

The Phenomenology of Marc Richir:
Conversation with Sacha Carlson

Rubén Sánchez Muñoz
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
ruben.sanchez.munoz@upaep.mx

Fecha de recepción: 09-04-2018 • Fecha de aceptación: 12-06-2018

Introducción

Sacha Carlson es músico, filósofo y pedagogo. Tras estudiar en el Conservatoire Royal de Bruselas, se especializó en composición y en teatro musical. Hasta 2007, coordinó un programa transdisciplinario de humanidades artísticas (música-danza-teatro) en la Academia de Música de Court-Saint-Étienne/Louvain-la-Neuve, donde también enseñó improvisación musical e historia comparada de las artes. Se dedica, en paralelo, a la filosofía. Tiene un doctorado en filosofía (Universidad de Louvain-la-Neuve, Bélgica) y ha sido profesor de filosofía en la «Escuela de Psicoanálisis» (Bruselas). Es miembro del consejo de administración de la Asociación para la Promoción de la Fenomenología (Amiens), fundada por Marc Richir. Autor de un libro de conversaciones con el fenomenólogo Marc Richir (*L'écart et le rien*, J. Millon, 2015), entre otras obras. Sus investigaciones en curso tratan en especial de las relaciones entre la fenomenología y la filosofía clásica alemana, así como de una aproximación fenomenológica del teatro y de la música. En paralelo, prosigue asimismo una labor de traducción.

Sacha Carlson realizó una visita a varias universidades de México en enero de 2016, donde impartió una serie de conferencias. Una de ellas se realizó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla el día 18 de enero. Allí habló de una «Introducción general a la fenomenología richiriana:

¿qué es fenómeno? ¿qué es lo “nada” sino fenómeno? La triple aproximación inicial de Richir: apariencia, mundo, lenguaje». En el marco de estas actividades se inició la entrevista que ahora presentamos, la cual se ha ido nutriendo y ampliando con el paso del tiempo.

Entrevista

❖ Recuerdos personales

Rubén Sánchez Muñoz: Podríamos empezar nuestra entrevista hablando de Marc Richir: ¿cómo era él como persona? ¿Recuerda alguna anécdota de él o que haya vivido junto a él y que pueda compartir en este espacio?

Sacha Carlson: Hay muchas cosas, por supuesto, que se podrían contar sobre Marc Richir como individuo; sobre su personalidad y también sobre su historia personal. Podemos, por ejemplo, recordar algunas de las principales líneas de su itinerario: un itinerario bastante significativo de un joven que decidió volver a estudiar filosofía después de haber completado una carrera de física; un joven que después de haber presentado una tesis magistral, declinó un puesto de cátedra en la Universidad de Bruselas, prefiriendo la posición (en esa época menos prestigiosa y peor pagada) de investigador, para instalarse con su esposa en Provenza (en el sur de Francia). Se mudó finalmente a una casa muy modesta, en la que vivió completamente aislado, lejos del primer pueblo más cercano al pie de una montaña. Ahí pasó el resto de su vida con su esposa, este hombre quien, desde su juventud, dedicó literalmente toda su vida a la filosofía.

Esta breve descripción sugiere una cierta fuerza de carácter, marcado por la radicalidad de sus elecciones y la firmeza de sus compromisos. Más que anécdotas, quisiera evocar aquí algunos recuerdos. Siempre me llamó la atención la regularidad de su vida: se despertaba, comía y trabajaba todos los días con el mismo horario,

incluso los domingos y los días festivos —una vida «ordenada como una partitura musical», como se dice en francés (*réglée comme du papier à musique*). La mañana se dedicaba a la escritura, la tarde a la siesta y a dar un paseo con su esposa France (le gustaba sobre todo la temporada en la cual podía deambular por los campos de lavanda, típicos de su región). Finalmente, se dedicaba a leer textos filosóficos: a menudo un poco de Husserl (especialmente cuando tenía que revisar las traducciones del padre de la fenomenología a quien publicaba en su colección) y de Kant. Después, leía más filosofía (sobre todo a los clásicos) y ya por la noche, después de la cena y de una conversación con su esposa, solía leer textos de otros tipos que le interesaban: literatura, historia, poesía y antropología.

A lo largo del día, también había momentos dedicados a hablar por teléfono y, ¡ay del que le molestara llamando a otras horas! Le gustaba charlar por teléfono, y tengo muy buenos recuerdos de esas conversaciones. Lo característico de esas pláticas es que se desarrollaban con gran sencillez, calidez, y humor (nuestros intercambios estaban regularmente salpicados de carcajadas), y sobre todo la *pasión*, que se reflejaba en todos los temas que abordábamos. Recuerdo especialmente la última conversación que tuve con él durante casi dos horas al teléfono (así era el formato: rara vez menos de una hora...). Como de costumbre, empezó dándome noticias de su salud (que por desgracia no eran buenas) y comentando el clima provenzal (comentándolo con mayor precisión y exhaustividad, a la manera de un científico cuidadoso del rigor de su análisis). Pasamos después a un texto de Aristófanes sobre el cual estaba trabajando y que Marc también conocía bien, riéndose de mi vacilación en traducir literalmente algunos pasajes muy crudos del original griego. También compartió algunas impresiones sobre sus lecturas recientes en física contemporánea (cuántica), continuando la discusión sobre la posibilidad y la necesidad de una epistemología fenomenológica a partir —pero más allá— de Husserl, discutiendo de paso las ideas de nuestro amigo en común Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Luego hablamos largo y tendido sobre un historiador francés del siglo XIX, Jules

Michelet, abordando el nuevo libro que quería escribir —pero que, por desgracia, nunca realizó— sobre antropología e Historia, buscando entender el declive paulatino del mundo moderno desde el siglo XIX. Quería entender y analizar el estancamiento simbólico y vital que caracteriza nuestro mundo actual. Como puede ver, era un hombre que podía conversar sobre muchas cosas, pero siempre con pasión, y a veces, también, enojándose...

❖ De la ciencia a la filosofía

RSM: Sabemos que Richir no era inicialmente filósofo, era un científico (y aquí coincide particularmente con Husserl). Pero, es importante saber: ¿cómo se da el paso a la filosofía?, ¿qué relevancia tiene su conocimiento de la ciencia con este encuentro con la filosofía?

SC: Es cierto que es un punto común notable entre Husserl y Richir, que explica tal vez este «aire de familia» que Richir destacaba entre él y el padre de la fenomenología. Richir, de hecho, siguió un camino paralelo pero diferente al de Husserl: llegó a la filosofía rompiendo con las ciencias, es decir, sobre todo, con su creencia pitagórica inicial, según la cual el fondo del ser era de naturaleza matemática. Tal como lo explicaba en el libro de entrevistas que publiqué con él, *L'écart et le rien* (Jérôme Millon, 2015), título que se traduciría mejor como: *El desajuste y la nada*, después de haber practicado la geología y estudiado física, fue la lectura de Kant, la que, mientras estaba terminando una tesis de física, lo decidió a pasarse a la filosofía. Porque, como explica también Richir en el libro de entrevista mencionado, fue al leer la *Crítica de la razón pura*, cuando se convenció definitivamente de que la física, aunque sea matemática, no puede acceder al fondo de lo real: conocemos *a priori* solamente lo que ponemos nosotros mismos en las cosas. Así pues, para llegar al fondo del ser, se debe buscar más allá de las estructuras matemáticas de la realidad. Empezó, pues, a leer las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, cuyo estilo consonaba con el espíritu de su cuestionamiento y con la radicalidad de sus

aspiraciones; y, sobre todo, a leer a Husserl, con quien de repente sentía una especial afinidad, lo que llamábamos un «aire de familia».

