



Figuras del aparecer: Richir entre Husserl y Heidegger en torno a la noción de fenómeno
Figures of Appearance: Richir between Husserl and Heidegger around the notion of
phenomenon

Benjamín Jara Serey¹

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, Chile

benjamin.jara.s01@mail.pucv.cl

Resumen

La presente investigación busca esclarecer la noción de fenómeno en Marc Richir, mostrando su originalidad frente a la tradición fenomenológica clásica y destacando su intento de acceder al “fenómeno como nada más que fenómeno”. Para llegar a aquella meta, este texto examinará brevemente las nociones de fenómeno en Edmund Husserl y Martin Heidegger. Para Husserl, los fenómenos son vivencias. Vivencias que se sitúan en la unidad de un yo, unidad a su vez constituida por el “flujo temporal del presente vivo fluyente”, es decir, el flujo interno de la conciencia. Este punto de partida privilegia la vivencia intencional, sobre todo perceptiva, como base de objetividad. Por otro lado, Heidegger, en el §7 de *Ser y tiempo*, distingue entre fenómeno vulgar (lo que aparece) y fenómeno fenomenológico (el mostrarse en sí mismo), diferenciándolo de la apariencia y la manifestación. De este modo, la fenomenología, según Heidegger, busca llevar a tematización (fenomenalizar) aquello que ya –desde siempre– se muestra implícita y concomitantemente (*vorgänig und mitgänig*). Richir transforma ambas perspectivas al otorgar primacía a la fantasía, entendida como acto originario de la experiencia, y no a la percepción. Además, afirma que lo dado nunca comparece de modo puro, sino entrelazado con “instituciones simbólicas” que fijan y petrifican el sentido. La experiencia, por tanto, se muestra estratificada. Frente a ello, la fenomenología debe liberar al fenómeno de esas determinaciones, descendiendo hacia lo inaparente y a-subjetivo mediante una reducción “hiperbólica”. De este modo, Richir reconfigura la fenomenología como una exploración de procesos (fenómenos) anónimos de “sentido haciéndose” en el lenguaje, ampliando el horizonte de lo fenomenológico más allá de la subjetividad clásica. Creemos que responder a la pregunta por el estatuto del “fenómeno como nada más que fenómeno” permitirá diferenciar

¹ Estudiante de Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
<https://orcid.org/0009-0004-0586-0285>



de una manera preliminar las fenomenologías subjetivas (Heidegger, Husserl) de las a-subjetivas (Richir). Pretendemos por tanto mostrar también la radicalidad del planteamiento de Richir frente a la tradición fenomenológica.

Palabras clave: Fenómeno; Lenguaje; Subjetividad; Institución simbólica; Sentido.

Abstract

This paper seeks to clarify Marc Richir's notion of phenomenon, showing its originality in relation to the classical phenomenological tradition and highlighting his attempt to access "phenomenon as nothing more than phenomenon." To achieve this goal, this text will briefly examine the notions of phenomenon in Edmund Husserl and Martin Heidegger. For Husserl, phenomena are experiences. Experiences that are situated in the unity of the self, a unity that is in turn constituted by the "temporal flow of the living present," that is, the internal flow of consciousness. This starting point privileges intentional experience, especially perceptual experience, as the basis of objectivity (Husserl, 2013, p. 301). On the other hand, Heidegger, in §7 of *Being and Time*, distinguishes between vulgar phenomenon (what appears) and phenomenological phenomenon (showing itself), differentiating it from appearance and manifestation. In this way, phenomenology, according to Heidegger, seeks to bring to the fore (phenomenalize) that which has always been implicitly and concomitantly present (*vorgänig und mitgänig*). Richir transforms both perspectives by giving primacy to fantasy, understood as the original act of experience, rather than perception. Furthermore, he asserts that the given never appears in its pure form, but rather intertwined with "symbolic institutions" that fix and petrify meaning. Experience, therefore, is shown to be stratified. In response to this, phenomenology must liberate the phenomenon from these determinations, descending toward the unapparent and a-subjective through a "hyperbolic" reduction. In this way, Richir reconfigures phenomenology as an exploration of anonymous processes (phenomena) of "meaning becoming" in language, expanding the horizon of the phenomenological beyond classical subjectivity. We believe that answering the question of the status of the "phenomenon as nothing more than phenomenon" will allow us to make a preliminary distinction between subjective phenomenologies (Heidegger, Husserl) and a-subjective phenomenologies (Richir).



We therefore also aim to show the radical nature of Richir's approach in relation to the phenomenological tradition.

Keywords: Phenomenon, Language, Subjectivity, Symbolic institution, Meaning.

Fecha de Recepción: 15/05/2026 – Fecha de Aceptación: 06/07/2026

Introducción

La siguiente investigación busca esclarecer la noción de fenómeno en Marc Richir, mostrando su originalidad frente a la tradición fenomenológica clásica y destacando su intento de acceder al “fenómeno como nada más que fenómeno”². Para llegar a su meta este texto examinará brevemente las nociones de fenómeno en Husserl y Heidegger, tanto por la importancia de ambos autores para la tradición fenomenológica como por la decisiva influencia de ambos pensadores para Marc Richir. Para Husserl, los fenómenos son vivencias. Vivencias que se sitúan en la unidad de un yo, unidad a su vez constituida por el “flujo temporal del presente vivo fluyente”, es decir, el flujo interno de la conciencia. Este punto de partida privilegia la vivencia intencional, sobre todo perceptiva, como base de objetividad (Husserl, 2013, p. 301). Por otro lado, Heidegger, en el §7 de *Ser y tiempo*, distingue entre fenómeno vulgar (lo que aparece) y fenómeno fenomenológico (el mostrarse en sí mismo), diferenciándolo de la apariencia y la manifestación. De este modo, la fenomenología, según Heidegger, busca llevar a tematización (fenomenalizar) aquello que ya—desde siempre—se muestra implícita y concomitantemente (*vorgängig und mitgängig*).

²Véase esta suerte de autobiografía intelectual en la cual Richir aclara sus orígenes e intenciones filosóficas: “Resulta siempre extremadamente difícil, incluso imposible, situar lo que pudo, originariamente, motivar un itinerario filosófico. Terminada una licenciatura de física, retomé los estudios para cursar, esta vez, filosofía. Enseguida sentí una especial afinidad con la fenomenología. Aunque lo cierto es que los vientos de la época (allá por 1968) corrían, desde luego, por otros derroteros: el estructuralismo, Heidegger, Derrida. Retrospectivamente visto, mi itinerario ha consistido en un larguísimo rodeo para reencontrarme con esa afinidad de origen, siguiendo una suerte de curva convergente que me hizo salir de Derrida a través de Heidegger, y salir de Heidegger por el idealismo alemán, etc., para, por fin, volver a la fenomenología. Con todo, e incluso al margen de los itinerarios de Husserl y de Heidegger, lo que motivó mi meditación propia fue la pregunta por el estatuto del fenómeno como nada sino fenómeno (y no como fenómeno de otra cosa), fenómeno en realidad omnipresente en la tradición bajo la forma de lo que Kant llamó ilusión trascendental” (Richir, 2001, p. 61).



