

## Reducción monadológica y reducción fenomenológica : el problema de la reducción en Husserl y en Richir

Sacha Carlson

Filósofo, compositor, creador de [www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org)

UCL. Université Catholique de Louvain

Traducción por Pablo Posada Varela (Université de Paris – Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal)

### §1. – Introducción

Si hasta cierto punto vale decir que la intencionalidad – o, con arreglo a una terminología distinta, la transcendencia del ser-en-el-mundo – es, a buen seguro, el *tema* de la fenomenología, la reducción fenomenológica constituye su *actitud* o su *método*: método mediante el cual se define la propia fenomenología<sup>1</sup> pero que, por defensorio que sea, no deja de ser un intrincadísimo entramado de actos muy difícil de desentrañar. De hecho, hacia el final de su carrera, en la *Krisis* (1936), Husserl volvió con detenimiento sobre las dificultades con que él mismo se topó en el establecimiento de dicho método. Método que, al cabo, tenía que ser y sólo podía ser “asunto de una reflexión tardía” y madura, la de un hombre que, al principio, “se encontró, por así decirlo, arrastrado a la *epoché*”<sup>2</sup> antes de conseguir tematizarla consecuentemente. Sin embargo, Husserl señala que sólo cuatro años después de la conclusión de las *Investigaciones Lógicas*, es decir, en 1905, había llegado a “la conciencia de sí expresa y, sin embargo, aún imperfecta, de su método”<sup>3</sup>. Este desfase, en el corpus husserliano, entre la conciencia del método por una parte, y su formulación adecuada por el otro<sup>4</sup>, probablemente explica, al menos en parte, la *aparente* falta de continuidad en la metodología husserliana. El método de la reducción fenomenológica, en su unidad y unicidad de fondo, se practica según diversas modulaciones al tiempo que busca un camino para decirse y tematizarse con el mayor rigor posible: varias nominaciones serán practicadas por Husserl en aras a designar el método fenomenológico, siendo, precisamente, las de reducción y de *epoché*<sup>5</sup> las más conocidas. Pero erraríamos al pensar que esta dificultad en la tematización conlleva la contrapartida fáctica de ser, el método fenomenológico, de fácil y unívoca ejecución. Tampoco es así, claro está. La práctica misma de la reducción conlleva muchas dificultades.

<sup>1</sup> Sabemos que Husserl siempre consideró a la fenomenología no tanto como un corpus de *doctrinas* sino como un *método*: “Fenomenología designa [...] ante todo un método y una actitud de pensamiento: la *actitud de pensamiento* específicamente filosófica y el *método* específicamente *filosófico*”. (E. Husserl, *La idea de la fenomenología*. Hay traducción española de esta obra de Husserl por Miguel García-Baró en Fondo de Cultura Económica. 1982; nos referiremos a ella más adelante).

<sup>2</sup> Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, §70.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Comparable a la distinción, de que hace uso el materialismo filosófico de G. Bueno, y retomada en el materialismo fenomenológico de R. Sánchez Ortiz de Urbina, entre un método (o serie de conceptos) *ejercido* y ese mismo método (o serie de conceptos) *representado*. Un extraordinario ejemplo de este desfase lo tenemos en el capítulo 2 titulado “El prisionero y el agrimensor: cambio de mito”, pp. 39-58, de la reciente obra de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, ed. Brumaria y ed. Eikasía, Madrid/Oviedo, 2014.

<sup>5</sup> Cf. Jacques English, *Le vocabulaire de Husserl*, coll. “Vocabulaire de ...”, Ellipses, Paris, 2002, pp. 85-92. Precisemos a propósito de esto último que, en un célebre artículo, J. Patočka propuso distinguir entre la reducción y la *epoché* apoyándose en ciertos pasajes de Husserl. El padre de la fenomenología no siempre practicó dicha distinción – sobre la que habré de volver – de modo consecuente (cf. J. Patočka, “*Époché et réduction*”, in *Qu'est-ce que la phénoménologie*, traducido al francés desde el alemán y el checo por E. Abrams, col. “Krisis”, Ediciones JérômeMillon, Grenoble, 1988). Por lo demás, cumple señalar que aquellas veces en que Husserl sí practica la distinción, no siempre lo hace en el sentido apuntado por el fenomenólogo checo.

Efectivamente, este método genera “problemas extraordinariamente difíciles”<sup>6</sup>, al extremo de parecer, por veces, “chocantes”<sup>7</sup>, como lo escribiera Husserl en una ocasión.

Este artículo tratará pues de la cuestión de la reducción fenomenológica. Me propongo, particularmente, volver a partir de los envites y dificultades que sugiere, de entrada, la *idea* misma de una reducción fenomenológica en Husserl, y hacerlo con el fin de mostrar cómo sólo desde una reasunción crítica de este instrumento metodológico ha podido Richir forjarse su propia concepción de una “*epojé* fenomenológica hiperbólica” así como de una “reducción arquitectónica”.

## §2. – La idea de reducción en Husserl...

En un primer momento, podemos acordar definir la reducción como una *vuelta* o una *reconducción* (*Rückführung*) del pensar del fenomenólogo a los fenómenos. Esta primera aproximación permite, en todo caso, llevar la interrogación por dos derroteros distintos y que constituyen los dos lados solidarios del propio acto de reducir. Ambas vertientes responden, a su vez, a las dos maneras en que puede entenderse el término “reducir”.

Reducir puede entenderse, en primer lugar, como una “reducción *a* algo”, como un retorno o una reconducción *a* un lugar más *originario* – como lo sugiere el término de “vuelta” o “retorno”; en este caso ponemos el acento sobre *aquello a lo que* abre el acto de reducción – sobre su “objeto” o su “resultado”<sup>8</sup> – es decir, sobre el fenómeno. De acuerdo con este primer sentido, hablamos, por lo tanto, de reducción fenomenológica en la medida en que se trata, en ella, de una vuelta a los fenómenos. La pregunta que se nos plantea primero es la de saber qué son los fenómeno a los cuales, supuestamente, habría de reconducir la reducción, así como la de saber en qué sentido ha de suponerse que dichos fenómenos son *originarios*: en otras palabras, en qué sentido la reducción ha de ser pensada como una *vuelta* o *retorno*.

Pero cabe también entender el término de reducción como una “reducción *de* algo” (en el sentido del genitivo objetivo); en este segundo caso, ponemos el acento sobre lo que es reducido, “puesto entre paréntesis” y, por lo tanto, sobre el acto de abstención del fenomenólogo que lleva a cabo el acto de reducción y hace posible el acceso a los fenómenos. Este acto se describe, en esencia, como una abstención del juicio, tal y como, por otro lado, lo sugiere el término griego de ἐποχή<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *Krisis*, op. cit., §70.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Veremos que, por mucho que, en un primer momento, puedan ayudar a encaminar la comprensión, los términos de “objetos” y de “resultados” distan mucho de ser los que mejor convienen a la comprensión profunda de la reducción fenomenológica: he ahí por qué los puse entre comillas; comillas que, precisamente, han de entenderse aquí como comillas fenomenológicas.

<sup>9</sup> Término que significa parada, interrupción, cesación, pero que recibe un sentido especial en el lenguaje de los escépticos: “Ni nuestras sensaciones – como, efectivamente, nos explica L. Robin – ni nuestros juicios pueden decir de forma verdadera, pero tampoco equivocarse: todo es igualmente indiferente, equilibrado, indeciso. No tendrá [scil. el escéptico] *opinión ninguna, ni tampoco inclinaciones, ni vanas agitaciones del espíritu: nunca esto antes que lo de más allá* (οὐδὲνμᾶλλον), tanto sí como no o, mejor dicho, ni sí ni no. La *suspensión* del juicio (ἐποχή) conduce finalmente a callarse (ἄφασια).” (Léon Robin, *La pensée grecques et les origines de l'esprit scientifique*, coll. “L'évolution de l'humanité”, Editions Albin Michel, Paris, 1973<sup>3</sup>, p. 358).