RSM: ¿Qué se puede decir, entonces, de las trazas que esta primera carrera dejaba en la obra de Richir?

SC: Se podrían identificar tres tipos de rastros que recuerdan el pasado científico de Richir. En primer lugar, el estilo de su escritura filosófica: me refiero aquí al rigor de sus análisis, a la índole minuciosa de su lenguaje que evoca, quizás, la escritura de alguien familiarizado con la investigación científica. En segundo lugar, se encuentra también, aquí y allá, en los textos richirianos, términos que recuerdan el vocabulario científico. Por ejemplo, términos tomados de la geología (como «tectónica») y de la física, como la noción de «virtual», que Richir retoma de la segunda mecánica cuántica (Feynman), y que significa, en Richir, lo que no está actualmente ahí, pero que influye *desde su propia (trans)posibilidad*, en lo que actualmente se realiza. En tercer lugar, toda una parte de la obra richiriana concierne a una nueva epistemología fenomenológica, que retoma los esbozos fenomenológicos de Husserl y Heidegger en este campo (sin olvidar las obras epistemológicas de Cavailles, Ladrière, Desanti, Bachelard, etc.) para proponer una aproximación a la física clásica, a la mecánica cuántica, a algunos aspectos de la cosmología contemporánea, a los problemas de la relatividad, y también a la cuestión de la fundación de las matemáticas y de la lógica (en Dedekind, Cantor y Frege, principalmente). Esa parte de su obra, muy técnica, no habría podido ser escrita por alguien que no conociera la problemática científica desde dentro.

❖ La influencia de Husserl

RSM: Aquí el punto de partida de Richir coincide con el de Husserl. Éste también denuncia la crisis de las ciencias positivas e inclusive de las ciencias formales, la lógica, por ejemplo, y a partir de allí construye una propuesta filosófica que consiste en devolverle a

la filosofía su carácter científico o su estatus de ciencia rigurosa (*strenge Wissenschaft*). Ante esto, Richir habla de devolverle a la filosofía su estatuto de filosofía primera. ¿A qué llama Richir filosofía primera y cuál es este estatuto que tiene frente a la crisis de las ciencias positivas?

sc: La relación entre filosofía y ciencia es, de hecho, una cuestión compleja que remite al asunto de una posible filosofía primera, históricamente entendida, por Aristóteles, como ciencia del ser o como ciencia del ser supremo; cuestión que, como sabemos, se despliega luego, en la tradición moderna, en dos direcciones paralelas: por un lado, con el intento de fundamentar filosóficamente la ciencia (como, por ejemplo, Descartes que trataba de “establecer alguna vez algo firme y permanente en las ciencias”); y por otro lado, con la tentativa de fundamentar la filosofía misma como ciencia. En cualquier caso, me parece característico que este doble movimiento de pensamiento se encuentra en la obra del propio Husserl, con su exigencia de proporcionar un *absolute Rechtfertigung*, una legitimación absoluta para todo tipo de conocimiento; y también su pretensión de fundamentar la fenomenología como ciencia (como ciencia eidética, en ruptura con las ciencias positivas, claro está). Sin embargo, no es esta dirección de la obra husserliana la que le interesará a Richir en su meditación sobre la ciencia y la filosofía. Se siente más bien en armonía con el punto de partida del propio Husserl, a saber, el diagnóstico de un estado de crisis de la razón científica, que Husserl encontraba inauguralmente con los problemas de la tecnicidad y del formalismo en lógica y matemáticas. Es en este sentido que se entiende su esfuerzo inaugural —desde las *Investigaciones lógicas*— de recobrar el origen vivo y viviendo del sentido, y eso fuera de toda forma de psicologismo; o, retomando el vocabulario de la *Krisis*, la exigencia de volver al mundo de la vida precientífico como fundamento de sentido, olvidado, de la ciencia de la naturaleza. En un cierto sentido, Richir retomará este proyecto de Husserl, por ejemplo, en su libro de 1990 sobre *La crisis del sentido y la fenomenología*, significativamente subtítulo: *En torno de la Krisis de Husserl*.

Es un libro que retoma el proyecto de Husserl, recorriendo de manera crítica y desde un punto de vista fenomenológico un poco diferente, las distintas épocas de las constituciones paralelas de la razón filosófica y de la razón científica. Considera, pues, consecutivamente: la metafísica clásica en Platón y Aristóteles; el nacimiento del pensamiento moderno con el renacimiento del platonismo, con Nicolás de Cusa y Giordano Bruno; la institución de la física clásica con Galileo Galilei y Newton; la recuperación crítica de la cuestión del conocimiento de la naturaleza en la obra kantiana, y su evolución metafísica en el idealismo alemán con Fichte, Schelling y Hegel; y finalmente, la recuperación de esta cuestión con la obra de Husserl en la *Krisis*. Es, por otro lado, un libro cuya arquitectura es típica del pensamiento richiriano: Husserl (y también de Heidegger; volveré más tardé sobre ello) es el punto de partida que permite iniciar el análisis, y el punto de llegada. Pero esta recuperación de Husserl no es una simple repetición. Richir inscribe sus propios análisis en los vacíos del propio texto de Husserl, poniendo en juego su propio pensamiento a la vez a favor y contra del de Husserl. Hay que leer, a este respecto, el «apéndice» final del libro mencionado, que es un comentario, paso a paso, del famoso texto de Husserl sobre «El origen de la geometría»¹: donde se aprecia bien la distancia entre la fenomenología husserliana y el pensamiento de Richir. Este último muestra, por ejemplo, que algunas estructuras que Husserl atribuye al campo fenomenológico precientífico retoman, en parte, subrepticamente, las estructuras características de las idealizaciones típicas del enfoque científico. Es lo que Richir llama el «fiscalismo de Husserl». En un cierto sentido, Richir recupera el proyecto husserliano de volver a un registro de sentido precientífico, pero insiste en que este sentido propiamente vivido no está regido por las estructuras de la intencionalidad o de la eidética. Es una tesis muy fuerte de Richir, pero sobre la cual se pueden también formular varias críticas. Tal vez, volveremos sobre eso.

1 Existe también de ese comentario una excelente traducción al español de Iván Galán Hompanera, *Eikasia*, 34, 2010, pp. 19-112.

❖ La influencia de Heidegger

RSM: Una pregunta para dar un respiro: ¿Dijo que el punto de partida de Richir también se encuentra en Heidegger?