Por lo anteriormente dicho, la presente investigación inquiriere acerca del estatuto del “fenómeno como nada más que fenómeno” de la filosofía richiriana. Esperamos que con esta investigación se pueda aportar de alguna manera a la investigación fenomenológica contemporánea. Creemos que responder a la pregunta por el estatuto del “fenómeno como nada más que fenómeno” permitirá diferenciar de una manera preliminar las fenomenologías subjetivas (Heidegger, Husserl) de las a-subjetivas (Richir). Pretendemos por tanto mostrar también la radicalidad del planteamiento de Richir frente a la tradición fenomenológica. Richir transforma ambas perspectivas al otorgar primacía a la fantasía, entendida como acto originario de la experiencia, y no a la percepción³. Además, afirma que lo dado nunca comparece de modo puro, sino entrelazado con “instituciones simbólicas” que fijan y petrifican el sentido. La experiencia se muestra estratificada. Frente a ello, la fenomenología debe liberar al fenómeno de esas determinaciones, descendiendo hacia lo inaparente y a-subjetivo mediante una reducción “hiperbólica”. De este modo, Richir reconfigura la fenomenología como una exploración de procesos (fenómenos) anónimos de “sentido haciéndose” en el lenguaje, ampliando el horizonte de lo fenomenológico más allá de la subjetividad clásica. Presentemos brevemente el estado del arte de los estudios richirianos:

Marc Richir fue un fenomenólogo belga de origen valón que escribió la mayor parte de su obra en lengua franca. Según Alexander Schnell⁴, la primera originalidad de la obra richiriana consiste dejar de lado el punto de vista individual del sujeto como formador de

³“La *phantasia* es un acto tan directo e inmediato como la percepción, y carece de toda mediación por un *Bildobjekt*. A la luz del texto n°1 de *Hua XXIII* recogemos las características del no presente de la *phantasia* (distinto del no presente de la imaginación): la *phantasia*, amén de no presente, es proteiforme, intermitente y discontinua. Las paradojas relativas a los *phantasmata* de las apariciones de *phantasia* (*Phantasieerscheinungen*) nos conducirán a proponer una nueva interpretación de la representificación (*Vergegenwärtigung*) *phantaseante* como retemporalización en presencia (sin presente asignable)” (Richir, 2012b, p. 333).

⁴ Marc Richir aún es un autor relativamente desconocido para la comunidad hispanohablante. Debemos a Schnell gran parte del descubrimiento y rendimiento fenomenológicos del autor. Citamos una reseña recientemente publicada de su obra *Die Entdeckung der Präphänomenalität. Vorlesungen zur theoretischen Phänomenologie* que aclara la relación de Schnell con Richir: “Schnell ve en este proyecto refundacional el aporte más original a la fenomenología teórica y realiza una presentación solvente de uno de los autores que mejor conoce. Las reflexiones que aparecen aquí con más o menos desarrollo serán por ejemplo en torno a la prefenomenalidad como el “registro más arcaico de lo fenomenológico”, el desacoplamiento de fenomenalidad y objetividad en el análisis del concepto de fenómeno, la interpenetración de fenómeno y simulacro, el concepto de mundo como fenómenos de mundo, la relación de lo simbólico y lo fenomenológico en la formación de sentido, las “representaciones” preintencionales de la fantasía como punto de partida de la fenomenología, la matriz trascendental y el doble movimiento de fenomenalización, el momento de lo sublime como proto-matriz y el doble dualismo del pensamiento de Richir. En torno a las fantasías como base de la intencionalidad, sintetiza el autor: “Se trata, como se expresa Richir, de un ‘teatro de sombras’, otra palabra para el campo de fenomenalización cuyos fenómenos pueden ser captados –y precisamente en esto radica la intención principal de toda su obra– gracias a una ‘*mathesis* inestable de inestabilidades” (Guerrero, 2025, p. 64).



sentido, en pos de “procesos” y “operaciones” anónimas y a-subjetivas del hacer-se sentido (Schnell, 2010, p. 384). La eliminación de la subjetividad en Richir no quiere decir que ya no haya ningún tipo de identidad, sino que todo depende de que se considere en tanto identidad. Richir Plantea: “una fenomenología del sentido con una “ipseidad”, ciertamente, pero que es la ipseidad de un sí mismo anónimo y no de un yo” (Schnell, 2024, p. 51). Este movimiento de la ipseidad⁵ transforma todas las facultades del sujeto mismo, tal como expone Schnell: “Richir diría: el sujeto ya no lleva a cabo, como en la filosofía alemana clásica, una fundación, sino que asiste y asiste a todo proceso de constitución” (Schnell, 2024, p. 57). En tanto plantea la posibilidad de una fenomenología de este tipo, se confronta directamente tanto con Heidegger como con Husserl. A este respecto, veamos la opinión de Lázló Tengelyi sobre el planteamiento radical Richir:

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. (Tengelyi, 2010, p. 173)

Tal como señala Tengelyi, la fenomenología refundada de Richir se confronta directamente tanto con Heidegger como con Husserl. Respecto de este último, Richir disputa el punto de partida fenomenológico. Si Husserl considera que el punto de partida de la fenomenología debe ser buscado en las vivencias intencionales, es decir, como señala Schnell, en los actos objetivantes, dando primacía además a la percepción como aquel acto sobre el cual se funda toda relación con objetos, Richir buscará el punto de partida en la Fantasía (Schnell, 2010, p. 385). Tal como señala Schnell:

⁵ Quizás sea necesario explicar brevemente esta noción: ipseidad. Para aproximarnos a este concepto nos valemos de Paul Ricoeur. Este nos dirá que la ipseidad se destaca por el “[...] componente de pasividad o de alteridad que la identidad-ipseidad asumiría como contrapartida de la iniciativa orgullosa que era la marca distintiva de un sujeto que habla, actúa y sufre” (Ricoeur, 1997, p. 79). La radicalidad del concepto de ipseidad es su capacidad de hacerle frente a la hegemonía que tiene concepto de mismidad en la historia de la filosofía. Mismidad dentro de la cual mismo “quiere decir único y recurrente” (Ricoeur, 1996, p. 8). La necesidad de ocupar y polemizar estos dos conceptos reside en la situación que destaca Ricoeur, según la cual “la mismidad del cuerpo propio oculta su ipseidad” (Ricoeur, 1996, p. 8). Para destacar aún más esta diferencia de la ipseidad con la mismidad, según la cual la ipseidad sería el rompimiento de esta seguridad e identidad en pos de una introducción de la pasividad y alteridad, permítasenos introducir una bella cita de Emmanuel Levinas que se encuentra en su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*: “La responsabilidad por el otro no es un accidente que le acaezca a un Sujeto, sino que en él precede a la Esencia, no aguardó a la libertad con la que habría sido adoptado el compromiso para con el otro. Yo no he hecho nada, pero siempre estuve encausado: perseguido. La ipseidad, con toda su pasividad sin *arjé* de identidad, es rehén” (Levinas, 2021, p. 201).



Estas *phantasíai* no figurables no aparecen sino en forma de “siluetas” (incoativas) o de “sombras”, inaccesibles a una aprehensión definitiva y, por demás, inaptas a toda fijación. Ellas son, por lo tanto, el testigo más indicado del originario desajuste de sí consigo mismo (*écart de soi à soi*) que caracteriza a toda experiencia y, en particular, a toda experiencia humana. (Schnell, 2010, p. 385)

Con el signo de la fantasía, por tanto, podemos intentar aprehender este desajuste. Si seguimos a Posada:

Será en el “no presente” de la *Phantasia* donde Richir ha encontrado la cantera, propiamente husserliana, para pensar ese modo de “estar” de la ausencia, de estar algo en una fase de presencia, pero sin contar de la forma acostumbrada, sin que su “estar” haya de ser actual e impresional, haya de grabarse en la película del continuo del flujo del tiempo inmanente. (Posada, 2011, p. 478)

Se podría decir que Richir da cuenta de la indeterminación que atraviesa a la percepción husserliana⁶. Por el momento, dejemos de lado la discusión en torno a la fantasía y vayamos a una de las bases de la fenomenología refundada de Richir y lo que propiamente nos convoca, su noción (renovada) de fenómeno. Para comprender la noción de fenómeno en Richir, y poder atender a su novedad dentro de la fenomenología clásica, es necesario dar un breve recorrido por la noción tradicional de fenómeno en la corriente fenomenológica.

1. Husserl⁷ y su concepción del fenómeno

⁶ Esto puede acreditarse si prestamos atención a algunas partes puntuales de los escritos de Husserl. Por ejemplo, en *Ideas* nos dice Husserl: “Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte cruzado, en parte rodeado por un horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada” (Husserl, 2013, p. 136). Por supuesto Husserl se está refiriendo aquí a la percepción externa.