Comencemos examinando este segundo sentido, es decir, el de la reducción como *acto de desprenderse de algo*. Hemos de preguntarnos pues por lo que se ha de reducir en el propio acto de la reducción. Si queremos comprender la posición inaugural de Husserl sobre este punto, podemos empezar por remitirnos a las cinco Lecciones tituladas *La idea de la fenomenología*<sup>10</sup>, profesadas por Husserl en 1907, y que representan uno de los primeros textos en que introduce la noción misma de reducción. En dicho texto, Husserl empieza por subrayar la necesidad de una nueva forma de investigación filosófica, y que denomina fenomenología; investigación que debe distinguirse radicalmente no sólo de lo que llama ciencia natural, sino también de la ciencia filosófica (natural)<sup>11</sup>. Efectivamente, precisa Husserl, “la actitud natural no alberga aún ninguna preocupación por una crítica del conocimiento. En la actitud natural, estamos vueltos, mediante la intuición o mediante el pensamiento, hacia las cosas que en cada caso nos son dadas”<sup>12</sup>; y es a partir de ahí - a partir de lo que así se da en la intuición - como el conocimiento procede, primero por generalización, después por aplicación de lo general hacia lo particular, empujando cada vez más lejos su conquista del ser<sup>13</sup>, como así sucede en las ciencias de la naturaleza física y psíquica (la psicología)<sup>14</sup>. Dicho de otro modo, la ciencia extiende su imperio tan lejos como puede, pero lo hace sin anclar sus conquistas en la evidencia de las cosas singulares tal y como se nos dan en la intuición. Ahora bien, es precisamente ese punto el que Husserl aspira a indagar con el mayor de los rigores: pues lo que, en las mentadas ciencias, permanece incuestionado, y que incluso parece ir de suyo, no es otra cosa que la posibilidad misma del

<sup>10</sup> E. Husserl, *La idea de la fenomenología*, traducción española a cargo de Miguel García-Baró, Fondo de Cultura Económica, México, 1982. (Nos referiremos a esta traducción con “IF”). Citaré la página de la traducción española así como, entre corchetes, la página de la edición alemana correspondiente al volumen II de *Husserliana* tal y como está consignada en los márgenes de la versión española.

<sup>11</sup> Cf. IF, pp. 25-26 [17].

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Aludamos a este respecto a algunos lúcidos pasajes de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en su libro *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, op. cit., fundamentalmente al extraordinario capítulo 3º “Las fases del ser de Simondon” (pp. 61-78), así como, en general, el capítulo 20 ó Epílogo titulado “La matriz cuadrada fenomenológica” (pp. 449-472). También puede consultarse el penetrante artículo de Pelayo Pérez, “El caso Simondon”, <http://revistadefilosofia.com/BITACORA32.pdf>, en *Eikasia* nº3, marzo de 2006.

<sup>14</sup> Un punto de vista distinto sobre la matriz de la diferencia entre la serie fenomenológica y la ontológica (distinto del punto de vista de Richir, o del propio del materialismo fenomenológico de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina o Pelayo Pérez) lo está desarrollando Pablo Posada. Aparte de varios trabajos en curso, podemos remitirnos a su artículo “Anatomie du faire méréologisant (III). Pour introduire en phénoménologie le concept de spectre phénoménologisant” en *Eikasia* nº 51 <http://revistadefilosofia.com/51-03.pdf>. En realidad, P. Posada intenta declinar la diferencia entre las series ontológica y fenomenológica a la luz de esa suerte de refundición (no fundacional o no refundante) de la fenomenología desde el método que lleva intentando de unos años a esta parte. Así, la diferencia entre los “elementos” ontológicos y los “elementos” fenomenológicos podría reconducirse -es la apuesta de P. Posada Varela- a una diferencia entre el tipo de recorridos fenomenologizantes que la fenomenalización de ambos elementos (fenomenológico, ontológico) requiere.

El concepto finkeano de “anonimato fenomenologizante”, perfectamente obviado en la obra de Richir, (como Pablo Posada se encarga de subrayar de modo crítico, interpretándolo como signo inequívoco de los profundos malentendidos de Richir en punto a la obra de Fink, flagrantes en la 6ª de las *Méditations phénoménologiques*), es lo que permite, en últimas, hablar de un fenomenologizar -anónimo precisamente- correspondiente a elementos ontológicos o incluso en coalescencia con la actitud natural. Así, la actitud natural misma tiene también su fenomenologizar anónimo y por lo tanto su determinado espectro fenomenologizante, con su correspondiente anatomía. Efectivamente, el dibujo o anatomía de esos recorridos fenomenologizantes -anónimos o no, y adosados a una u otra fenomenalización- es lo que P. Posada denomina “espectro fenomenologizante” de un elemento. Espectro fenomenologizante que, sin ser constitutivo de dicho elemento, sí incide en su fenomenalización. De ese modo, Pablo Posada sostiene que la diferencia entre ambas series ha de reconducirse, desde el punto de vista de una refundición (no refundante) de la fenomenología desde el método (y que sitúa a la reducción misma en el centro de la fenomenología), a una previa diferencia entre espectros fenomenologizantes.

Este punto de vista permite, entre otras cosas, una suerte de recodificación de la diferencia entre lo posicional y lo no posicional que no se deba sólo a su mera situación arquitectónica: así, lo posicional requeriría una anatomía fenomenologizante más compleja (y extrínseca), un espectro fenomenologizante distinto al de lo no posicional (y, por así decirlo, compuesto y derivado, en el que mediaría una mundanización impropia). Este punto de vista analítico algo distinto, y aún en ciernes (y donde los conceptos de anonimato fenomenologizante y mundanización impropia se antojan centrales), promete ulteriores desarrollos que lo hagan auténticamente operatorio. En realidad, busca revelar una operatividad fenomenologizante oculta en el proceder husserliano, en suma, un anonimato fenomenologizante basal que no hace sino ahondar en la secreta especificidad de eso que se llama “hacer fenomenología”, y que no hemos acabado aún de entender del todo.

conocimiento, es decir, en primer lugar, la posibilidad del conocimiento de las cosas tal y como, en primer término, se dan "en carne y hueso" o "en persona" en la percepción<sup>15</sup> : ¿cómo y a raíz de qué puedo elucidar lo que hace posible la intuición en virtud de la cual las cosas me son dadas?<sup>16</sup> Será precisamente la filosofía, como crítica del conocimiento, la que se ocupe de dicha reflexión. Y será con la fenomenología, como nueva forma de filosofía, con la que Husserl entenderá remplazar las teorías filosóficas tradicionales, demasiado enfangadas en un "teatro" o "panorama" atravesado por oscuras contradicciones<sup>17</sup>. Precisa Husserl entonces que en el inicio de la actividad fenomenológica "[...] hay, pues, que adjudicar el índice de 'problemático' al mundo entero, a la naturaleza – tanto física como psíquica – y, a fin de cuentas, también al propio yo humano, a una con todas las ciencias que se refieren a estos objetos. La existencia de todo ello, su validez, queda puesta en tela de juicio"<sup>18</sup>. Esta suspensión es, de hecho, lo que más adelante, en el texto que nos ocupa, Husserl llamará *ἐποχή*<sup>19</sup> : "la *ἐποχή* que ha de practicar la crítica del conocimiento no puede tener el sentido de que la crítica no sólo comience por, sino que se quede en poner en cuestión todos los conocimientos – luego también los suyos propios – y no dejar en vigencia dato alguno – luego tampoco los que ella misma comprueba. Si no le es lícito suponer nada como *ya previamente dado*, entonces ha de partir de algún conocimiento que no toma sin más de otro sitio, sino que, más bien, se da ella a sí misma, que ella misma pone como conocimiento primero"<sup>20</sup>. Podemos entonces adelantar una primera respuesta a la pregunta que planteábamos: ¿qué es reducido, puesto fuera de curso o entre paréntesis en la reducción entendida como "reducción de algo"? Advertimos que, aquí, la *ἐποχή* se ciñe, esencialmente, al ser. Y como se nos explica en la continuación del texto, ser significa, en el contexto que nos ocupa: valer a título de pre-donación (*vorgegeben*: dado de antemano, predado)<sup>21</sup>; valer como lo que, de suyo, vale como cosa del mundo, como cosa, por lo tanto, transcendental y, sin embargo, conocida<sup>22</sup>. Que haya un mundo y un yo como cosa del mundo, siendo ambos, por igual, trascendentes, he ahí lo que la *ἐποχή* busca dejar en suspenso; a tenor de lo cual reparamos en que es, principalmente, la transcendencia lo que la *ἐποχή* entiende poner en tela de juicio. Como el propio Husserl nos dice : "en toda investigación de teoría del conocimiento, sea cual sea el tipo de conocimiento concernido, hay que llevar a cabo la *reducción* gnoseológica, esto es, hay que afectar a toda transcendencia que intervenga con el índice de la desconexión, o con el índice de la indiferencia, con el índice gnoseológico cero; con un índice que proclama: aquí no me importa en absoluto la existencia de todas estas transcendencias, crea yo o no en ella; éste no es el lugar de juzgar acerca de ella; ese asunto queda aquí completamente fuera de juego"<sup>23</sup>. O, lo que viene a ser lo mismo: sostener que dicha reducción de toda transcendencia habrá de ser coextensiva con una reducción *a* la inmanencia de

<sup>15</sup> Cf. *IF*, p. 27 [18-19].