SC: Richir también se enfrentó a Heidegger y a su fórmula celebre, pronunciada en su curso de 1951/52 titulado *Was heißt denken*: «La ciencia no piensa». Fórmula chocante que solo puede entenderse en el contexto de la meditación heideggeriana sobre la esencia del pensar, y que se despliega a partir de otra fórmula igual de provocativa: «Todavía no pensamos». En cualquier caso, está claro, para Richir, que esta expresión no nos permite dar cuenta de la ciencia, en toda su complejidad, su inventiva y su fecundidad. Sin embargo, hay un riesgo en la progresión histórica de las ciencias que Heidegger percibió bien en su meditación: el riesgo de progresar con vistas a una teoría-mecánica que funcionaría sola, sin nosotros. Si hay una noción de Heidegger que influyó en Richir a propósito de la ciencia, es la de *Gestell*, con la que Heidegger trataba de pensar la esencia de la técnica al mismo tiempo que la ciencia moderna.

RSM: Ahora bien, podría exponernos ¿cómo entiende Richir la noción heideggeriana de *Gestell*?

SC: Sabemos que este término es utilizado por Heidegger en un sentido totalmente inhabitual. En alemán, esta palabra designa generalmente «soporte», «estante», «chasis»; a saber, cosas procedentes de un montaje, de un «poner junto». Por su parte, Heidegger recurre al término *Gestell* para designar el modo de «descubrimiento» que rige la esencia de la técnica, y que resulta del proceso de coligar (que es sugerido por el prefijo alemán *ge-*) de los actos expresados a partir del verbo *stellen* («poner»), como *her-stellen* («poner en pie y delante», «fabricar»), o *dar-stellen* («poner ante los ojos», «exponer»), etc. ¿Pero cómo traducirlo? Encontré varias posibilidades en español: dispositivo, dis-puesto, disposición, posición-total, im-posición, in-stalación, com-posición,

y creo que Ángel Xolocotzi propone traducir por *con-ducto*. ¡Me parece, pues, que el término es tan intraducible como en francés! En cualquier caso, Richir retoma en ese concepto la idea de algo que pone o dis-pone a los hombres y las cosas fuera de mundo, fuera del abrigo del mundo, es decir *fuera del sentido*, y que los dis-pone de manera maquina, automática, con la razón científica funcionando sola, sin hombre, por así decirlo. Y si proseguimos este movimiento, podríamos decir que la ciencia conduce a la «muerte del hombre», celebrada en la ideología francesa postheideggeriana y postestructuralista.

En cualquier caso, me parece que si Richir retoma esta idea heideggeriana del *Gestell*, también la amplifica y la relativiza. Por un lado, explica Richir que el *Gestell* no es solo una tendencia de la ciencia moderna, sino también una tendencia de toda institución. Es decir, que la ciencia, como toda institución de sentido —sea la lengua, la mitología, la música, la política e incluso el arte—, llega a una determinación del sentido como fijación de los seres y significaciones y, *por esto mismo*, a una pérdida de sentido, es decir también a una desconexión parcial de la vivacidad fenomenológica del sentido. La crítica richiriana de la ciencia se integra, pues, a una crítica de la institución como tal que conduce a una pérdida de sentido. Por otro lado, Richir suaviza la crítica heideggeriana, explicando que esta pérdida de sentido siempre es relativa. La crisis del sentido, explica Richir, es originaria, y nunca podrá conjurarse; además, si la institución está viva, puede ser generadora de creatividad y de sentido. Tratándose de ciencia, Richir se complace siempre en subrayar el ingenio, la inventiva y la riqueza simbólica del sentido que se perciben en algunas épocas de la historia de la ciencia. La ciencia no es ni una panacea ni un peligro extremo. Y como con todo tipo de institución, la crítica fenomenológica tiene que discernir lo que pertenece a la experiencia viva abierta al sentido —al fenómeno y a su fenomenalidad— y lo que da cuenta de un cierre, de una captura simbólica. Sin embargo, es cierto que todavía se debe desarrollar una epistemología propiamente fenomenológica que Richir solo esbozó.

❖ La concepción de fenomenología

RSM: Es evidente el punto de contacto con la fenomenología, su punto de contacto con el habla de la experiencia, de las vivencias de la conciencia, de todo el ámbito fenoménico. ¿Podríamos profundizar en esta recepción que hace Richir de la fenomenología de Husserl?, ¿qué es lo primero que le atrae de la fenomenología de Husserl?

SC: Se debe recordar que Husserl no estaba de moda cuando Richir empezó su carrera de filosofía (allá por 1968). La crítica heideggeriana y derridiana de la fenomenología husserliana había sido determinante en Francia y en Bélgica al menos. Sin embargo, como Richir explicó retrospectivamente a propósito de su propio camino filosófico, enseguida sintió una afinidad —un «aire de familia», dijo— con la fenomenología. Escribió una tesina sobre la cuestión del psicologismo en el primer Husserl (a partir de las *Investigaciones lógicas* hasta las *Ideas I*). Tampoco ignoraba Richir los vientos de la época: el estructuralismo, Heidegger, Derrida. Así pues, como escribe también, su trayectoria se puede mirar como un larguísimo rodeo para reencontrarse con esa afinidad de origen con Husserl. Su trayectoria formaba una suerte de «curva de vuelta» (*une courbe rentrante*, dice en francés), que le hizo «salir de Derrida a través de Heidegger», y «salir de Heidegger gracias al idealismo alemán», etc., para, por fin, volver a la fenomenología. Pero su pregunta concierne más precisamente a la relación de Richir con Husserl.

En la primera parte de su obra, Richir se reivindica como heredero del espíritu de la fenomenología husserliana. Eso explica, tal vez, que cuando Richir volvió a los textos de Husserl, a partir del final de los años 1980, se interesó sobre todo en los manuscritos de investigaciones inéditos, donde el pensamiento todavía no está fijado en una doctrina, pero en los que el movimiento es más fluido, más libre, y la reflexión no duda en lanzarse valientemente hacia hipótesis inéditas, sin temor a retomarse y corregirse, y asumir las

aporías que encuentra. Es a partir del final de los años 1980 cuando Richir empieza a leer y comentar los análisis sobre las síntesis pasivas (en *Hua XI*) y los manuscritos sobre la intersubjetividad (en *Hua XIII, XIV y XV*). A partir del final de los años 1990, empezará a meditar sobre los textos dedicados a la consciencia de imagen y a la *phantasia* (en *Hua XXIII*), y también los volúmenes sobre el tiempo (*Hua X y Hua XXXIII*) y la reducción (*Hua XXXIV*). Son textos que Richir no sólo comentó, sino que también supervisó de cerca su traducción francesa, que publicó en su colección «Krisis», en la editorial Jérôme Millon. Hay que mencionar, de hecho, el inmenso trabajo que hizo Richir para difundir el pensamiento de Husserl en el mundo francófono. Y no solamente Husserl: publicó también numerosas traducciones de Schelling, Fink, Patočka, Kimura Bin, Erwin Strauss, y trabajos importantes de Frank Pierobon, Henri Maldiney, Miklos Vetö, Michel Haar, Stanislas Breton, Jacques Taminiaux, etc.