⁷ Antes de comenzar con la exposición correspondiente al apartado de Husserl debemos aclarar que, tanto por los textos analizados como por las argumentaciones, nos situamos en lo que se suele denominar análisis “estático” dentro de la fenomenología husserliana. Por tanto, la noción de fenómeno que se encuentra en este escrito se restringe al fenómeno visto desde una consideración estática. En contraposición a esta visión estática, se puede encontrar una noción genética del concepto de fenómeno. Para una presentación y discusión entre estas dos concepciones de fenómeno en la fenomenología de Husserl remitimos al artículo, recientemente traducido, de Alexander Schnell “La fenomenalización del fenómeno: líneas fundamentales de la metafísica fenomenológica” (Schnell, 2026, pp. 4-5). Dicho esto, debemos admitir que la caracterización empleada en este ensayo del yo en términos de flujo temporal anticipa elementos del análisis genético. Empero, se la retiene aquí en un sentido acotado, como horizonte (condición formal) de unidad de las vivencias intencionales, sin desarrollar su constitución genética.



Edmund Husserl caracteriza la fenomenología como una ciencia que, aunque estudia la conciencia, no se reduce a la psicología ni comparte su método. En este sentido, como señala Husserl en su texto *La filosofía, ciencia rigurosa*, la fenomenología se distingue como una “ciencia de la conciencia, pero no psicología: la fenomenología de la conciencia, opuesta a la ciencia natural de la conciencia” (Husserl, 2019, p. 218). Este planteamiento subraya que la fenomenología no busca describir hechos empíricos, sino captar las esencias o estructuras universales que subyacen a toda experiencia. Este objetivo esencial la aparta de las ciencias naturales, que se enfocan en lo empírico y fáctico, y también de las disciplinas psicológicas, que muchas veces estudian los fenómenos desde una perspectiva causal y no estructural (Husserl, 2019, p. 235).

Para Husserl, el término “fenomenología” engloba tanto una ciencia como un método y una actitud intelectual: “la actitud intelectual específicamente filosófica; el método específicamente filosófico” (Husserl, 2012, p. 10). Este triple carácter recalca que la fenomenología no es simplemente un conjunto de conocimientos, sino un enfoque radicalmente distinto hacia los fenómenos, que requiere de una transformación completa de la actitud natural. Husserl explica que la actitud natural, aquella con la que nos relacionamos cotidianamente con el mundo, debe ser reemplazada por una “nueva forma de actitud, completamente cambiada respecto de las actitudes naturales de la experiencia y el pensamiento” (Husserl, 2013, p. 79).

La actitud natural se caracteriza en dar por sentada la existencia del mundo externo y las cosas que lo componen (trascendencias). En esta actitud, las cosas se nos presentan como datos inmediatos, sin que cuestionemos las condiciones de posibilidad de su aparición. Por el contrario, la actitud fenomenológica requiere suspender esta aceptación ingenua mediante un proceso llamado “*epoché*”, que consiste en poner entre paréntesis todas las creencias sobre la realidad para centrarse exclusivamente en los fenómenos tal como se manifiestan en la conciencia. La conciencia, en tanto *cogito*, porta al mundo de forma intencional e inmanente como *cogitatum* (Husserl, 2013, p. 189). Se trata de la correlación conciencia y mundo. Ese en esta medida que se puede caracterizar a la fenomenología como un “análisis descriptivo de vivencias intencionales” (Lambert, 2006, p. 518). En suma, la suspensión o *epoché* fenomenológica no niega la realidad del mundo, sino que busca estudiar sus estructuras



esenciales sin prejuicios. Sería por tanto aquello que permite el lema de la fenomenología: “A las cosas mismas” (Husserl, 2006, p. 218).

Ahora remitamos, para aclarar la cuestión del fenómeno en Husserl, al curso *La idea de la fenomenología*, de 1907. En esta lección Husserl se concentra en nociones centrales de la teoría fenomenológica como la intencionalidad, la donación, la reducción y la intuición. Para nuestro objetivo es necesario que refiramos a Husserl cuando explica la significación del fenómeno:

La palabra “fenómeno” es ambigua por la correlación esencial entre aparecer y lo que aparece. *Φαινόμενον* significa propiamente «lo que aparece» y, sin embargo, se utiliza preferentemente para designar el aparecer mismo, el fenómeno subjetivo (si está permitido usar esta expresión que puede inducir a malentendidos si se la toma en un tosco sentido psicológico). (Husserl, 2012, p. 73)

Podríamos decir que, en esta cita, Husserl realiza dos precisiones fundamentales para la futura investigación fenomenológica: en primer lugar, destaca la ambigüedad, que va a desarrollar luego, entre el aparecer y lo que aparece. En segundo lugar, determina como fenómeno no tanto a lo que aparece, sino al aparecer mismo, el fenómeno subjetivo. Expongamos lo que dice Figal sobre este movimiento:

Husserl no se limitó a considerar de un modo superficial la diferencia entre el aparecer y lo que aparece. La desarrolló de forma detallada en *Ideas I* y la fijó terminológicamente como la diferencia entre “noesis” y “noema”. Sin embargo, Husserl siguió estando convencido, como lo expresa en la lección de 1907, de que esta diferencia pertenece al ámbito de lo verdaderamente dado, es decir: al ámbito de la auténtica inmanencia de la conciencia pura. (Figal, 2024, p. 285)

Así entendida y según lo expresa Figal, la fenomenología husserliana abre una nueva vía para la filosofía: no una teoría sobre el mundo, sino una elucidación de las condiciones de posibilidad del mundo como horizonte de sentido. La correlación entre el aparecer y lo que aparece (noesis-noema) apunta a esta transformación. Y en ese camino, el fenómeno psíquico



es el punto de partida, el terreno originario donde se juega toda posibilidad de conocimiento, verdad y sentido. Como dice Bech:

Fenómeno, en Husserl, es todo aquello que se manifiesta mostrándose a sí mismo tal como es en sí mismo, y por esta razón postuló la existencia de un vínculo indisoluble entre el carácter auto-mostrativo de los fenómenos y los desempeños del sujeto. (Bech, 2001, p. 28)

Lejos de ser un dato confuso o subjetivo en un sentido peyorativo, el fenómeno psíquico es, para Husserl, la base misma desde la cual se puede reconstruir la objetividad, no como correspondencia con una realidad exterior, sino como estructura intencional de la experiencia vivida. Los fenómenos son, ante todo, vivencias. Vivencias que se sitúan en la unidad de un yo, unidad a su vez constituida por el flujo temporal del presente vivo fluyente, es decir, el flujo interno de la conciencia⁸.

De la misma manera que Husserl, diferencia entre lo que aparece y el aparecer mismo, Heidegger diferencia, entre el fenómeno en sentido vulgar (lo que aparece) y el fenómeno en sentido fenomenológico (el aparecer mismo). Vayamos al párrafo séptimo de *Ser y tiempo*.