<sup>16</sup> "¿De dónde sé, o de dónde puedo saber a ciencia cierta yo, el que conoce, que no sólo existen mis vivencias, estos actos cognoscitivos, sino que también existe lo que ellas conocen, o que en general existe algo que hay que poner frente al conocimiento como objeto suyo?". Citamos la traducción de Miguel García-Baró en Fondo de Cultura Económica, y en corchetes la paginación del tomo II de *Husserliana*. (*IF*, trad. esp. p. 29 [20]).

<sup>17</sup> Cf. *IF*, pp. 30-31 [21].

<sup>18</sup> *IF*, p. 37 [29].

<sup>19</sup> Por regla general, Husserl consigna este término en letras griegas, cosa que no suelen hacer otros fenomenólogos o comentaristas, como es el caso de Richir. En cuanto a mí, tomo la opción de adaptarlo cada vez al autor que comento.

<sup>20</sup> *IF*, p.p. 37-38 [29].

<sup>21</sup> Cf. *IF*, p. 38 [29] : "si no nos es lícito aceptar como ya dado ningún ser[...]".

<sup>22</sup> Cf. *IF*, p. 38 [29], así como : Jacques Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, col. "Krisis", Ediciones Jérôme Millon, Grenoble, 1989, p. 27. El autor propone en algunas páginas (pp. 19-50) una lectura muy lúcida y esclarecedora de este *Curso* de Husserl.

<sup>23</sup> *IF*, pp. 51 [39].

la *cogitatio* y del *cogito* como puros datos de y ante la conciencia<sup>24</sup>. Algunos años más tarde, en *Ideen I* (1913), Husserl aquilatará su pensamiento, precisando que la *ἐποχή* no es una negación de la existencia del mundo y del yo a la manera de los sofistas, sino una abstención de todo juicio relativo a su existencia espacio-temporal; así pues, no tanto una negación de la existencia del mundo, cuanto una abstención de la creencia en la existencia de éste<sup>25</sup>. La *ἐποχή* se define pues de modo más amplio y, a la vez, más preciso, como la suspensión de todo juicio, de toda tesis o de toda posición, lo cual Husserl refiere explícitamente a la esfera de nuestra libertad humana: “Respecto de *cada* tesis podemos, con total libertad, operar esta *ἐποχή* original, es decir, *una cierta suspensión del juicio que se compone con una persuasión de la verdad que permanece intacta, incluso intocable siempre que es evidente*. La ‘tesis’ se ‘pone fuera de juego’, entre paréntesis”<sup>26</sup>. Dicho de otro modo, la *ἐποχή* puede definirse como la “conversión de valor” o la “modificación” de una tesis que lejos de estar negada o suprimida, toma entonces una forma del tipo “tesis entre paréntesis”; se trata, al fin y al cabo, de experimentar la libertad del pensar *respecto de toda tesis*, respecto de toda objetivación y todo sentido de ser<sup>27</sup>, es decir, también la libertad de hacer o no uso de dicho método.

### §3. – ... y sus dificultades

Nos encontramos entonces en posición de preguntarnos si la reducción fenomenológica consiste exclusivamente en esta suspensión aparentemente *universal*. Es, en cualquier caso, la pregunta que plantea el filósofo checo Jan Patočka en un artículo ya célebre<sup>28</sup> en el que pone de manifiesto que “la universalización absoluta de la *epojé*

<sup>24</sup> El sentido de esta inmanencia requiere entonces ser definido de forma precisa : es “*el darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en el sentido absoluto*”. Del mismo modo : “este estar dado que excluye toda duda sensata, este ver y captar absolutamente inmediato el objetamentado mismo y tal como es, constituye el concepto pleno de evidencia, entendida, por cierto, como evidencia inmediata. Es transcendente en este segundo sentido todo conocimiento no evidente, que mienta o pone, sí, lo objetivo, pero *no lo ve él mismo* [...]” (*IF*, p. 46 [35]).

<sup>25</sup> Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2002<sup>6</sup>, pp. 55 sq. En referencia a eso mismo, también podemos leer en las *Meditaciones cartesianas* : “Esta universal suspensión (“inhibición”, “invalidación”) de todas las posiciones tomadas ante el mundo objetivo dado, y por ende en primer término las posiciones tomadas en cuanto a la realidad (las concernientes a la realidad, la apariencia, el ser posible, el ser probable o verosímil, etcétera), o como también suele decirse, esta *ἐποχή* fenomenológica, o este “poner entre paréntesis” el mundo objetivo, no nos coloca, pues, frente a una pura nada”. (*MC*, §8, trad. esp. p. 62; el subrayado es mío). Hemos citado la edición de las *Meditaciones Cartesianas* elaborada por Miguel García-Baró para Fondo de Cultura Económica, México, 1985. Esta edición recoge y reedita la traducción que de las meditaciones I a IV elaboró José Gaos, y que, como García-Baró explica en la Nota del Editor, alberga la siguiente peculiaridad: (en palabras del propio García-Baró): “Gaos utilizó un texto que Husserl entregó personalmente a Ortega en noviembre de 1934, con el fin expreso de que Revista de Occidente editara su traducción”. La versión que recibió Ortega de manos de Husserl no dista demasiado de la que Husserl le hizo llegar, dos años antes, a Dorion Cairns; con todo, no puede excluirse que el grueso de las modificaciones introducidas por Husserl se hubiese concentrado en la Vª Meditación que es, por desgracia, aquella de la que carecemos, pues entre los papeles de la Fundación Ortega y Gasset, como explica García-Baró, no está el original que Husserl le entregó a Ortega con las correcciones, y del que sólo sabemos, indirectamente, por la traducción que de las meditaciones I a IV hizo José Gaos. García-Baró ha completado la edición traduciendo la versión canónica de la Vª Meditación.

<sup>26</sup> *Ideen I*, §31, p. 55. Un poco más arriba, en ese mismo texto, Husserl precisa que esta suspensión del juicio puede aplicarse a todo tipo de “tesis primitiva”, “sea o no ésta una posición de existencia actual o incluso de tipo predicativo” (*ibid.*) : en rigor esto significa que la *ἐποχή* no se aplica ya aquí, únicamente, al ser, sino a todo tipo de “posición”.

<sup>27</sup> Que la *ἐποχή* trate sobre cualquier tipo de objetivación es lo que puede confirmar un ejemplo tomado por Husserl en la segunda parte de *Filosofía primera* – texto que, como sabemos, retoma el curso de las lecciones profesadas por Husserl en 1923-24, y que están dedicadas a la teoría de la reducción fenomenológica : “Por ejemplo, si aprehendo mediante la reflexión un deseo expresado en esta frase: ‘deseo que el buen tiempo de invierno persista’, la abstención de toda creencia en el mundo me dará la posibilidad de captar intuitivamente mi deseo transcendentalmente puro ‘deseo tal o cual cosa’, que se produce realmente como mi comportamiento de deseo y que es lo que es sin importar que el mundo exista o no. No se trata de un segundo deseo, de un deseo transcendental a la vera del deseo objetivo ; al contrario, lo que de objetivo hay es una apercepción cumpliéndose por sí misma y como tal en mí. Y es precisamente lo que apercibo al poner ‘fuera de juego’ la creencia en la experiencia” (*Erste Philosophie*, segundo tomo, 39ª lección, *Husserliana VIII*, p. 83). Es pues todo sentido de ser, constitutivo de todo tipo de objetividad, lo puesto fuera de curso en la *ἐποχή*, y no sólo el sentido de ser *real(real)* característico de los objetos empíricos.

<sup>28</sup> Existe una traducción francesa del texto J. Patočka, “*Epojé et réduction*”, en *Qu'est-ce que la phénoménologie*, libro traducido desde el alemán y el checo por E. Abrams, col. “Krisis”, Ediciones Jérôme Millon, Grenoble, 1988, pp. 249-261.

volvería también imposible toda tesis sobre lo subjetivo. Sería una ‘prestación’ excesiva. Si pretendemos fundar la fenomenología, no podemos permanecer en suspenso de ese modo; por lo tanto, hay que restringir la libertad, contraer nuevos vínculos”<sup>29</sup>. Apoyándose sobre algunos textos de Husserl, Patočka propone denominar *epojé* esta actitud universal de suspensión del juicio, que distingue de la – o de las<sup>30</sup> – reducción(ones), que a partir de entonces, y por consiguiente, habrá de comprenderse como una “limitación de la *epojé*” cuyo cometido sería abrirnos a una nueva región del ser<sup>31</sup>. Como puede constatarse, la distinción propuesta por Patočka guarda, hasta cierto punto, un eco de la que propuse entre los dos sentidos de la reducción : limitando la *époché* para practicar la reducción fenomenológica en el sentido de Patočka pasamos del sentido de la reducción como “reducción *de*” a la reducción como “reducción *a*”. Sin embargo, contra lo que parece sugerir Patočka, habría que abogar por una práctica concertada de ambos sentidos : pues ¿de qué modo el solo acto de suspensión de todo juicio bastaría para permitirnos ver algo<sup>32</sup>? Habría que preguntarse, más bien, en qué desemboca el *acto* de reducción, es decir, la *epojé*, e inquirir, *en contrapunto* a esta *epojé*, sobre la reducción entendida como “reducción *a* algo”.