En cualquier caso, como dije, la primera cosa que Richir retoma de Husserl es el espíritu de la fenomenología, es decir, en una primera aproximación, el sentido —con la triple connotación que emerge del término «sentido», que puede querer decir: significación, dirección y sensibilidad— propiamente husserliano de lo concreto: lo concreto que nunca se reduce a las determinaciones conceptuales fijas de los objetos, sino que atañe al movimiento vivo de la conciencia, al sentido haciéndose experiencia.

❖ La original fenomenología de Richir

RSM: ¿En qué sentido se podría sostener, entonces, que la fenomenología que hace Richir es una continuación de la fenomenología trascendental?

SC: Diría que se trata de una continuación, pero también de una radicalización con respecto a la fenomenología husserliana.

En primer lugar, se trata de una *continuación* en la medida en que Richir retoma —ya lo mencioné— el proyecto global de Husserl, como proyecto de descripción y análisis de la conciencia, y más generalmente de la experiencia humana, de cómo se despliega y se estructura intrínsecamente. Además, hay que añadir que su pensamiento se sitúa, efectivamente, en la línea de una fenomenología trascendental en el sentido propiamente husserliano, la cual propone poner al descubierto los estratos más arcaicos de la conciencia. Lo trascendental en Richir, que retoma aquí Husserl, no designa, como en Kant, las condiciones de posibilidad *a priori* del conocimiento, sino lo que es una vivencia, como base fenomenológica trascendental sobre la cual se fundamentan otras vivencias de nivel más alto. En fenomenología, hay una experiencia de lo trascendental, lo que es absurdo en un contexto estrictamente kantiano.

Pero, en segundo lugar, el pensamiento de Richir se entiende también como una radicalización de la fenomenología husserliana. Me explico: En un cierto sentido, el punto de partida de Richir es el mismo que el de Husserl: empieza por suspender la «instalación natural» (*installation naturelle*: así traduce a veces Richir, con Bernard Besnier, la *natürliche Einstellung*, la actitud natural, esta actitud que no da a creer que las cosas están dadas de entrada, sosteniéndose por sí mismas como si estuvieran disponibles para uno u otro uso determinado) para reconducir los objetos tal y como se dan en esta actitud a las vivencias de la conciencia en las cuales se despliegan; no las vivencias en el sentido psicológico, sino las vivencias reducidas a su esencia. En un primer momento, la fenomenología se considera, pues, como un análisis eidético de las vivencias de la conciencia: lo que ya presupone practicar la reducción fenomenológica, que, neutralizando todo lo factual y empírico, permite poner en evidencia la estructura esencial de las vivencias, que Husserl llama la intencionalidad como estructura de la conciencia que articula una intención y un intencionado.

Sin embargo, Richir prosigue el movimiento de reducción en una dirección que deja de ser husserliana. Propone también cortocircuitar (*mettre hors-circuit*) la intencionalidad como tal; a saber, también las estructuras eidéticas. En realidad, este «proceso de cortocircuito» (*mise hors-circuit*) de la intencionalidad y de la eidética se entiende sólo si recordamos que Richir considera la intencionalidad de manera estrecha, como intencionalidad de objeto (en mi opinión es un error, pero dejemos eso por ahora). De hecho, lo que propone cortocircuitar o poner entre paréntesis es lo que llama la institución simbólica como fuente de todas las determinaciones de sentido que estructuran la experiencia habitual, empezando por las determinaciones proviniendo de la lengua y de sus significaciones. No obstante, este movimiento de radicalización de la reducción fenomenológica, que se acompaña a menudo de una crítica de la intencionalidad (como estructura no originaria sino segunda de la experiencia), no es una característica específica del pensamiento de Richir. Es una idea que ya se encuentra en Heidegger, Fink, Merleau-Ponty, Patočka, Derrida, y después en la fenomenología francesa contemporánea con Emmanuel Levinas, Michel Henry y Jean-Luc Marion. Así pues, me parece importante subrayar lo que hace la especificidad de Richir.

El verdadero hallazgo de Richir —que manifiesta también una verdadera ruptura con la fenomenología trascendental clásica de Husserl— consiste en tomar en cuenta la ilusión trascendental en el corazón de la fenomenología. Hace falta, explica Richir, considerar que la mirada fenomenológica nunca puede asegurarse de estar viendo las cosas como efectivamente son. Es decir, que en régimen de *epojé* fenomenológica, nunca se puede apuntar a ciencia cierta el sentido de ser y de ser-así (*Sosein*) de lo que se da. Queda —y debe quedar— la sospecha de que las cosas no son tal y como parecen, e incluso la sospecha de que las cosas que experimentamos no son en absoluto. Es por eso que la eidética, así como la ontología (sea fundamental como en Heidegger) debe suspenderse en la fenomenología que ejercita Richir. El campo trascendental recorrido y explorado por Richir no es el de una

subjetividad cuya forma pura sería el presente viviente o viviendo dotado de sus retenciones y de sus protenciones. Es un campo atravesado de parte en parte por la ilusión trascendental.

❖ La influencia de Descartes

RSM: Tal vez una pregunta para dar un respiro: ¿si la ilusión se queda en el corazón del enfoque fenomenológico, cómo puede desplegarse la fenomenología concretamente?

SC: A partir de sus *Méditations phénoménologiques* (Jérôme Millon, 1992), Richir lo explicó concretamente a partir de Descartes y de sus *Meditaciones metafísicas*. En un cierto sentido, Richir se muestra más «cartesiano» que husserliano. Para explicarlo, tengo que recordar brevemente que en sus *Meditaciones*, Descartes empieza por ejercitar la duda metódica, que trata sobre el riesgo factual de error, especialmente a propósito de la experiencia sensible. Sabemos que esta duda continúa con una duda hiperbólica cuando se pone sistemáticamente en juego la sospecha de un «engaño» (*tromperie*, dice Descartes). Se acuerda del texto, muy conocido, en el que Descartes presenta la llamada hipótesis del Genio Maligno (*genius malignus* en latín, y *Malin Génie* en francés): “Hace tiempo que albergo en mi mente cierta opinión, a saber, que hay un dios que todo lo puede, y por el cual he sido creado y producido tal y como soy. Ahora bien, ¿quién puede asegurarme que ese dios no haya obrado de tal modo que no haya ni tierra ni cielo alguno, y ningún cuerpo extenso o figura, ninguna magnitud ni lugar y que, con todo, tenga yo los sentimientos de todas estas cosas, y que todo ello no me parezca existir de otro modo que como precisamente lo veo?”. (Al leer este texto en francés, recuerdo siempre la voz de Richir que solía citar todos estos pasajes de Descartes de memoria. Por mi parte, retomo aquí la traducción de Pablo Posada Varela). Es decir, que podría ser que el mundo —la tierra, el cielo, todos los cuerpos— no sea más que un mero sueño: *La vida es sueño*, podríamos decir como Calderón de la Barca, otro gran autor

barroco que apasionaba a Richir, y que escribió esta obra teatral en 1635, seis años antes de la publicación de las *Meditaciones* de Descartes en latín (en 1641). Es decir, en términos más filosóficos, tendríamos aquí una «posible ilusión integral y coherente»; y además de equivocarme (*me tromper*, dice la traducción francesa de las *Meditaciones* por el duque de Luynes, en 1647, revisada por el propio Descartes), puedo también resultar engañado (*être trompé*) por una fuerza omnipotente. ¡Por eso, no puedo dar crédito (*accorder créance*) a todas las cosas del mundo, e incluso, añade Descartes, a las matemáticas!