2.Fenómeno y ser en Heidegger

Luego de los famosos análisis de *Schein* y *Erscheinung* situados en el párrafo séptimo de *Ser y tiempo*, Heidegger muestra que *Phänomen* ocupa un lugar fundamental respecto de los otros dos términos. Esto debido a que los dos deben remitir necesariamente al mostrarse en sí de algo (Heidegger, 2003, p. 54). Pues el parecer es un aparecer como lo que no es en sí mismo. Y la manifestación hace referencia a algo que en sí mismo no se muestra:

Fenómeno —el mostrarse-en-sí-mismo— es una forma eminente de la comparecencia de algo. En cambio, manifestación significa un respecto remisivo en el ente mismo, de tal manera que lo remitente (lo anunciante) sólo puede responder satisfactoriamente a

⁸ “La constitución del presente perceptual del mundo a partir del presente vivo de la subjetividad de conciencia” Presentación de Zirion Quijano a “El mundo del presente vivo y la constitución del mundo circundante exterior al cuerpo (1931)” (Husserl, 2019, p. 547). Siguiendo el hilo conductor de la nota anterior, vale la pena atender a que este texto de 1931 ilustra bien la dificultad de trazar una frontera nítida entre el análisis estático y el genético en Husserl: la descripción del presente vivo pertenece formalmente al registro genético, pero opera aquí como condición de unidad del campo de vivencias, lo que muestra que ambos registros se implican mutuamente en la práctica fenomenológica.



su posible función si se muestra en sí mismo, es decir, si es “fenómeno” [*Phänomen*]. Manifestación y apariencia se fundan, de diferentes maneras, en el fenómeno. La confusa variedad de los “fenómenos” nombrados por los términos fenómeno, apariencia, manifestación, mera manifestación, sólo se deja desembrollar cuando se ha comprendido desde el comienzo el concepto de fenómeno: lo-que-se-muestra-en-sí-mismo. (Heidegger, 2003, p. 54)

Luego, Heidegger advierte que,

si en esta manera de entender el concepto de fenómeno queda indeterminado cuál es el ente que se designa como fenómeno, y queda abierta la cuestión si lo que se muestra es un ente o un carácter de ser del ente, entonces se habrá alcanzado solamente el concepto formal de fenómeno. (Heidegger, 2003, p. 54)

Sin embargo, si con la expresión “lo que se muestra” entendemos—en términos kantianos—al ente tal como se nos da mediante la intuición empírica, entonces el concepto formal de fenómeno se aplica de manera legítima. En este sentido, el fenómeno corresponde al uso común o vulgar del término: aquello que se presenta ante nosotros en la experiencia (Heidegger, 2003, p. 54). Pero este concepto vulgar no coincide con el sentido fenomenológico del fenómeno (Heidegger, 2003, p. 55). Dentro del marco de la filosofía kantiana, el fenómeno en sentido fenomenológico puede ilustrarse —con las debidas adaptaciones— del siguiente modo: en lo que llamamos “fenómenos” en el sentido común, ya hay siempre algo que se muestra, aunque no de manera explícita o tematizada. La fenomenología se propone precisamente llevar eso que se muestra de forma previa o concomitante a una mostración temática (Heidegger, 2003, p. 55). Lo que así se muestra en sí mismo —por ejemplo, las “formas de la intuición” como el espacio y el tiempo— son, en sentido riguroso, los fenómenos de la fenomenología. Porque si Kant, como señala Heidegger, pretende formular enunciados trascendentales a partir de las cosas mismas, como cuando afirma que el espacio es el “lugar a priori” de un orden, entonces espacio y tiempo deben poder ser mostrados; es decir, deben poder aparecer como fenómenos en sentido propio (Heidegger, 2003, p. 55).

Pero, si ya tenemos identificadas, tanto la significación formal como la vulgar del fenómeno ¿qué pasa con el concepto fenomenológico de fenómeno? ¿Qué es aquello que la fenomenología debe hacer ver? (Heidegger, 2003, p. 58) ¿a qué se debe llamar fenómeno en



un sentido eminente? Heidegger responde que aquello que debe ser considerado como fenómeno en sentido eminente corresponde a eso que queda oculto, es decir, el ser del ente (Heidegger, 2003, p. 58). Lo que necesita ser tematizado es lo que se oculta en lo que primeramente se muestra, es decir, aquello que primeramente no se muestra en lo que inmediata y cotidianamente se muestra y que, constituye el sentido y fundamento de esto mismo (Heidegger, 2003, p. 58). La diferencia entre lo que aparece y eso que es, con el modo de aparecer o aquello que determina lo que es, permanecería oculta. Así como el aparecer respecto de lo que aparece no aparece, el ser respecto de lo que es no es⁹. Aquí se encuentra la tesis de la diferencia ontológica. Aquello que debe ser el objeto de la ontología la fenomenología lo ha tomado entre manos (Heidegger, 2003, p. 58). Por tanto, nos dirá Heidegger “La fenomenología es el modo de acceso (*Zugangsart*) y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología sólo posible como fenomenología [...]*” (Heidegger, 2003, p. 58).

Una vez alcanzado el concepto preliminar de fenomenología, es decir, la fenomenología como método de la ontología, Heidegger puede hacer algunas distinciones. Recordando la distinción realizada en el parágrafo cuarto entre lo existensivo y lo existencial (Heidegger, 2003, p. 36), Heidegger hablará de lo fenoménico y lo fenomenológico:

Sobre la base del concepto preliminar de fenomenología que hemos delimitado, puede ahora fijarse también la significación de los términos “*fenoménico*” y “*fenomenológico*”. Llámanse “fenoménico” [*phänomenal*] lo que se da y es explicitable en el modo de comparecencia del fenómeno; en este sentido se habla de estructuras fenoménicas. “Fenomenológico” [*phänomenologisch*] es todo lo relativo al modo de la mostración y explicación, y todo el aparato conceptual requerido en esta investigación. (Heidegger, 2003, p. 59)

La cita distingue entre lo fenoménico, que remite a lo que se da y puede explicitarse en su modo de aparecer (el contenido de la experiencia), y lo fenomenológico, que refiere al modo de

⁹ Esta es una paráfrasis de algunas reflexiones provenientes del profesor Xolocotzi.



mostración y al aparato conceptual necesario para acceder y esclarecer ese aparecer. Es decir, se separa lo que se muestra de la forma en que se investiga su mostración.

Una vez destacada la importancia de lo fenoménico, se ve explicitada la relevancia del concepto vulgar de fenómeno. El plano fenoménico, como ya se ha explicado, puede ser comprendido como el plano óntico, es decir, el plano de los entes. Así como el fenómeno aparece, el ente es. Cabe entonces preguntarse por el correcto punto de partida. Recordemos brevemente algo expuesto por Heidegger respecto del ente de modo muy breve y que, por lo mismo, no se lo considera importante en una primera lectura:

[...] Para que el ente pueda presentar, empero, sin falsificación los caracteres de su ser, deberá haberse hecho accesible previamente, tal como él es en sí mismo. La pregunta por el ser exige, en relación a lo interrogado en ella, que previamente se conquiste y asegure la forma correcta de acceso (*Zugangsart*) al ente [...]. (Heidegger, 2003, pp. 29-30)¹⁰

Esto corresponde al octavo párrafo del segundo párrafo de *Ser y tiempo*. Hay que notar aquí dos cosas: en primer lugar, la clara motivación fenomenológica que se expresa en cuanto debemos asegurar la correcta forma de acceso al fenómeno (en sentido vulgar/fenoménico)¹¹. En segundo lugar, este fenómeno en sentido vulgar, cobra importancia en tanto goza de la primacía óntico-ontológica. Este ente es el *Dasein*, es decir, somos nosotros mismos. Volvamos al párrafo séptimo:

¹⁰ En el original: “[...] *Soll es aber die Charaktere seines Seins unverfälscht hergeben können, dann muß es seinerseits zuvor so zugänglich geworden sein, wie es an ihm selbst ist. Die Seinsfrage verlangt im Hinblick auf ihr Befragtes die Gewinnung und vorherige Sicherung der rechten Zugangsart zum Seienden (...)*” (Heidegger, 1986, p. 6). Vale la pena detenerse en el término alemán *Befragtes*, traducido aquí como “lo interrogado”. En el contexto inmediato del §2, *Befragtes* designa aquello a lo que se dirige la pregunta por el ser, y que en el desarrollo heideggeriano corresponde precisamente al *Dasein*. Si lo interrogado es el *Dasein*, entonces asegurar la correcta forma de acceso al ente no es un requisito metodológico abstracto, sino que apunta ya desde este temprano párrafo a la necesidad de una analítica existencial. El término refuerza así lo que se desarrollará más adelante: el lugar privilegiado del *Dasein* en la articulación entre fenomenología y ontología, y la razón por la cual el concepto vulgar de fenómeno cobra relevancia fenomenológica solo en relación con ese ente que interroga.