La reducción fenomenológica abre, suele decirse, sobre los fenómenos. Pero ¿sobre qué fenómenos? Éstos han de ser tomados tales como aparecen (φαίνεσθαι: aparecer), y, así tomados, sólo pueden serlo precisamente – y exclusivamente – en virtud de la reducción, serlo, por lo tanto, sin ser una construcción obrada por la reducción misma: el término de “reducción”, a menudo utilizado por Husserl, sugiere, contra toda reconstrucción, que los fenómenos habitan de continuo la experiencia natural que precede a la reducción, pero lo hacen de forma disimulada cuando no recóndita. He ahí lo que Husserl trata de pensar mediante el concepto de subjetividad pura y transcendental, que es, en rigor, aquello a lo cual supuestamente conduce, en último término, la reducción: “la *εποχή* es el método universal y radical por el cual me capto como yo puro, con la vida de conciencia pura que me es propia, vida en y para la cual la totalidad del mundo objetivo existe para mí”<sup>33</sup>

Lo que aparece con la reducción fenomenológica es pues la subjetividad transcendental, no mundana, sino *constituyente de mundo*. En la medida en que esta subjetividad es fuente de todo ser al tiempo que puede aparecerse a la mirada del fenomenólogo, es decir, darse con evidencia en y por la reducción, Husserl la designará como *subjetividad fenomenológica transcendental*, precisando que se trata de un “dominio último y apodícticamente

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 254. Cf. aussi *Ideen I*, §32, p. 56 : “En lugar, pues, del intento cartesiano de llevar a cabo una duda universal, podríamos colocar la *εποχή* universal en nuestro nuevo sentido rigurosamente determinado. Pero con buenas razones *limitamos* la universalidad de esta *εποχή*”. Citamos la traducción española de José Gaos, FCE, México, 1993<sup>4</sup>. Precisemos desde ahora que el propio Patočka lamenta esta limitación propuesta por Husserl, estimando que el padre de la fenomenología no habría llevado la *epojé* lo suficientemente lejos. Volveré sobre el particular.

<sup>30</sup> Cf. Patočka, *art. cit.*, p. 254.

<sup>31</sup> Como veremos, esta limitación depende, en primer lugar, de que, en Husserl, la eidética no queda puesta fuera de curso, sino que es estrictamente *coextensiva* con la reducción fenomenológica.

<sup>32</sup> En efecto, Patočka escribe : “Podría pues suceder que se diera una fenomenología sin reducción, pero nunca una fenomenología sin *epojé*” (*art. cit.*, p. 260). Carezco aquí de espacio para discutir esta tesis. Me limitaré a hacer notar, aquí, antes de volver a ello por otros caminos, que toda *epojé* está ya siempre *limitada* por el hecho mismo de ser suspensión de tal o cual tesis : no suspendo mi juicio *en general*, sino una u otra posición particular de ser que efectúo en el preciso momento en régimen de actitud natural. Dicho de otro modo : *epojé* y reducción siempre se implican recíprocamente aun cuando habremos de comprender con mayor precisión aquello a lo que esta limitación da acceso, aquello que da a ver, a saber, la reducción como reducción (a).

<sup>33</sup> *MC*, §8, p. 46.



cierto sobre el cual ha de fundarse toda filosofía radical”<sup>34</sup>

No tengo la intención, en estas líneas, de comentar la idea extraordinariamente compleja de subjetividad trascendental. No obstante, sí es importante, de entrada, hacer notar que será precisamente éste de la subjetividad trascendental el punto respecto del cual numerosos fenomenólogos, herederos de Husserl, se desmarcarán del fundador de la fenomenología. Retomando por cuenta propia el método de la *epoché*, los sucesores de Husserl han tendido a considerar que el propio Husserl no habría implementado su propio método con la radicalidad suficiente. La subjetividad trascendental será entonces considerada como un “prejuicio”, como una ilusión metafísica, es decir, como un residuo de actitud natural remanente en Husserl y que una *epoché* más radical debiera esforzarse por relegar<sup>35</sup>.

Ya es el caso en la fenomenología ontológica de Martin Heidegger. De hecho, *Sein und Zeit* puede entenderse como el intento de practicar una reducción más radical que la de Husserl, una reducción que supuestamente habría de reconducir los entes a su ser: el sentido del ser debe entonces leerse no ya a sobrehaz de una subjetividad trascendental cortada del mundo, sino sobre el *Dasein* como ente *en el mundo*, radicalmente finito, y en cuyo ser va de su propio ser (y por ende del ser mismo)<sup>36</sup>. En su última obra<sup>37</sup>, Merleau-Ponty buscaba también, por su parte, describir la apertura primordial al mundo; y es aquello en lo que se esmeraba reconduciendo los fenómenos no ya a la inmanencia de una subjetividad trascendental, ni tan siquiera al *Dasein* como ser-en-el-mundo, sino a la *carne* [*chair*] como última noción pensable y que expresa la conjunción primordial, en quiasmo, entre el cuerpo y el mundo. Lévinas, por su lado<sup>38</sup>, trata de desenterrar una experiencia del mundo originaria, pre-objetiva, más acá – o más allá – de todo *Tema*, de todo “parecerle a uno [*apparoir*]” y de todo Ser. La reducción

<sup>34</sup>MC, §8, p. 42. El recorrido propuesto por *Ideen I* es más tortuoso que el de las *Meditaciones cartesianas*, cuyas fórmulas pueden, por veces, extraviarnos en virtud un aspecto o apariencia que suele ser metafísico : tengamos presente, al caso, el célebre §49 en el que Husserl presenta la conciencia pura como el “residuo de la aniquilación del mundo” (*Ideen I*, p. 91).

<sup>35</sup>Es precisamente lo que expresa, muy claramente, Patočka en el artículo ya citado : “¿Acaso no podría suceder que la inmediatez de la donación del *ego* fuese un “prejuicio”, que la experiencia de sí tuviese, al igual que la experiencia de las cosas, un *a priori* específico que hiciera posible el aparecer del *ego* ?” (*op. cit.*, p. 257). Esta crítica se remonta, de hecho, a Heidegger, y ha sido repetida, con mayor o menor talento, por numerosos fenomenólogos más recientes. Consiste en la consideración de la subjetividad trascendental como un *ente* a pesar de que la reducción fenomenológica debiera situarnos ante un *fenómeno de ser*, más acá de toda dimensión óptica. Como veremos, Richir comenzó por hacer suya esta crítica heideggeriana, y ello incluso antes de leer y de comprender más profundamente a Husserl, con el que, a la postre, terminará por ser medianamente justo (al menos en lo referente a este punto). Lo cual, sin embargo, no significa, como veremos, que retome la concepción husserliana como tal. Por lo que hace al propio Husserl, subrayemos de pasada, y antes de volver sobre el particular, que fue perfectamente consciente de las dificultades que acompañaban a la auto-apercepción del yo trascendental. No en vano es el propio Husserl quien escribe : “¿En qué medida el yo trascendental puede equivocarse en punto a sí mismo, hasta dónde se extienden, a pesar de esta posible ilusión, los datos absolutos e indubitables ?” (MC, §9, p. 50). ¿Y no es él acaso quien, bajo el rótulo de *psicologismo trascendental*, meditó detenidamente el problema recurrente de la confusión y cubrimiento entre el yo psicológico – es decir, el yo que *es* – y el yo trascendental – es decir, el yo fuente de todo ente o toda ontificación ?

<sup>36</sup>Aparte de *Sein und Zeit* (1927), en particular el §7 dedicado al método fenomenológico puesto en práctica, puede consultarse el curso profesado por Heidegger en el mismo año de publicación de su obra maestra, a saber, el curso titulado : *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (hay una excelente traducción española a cargo de Juan José García Norro, Editorial Trotta, Madrid, 2000) en particular el §5 (pp. 37 sqq). Cf. también, a este propósito, la valiosa explicación de R. Bernet : *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, col. “Epiméthée”, P.U.F., París, 1994, pp. 18-36.