¿Cómo salir, entonces, de esta sospecha que parece conducirnos irremediablemente a un escepticismo radical? Esta es precisamente la cuestión que se encuentra también en el caso de Richir. La vía que nos abre Descartes es la siguiente: conviene recuperar un poder de iniciativa. Hace falta que ponga todo cuidado en engañarme a mí mismo fingiendo de forma activa que todos esos pensamientos son, por algún tiempo, simplemente falsos e imaginarios. Es decir, sólo si soy yo quien toma la iniciativa de hacer *como si* un Genio Maligno emplease toda su industria en engañarme, puedo desbaratar toda posible engañifa. En otras palabras, ¡tengo que *imaginar que todos mis pensamientos son... imaginarios!* Es por ahí que Descartes llega al *cogito* y su certeza como «punto de Arquímedes» que buscaba. Pero esta certeza no abarca los contenidos de mis pensamientos, ni concierne los estatutos de mis pensamientos o vivencias (¿son juicios, sensaciones, imaginaciones?), ya que la hipótesis del Genio Maligno impide efectuar cualquier reducción eidética por variación imaginaria de la que se desprendería el sentido de ser y de ser-así de lo que es pensado. Es simplemente la certeza de que *yo soy*, de que *yo existo*: *ego sum*, *ego existo*, sin saber, no obstante, lo que o quien soy, y lo que estoy pensando. Este «yo» no es una subjetividad monádica. Es más bien un yo concreto: el del filósofo meditando, quien imagina activamente la ficción del Genio Maligno y que toca, de esta manera, las profundidades incoativas —también inconscientes— de todos sus pensamientos indeterminados, pero encarnados. Así, la interpretación fenomenológica de Descartes

propuesta por Richir, consiste en tomar todas las vivencias — el campo fenomenológico— como ilusiones trascendentales. No obstante, éstas no deben aproximarse a partir de su poder ilusionante. Estas ilusiones deben describirse sólo como *aparecen*. *Los fenómenos richirianos son las ilusiones reducidas a su estatuto de pura apariencia indeterminada, pero concreta y encarnada*. Es lo que llamará, después, las *phantasias*.

❖ El concepto de «*phantasía*»

RSM: Todo esto nos da pie para hablar de la *phantasía*, justamente...

SC: De hecho, es a partir de *Phénoménologie en esquisses* (Jérôme Millon, 2000), que Richir retoma intensamente los análisis husserlianos sobre la imaginación, es decir, la consciencia de imagen (la *Bildbewusstsein*) y lo que Husserl llama la *Phantasie*. Una observación preliminar es necesaria sobre este último término. En francés, se traduce generalmente por *fantaisie* o por *imagination* — que ya son dos cosas diferentes—; y en el contexto del psicoanálisis, se traduce por *fantasme*. Sin embargo, ninguna de estas traducciones conviene al contexto fenomenológico y husserliano. Por eso, Richir eligió traducir utilizando una calca del griego: *phantasia*. Todos los otros traductores franceses parecen haberlo seguido. Por mi parte, sigo a Pablo Posada Varela, traductor de Richir al español, al traducir *phantasia* por el neologismo español «*phantasía*».

RSM: Pero ¿qué significa *phantasía*, en el contexto propiamente richiriano?

SC: Richir radicaliza algunos análisis de Husserl, en quien se encuentra, de hecho, una distinción entre la consciencia de imagen y la *phantasía*. En este contexto, la consciencia de imagen se analiza como un acto intencional que apunta un objeto a través de una intencionalidad doble: la intencionalidad que apunta el objeto puesto en imagen (lo que Husserl llama el *Bildsujet*, el

sujeto-imagen, que se caracteriza también como el objeto de una percepción posible), y la intencionalidad que apunta la propia imagen (lo que Husserl llama el *Bildobjekt*, el objeto-imagen). Así, cuando percibo, por ejemplo, la fotografía de Husserl, dos intencionalidades se despliegan y se empalman: la intencionalidad que apunta el propio Husserl, y la intencionalidad que apunta la propia fotografía, entendiéndose que en la consciencia de imagen, ambas intencionalidades se despliegan en conjunto, sin que la primera pueda desarrollarse independientemente de la segunda, y viceversa. En cambio, en la *phantasía*, no se encuentra esta doble intencionalidad, que acerca precisamente la consciencia de imagen de la percepción al tiempo que la mantiene a distancia. Las apariciones de *phantasía* se despliegan, escribe Husserl, en un mundo completamente diferente, que llama *Phantasiewelt*. Por su parte, Richir interpreta estas apariciones de *phantasía*, forzando de hecho el texto de Husserl, como vivencias no intencionales, donde ya no es un objeto estabilizado en una intencionalidad objetiva que aparece a la consciencia, sino una aparición como una sombra no intencional cargada de afectividad, que surge inopinadamente — como un relámpago— y de manera intermitente. Richir lo explica a veces con el ejemplo de la música. Me dijo un día que cuando escucha el inicio del *Invierno* de Vivaldi, esa marcha de acordes es una afección que no es ciega, pero que no da a sentir o a ver sentido (aunque no se ve *nada* determinado, y definitivamente no una imagen, sea interna o mental). Es, de hecho, una *phantasía*. Es por ahí que Richir recupera, por así decirlo, su propia concepción del fenómeno en el hueco del texto husserliano, inspirándose en Husserl y criticándolo a la vez.

❖ El concepto de «fenómeno»

RSM: Es evidente que en Richir hay una crítica al concepto mismo de fenómeno que está operando en la fenomenología trascendental. El concepto mismo no guarda una unidad y aparece con sentidos distintos a lo largo de la historia. Como φαivόμενον en

los griegos, como *Erscheinung* en el sentido kantiano y en Husserl, aunque ciertamente las acepciones son distintas. ¿Cómo entiende, entonces, Richir el fenómeno? ¿Qué es el fenómeno?

