ser resumida. Esta concepción pone en evidencia el carácter de *acontecimiento* de la emergencia de lo nuevo. La fuente de lo nuevo no reside en el fenómeno de mundo específico que corresponde a un fenómeno de lenguaje particular, ni incluso en las posibilidades que son indicadas por este fenómeno de lenguaje. Lo nuevo viene antes bien de los mundos que sobrepasan estas posibilidades. Lo que es nuevo no se constituye simplemente por el juego de retenciones y protecciones, ni incluso por un viraje las unas en las otras de las premoniciones y de las reminiscencias; al contrario, se fenomenaliza, como dice Richir, “en una “entre-apercepción, *sin pasado y sin futuro*”²². Es esta una descripción pertinente porque los dos horizontes de un pasado

²¹ Ibid., p. 227.

²² Ibid., p. 222.

trascendental y de un futuro trascendental desempeñan un papel en la emergencia de lo nuevo, pero no pueden ser considerados como el pasado y el futuro de *eso que emerge*. Su función se reduce a un efecto de eco, a eso que ha sido llamado “acción a distancia”. Es porque permanecen a distancia incluso por relación al fenómeno de mundo y al fenómeno de lenguaje nuevos.

En consecuencia, lo nuevo está necesariamente caracterizado por una *étrang(èr)eté* (intraducible, algo así como “extraña exterioridad”); suscitando el asombro. Pues proviene de mundos que sobrepasan las posibilidades actualmente dadas. Y es, en consecuencia, siempre inesperado e incómodo.

Es lo “real” quien manifiesta ser lo sorprendente en la emergencia de lo nuevo. Lo nuevo proviene en última instancia de la *realidad* – pero de una realidad que no puede ser anticipada a partir de las posibilidades actualmente abiertas y que, en consecuencia, permanece esencialmente incontrolable. Es por lo que lo “real” en el sentido propio de la palabra se manifiesta siempre como sorprendente.

Es así como llegamos a dar una respuesta final a la cuestión que nos habíamos planteado al inicio de nuestras consideraciones. Habíamos mostrado como los procesos de temporalización descritos por primera vez por Richir – procesos que se juegan en el inconsciente fenomenológico – llegan a transmitir el efecto de lo “real” en la conciencia parpadeante. Es en estos procesos a quienes se debe la emergencia de lo nuevo.

4. Conclusiones

Hemos elegido como hilo conductor de nuestro recorrido una sola cuestión: nos hemos interrogado sobre los medios de los que dispone la fenomenología de Richir para hacer comprender la emergencia de lo nuevo en una formación de sentido espontánea. Buscando como dar una respuesta precisa y detallada a esta cuestión, nos hemos apoyado sobre el texto de la obra maestra *Méditations phénoménologiques*. La cuestión elegida nos ha dado la ocasión de hacer resaltar toda la novedad del pensamiento richiriano: este es en efecto una tercera forma de la fenomenología- una forma diferente no solamente de la ciencia egológica universal de Husserl sino también de la ontología fundamental y de la analítica existencial de Heidegger- que el lector atento y paciente encuentra en la obra difícil y preciosa que hemos sometido a un análisis en profundidad.

Es necesario por tanto ajustar que el pensamiento de Richir parece haber tomado un nuevo giro en los últimos años. No es ya tanto el fenómeno de lenguaje el que se convierte en objeto de las investigaciones actuales de Richir cuanto un nuevo tema colocado en el centro de sus consideraciones: es el de la *phantasia* quien, después de algunas indicaciones discernibles en algunos textos de Husserl, es claramente diferenciada de la imaginación. En sus estudios sobre la *phantasia* totalmente fugaz y proteiforme, Richir descubre un registro fenomenológico que es aún más profundo, “más arcaico”, que el lenguaje operante. En dos obras, *Phénoménologie en esquisses*²³ y *L'institution de*

²³ M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, J. Millon, Grenoble 2000.

*l'idéalité*²⁴, toma este descubrimiento como el punto de partida para un intento de refundir toda la fenomenología husserliana. En su obra más reciente, titulada *Phantasia, imagination, affectivité*²⁵, desgaja las consecuencias para una antropología fenomenológica.

Se ve como, lejos de estar petrificado en un sistema establecido de una vez por todas, el pensamiento de Richir permanece, al contrario, siempre en pleno movimiento. Está permitido esperar todavía resultados enteramente nuevos y sorprendentes.

Elementos bibliográficos.

MARC RICHIR, *Au-delà du renversement copernicien*, coll.Phaenomenologica, M. Nijhoff, La Haya, 1976.

- *Recherches phénoménologiques*, Ousia, tomos I-II, Bruselas, 1981-1983.
- *Phénoménologie et institution symbolique*, J.Millon, Grenoble, 1988.
- *La crise du sens et la phénoménologie*, J.Millon, Grenoble, 1990.
- *Le sublime en politique*, Payot, Paris, 1990.
- *Méditations phénoménologiques*, J.Millon, Grenoble, 1992.
- *L'expérience du penser*, J.Millon, Grenoble, 1996.
- *Phénoménologie en esquisses*, J.Millon, Grenoble, 2000.
- *L'institution de l'idéalité*, Memorias de *Annales de phénoménologie*, Association pour la promotion de la phénoménologie, Beauvais 2002.
- *Phantasia, imagination et affectivité*, J.Millon, Grenoble 2004.

²⁴ M. Richir, *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*, Mémoires des *Annales de phénoménologie*, Association pour la promotion de la phénoménologie, Beauvais 2002.

²⁵ M. Richir, *Phantasia, imagination, affectivité*, J. Millon, Grenoble 2004.