<sup>37</sup>Cf. fundamentalmente *Le visible et l'invisible*, Ed. Gallimard, París, 1964.

<sup>38</sup>Cf. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, París, 1996 (primera edición 1978) : puede leerse, en particular “L'argument” (pp. 13-39) que ofrece un primer recorrido, en extremo condensado, del pensamiento del autor. Para una lectura propiamente fenomenológica de Lévinas, aparte del artículo de Richir ( *Phénomène et infini*, 1991, [http://www.laphenomenologie.org/Marc\\_Richir/Articles\\_de\\_MC\\_files/91%3A79%20Phe%CC%81nome%CC%80ne%20et%20infini.pdf](http://www.laphenomenologie.org/Marc_Richir/Articles_de_MC_files/91%3A79%20Phe%CC%81nome%CC%80ne%20et%20infini.pdf), del que Diego Ulises Alonso Pérez prepara una traducción en español) puede consultarse la obra notable y apasionante de Yasuhiko Murakami, *Lévinas phénoménologue*, col. “Krisis”, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 2002.

radical que practica será entonces la de lo *Dicho* [Dit], supuesto garante y depositario de toda la ontología como celebración y manifestación de lo Mismo, al *Decir* [Dire] : *Decir* sin significación temática y que nada tiene de una *apophansis*, que es *Decir* ético cuyo lugar es el de una subjetividad no ya trascendental y constituyente, sino fundamentalmente pasiva e irrecuperable para la temporalidad tematizante y sincronizante de todo *Dicho*. Patočka<sup>39</sup>, por su lado, estima que conviene llevar la *epojé* más lejos de lo que lo ha hecho Husserl ; es así que su *epojé* no abre ya sobre un *apareciente*, es decir, sobre un ente, así sea infinito como lo es, en cierto sentido, la subjetividad trascendental en Husserl, sino sobre *el aparecer como tal*. Al querer elucidar las capas arcaicas de la vida trascendental, siempre más profundas que aquellas en que se mueve la subjetividad, la fenomenología propuesta por Patočka toma entonces el cariz de una “fenomenología asubjetiva”. Más cerca de nuestro presente, Michel Henry<sup>40</sup> entiende reducir toda trascendencia, al igual que Husserl, pero también más radicalmente que éste: se trata de reconducir la experiencia fenomenológica a un aparecer originario que no se confunde ni con la intencionalidad de una subjetividad trascendental, ni con la trascendencia ekstática de un *Dasein*, sino que se define como la auto-afección puramente inmanente de la vida<sup>41</sup>. En paralelo, Jean-Luc Marion<sup>42</sup> trata de superar el carácter “trascendental” o “existencial” de la reducción, para llevarla hasta la donación que se atestigua en la “pura llamada como tal”<sup>43</sup>. Se trata de hacer aparecer “el don de darse o de sustraerse a la reivindicación de la llamada”<sup>44</sup>, don que se dirige [s’adresse] al “interpelado [l’interloqué]”, y que se cumple desde el instante en que hay llamada y sea cual sea el contenido de ésta.

\*\*\*

Este breve – acaso demasiado –recorrido por el horizonte de la fenomenología posthusserliana al menos sí tiene el mérito de sugerir una dirección común para las diversas formas de fenomenología contemporánea resultantes de Husserl y de Heidegger, y que parecen caracterizarse por una *voluntad* de radicalización de la reducción fenomenológica<sup>45</sup>. Trataré de mostrar que el pensamiento de Richir también participa de este movimiento. Richir considerará, asimismo, que ni Husserl – ni tampoco Heidegger – llevaron la reducción lo suficientemente lejos; y, del mismo modo, afirmará que la subjetividad trascendental – pero también el *Dasein* – no es el estrato último de la vida trascendental sino, muy al contrario, una remanente ingenuidad metafísica del pensamiento de Husserl,

<sup>39</sup>Cf. la recopilación de artículos *Qu'est-ce que la phénoménologie*, *op.cit.* Cf. también el artículo de Richir : *Possibilité et nécessité de la phénoménologie asubjective*, 1992.

([http://www.laphenomenologierichirienne.org/Marc\\_Richir/Articles\\_de\\_MC\\_files/92%3A84%20Possibilite%CC%81%20et%20ne%CC%81cesite%CC%81%20de%20la%20phe%CC%81nome%CC%81nologie%20asubjective.pdf](http://www.laphenomenologierichirienne.org/Marc_Richir/Articles_de_MC_files/92%3A84%20Possibilite%CC%81%20et%20ne%CC%81cesite%CC%81%20de%20la%20phe%CC%81nome%CC%81nologie%20asubjective.pdf))

<sup>40</sup>Cf. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, col. “Epiméthée”, P.U.F., París, 1992 (primera edición 1963), al igual que, más condensado, el artículo: “Quatre principes de la phénoménologie” in *Revue de métaphysique et de morale*, 96/1, 1991, p. 3-26.

<sup>41</sup> Sobre este punto cf. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología*, *op. cit.*, sobre todo el capítulo 6 “Fenomenología material” (pp. 123-145), que contiene observaciones muy atinadas sobre Michel Henry.

<sup>42</sup>Cf. en particular *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, col. “Epiméthée”, P.U.F., París, 1989.

<sup>43</sup>*Ibid.*, p. 295.

<sup>44</sup>*Ibid.*, p. 305.

<sup>45</sup> Es lo que ya había hecho notar R. Bernet (cf. *La vie du sujet*, *op. cit.*, pp. 5 sqq.), y es lo que, a fin de cuentas, explica también a su modo F.-D. Sebbah (cf. *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, col. “La bibliothèque du Collège International de Philosophie”, P.U.F., París, 2001), aun cuando no centre su exposición en la noción de reducción, sino en las nociones de límite y de exceso. La célebre pequeña obra de Dominique Janicaud (*Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Ediciones de l'Éclat, 1991) no me parece, en cambio, que vaya al fondo de la cuestión, incluso por lo que hace a los autores allí tratados (Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien). Diré más adelante alguna otra palabra sobre el particular.



aunque bastante más sutil de lo que generalmente suele pensarse. Richir propone también una versión más radical de la reducción fenomenológica, y lo hace conjugando lo que llama la “*epojé* fenomenológica hiperbólica” de un lado, con lo que denomina “reducción arquitectónica” de otro. Cómo extrae Richir su propia concepción a partir de una crítica de la fenomenología de Husserl, he ahí lo que quisiera poner aquí de manifiesto inspirándome en una de las aproximaciones críticas que propone desde la época de las *Méditations phénoménologiques*, y en la que se pone en juego la cuestión -y la aporía- de una monadología transcendental en fenomenología<sup>46</sup>.

#### §4. – Richir frente a Husserl : la aporía de una reducción monadológica

La aporía que quisiera estudiar aquí es examinada por Richir al comentar de cerca algunos textos de Husserl. Por decirlo con más exactitud, la crítica de Richir se refiere a la concepción defendida por Husserl de la subjetividad transcendental como *mónada*, a la cual se supone que ha de abrir, en último término, la reducción. Para comprender el sentido de esta crítica, es conveniente retomar en un primer momento, y de modo más preciso y profundo, el movimiento de la reducción tal y como Husserl lo pone en práctica.

Empecemos por recordar que la fenomenología husserliana se elabora en primer término respondiendo a la exigencia de hallar y describir las vivencias de conciencia que sub-tienden las “cosas” con que topa nuestra experiencia natural – siendo, dichas “cosas”, las cosas sensibles percibidas (pero también memoradas o imaginadas), los otros (otras subjetividades) con que nos encontramos, las idealidades pensadas, los sentimientos experimentados [éprouvés], etc. Como se sabe, para acceder a ello, el método propuesto por Husserl es el de la reducción fenomenológica. Sin embargo, hay que recordar asimismo que para Husserl la reducción fenomenológica es siempre *consectaria con* lo que denomina reducción eidética<sup>47</sup>. Será, precisamente, lo que habrá que tratar de comprender pues será a haces con esta *coextensividad o consecariedad* como veremos surgir la aporía metafísica de lo que Husserl presentó como una suerte de “monadología transcendental”.