SC: Pues bien, he ahí toda la cuestión. De acuerdo con Husserl, Richir sostiene que el fenómeno no es una aparición empírica — es decir, una aparición sensible, estructurada por las formas de la sensibilidad que son el espacio y el tiempo— como Kant entiende el fenómeno y la fenomenalidad en la *Crítica de la razón pura*. Pero tampoco es un φαίνόμενον en el sentido griego, es decir, una aparición en general de algo que aparece claramente a la luz de la consciencia. «Salvar los fenómenos», como habría dicho Platón —según Simplicio— no era una invitación a la fenomenología; era simplemente la exigencia de salvaguardar, en la teoría física antigua, lo que era concretamente y directamente *observable*. No obstante, Richir también revoca la concepción husserliana del fenómeno como vivencia intencional. Hemos visto, de hecho, que una consecuencia del ejercicio de la *epojé* fenomenológica hiperbólica, que Richir elabora a partir de la duda hiperbólica de Descartes, es la suspensión de toda intencionalidad como dinámica estructurante de la conciencia a partir de sus objetos determinados. ¿Qué es, entonces, un fenómeno para Richir? Podría contestar, con una fórmula lapidaria que Richir nunca utiliza como tal, que se trata de una *vivencia no intencional*. Es, entonces, un fenómeno que no se despliega como fenómeno de algo determinado; retomando los términos de Richir, no se trata de un fenómeno de algo o de un objeto, sino un fenómeno como *nada más que* fenómeno, o fenómeno como *nada sino*, si retomamos la traducción propuesta por Pablo Posada Varela de la fórmula adoptada por Richir: *phénomène comme rien que phénomène*. Por eso, estos fenómenos (o vivencias no intencionales) no pueden ser completamente delimitados, circunscritos, es decir, individuados: hay que entenderlos como un campo fenomenológico que constituye lo concreto de la experiencia que se encuentra en el movimiento del vivir, por el cual la consciencia es a la vez más concreta, más móvil y fluente, y más indeterminada.

RSM: ¿Podríamos profundizar un poco más en esta idea de lo indeterminado de la experiencia?

SC: Voy a explicarlo con un ejemplo que Richir utilizaba a menudo. Imaginemos que me paseo por la campiña y percibo un campo de lavanda. Esta percepción nunca se reduce a una aparición fija e inmóvil en su determinación, como sucedería si en lugar de ver el campo, viésemos una postal turística que lo representa. Lo que importa en la percepción como fenómeno es la inscripción de la cosa en su «carne» propia: la intersección de sus formas, sus colores y su textura. Importan también los movimientos de mi propia mirada, es decir la movilidad de mi afectividad que se busca y a la vez se pierde en el despliegue de la percepción. Considerando el fenómeno en su movilidad intrínseca, es la cosa quien me solicita, pero al mismo tiempo estoy empujado a dejar desplegarse todo lo que me conmueve o me afecta en esa percepción: la apertura del paisaje como fenómeno es simultáneamente apertura a la cosa y a sus horizontes, y al enigma que soy yo por mí mismo. Cuando Richir propone una descripción fenomenológica concreta, nunca se enfoca en las estabilidades de la experiencia, en las determinaciones de las vivencias, en la eidética. Trata, al contrario, de analizar lo que se mueve en las cosas mismas: lo inestable, fluctuante, presente y al mismo tiempo ausente, antes de toda fijación en un objeto que esté definido y sea estable y reconocible a partir de un sentido intencional determinado. Es decir, aplicando esto al campo de lavanda, de los movimientos de mi cuerpo viviendo (*Leib*) que responden a los ritmos del mundo sensible: en este caso, a las lavandas que acceden a lo visible según una configuración móvil, con las modulaciones específicas de la luz que alumbra y modula formas y colores.

En cualquier caso, esto no permite comprender que el fenómeno como *nada sino* fenómeno no pueda ser una aparición fija desde un imposible punto de vista de sobrevuelo estable. Se trata, más bien, de una apariencia —o mejor dicho, si la palabra existiese, de una «parencia»— concreta como «lugar de mundo». Se puede tratar de

una visión, de una sensación, de un pensamiento, o también de un sueño, de un fantasma, de un paisaje como el campo de lavanda o incluso de una obra de arte. En todos estos casos, como explica Richir —en su libro titulado *Phénomènes, temps et êtres* (Jérôme Millon, 1987) que parafraseo aquí libremente— el fenómeno se caracteriza siempre como *un lugar en el que habita la presencia*, y donde la presencia tan sólo se mantiene a costa de retornar a sí misma desde un lugar de exilio fuera de sí misma y en el cual está ausente. Efectivamente, la visión, la sensación, el pensamiento, el sueño, etc., no corresponde jamás ni a la suma ni a la delimitación de lo que actualmente se ve, siente, piensa, sueña, fantasea o es actualmente recorrido. En este sentido, el fenómeno como *nada sino* fenómeno no debe entenderse como un fenómeno (determinado) *en el mundo*, ni como un fenómeno *del mundo*, sino como un *fenómeno de mundo* (un «*phénomène de monde*» o un «*phénomène-de-monde*», escribe Richir en francés), es decir, como fenómeno encarnado en un mundo ambiente en el seno de una presencia cribada de ausencia. Así, Richir puede concluir en un texto absolutamente estratégico de *Phénomènes, temps et êtres* que cito aquí literalmente: “¿Qué es pues un fenómeno? Los pintores, por ejemplo, lo saben desde hace mucho. Y Constable bien lo sabía al apuntar un día: «*No se trata de una casa, sino de una mañana de verano en la cual hay una casa*». Un fenómeno es, diríamos, *una fase de mundo*” (trad. Pablo Posada Varela).

❖ Algunas ideas estéticas

RSM: Evoca la obra de arte como fenómeno y Richir cita un pintor. Parece que, al igual que Merleau-Ponty se acerca al arte y, en particular, a la pintura, para extraer de allí consecuencias filosóficas, del mismo modo Richir se acerca a la pintura, al arte. ¿Qué encuentra Richir en la pintura? ¿Hay en Richir alguna especie de teoría estética?

SC: Richir se interesó muy temprano por el arte. No hay que olvidar que su primer mentor, durante la época de sus estudios en Bruselas,

fue Max Loreau, un poeta, especialista en estética y también crítico de arte (fue, por ejemplo, el secretario personal del pintor Jean Dubuffet). Richir publicó, de hecho, varios textos sobre la cuestión del arte desde una perspectiva fenomenológica. El arte es un lugar privilegiado para abordar los fenómenos, ya que en toda obra de arte hay una suerte de *epojé* espontánea que cortocircuita la objetividad de las cosas naturales: es lo que Jacques Garelli llamaba la «*epojé* estética», término que Richir retoma a menudo. Así pues, Richir considera la pintura como un aprendizaje de la mirada, ya que enseña a mirar el mundo como fenómeno, es decir, el mundo en su movimiento de aparecer. La pintura da a ver la dinámica propia del fenómeno de mundo, la que Merleau-Ponty llamaba su «movido» («*bougé*»: *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 2004), y que Richir considera como el *ritmo* —el «esquematismo»— propio del ver humano, y aquí, más singularmente, de la mirada del pintor, cuyos gestos producen el eco creativo de la materia visible que encuentra. Richir propuso varios análisis «estéticos» —sobre todo de la pintura y la poesía— que prolongan e ilustran sus investigaciones propiamente fenomenológicas. Todos los textos de Richir constituyen un material muy estimulante que espera ser proseguido.