¹¹ Desde el principio le preocupó a Heidegger el asunto del acceso, prueba de ello es lo que se puede leer ya en sus primeros cursos: “Nuestro problema es la idea de la filosofía entendida en términos de ciencia originaria; para ser más exactos: [nuestro problema se centra] ante todo en la búsqueda de un procedimiento metodológico que garantice un acceso seguro a los elementos esenciales de la idea de la filosofía como ciencia originaria” (Heidegger, 2005, p. 27).



Puesto que fenómeno, en sentido fenomenológico, mienta siempre y solamente el ser, y ser es siempre el ser del ente, para la puesta al descubierto del ser se requerirá primero una adecuada presentación del ente mismo. Por su parte, el ente deberá mostrarse en el modo de acceso que corresponde a su propia condición. De esta manera, el concepto vulgar de fenómeno se torna fenomenológicamente relevante. La tarea preliminar de asegurarse “fenomenológicamente” del ente ejemplar como punto de partida para la analítica propiamente dicha, ya está siempre bosquejada por la finalidad de ésta (Heidegger, 2003, p. 60).

Al momento de presentar el método fenomenológico de la investigación, Heidegger ya había supuesto algunas tesis sobre el ser. En primer lugar, el ser no es un ente (Heidegger, 2003, p. 27). En segundo lugar —algo a veces ignorado— el ser es siempre ser del ente (Heidegger, 2003, p. 32). En virtud de esta segunda tesis, tenemos que una aclaración sobre el sentido del ser debe partir de una correcta aclaración de un ente determinado. La selección del ente a analizar —el *Dasein*— no es un simple dato de hecho, sino que está determinada desde el comienzo por la pregunta fundamental de la ontología. El método fenomenológico no parte desde lo empírico, sino desde una decisión hermenéutica orientada por el sentido de la investigación. Así, la “tarea preliminar” ya está prefigurada por la meta de la analítica: comprender el ser a partir de aquel ente que puede interrogarlo. En el programa de *Ser y tiempo*, es decir, en “La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del *ser*” (Heidegger, 2003, p. 12), pasar por el *Dasein* es un requisito en tanto este es el ente que (se) hace preguntas. Como señala Neumann:

La pregunta hermenéutica fenomenológica, que metódicamente acompaña el pensar de Heidegger, es una suerte de mira telescópica científica que para dar en el blanco (el ser) debe primero calibrarse haciendo que el ser del que pregunta se torne transparente en él mismo. (Neumann, 2015, p. 12)

Ya tenemos, entonces, una de las consecuencias de la formulación: “la ontología sólo es posible como fenomenología”, a saber, un paso por el *Dasein*, más específicamente, un paso por la relación que tiene el *Dasein* con su ser.



Ya anticipada la estrecha relación que tiene el *Dasein* con la fenomenología se van a aclarar los análisis que tienen que seguir. El análisis y el aseguramiento que hay que procurar del *Dasein* no pueden ser de cualquier tipo. Este aseguramiento se halla en el marco de todo un nuevo proyecto fenomenológico propuesto por Heidegger. Solo para anticipar: *la fenomenología del Dasein tiene el carácter de una hermenéutica*.

3. Richir y el fenómeno como nada más que fenómeno

Una vez expuesta la concepción del fenómeno tanto en Heidegger como en Husserl podemos entender la propuesta de Richir. El cometido de la fenomenología, en la lectura de Richir, consiste en liberar al fenómeno de las distorsiones que le imponen las instituciones simbólicas para llegar a un registro arcaico del fenómeno. Hay que notar, sin embargo, que lo que se presenta en la experiencia nunca es pura donación inmediata, sino que comparece siempre en un entrelazamiento de lo fenomenológico y lo simbólicamente instituido. La fenomenología se encuentra contaminada por la institución simbólica¹². Por eso, la tarea del fenomenólogo no puede limitarse a describir lo dado, sino que debe descender hacia lo inaparente, distinguiendo cuidadosamente aquello que pertenece al aparecer originario de lo que está fijado en marcos culturales y lingüísticos. Solo así los fenómenos pueden mostrarse como nada más que fenómenos (*rien que phénomènes*), sin quedar subordinados a categorías o conceptos previos (Schnell, 2010, p. 389). Para comprender este planteamiento es decisivo el lugar que Richir otorga al lenguaje. El lenguaje no debe entenderse en sentido óntico, como el habla o la escritura, ni como un ente entre otros entes, sino como el ámbito mismo en que el sentido acontece. Como acota Posada Varela: “En cualquier caso, el uso richiriano del término “lenguaje” no corresponde a la acepción de “lenguaje” que en lingüística se estila” (Posada, 2011, p. 463). Respecto de esto también podemos leer a Carlson:

Digamos que, al hablar de “lenguaje”, Richir se refiere menos a la lengua como sistema de signos simbólicamente instituidos que a la cuestión del sentido; y del sentido haciéndose. “Lenguaje” correspondería más bien con lo que toda nuestra tradición ya

¹² Idea extraída de conversaciones en un seminario sobre la memoria de Richir coordinado por el profesor Iván Trujillo, Iván Galán y Francisco Parra.



planteaba como pensamiento: no tanto el pensamiento puro, que sería el pensamiento divino, sino antes bien el pensamiento como movimiento del “espíritu” mediante el cual adviene el sentido. (Carlson, 2016, p. 68)

En este nivel originario, el lenguaje no transmite significados ya fijados, sino que es el fenómeno del “sentido haciéndose”, la matriz viva desde donde emergen configuraciones nuevas de mundo. Esta emergencia de lo nuevo ocurre, sin embargo, en tensión con la fuerza estabilizadora de las instituciones simbólicas. Dichas instituciones fijan el sentido en estructuras duraderas—formas culturales, tradiciones, civilizaciones—que garantizan cierta continuidad histórica, pero que al mismo tiempo tienden a inmovilizarse y a petrificarse, transformándose en un *Gestell*, una máquina que somete al pensamiento a reglas exteriores y le impide nutrirse de la experiencia viva (Tengelyi, 2010, pp. 180-181). La *Gestell* opera de manera “maquinal” y, en tanto modificación decadente de la institución simbólica, coarta la libertad de pensamiento y debilita los vínculos propiamente humanos (Richir, 2011, p. 121). Richir, siguiendo a Merleau-Ponty y radicalizando a Husserl, denomina “institución simbólica” a este proceso de fijación del sentido. Y para pensar el peligro que conlleva, recurre a la figura del “Otro” (con mayúscula), tomada de Lacan y evocada ya en Descartes como genio maligno. El “Otro” designa la potencia instituyente que me roba los pensamientos, que hace que lo que considero en tanto propio sea, en verdad, imposición de una alteridad anónima. Veamos la caracterización que hace Richir del concepto de institución simbólica en una entrevista:

[...] el estatuto de lo que denomino institución simbólica como aquello que distribuye a nuestras espaldas lo que consideramos que va de suyo, incluidos todos nuestros comportamientos (sociales, políticos, individuales), tanto los que nos parecen más íntimos como los que adquirimos a raíz del contacto con la realidad. Establecido este punto, el análisis toma otro cariz: el de mostrar que lo propio de la institución simbólica tan sólo “vive” si está atravesado por el “temblor” de los fenómenos como nada sino fenómenos, por lo que Merleau-Ponty llamaba lo “borroso” o “movido”, a saber, áreas de indeterminación que abren a la elaboración simbólica. Las consignas metodológicas de Husserl inciden en el mismo sentido a condición de entenderlas correctamente: suspender las determinaciones simbólicas que cubren los fenómenos, abriendo estas áreas de indeterminación y, después, enriquecer estas últimas mediante las



potencialidades de sentido implicadas en los pliegues de la significación de cada fenómeno, en lo que estos tienen de infinito (*ápeiron*) y de indefinido (*aoriston*). (Richir, 2001, p. 61)¹³

Por tanto, cuando toca pensar en la institución simbólica¹⁴ se trata de toda forma de cultura o tradición que, al endurecerse, priva al sujeto de la capacidad de pensar por sí mismo. Bajo esta figura, la institución simbólica aparece como un desafío radical: la amenaza de que el sentido se cierre en formas muertas que sofocan la posibilidad de novedad (Tengelyi, 2010, p. 181). Como señala Richir:

Así pues, su paradoja fundamental es aparecer siempre ya constituida, ante todo y lo más a menudo desapercibida como tal, no dándose jamás con su origen, y de ser al mismo tiempo el objeto de múltiples aprendizajes, por lo demás nunca exhaustivos—es eso lo que configura el nervio de la educación humana, de la que se sabe que es infinita pero que nunca puede conducir a la omniscencia ni a la omni-sapiencia. (Richir, 2011, p. 119)

El estado de cosa en la institución simbólica no niega la posibilidad de acceder a una cierta experiencia de los fenómenos. Sin embargo, por este mismo estado, el acceso a los fenómenos está mediado por un “descenso a sus profundidades” que es justamente aquello que ocurre concomitantemente y queda no tematizado (Richir, 2012a, p. 329). El desafío es acceder a aquello indeterminado que sostiene la estructura simbólica. Mostrar, por tanto, a los fenómenos como nada más que fenómenos como aquellos que “atraviesan”, en su “temblor”, toda institución simbólica establecida. Como dirá Richir:

Huelga señalar que, por otro lado, el estatuto de la epistemología adquiere un nuevo sentido pues se tratará ahora del análisis fenomenológico de tal o cual institución simbólica del saber, donde el acento se pondrá no ya sobre las determinidades conceptuales, sino antes bien sobre las indeterminidades que las habitan y que hacen

¹³ Traducción de Pablo Posada Varela.

¹⁴ Vale decir que también existe el caso de instituciones simbólicas que no son *Gestell*: “cuando la institución simbólica está «viva», el progreso simbólico se efectúa en el conjunto de los procesos de sentido que se hacen al hilo de la elaboración simbólica, conjunto él mismo social y, así pues, él mismo transformador, activo y viviente, formador de humanidad, «civilizador» en el verdadero sentido del término” (Richir, 2011, p. 122).



que el saber no sea pura y simple autoconstrucción, sino elaboración simbólica que toca con una *Sache*, su referente. También ahí es la relación a la *Sache* lo que está en cuestión. (Richir, 2012a, p. 331)

El gesto central es la re-conducción de la mirada desde las determinidades hacia las indeterminidades que sostienen a las instituciones simbólicas. Volviendo a la cuestión del “descenso”, nos dice Richir, que este solo es posible poniendo en marcha lo que él llama “epojé hiperbólica”. Esta tiene por objetivo poner entre paréntesis todas las determinaciones provenientes de la institución simbólica, incluida la intencionalidad misma. Una vez ejecutada la reducción hiperbólica:

la atención bascula hacia las zonas de indeterminación que juegan en el fondo de las significaciones, luego hacia los sentidos de lenguaje y los esquematismos donde tales sentidos —doblemente articulados la interfacticidad transcendental y al esquematismo fuera de lenguaje— se temporalizan en presencia. (Richir, 2012a, p. 329)

La reducción hiperbólica, pone entre paréntesis toda subjetividad supuesta. Suspende la estructura de la subjetividad en cuanto simulacro ontológico, ya sea en tanto *Dasein* o *Ego cogito*. Esta reducción hace que las apariciones “floten” (*schweben*), queden suspendidas, es decir, quedar suspendidas a ser consideradas como potencialmente intencionales (susceptibles de recibir un sentido mediante una *Stiftung*, fundación o institución de sentido) y ser disposiciones posibles de otro modo, según otras reglas (por ejemplo, las de la asociación pasiva). Esta indeterminación es la que abre la reducción hiperbólica, indeterminación hacia la consideración como el “nada sino fenómeno”. Como dirá Richir:

Nada sino fenómenos que, así, transcienden lo real, lo *phantástico*, lo efectivo, etc., aun cuando trasparecen al mismo tiempo como siendo todas esas cosas a la vez, pero de modo incoativo (en la estela de las “*cogitationes*” cartesianas), y ello al albur de un “salvajismo” arquitectónicamente previo a toda *Stiftung* de sentido, y de sentido intencional. Esta tesitura, abierta por la epojé fenomenológica hiperbólica, es propia de lo que llamamos parpadeo fenomenológico; es aquello en que ha de consistir, para



nosotros, la reducción fenomenológica (reducción al fenómeno que parpadea entre su aparición y su desaparición). (Richir, 1992, pp. 479-480)¹⁵

Nos hallamos en el nivel arquitectónico. Para atender a esto hay que tener presente que “se habla de “arquitectónica” siempre que se desarrolla la coherencia (compleja y a veces difícil de analizar) de un sentido en formación” (Schnell, 2015, p. 83). Una vez suspendida toda referencia subjetiva y, por tanto, toda intencionalidad, lo nada sino no fenómenos son expuestos en el parpadeo fenomenológico posibilitado por la reducción hiperbólica. Son vistos entre su desaparición y aparición. Una vez ejecutada esta reducción podemos comprender lo que Richir quiere decir cuando nos habla de un fenómeno como nada más que fenómeno, de un fenómeno salvaje, adentrémonos a este mencionado “salvajismo” arquitectónico:

De este modo, ocurre también que las vivencias intencionales como unidades temporales (fases de presente) se ven desindividuadas y los fenómenos se fenomenalizan, en su estructura, como relaciones móviles y fluyentes entre el sí mismo del fenomenólogo y la ipseidad de los sentidos haciéndose, y donde ambas instancias pertenecen al ámbito de lo infigurable —así como la interfacticidad transcendental y el esquematismo fuera de lenguaje. (Richir, 2012a, p. 330)

La interfacticidad transcendental, a la cual llegamos por medio de la reducción hiperbólica, designa el ámbito originario en que se co-implican el sí mismo del fenomenólogo y la ipseidad del sentido, no como polos ya dados, sino como una relación dinámica y co-originaria donde el fenómeno acontece como afectación y transformación recíproca. En este marco, el esquematismo cumple la función de articular temporal y proto-espacialmente esa co-implicación, configurando el movimiento mediante el cual lo infigurable comienza a adquirir forma y a abrirse hacia el lenguaje. Como acota Carlson al respecto del esquematismo:

La expresión “esquematismo transcendental de la fenomenalización” designa el ritmo de fenomenalización de estas puras apariencias, resultantes de la reducción fenomenológica en su versión radicalizada. Se trata, en último término, del propio ritmo de emergencia de la experiencia de cada cual a partir de ese fondo anónimo y común.

¹⁵ Traducción de Pablo Posada Varela.



Este ritmo organiza, pues, según Richir, la experiencia previamente a toda intencionalidad y a toda eidética. (Carlson, 2016, p. 52)

Este ritmo es también el ritmo del lenguaje, del sentido haciéndose. Este ritmo solo es aprensible si prestamos atención a “el sí mismo del fenomenólogo y la ipseidad de los sentidos haciéndose”. Es en este doble movimiento que se produce el lenguaje en tanto fenómeno:

Por lo tanto, será en el juego entre la ipseidad del sentido y la ipseidad de la conciencia (del “yo”), en el juego del sí mismo del sentido y de nuestro propio uno mismo, donde se desplegará el lenguaje como fenómeno: el fenómeno de lenguaje adviene cuando algún uno (alguno) refiere y despliega un sentido, de manera que estas dos unidades — la del sí mismo y la del sentido, que son unidades paradójicas, y que no dependen de la lógica sino, más bien, de lo que Merleau-Ponty llamaba la “cohesión sin concepto”— se constituirán la una con la otra, y la una por la otra. (Carlson, 2016, p. 71)

Así, interfacticidad y esquematismo constituyen las condiciones fenomenológicas del aparecer, en cuanto procesos preconceptuales que median entre la vivencia originaria y su posibilidad de expresión. El sentido se halla por tanto asediado por sentidos “transposibles” que se sitúan fuera de la conciencia, estos sentidos constituyen la interfacticidad trascendental, la cual, según Richir, permanece habitada por una diversidad de sí mismos

en virtud tanto de la pluralidad de sentidos posibles pero implícitos en tal o cual sentido haciéndose, como de la pluralidad a priori indeterminada de sentidos transposibles y por entero virtuales que, de forma lateral, juegan fuera de presencia y desde los demás sí mismos de la interfacticidad trascendental. (Richir, 2012a, p. 329)