La reducción fenomenológica, como he señalado más arriba, es la actitud que consiste en deshacernos de nuestra ciega involucración [engagement aveugle] en las cosas y en el mundo para evidenciar el modo, siempre escondido y velado en la actitud natural, en el que nos hallamos ya siempre presos, querámoslo o no, en aquello con lo que ya siempre hemos entablado relación: la reducción fenomenológica es la reconducción a los fenómenos, es decir, a las vivencias que sub-tienden, de forma velada, la donación de las cosas en la experiencia. Sin embargo, y Husserl no dejó de insistir en ello, el fenómeno husserliano (la vivencia) no es un hecho psíquico en la precisa medida en que la factualidad [factualité]<sup>48</sup> de los hechos procede siempre de una *Doxa* (de una tesis, de una posición) que pone el mundo como ente. La reducción fenomenológica consiste, por el contrario, en deshacerse de

<sup>46</sup> Conviene señalar que esta aproximación crítica de Husserl propuesta por Richir, y que estudiamos en el presente artículo, no da cuenta de la integralidad de la lectura richiriana del padre de la fenomenología: se trata, efectivamente de una aproximación compleja y plural, a veces implícita y subterránea, en ocasiones brillante, pero también problemática, y que, en todo caso, merecería por sí sola un riguroso estudio aparte. El objetivo de este artículo no consiste pues en reducir el pensamiento de Husserl a lo que de él dice Richir en los textos examinados, y ni siquiera en reducir la lectura richiriana de Husserl a lo que de ella expongo aquí.

<sup>47</sup> Se trata de lo que, ya en las *Investigaciones Lógicas*, denominaba Husserl “ideación”.

<sup>48</sup> Término que precisamente, en Richir, hay que distinguir de facticidad.

toda tesis, de toda posición de ser para dejar aparecer la vivencia como vivencia, en toda su vivacidad *no ontológica*. Así, cuando pongo entre paréntesis la positividad factual del objeto aprehendido, puedo descubrir, a sobrehaz de vivencia, las menciones (noesis) que mientan el objeto como siendo tal o cual, y el objeto mismo como mentado, con su sentido intencional (noemático), es decir, su sentido de ser (percibido, imaginado, rememorado, pensado, etc.) y su sentido de ser-así (*Sosein*: el ser “mesa” si percibo una mesa, el ser “triángulo” si tengo la intuición de la idealidad el triángulo, etc.). La reducción fenomenológica abre pues la posibilidad de una descripción y de un análisis de la estructura compleja de la relación intencional (relación noético-noemática entre las menciones como actos<sup>49</sup> – los múltiples menciones en su sentido activo, verbal, como “mentares” – y la mención como objeto y resultado constitutivo<sup>50</sup>), y, más adelante, la reducción permite el estudio de los estratos de sentidos intencionales sedimentados en la conciencia transcendental.

La reducción entraña asimismo que el objeto tal y como emerge una vez la llevamos a cabo no es un “hecho psíquico” o una “representación”. Del mismo modo, el Yo que queda, por igual, desvelado como activo y operante en la constitución de sentido intencional tampoco es el Yo ingenuo que cree hallar las cosas del mundo ya listas, preparadas y acabadas delante de sí: se trata, efectivamente, del Yo transcendental constituyente, cuya descripción y análisis (de toda un gama de operaciones implícitas, siempre recubiertas, en régimen de actitud natural, por el ser del Yo mundano<sup>51</sup>) incumben al fenomenólogo.

Con todo, es necesario volver a esta cuestión elemental: ¿qué es una vivencia, abstracción hecha de su factualidad? Es aquí donde interviene la reducción eidética que, por regla general, acompaña a la reducción fenomenológica<sup>52</sup>. Como bien sabemos, Husserl explica que, en fenomenología, se trata de aprehender la *esencia* de

<sup>49</sup> Lo que en la ontología de G. Bueno corresponde a “M2”, a la materialidad segundo-genérica.

<sup>50</sup> Lo que en la ontología de G. Bueno corresponde a “M3”, a la materialidad tercio-genérica. Evidentemente, se debe a Ricardo S. Ortiz de Urbina el haber sentado estas correspondencias entre la ontología inherente a la *Teoría del cierre categorial* de Bueno y la ontología que se desprende de la fenomenología de Husserl (y donde “M1” o la materialidad primo-genérica correspondería a lo que Husserl llama “*hylè*” y el propio Urbina, en ocasiones, la “aparencia”, rescatando un término del castellano antiguo; siendo “M3” los resultados sintéticos o la “aparencia”).

<sup>51</sup> Cf. PE, pp. 474 sqq. Lo cual equivale también a sostener, como Richir sólo progresivamente irá comprendiendo (al hilo de su paulatino distanciamiento de todo imperceptible residuo de lectura heideggeriana de Husserl; lectura omnipresente en el panorama francófono, y por ello imperceptiblemente contagiosa) que no hay aquí nada parecido a una “metafísica de la subjetividad” o “filosofía de la representación”: el Yo transcendental no ha de tomarse como un fundamento real (metafísico o psicológico) para el pensar, fundamento directamente disponible (*vorhanden*) a la mirada del fenomenólogo (glosamos aquí la crítica, tan injusta como superficial, de Heidegger a Husserl, pero que Derrida o Marion – por sólo poner dos ejemplos – retomaran sin apenas pestañear). El yo transcendental es antes bien algo así como el “lugar” supuestamente *único* de la experiencia real y posible en tanto en cuanto toda experiencia lo es siempre para *alguien* que la *efectúe*.

<sup>52</sup> Evidentemente, ésta es una de las tesis centrales de la obra de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, op. cit. (tesis fundamentalmente desplegada en el cap. 7: “El idealismo fenomenológico”, que examina la matriz fenomenológica husserliana y sus verticales, con la peligrosa dominancia de M3). Efectivamente, el problema de la reducción *fenomenológica* husserliana estriba en su excesiva connivencia con la reducción *eidética*. Connivencia sólo válida en ciertos estratos horizontales pero que, de mantenerse, “aplasta” los niveles pre-objetivos (el nivel de intermediación, hecho de temporalizaciones en fase pero que manejan identidades, y el nivel originario, donde se forman síntesis esquemáticas, *a fortiori* temporalizadas en fase y *ad liminem* no temporales sino temporalizantes). Una de las varias diferencias que separan a Urbina de Richir (y, al tiempo, manifiestan la originalidad y mutua irreductibilidad de ambos pensadores) estriba en que el primero no asimila la intencionalidad a la eidética (en otro sentido, Richir tampoco lo hace, pero sólo cuando se hace cuestión del *eidos* como tal, y que, efectivamente, es, como tal, no intencional). Así, por ejemplo, leemos en la p. 312 de *Estromatología*: “En la correlación intencional básica, el objeto suele quedar ‘revestido’ eidéticamente, lo que enmascara su constitución intencional; pero, cuando Husserl *ejercitó* la intencionalidad y aparecieron niveles diferentes de correlación intencional, la intencionalidad se hizo evidente, y se disoció de la eidética”.

Precisamente por ello, Urbina no opondrá la intencionalidad (en sentido genérico) al esquematismo. Así, la *phantasia* es esquemática y, al tiempo, representa un grado ínfimo de intencionalidad que *no* implica *identidad*. Quizá la opción de Urbina revele, por contraste, la interpretación algo reductora de la intencionalidad husserliana por parte de Richir. Reductora por entender *toda* intencionalidad como portadora de “*Bedeutsamkeit*”

la vivencia o la vivencia *en su esencia*, lo cual sólo es posible si la vivencia, en su factualidad, se toma como un ejemplo cualquiera de una variación *imaginaria* que despeja el *eidós* como el invariante de la propia variación<sup>53</sup>. De ese modo, el *sentido* de la vivencia siempre es, para Husserl, sentido eidético. Y será ese, precisamente, el punto en el que Richir ya no seguirá a Husserl. La lectura de Husserl con que se abre el texto de la tercera de las *Meditaciones Fenomenológicas* es, a este respecto, del todo significativa.

Richir comienza recordando que uno de los mayores aportes de la fenomenología husserliana consiste en haber sabido “liberar el sentido de la dimensión del hecho en que, a menudo, se halla soterrada la dimensión del sentido”<sup>54</sup>. El problema sigue siendo, claro está, el de saber lo que se ha de entender aquí por “sentido”. Ciertamente, Richir tiene bien presente que, desde *Investigaciones Lógicas*, Husserl suele considerar el sentido como procedente de la eidética, señalando, por lo demás, la dificultad *de principio* con que topa la reducción eidética husserliana, que es la de tener siempre que apoyarse sobre una vivencia empírica concreta para poder fundar la intuición de la esencia: la intuición eidética del triángulo no es, para Husserl, una suerte de intuición intelectual del *eidós* “triángulo”, sino la intuición de la esencia sobre la base de un ejemplo individual cualquiera, percibido o imaginado. Se da, manifiestamente, una *circularidad* en la descripción de la esencia puesto que, por un lado, la vivencia que sirve de punto de partida a la variación eidética es ya portadora de determinaciones eidéticas y, por ende, también de determinaciones resultantes de la lengua y, por el otro, jamás puedo estar seguro de que esa misma vivencia sea un ejemplo verdaderamente *cualquiera*<sup>55</sup>.