❖ Determinación e indeterminación fenoménica

RSM: Veamos. De acuerdo con esto, el fenómeno debe ser comprendido a partir de su indeterminación fundamental. Pero ¿si el fenómeno se define por su indeterminación fundamental, cómo explicar las determinaciones que estructuran también nuestra experiencia?

SC: Las determinaciones constituyen de hecho una parte larga e importante de la experiencia humana. Proviene de lo que Richir llama, inspirándose de la antropología —en un debate reñido pero implícito en la mayoría de los casos, con Mauss, Lacan, Lévi-Strauss, Saussure y otros— la *institución simbólica*. ¿Qué decir al respecto?

Richir entiende por ello, de manera muy general, lo que se designa habitualmente como *cultura*: un término que Richir evita, en la medida en que se entiende clásicamente por su oposición a la «naturaleza», en una oposición que, lejos de ser universal, procede de la institución peculiar de la filosofía. Sobre este tema, se debe leer la Introducción a *L'expérience du penser* (Jérôme Millon, 1995) donde Richir explica que la institución simbólica designa lo que «codifica» el ser, el hacer, el pensar y las creencias de los hombres, sin que lo hayamos jamás «decidido» deliberadamente. En la expresión «institución simbólica», el término *institución* sugiere efectivamente la idea de una instauración propiamente humana y colectiva del sentido, pero también una dimensión anónima de la institución, queriendo decir por ello que nunca es una persona quien decide *ad libitum* y de manera soberana el sentido de algo. Podríamos también decir, retomando un término utilizado por Platón en el *Crátilo*, que la institución no implica ningún *nomothétês*, ningún «institutor» del lenguaje o del sentido.

A este respecto, me gustaría añadir que el término institución tal y como se utiliza en Richir, remite claramente a su uso por los filósofos políticos del siglo XVIII —en primer lugar, por Hobbes y Rousseau— y también a su elaboración más precisa en la tradición sociológica y antropológica francesa —por Durkheim, Mauss y el estructuralismo de Lévi-Strauss. Pero evoca también la problemática fenomenológica precisa que expresa la palabra alemana *Stiftung*, la cual significa precisamente «institución», y que tiene un papel importante en el pensamiento de Husserl. En realidad, el concepto de *Stiftung* —y de *Urstiftung* como «institución originaria»— constituye una noción crucial que permite poner en discusión los pensamientos de Husserl y de Merleau-Ponty, Derrida, Levinas y Richir. Sin poder entrar en esta cuestión apasionante, sólo mencionaré que, a diferencia de Husserl, Richir considera que la *Stiftung* no es un acto intencional analizable gracias al análisis eidético: no es un acto fenomenológico sino una dimensión simbólicamente estructurante de la experiencia que precede siempre a toda vivencia concreta. No hay ninguna *Urstiftung*, explica Richir, hay sólo una institución simbólica colectiva y anónima.

RSM: ¿Podría aclarar el término «simbólica» en la expresión «institución simbólica»?

SC: El término puede prestarse a confusiones, de hecho: no remite a los símbolos de tipo hermenéutico, así como los analizaba por ejemplo Bachelard (o Ricoeur en sus textos de los años 70 en torno a una «hermenéutica de los símbolos»). La noción de simbolismo evoca aquí más bien la tradición «estructuralista» de Lévi-Strauss y Lacan. Así pues, para Richir, la dimensión simbólica designa sobre todo lo que estructura la experiencia en un sistema al vincular los términos en juego (de ahí la palabra «símbolo» que remite etimológicamente al verbo griego συμβάλλω, significando «arrojar con», «poner juntos»), que tienen sentido sólo por su inserción en el sistema. Las instituciones simbólicas deben, pues, analizarse, para Richir, como sistemas simbólicos, pero que no son cerrados, y que nunca determinan integralmente el sentido. Se entiende, pues, que la experiencia se sitúa a la confluencia de una dimensión fenomenológica (es decir, lo hemos visto, fluente, incoativa e indeterminada) y una dimensión simbólica, instituida.

❖ La recepción de Heidegger

RSM: Sabemos que en la obra de Richir está marcada claramente la influencia de Husserl, pero también la filosofía de Heidegger ocupa un lugar muy importante en su obra. ¿Cuál es la recepción que hace Richir de Heidegger?

SC: Tengo que empezar por una observación general sobre el heideggerianismo francés a partir de los años sesenta: es de hecho el punto de partida de Richir, pero un punto de partida contra el cual Richir va a desplegar su lectura de Heidegger. Hay primero que observar que, aún si numerosos textos del segundo y último Heidegger fueron rápidamente traducidos al francés, el primer Heidegger, el de la época de la «ontología fundamental» donde se funde todo su pensamiento, fue traducido mucho más

tarde: ¡la primera traducción completa de *Sein und Zeit* (1927) al francés, por Emmanuel Martineau, data de 1985 (existe también otra traducción, por François Vézin, publicada un año después, en 1986)! Dicho de otro modo, por desgracia no hemos tenido, en Francia, alguien como José Gaos quien, después de haberse mudado a México, tradujo las *Meditaciones cartesianas* (Fondo de Cultura Económica, 1942), las *Ideas I* (Fondo de Cultura Económica, 1949), y *El ser y el tiempo* (Fondo de Cultura Económica, 1951)... Esta aproximación parcial de la obra heideggeriana explica sin duda varios errores de interpretación frecuentes en esta época. Además, hay que señalar que los primeros traductores franceses de Heidegger optaron por traducir la lengua ya de por sí compleja de Heidegger por una lengua francesa todavía más esotérica: una lengua que impresionó a los lectores franceses y fue la ocasión de toda una serie de interpretaciones fantasiosas y de construcciones ideológicas alejadas del pensamiento del propio Heidegger. A ello debe añadirse que todas esas interpretaciones fueron mezcladas con varios elementos de la ideología característica de este tiempo, en Francia: por un lado, la constelación conceptual (sobre todo propagada a partir de los años cincuenta) influenciada por la tríada Marx-Nietzsche-Freud; por otro lado, el estructuralismo (Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, etc.), triunfal durante los años 60. De ahí, una ideología típicamente francesa, en esa época, donde la cuestión del fin de la metafísica (como necesidad de un nuevo inicio), se mezclaba con la cuestión del fin y de la muerte del Hombre. Es precisamente contra esta ideología —es decir, contra el heideggerianismo francés— que la lectura richiriana va a desplegarse: una lectura que integra los textos de épocas diferentes. Por lo demás, Richir continuó leyendo y comentando varios textos a medida que fueron publicados en la *Gesamtausgabe*: comentó, por ejemplo, muy temprano, el curso de 1928 en Marburgo titulado *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Bd. 26), el curso de 1929/30 en Friburgo titulado *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Bd. 29/30), y las *Beiträge zur Philosophie* (Bd. 65).