Nos hallamos con una “conciencia”, si es que acaso se le puede designar de esta manera, del todo particular. Una estructura de la subjetividad del todo diferente al *ego* husserliano y *Dasein* Heideggeriano, una figura que escapa de estos simulacros. Veremos que, con la modificación de la “subjetividad”, la tarea de la fenomenología también debe cambiar para ajustarse al programa de una nueva fenomenología no estándar. Veamos cómo expone esto Richir:

Así pues, la “conciencia de sí” más arcaica es el contacto de sí consigo, en y por desajuste como (no)nada de espacio y de tiempo, conciencia de ese sí mismo que, sin



que le haga falta reflexionar mediante tal o cual acto de reflexión, acompaña al sentido haciéndose, lo asiste en su parto y asiste a él sin cesar, por ello, de mantener ese contacto (paradójico) con el sentido. La fenomenología, descendida así a las profundidades, no es, al cabo, otra cosa que cualquier quehacer de sentido acompañando sentidos haciéndose —y donde el sí mismo acompañante no es, repitámoslo, sino una suerte de condensado de afectividad que, en virtud de lo sublime (al menos en función) ha quedado desajustado respecto de los desajustes propiamente esquemáticos. Por lo mismo, los fenómenos resultan definitivamente irreductibles a la subjetividad como estructura auto-reflexiva y auto-afectiva homogénea. Incluso son, en su gran mayoría, “inconscientes”; buena parte de los esquematismos (en y fuera de lenguaje) y de las modulaciones afectivas que los habitan están incansablemente en acción sin que la conciencia lo advierta —y por ese flanco, un acceso fenomenológico más coherente a los varios casos de psicopatologías se hace posible, arrastrando consigo la necesidad de una refundición completa de la antropología fenomenológica. (Richir, 2012a, p. 330)

Nos hallamos con la ipseidad anónima la cual se expuso al comienzo de este trabajo. Esta transformación del polo subjetivo, este desajuste “de sí consigo mismo” que expresa la conciencia de sí más arcaica “asiste al parto del sentido haciéndose”. En virtud de esta situación los fenómenos son completamente irreductibles a la subjetividad. La subjetividad no puede atender a esta aventura del sentido, se pierde en su torrente. Explicitado esto, mediante la reducción nos acercamos al sentido que Richir quiere atribuir a los fenómenos de su fenomenología no estándar, de su fenomenología refundada:

Los fenómenos de la fenomenología no estándar son originariamente fenómenos de lenguaje de y en la interfacticidad transcendental, encadenándose esquemáticamente al tiempo que arrastran, en este encadenamiento (proto-temporal y proto-espacial), una reflexividad que, en un mismo movimiento, remite el lenguaje tanto a sí mismo, como a los esquematismos fuera de lenguaje que, en cierto modo, lo reclaman para ser dichos (para temporalizarse en lenguaje). (Richir, 2012a, p. 332)

De aquí se sigue que la fenomenología no estándar deba ser concebida como una radicalización de la reducción husserliana. No se trata *solo* de suspender la actitud natural para acceder a la conciencia pura, sino de poner entre paréntesis toda positividad y toda determinidad, todo



aquello que solo puede llegar al fenómeno desde fuera de él. El fenómeno no debe entenderse, entonces, como fenómeno de otra cosa —un objeto, una estructura, un concepto—, sino como fenómeno en sí mismo, en su pura donación. En este sentido, el fenómeno es la matriz trascendental de toda posible determinación: el lugar donde el sentido acontece antes de fijarse simbólicamente. La fenomenología se convierte así en un ejercicio crítico, cuya tarea es rescatar lo inaparente que sostiene la experiencia, liberar el lenguaje de su petrificación simbólica y abrir el pensamiento a la emergencia siempre nueva del sentido (Schnell, 2010, pp. 396-397).

4. Tres figuras del aparecer: un contraste

El recorrido por las nociones de fenómeno en Husserl, Heidegger y Richir permite identificar una línea de radicalización. Cada autor hereda del anterior ciertos problemas y los transforma desde sus propias exigencias filosóficas. Lo que los une es una pregunta común: ¿qué es lo que se muestra y cómo se muestra? Lo que los separa es la respuesta que cada uno ofrece a esta pregunta, y más profundamente, el tipo de polo desde el cual el fenómeno comparece.

Para Husserl, el fenómeno es siempre fenómeno para una conciencia. El aparecer está garantizado por la correlación noesis-noema: hay un polo subjetivo—el yo trascendental—desde el cual el sentido se constituye y un polo objetivo—el noema—hacia el cual la intencionalidad se dirige. Esta correlación es irrebasable. El fenómeno, en tanto vivencia intencional, remite siempre a un sujeto que lo experimenta y que, en virtud del flujo temporal del presente vivo, le otorga unidad y sentido. Como señala Bech, el fenómeno husserliano posee un “vínculo indisoluble entre el carácter auto-mostrativo de los fenómenos y los desempeños del sujeto” (Bech, 2001, p. 28). El precio de esta claridad es, sin embargo, que el fenómeno queda subordinado a una subjetividad que lo acoge y lo fija.

Heidegger radicaliza este planteamiento al desplazar la pregunta desde la conciencia hacia el ser. El fenómeno en sentido fenomenológico ya no es una vivencia intencional, sino el ser mismo del ente, que tiende a ocultarse en lo que primeramente se muestra. La fenomenología, en consecuencia, debe descubrir ese ocultamiento y llevar a tematización aquello que se muestra de modo implícito y concomitante. Pero este gesto no elimina el polo



subjetivo: lo transforma. El *Dasein* reemplaza al *ego* husserliano, pero sigue siendo el ente que tiene acceso privilegiado al ser, el ente que interroga y desde cuya comprensión del ser se abre el campo fenomenológico. La ontología solo es posible como fenomenología porque el *Dasein* es el ente que (se) hace preguntas. En este sentido, la diferencia respecto de Husserl es profunda, pero la estructura de la correlación—aunque radicalmente transformada—se mantiene: hay un “quien” que interroga y un ser que se revela o se oculta en función de esa interrogación.

Richir lleva esta radicalización hasta sus últimas consecuencias al disolver ese polo subjetivo estable. Tanto el *ego* husserliano como el *Dasein* heideggeriano son, para Richir, “simulacros ontológicos”: figuras de una subjetividad que se presenta como fundamento del sentido pero que, en realidad, encubre procesos más arcaicos y a-subjetivos de fenomenalización. La reducción hiperbólica richiriana suspende precisamente estas figuras para acceder a un nivel en el que el fenómeno ya no comparece *para alguien*, sino que parpadea en sí mismo entre su aparición y su desaparición. Lo que queda tras la reducción hiperbólica no es una conciencia purificada ni un *Dasein* que interroga, sino una ipseidad anónima que asiste al parto del sentido sin constituirlo ni fundarlo. El fenómeno deviene entonces *nada más que fenómeno*: no fenómeno de una conciencia, no fenómeno del ser del ente, sino puro acontecimiento de aparecer en su desnudez e inestabilidad originarias.

Este contraste permite identificar una línea que atraviesa los tres autores: la progresiva desubjetivación del fenómeno. Husserl lo ancla en la vivencia intencional de un *ego* trascendental; Heidegger lo libera de la conciencia pero lo reancla en la estructura existencial del *Dasein*; Richir lo libera de toda referencia subjetiva estable, incluida la heideggeriana. Sin embargo, esta línea no debe leerse como un simple progreso. Richir no “supera” a Husserl y Heidegger en el sentido de dejarlos atrás: los hereda y los transforma. De Husserl retiene la exigencia de una reducción que suspenda la actitud natural y acceda al campo de la donación originaria; solo que radicaliza esa reducción hasta el punto en que incluso la intencionalidad queda suspendida. De Heidegger retiene la idea de que lo fenomenológico designa aquello que se muestra de modo implícito y concomitante, lo inaparente que sostiene lo aparente; solo que ese inaparente ya no es el ser del ente sino el sentido haciéndose en el lenguaje, previo a toda fijación simbólica.