Es la razón por la cual Richir se entregará, inmediatamente después, a la tarea de mostrar que el sentido no es siempre, en la fenomenología de Husserl, del orden del *eidós*. Por ejemplo, en la percepción<sup>56</sup>: es ciertamente un árbol lo que percibo, ahí, delante de mí; pero éste me aparece según una cierta *contingencia* ya que no lo percibo sino por escorzos (*Abschattungen*)<sup>57</sup>. El árbol jamás aparece completamente, sino que guarda siempre, como en reserva, una parte de sombra o borrosidad [flou]. Por lo mismo, el sentido de la percepción jamás está plenamente dado, a la manera de una esencia. Así las cosas, “en el caso de la percepción, no es ya la dimensión de la esencia la

---

o "significatividad" como dice Richir. Hay versiones mínimas de la intencionalidad donde esto no se cumple: hay intencionalidad (de fuerza mínima) más acá de la identidad. De hecho, en Urbina, lo que se opone al esquematismo es la *identidad*, y no la intencionalidad *como tal* (como sí es el caso en Richir). Así pues, hay intencionalidad de fuerza mínima (como, en orden al "Principio de correspondencia" a que alude Ortiz de Urbina, hay gravedad mínima en mecánica cuántica) susceptible, con todo, de "componer" con el movimiento esquemático sin por ello romperlo. Evidentemente, puede llamársele a esto último "*écart*" (no intencional) o, como traduce Ortiz de Urbina, "desajuste". Así y todo, estas diferencias no se reducen a querellas terminológicas. Bajo dichas querellas está la mayor o menor fecundidad de ciertas distinciones terminológicas. Ponderar dicha fecundidad sólo puede hacerse de acuerdo con la *Sache selbst*.

<sup>53</sup> Conviene insistir, para lo que sigue, sobre el importante punto de que el nervio de la variación eidética reside en la imaginación.

<sup>54</sup> MP, p. 69.

<sup>55</sup> Cf. MP, p. 70.

<sup>56</sup> Cf. MP, pp. 71 sqq.

<sup>57</sup> En su *Estromatología*, *op.cit.* Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina se refiere a este tipo de síntesis como "típica", distinguiéndolo de la "eidética" (y recuperando en este punto una distinción del propio Husserl). Se trata del nivel de la *Lebenswelt*, y que estudia fundamentalmente en el capítulo 13 (titulado "Main street: el nivel 'inferior' del mundo vivido", pp. 285-307). También encontramos interesantísimos desarrollos sobre el particular en el fascinante capítulo 18, "Logo-logía" (pp. 405-425), que estudia la travesía (de la matriz arquitectónica) propia de la vertical del "lenguaje" o del "sentido", es decir, lo que es del sentido o del lenguaje -en sentido amplísimo- según nos situemos en uno y otro nivel de la matriz o *stroma*. Evidentemente, "estroma" tomado en el sentido del materialismo fenomenológico, y no del materialismo filosófico de Gustavo Bueno, donde "estroma" se refiere exclusivamente a las configuraciones no lisas o lisológicas del *mundus adspectabilis* (o *Mi*), a las unidades morfológicas que conforman el mundo de experiencia inmediata que nos rodea, a escala del sujeto operatorio, y del que parte el materialismo filosófico. Ese sentido del estroma correspondería a la configuración del "espacio del afuera" en Richir, que es una suerte de configuración de *opacidades* (cf. el apéndice pp-211-234 de la obra de Marc Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, J. Millon, Grenoble, 2010).

que se libera de la dimensión del hecho, sino la dimensión *del sentido*, y de un sentido que excede ya, de suyo, el campo lógico-eidético, y ello al punto de revocarlo”<sup>58</sup>.

No quiere esto decir que no haya eidética en absoluto en la percepción; el *eidós* árbol incide, claro está, en la vivencia perceptiva, pero el sentido de la percepción excede o desborda este *eidós*: *el sentido se descubre como irreductible a la esencia, y será este sentido, aparte de toda eidética, el que Richir trate de discernir*. Richir, no obstante, no sigue a Husserl hasta el final, incluso en lo relativo a los análisis husserlianos de la percepción, y ello en la medida en que, para este último, todas las vivencias, e incluso las vivencias de percepción en su “irrealización”, se inscriben finalmente en el *cogito sum* de la subjetividad transcendental: en últimas, todo sentido es siempre, para Husserl, una pura posibilidad del ego. De hecho, será siempre por ese medio por el que Husserl “recupere” la eidética ya que estas puras posibilidades pertenecen, de hecho, a una eidética transcendental, y la subjetividad transcendental no es, al cabo, sino el “lugar” (no espacial) de las esencias<sup>59</sup>. La crítica de Husserl ha de operarse pues en el nivel de su concepción de la subjetividad transcendental, en la que la fenomenología se descubre, a la vez, como una egología, una eidética y finalmente, y como veremos enseguida, una monadología.

Que la fenomenología sea, a la vez, una egología y una eidética es ya algo extraordinariamente paradójico e incluso aporético dado que en dicho marco la subjetividad se supone *ya siempre* portadora, *en sí misma*, de los diferentes sentidos posibles de la experiencia humana, que siempre son sentidos eidéticos. Esto implica, de hecho, que sólo sondando las profundidades de la inmanencia de mi propia subjetividad puedo estar en posibilidad de elucidar el sentido de las cosas y del mundo.

La aporía de dicha concepción se hace patente tan pronto como tomamos en consideración el caso del encuentro con el otro en la *Einfühlung* (intropatía). Si uno, efectivamente, se atiene hasta el final a esta doble orientación, tanto egológica como eidética, de la fenomenología, ello equivaldría a decir que el alter ego se reduce a no ser sino un *eidós* como pura posibilidad de mi propio ego, reducido por ende, a su vez, a no ser sino un ejemplo cualquiera del *eidós* ego en general. O, enunciado de modo más sencillo, esto significaría que sólo comprendiéndome yo mismo mejor puedo comprender al otro. O también, y acaso de forma más chocante, esto equivaldría a decir que para que haya de veras encuentro con el otro, para poder comprenderlo, nada mejor que hacer fenomenología, es decir, nada mejor que escrutar metódicamente las profundidades de *nuestra propia* subjetividad. De hecho, la aporía de una concepción tal es doble. Por un lado se presupone una eidética de los egos, eidética que, *de facto*, es imposible: yo no puedo, efectivamente, autovariarme (eidéticamente). Por otro lado, esta concepción es consecutaria de una “monadología transcendental”, expresión reivindicada por el propio Husserl<sup>60</sup>, y de la que no se puede *hacer posición metafísica*. Así, la reducción que propone y practica Husserl es, como la he denominado, una “reducción monadológica” puesto que consiste en reconducir las cosas a un ego supuestamente

<sup>58</sup> MP, p. 71.

<sup>59</sup> Cf. MP, pp. 73, sqq.

<sup>60</sup> “Soy, verdaderamente, monadólogo”, le escribía Husserl a su alumno y amigo Mahnke en 1917 (E. Husserl, Carta a Mahnke del 5 de enero 1917, in *Briefwechsel, HUDO III*, hrsg. Von K. Schuhmann, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1994, p. 408, citado por M. Vergani : “La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de “monadologie”” in *Les études philosophiques* 2004/4, n° 71, p. 535).

portador, en el fondo abisal de su temporalidad absoluta y originaria, de la totalidad de los sentidos posibles de los mundos y de los otros. Y esta reducción es pues consecutaria con una *monadología trascendental* toda vez que para evitar todo solipsismo, hay que su-poner (metafísicamente)<sup>61</sup> que esta mónada se inscribe en un universo que comprende una infinidad de mónadas igualmente portadoras, en sus intimidades, de la totalidad de sentidos posibles de todas las demás mónadas; habiendo de suponerse también que estas mónadas están igualmente dis-puestas (metafísicamente) según una *armonía preestablecida* en virtud de la cual la intimidad de cada mónada otorga, de derecho, acceso al ser verdadero de las demás mónadas. O también, por parafrasear a Leibniz<sup>62</sup>, diremos que las mónadas no tienen ni puertas ni ventanas *porque no las necesitan*: comunican entre sí en virtud de la mediación divina que las ha dis-puesto armónicamente.