❖ La crítica a Heidegger

RSM: ¿Qué decir ahora de la lectura richiriana de Heidegger? Curiosamente, el enlace que conecta a Richir con Heidegger es como una relación de «amor-odio». Parece que Richir pasó toda su vida criticando *una última vez* a Heidegger, tratando de saldar sus cuentas, de una vez por todas, con el pensador de la Selva Negra. ¿En qué consiste esta crítica?

SC: Destacaré aquí dos elementos. Por un lado, Richir rechaza la orientación ontológica del pensamiento heideggeriano. La cuestión del ser, afirma Richir, no engloba todo el campo fenomenológico, es decir, todo el campo de la experiencia humana en todos sus registros, desde la percepción, las afecciones y la imaginación hasta el pensamiento y el lenguaje. ¡La ontología es de por sí una reducción drástica de la fenomenología en toda su extensión! Por otro lado, Richir siempre puso en evidencia la ausencia en Heidegger de un pensamiento riguroso de la ilusión (trascendental). La ilusión —la «obnubilación»— es siempre, para Heidegger, óptica: no hay obnubilación propiamente ontológica, en el contexto heideggeriano, y eso amenaza todo el planteamiento ontológico que, al no tener en cuenta el peligro de la ilusión en su propio despliegue, arriesga hundirse en un análisis por sí mismo ilusorio. Por ejemplo, Heidegger nunca cuestiona, en *Ser y tiempo*, la posibilidad de una «tonalidad fundamental» (*Grundstimmung*) falsa o ilusoria: ¿Qué distingue, pregunta Richir, la angustia como *Grundstimmung* y una tonalidad patológica (una *Verstimmung* patológica, como dijo Binswanger)?

❖ Fenomenología afectiva

RSM: La tradición fenomenológica, como el mismo Heidegger lo advertía ya en *Ser y tiempo*, recupera e introduce el tema de la afectividad que, como muchos otros temas, estaban en el olvido o se les había prestado muy poca atención. Y vemos que Richir dedicó trabajos al estudio de la afectividad...

sc: Habría que precisar, respecto a esto, que la cuestión de la afectividad constituye un eje central en la obra de Richir. Es precisamente con Heidegger que Richir inició su aproximación a esa cuestión, apoyándose en particular sobre los §§ 29-30 de *Ser y tiempo*, para establecer que la afectividad (la *Befindlichkeit*, dice Heidegger) es una dimensión originaria del ser-al-mundo del *Dasein*. Sin embargo, la crítica que acabo de evocar conducirá a Richir a precisar su posición. A partir de su libro *Phantasia, imagination, affectivité* (Jérôme Millon, 2003), explicará que toda puesta en juego de la afectividad no es necesariamente el índice de una fenomenalización originaria. En este libro, Richir distingue las afecciones originarias, arcaicas y salvajes, que surgen de manera indiscernible junto con las apariciones de *phantasia*, con las *phantasiai* puras, como las llama Richir. Ahora bien, explica Richir, la afectividad también puede conjugarse con una intencionalidad imaginativa de tal forma que la afectividad arriesga perderse: es posible imaginar un afecto que no sentimos realmente; es lo que Richir explicará a partir del importantísimo texto n.16 de *Hua XXIII*, desarrollando, a partir de ahí, una relectura de Freud, Binswanger y Winicott, y una aproximación renovada, propiamente fenomenológica, de la psicopatología.

❖ Fenomenología política

RSM: Esto es de suma importancia en la actualidad. No obstante, quisiera pedirle que pasemos a otro tema. Una de las líneas de trabajo en las que Richir incursionó fue en la política. ¿Cuál es el aporte de Richir a una fenomenología de lo político?

sc: Richir empezó su obra filosófica en una época fuertemente marcada por la cuestión política: mayo de 1968, la contestación estudiantil cuyo eco será el movimiento mexicano de julio del mismo año... El primer texto de Richir se dedica, efectivamente, a un análisis de la contestación a partir de un libro de Daniel Cohn-Bendit. Sin embargo, Richir proseguirá su reflexión de filosofía

política, en dos libros, sobre todo: *Du sublime en politique* (Payot, 1991) y *La contingence du despote* (Payot, 2014; existe una traducción de este libro al español, por Fernando Comella: *La contingencia del déspota*, Brumaria A. C., Madrid, 2013, con una introducción general por Pablo Posada Varela).

El pensamiento político de Richir resulta difícil de situar. Diría, en primera aproximación, que se despliega a partir de dos ejes paralelos: por un lado, el eje de una fenomenología de lo «social», es decir de una dimensión de intersubjetividad («interfacticidad» dice más bien Richir) que estructura en todo momento nuestra experiencia, y en virtud de la cual siempre sé, incluso cuando estoy solo, que vivo en un mundo común, que me inserto en un «cuerpo social» habitado por una pluralidad de otros «yos»; por otro lado, el eje de la *institución simbólica* de lo político como tal. Lo político, a su vez, no remite a la cuestión de la moral o del derecho, sino que surge a partir de la cuestión del poder: cuestión ya de por sí compleja dado que el poder no se reduce al poder coercitivo. Añadiría que uno de los aportes mayores de Richir a la teoría política es su análisis de lo sublime en política (o político) como momento de encuentro entre la dimensión social fenomenológica y la dimensión instituida.

❖ Balance crítico y despedida

RSM: A manera de crítica personal, si es que la hay, ¿qué aspectos considera que sean discutibles dentro de la propuesta richiriana? Suponiendo que siempre queda algo sin resolver o sólo resuelto parcialmente, o aporías que surgen, ¿cuáles serían esas dificultades en la obra de Richir?

SC: No puedo entrar aquí en detalle de todo lo que me parece ser un problema en la obra de Richir, tanto en sus lecturas de la tradición filosófica, en sus análisis concretos, cuanto en su método («arquitectónica») fenomenológico. Sólo quisiera añadir lo

siguiente: Richir es quien me enseñó a filosofar en contacto con la prodigiosa potencia de su pensamiento, lo que nunca dejó de inspirarme desde mis primeras lecturas. Es con él que aprendí a encontrar y tratar un problema filosófico, a leer un texto filosófico. Es con él que empecé a leer en peculiar a Kant, Fichte y Husserl, quienes me condujeron a explorar algunos problemas filosóficos que ya no son richirianos.

En este sentido, hace falta subrayar que como sucede con todo filósofo, el proyecto filosófico de Richir es parcial, situado y limitado, en el sentido que contesta a un *eros*, una aspiración filosófica singular: la de Richir en su afectividad propia. Como hemos visto, en Richir hay una búsqueda, una pasión del origen, como fondo arcaico, común, salvaje e indeterminado del cual emergimos todos de manera cada vez singular. Por mi parte, me pregunto si esta focalización sobre las capas más profundas de la consciencia no desvía el análisis de la experiencia común. Respecto a esto, me pregunto si la distinción elaborada por el propio Richir —y es uno de sus aportes fundamentales a la fenomenología— no es demasiado «rotunda», en la medida en la que dicha distinción revoca de la fenomenología todas las cuestiones de las determinidades; entre otras sociales, históricas y técnicas.

RSM: Finalmente, quisiera agradecer su gentil disposición para llevar a cabo este diálogo...