Lo que el contraste entre los tres autores revela es, en definitiva, la cuestión del límite de la correlación fenomenológica. Husserl la sostiene plenamente; Heidegger la transforma, pero la preserva en la figura de la relación del *Dasein* con su ser; Richir la abandona al mostrar que el sentido acontece en una zona que precede a toda correlación estable. Las tres figuras del aparecer que hemos examinado—el fenómeno como vivencia intencional, el fenómeno como manifestación del ser y el fenómeno como nada más que fenómeno—no son, por tanto, simples variantes de una misma noción, sino respuestas radicalmente distintas a la pregunta por las condiciones del aparecer.

5. Conclusión

El recorrido realizado permite situar con claridad la originalidad de la propuesta fenomenológica de Marc Richir frente a las concepciones clásicas de Husserl y Heidegger. Mientras Husserl funda el fenómeno en la vivencia intencional y en la autodonación de la conciencia, y Heidegger lo redefine como el ámbito del ser con el cual el *Dasein* tiene una relación particular, Richir desplaza ambos puntos de partida al situar la experiencia en una “zona” marcada por la inestabilidad, la indeterminación y la ausencia de toda fijación subjetiva. Ausencia de una correlación estable.

Su noción de fenómeno como *nada más que fenómeno* revela que lo que aparece nunca se da de forma pura, sino en una tensión constante entre el surgimiento anónimo del sentido y las instituciones simbólicas que lo fijan. La fenomenología, en consecuencia, ya no es ni una analítica del *Dasein* ni una teoría de la conciencia, sino una exploración de procesos de emergencia en los que el sentido se hace sin sujeto, en el espesor del lenguaje y más allá de cualquier horizonte previamente instituido.

Este gesto redefine la tarea misma de la fenomenología. En lugar de clarificar estructuras estables o condiciones trascendentales, se trata de abrirse a un campo de aparición arcaico, presubjetivo e incluso preinteligible, donde el sentido no está dado, sino que acontece. De este modo, Richir ofrece una vía para pensar la experiencia en toda su fragilidad, su creatividad y su carácter inacabado, ampliando el horizonte fenomenológico hacia un territorio donde lo simbólico y lo fenomenal ya no se excluyen, sino que se coimplican en un dinamismo siempre inestable.



En esta reconfiguración, la fenomenología se transforma en una práctica crítica y liberadora que busca constantemente deshacer las petrificaciones simbólicas, para permitir que el fenómeno—en su inaparente y fluctuante desnudez—vuelva a aparecer. Las reflexiones anteriores dejan abiertas, no obstante, una serie de preguntas que merecen atención en futuras investigaciones. ¿Qué tipo de fenomenología queda abierta tras Richir? ¿Es todavía “fenomenología” en sentido fuerte? La distinción construida a lo largo de este artículo entre correlación estable e inestable ofrece ya una orientación: si la fenomenología se define por la exigencia de acceder al aparecer en sus condiciones más originarias, entonces la propuesta richiriana no abandona la fenomenología, sino que la radicaliza hasta su límite, allí donde la correlación sujeto-fenómeno se vuelve irreductiblemente inestable. Del mismo modo, la pregunta por las consecuencias metodológicas de abandonar la correlación puede orientarse desde lo desarrollado sobre la reducción hiperbólica: el método no desaparece, sino que se transforma en una práctica de descenso hacia lo inaparente. Finalmente, la pregunta sobre si la ipseidad anónima no reintroduce un cuasi-sujeto encuentra en el propio Richir una respuesta provisional: lo que queda tras la reducción hiperbólica no es un polo subjetivo residual, sino una afectividad sin arjé, un “condensado” que asiste al sentido sin constituirlo.

El presente artículo ha buscado mostrar que la noción richiriana de fenómeno como *nada más que fenómeno* opera como una respuesta radical a problemas que Husserl y Heidegger dejaron abiertos en la tradición fenomenológica. Al situar el aparecer más allá de toda subjetividad estable y de toda correlación fija, Richir ofrece un recurso filosófico para pensar la experiencia en su fragilidad e indeterminación constitutivas. Esperamos que este recorrido haya contribuido a visibilizar su obra en el ámbito hispanohablante y a abrir un espacio para seguir pensando, con y más allá de Richir, las condiciones del aparecer.



Referencias bibliográficas

- Bech, J. (2001). *De Husserl a Heidegger: La transformación del pensamiento fenomenológico*. Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Carlson, S. (2016). Del esquematismo en fenomenología (Kant, Fichte, Richir). *Acta mexicana de fenomenología*, 1, 49–74.
- Figal, G. (2024). ¿Hay realmente algo fuera?: esbozo de una fenomenología realista. *Eikasía* 122, 281–296.
- Guerrero, M. N. (2025). [Reseña del libro Alexander, Schnell. Die Entdeckung der Präphänomenalität. Vorlesungen zur theoretischen Phänomenologie, Vittorio Klostermann, Tomo 1]. *Tábano*, (26).
<https://portal.amelica.org/ameli/journal/828/8285349009/>
- Heidegger, M. (1987). Zur Bestimmung der Philosophie. Vittorio Klostermann (GA 56/57).
- Heidegger, Martin. (2003). *Ser y Tiempo*. Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder.
- Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas I*. Alianza editorial.
- Husserl, E. (2012). *La idea de la fenomenología*. Cinco lecciones. Fondo de cultura económica.
- Husserl, E. (2013). Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Fondo de cultura económica.
- Husserl, E. (2019). *Textos breves: (1887-1936)*. Ediciones Sígueme.
- Lambert, C. (2006). Edmund Husserl: la idea de la fenomenología. *Teología y vida*, 47, 517–529.
- Levinas, E. (2021). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Ediciones Sígueme.
- Neumann, H. (2015). El *Dasein* en Heidegger. *Palabra y Razón*, (7), 7–18.
- Posada Varela, P. (2011). Fenómeno, concepto y concreción: el quehacer fenomenológico richiriano (A modo de introducción a “*Schwingung* y fenomenalización” de Marc Richir). *Eikasía*, (40), 449–482.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Siglo veintiuno ediciones.



- Ricoeur, P. (1997). *Autobiografía intelectual*. Ediciones nueva visión.
- Richir, M. (1992). *Méditations phénoménologiques*. Jérôme Millon.
- Richir, M. (1997). Doute hyperbolique et “machiavélisme”: l’institution du sujet moderne chez Descartes. *Archives de philosophie*, 60, 109–122.
- Richir, M. (2001). Autant de chantiers ouverts pour l’analyse phénoménologique. *Le magazine littéraire*, (403).
- Richir, M. (2011). Sobre el concepto de institución simbólica (“Liminar” a la “experiencia del pensar”). *Eikasia*, (40), 119–128.
- Richir, M. (2012a). El sentido de la fenomenología. *Investigaciones fenomenológicas*, 9, 315–332.
- Richir, M. (2012b). Phantasia, imaginación e imagen. *Investigaciones fenomenológicas*, 9, p. 333–347.
- Schnell, A. (2010). La refundación de la fenomenología trascendental de Marc Richir. *Eikasia*, 34, 383–404.
- Schnell, A. (2015). *Wirklichkeitsbilder*. Mohr Siebeck Verlag.
- Schnell, A. (2024). El sentido de la anarquía y la anarquía del sentido en Richir y Deleuze. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (2), 46–63.
- Schnell, A (2026). La fenomenalización del fenómeno: líneas fundamentales de una metafísica fenomenológica. *Tábano*, 27, 1–17.
- Tengelyi, L. (2010). La formación de sentido como acontecimiento. *Eikasia*, 34, 173–198.