Es, en cierto sentido, lo que pasa en Husserl ya que la experiencia supuestamente ha de guardar en su fondo, es decir, en la intimidad de la subjetividad (de la mónada), su propio sentido, que es *sentido legítimo del ser, de los otros y del mundo* – siendo sin duda la fenomenalidad de los fenómenos como temporalidad absoluta y originaria el *equivalente* arquitectónico de Dios.

\*\*\*

De hecho, como ya vemos, la crítica que formula Richir ante esta figura teórica de la aporía monadológica opera en tres frentes solidarios.

*En primer lugar*, Richir insiste en el hecho de que el *sentido* del fenómeno como nada sino fenómeno no es reductible a su *esencia (eidos)*: si bien el fenómeno se halla siempre prendido en un tejido de *eidè* que procede, de hecho, de la institución simbólica, no obstante, hay que mantener firmemente que el sentido fenomenológico desborda de largo la eidética, tal como lo hemos señalado en el ejemplo de la percepción.

*En segundo lugar*, y correlativamente, hay que comprender también que el “sí-mismo” – para Husserl: la subjetividad trascendental – a sobrez del cual se elabora el sentido, tampoco es un *eidos*. Ciertamente, Richir sigue a Husserl en el hecho de que hace falta siempre un “sí-mismo” que pueda acoger el sentido, que siempre es sentido para alguien [pourquelqu’un]. Pero este “sí mismo” consiste en una unidad compleja y paradójica, y que no procede ni de lo conceptual ni de lo eidético: que ya siempre sepa que yo soy yo y no algún otro (o el Otro)<sup>63</sup> no es algo que sepa en virtud de un concepto o de una esencia. Es algo que siempre he sabido y que no precisa de razonamiento alguno.

*En tercer lugar*, pero en la misma acometida, Richir quiere mostrar que contra lo que la concepción

<sup>61</sup> Advertimos así que, a la postre, los requisitos últimos de la reducción fenomenológica no se observan hasta su últimas consecuencias toda vez que, en esta suerte de monadología trascendental, se trata de *hacer posición de algo*, es decir, de efectuar una *tesis*.

<sup>62</sup> Cf. la *Monadología*, §7. (Existe una extraordinaria edición trilingüe con introducción de Gustavo Bueno y traducción de Julián Velarde. Pentalfa, Clásicos El Basilisco. Oviedo 1981).

<sup>63</sup> Veremos también cómo, para Richir, el “sí-mismo” tampoco es, como subjetividad trascendental, del orden de la temporalidad continua, en presente vivo, provista de sus retenciones y de sus protenciones. Sobre este punto, Richir se aparta de Husserl.

monadológica estipula, el sentido siempre desborda al “sí mismo”. El sentido no está *encerrado* en el sujeto. Esto significa que el sentido siempre puede surgir de modo inopinado, como un *sentido que no esperábamos*, sin por ello estar ya inscrito *a priori* en la intimidad de la mónada. En definitiva, el sentido puede siempre surgir “de fuera” – expresión, claro está, aún aproximativa, pero que busca pensar el fenómeno en su *transcendencia*.

## §5. – Conclusión

Con vistas a concluir, quisiera subrayar que, con ser Husserl aquel contra quien busca Richir armar su metodología propia, no es menos cierto que también en su compañía, inspirándose de él, ha sido como el fenomenólogo del Mont Ventoux ha acometido no pocos avances significativos. Particularmente elocuentes son los comentarios que Richir hará, de modo bastante asiduo, al principio de la década de los 90, de un fragmento póstumo de Husserl en el que también se hace cuestión de la difícil relación entre reducción e intersubjetividad. Sin embargo, en ese manuscrito de Husserl, ve Richir la posibilidad de soslayar, precisamente, el destino monadológico de la intersubjetividad, con los problemas que ello conlleva, y que hemos recorrido en este artículo.

En dicho texto<sup>64</sup>, el padre de la fenomenología nos explica que en la medida en que el mundo natural en el que vivimos ya siempre es mundo común, hemos de convenir en que vivimos de antemano con una "idea de mundo" (*Weltidee*) que comporta en sí misma una infinidad de otras "ideas de mundo", cada una de las cuales comporta, a su vez, todas las demás, incluida la mía propia. Sin embargo, tal y como nos indica Richir, la aprehensión husserliana confiere a esta "idea" propiedades singulares puesto que comprende en su unidad una infinidad de ideas distintas, de igual naturaleza, cada una de las cuales tiene, a su vez, esas mismas características, comprendiendo pues en sí mismas mi unidad así como todas las demás.

No estamos lejos, aquí, de las paradojas clásicas del infinito, toda vez que cada parte del todo es, a su vez, parte total, y contiene aquello mismo que la contiene. Así y todo, contrariamente al contexto estrictamente matemático o lógico, las "ideas" de mundos, así como la cohesión de las "ideas" de mundo entre sí son cohesiones sin concepto, ajenas a toda cuantificación matemática del infinito (no hay pues aquí relación alguna de equipolencia). La precisión añadida por Richir es significativa: “Incurriríamos de entrada en una abstracción metafísica si sostuviéramos que el invariante estructural de esta 'comunidad monádica' corresponde al invariante geométrico de la esfera infinita cuyo centro está por doquier y cuya circunferencia no está en sitio alguno, es decir, al invariante del espacio infinito, homogéneo e isótropo. En otras palabras, esto convertiría a toda idea de mundo en idea divina, con lo que se consumiría de modo enteramente coherente la vuelta al campo de una 'monadología transcendental' de estilo leibniciano; monadología que, a decir verdad, jamás dejó de rondar y acuciar a Husserl en

<sup>64</sup> Se trata del texto n°31 del volumen XV de *Husserliana*. Cf. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Husserliana Bd. XV*, I. Kern (éd.), Martinus Nijhoff, 1973, La Haya, texto n°31, pp. 526-556 (fechado a finales de febrero de 1933). Richir comenta ese texto en *Du sublime en politique* (Payot, Paris, 1991, pp. 394 sqq.), así como en sus *Méditations phénoménologiques* (J. Millon, Grenoble, 1992, pp. 191 sqq.), y en varios artículos, sobre todo en : “Nous sommes au monde”, in *Le Temps de la réflexion n° X* : Le Monde, Gallimard, Paris, sept. 1989, pp. 237-258 y disponible a través de [www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org) en el siguiente enlace: [http://laphenomenologierichirienne.org/Marc\\_Richir/Articles\\_de\\_MC\\_files/89%3A60%20-%20Nous%20sommes%20au%20monde.pdf](http://laphenomenologierichirienne.org/Marc_Richir/Articles_de_MC_files/89%3A60%20-%20Nous%20sommes%20au%20monde.pdf)



sus textos sobre intersubjetividad"<sup>65</sup>.

Sea como fuere, es de notar que la interpretación richiriana de la situación es testimonio tanto de una gran proximidad como de una ruptura con la interpretación husserliana. A ojos de Richir, no cabe duda de que conviene llevar la *epojé* más allá de lo que el propio Husserl lo hizo y, así, ir hasta poner fuera de juego la esfera del ego y de la egología<sup>66</sup>. Sólo así nos es posible abrirnos a lo que constituye el acervo propiamente fenomenológico de la *Weltidee*: "la *epojé* de la idea de mundo libera precisamente el *Weltphänomen*, el fenómeno-de-mundo en tanto que unidad fenomenológica sin concepto que se *multiplica y despliega* de inmediato en una multiplicidad, sin concepto también, de fenómenos-de-mundo, en una pluralidad de mundos. También éstos son parte total, se solapan y cubren mutuamente, al tiempo que permanecen, sin embargo, a distancia y *en desajuste* los unos respecto de los otros, remitiendo unos a otros sin que dicha remisión medie reflexión alguna"<sup>67</sup>. Esta relación no es sino aquello a lo que Richir se refería, por otro lado, como distorsión originaria del fenómeno, y que explica, asimismo, la originaria multiplicidad de los fenómenos-de-mundos, y cuya parte fundamental escapa al "espectáculo" o a la "intuición", permaneciendo irreductiblemente no-dada, no-presente y, en cierto sentido, siendo del orden de eso mismo que el propio Husserl llamaba presentación. Dicho de otro modo, si hay donación de los fenómenos-de-mundo, se tratará entonces de donaciones siempre plurales y parcialmente ausentes, que siempre desbordan, necesariamente, la unidad de un sentido -así se trate de un sentido en trance de constitución.

Ahora bien, ¿cómo pasar de la aprehensión monadológica del mundo omn centrado a la apertura, más originaria, a los fenómenos-de-mundo? Para Richir, esto requiere, como hemos leído, el "proseguir la *epojé* fenomenológica hasta la hipérbole, y así englobar la esfera del ego y de la egología"<sup>68</sup>, es decir, asimismo, toda forma de ontología, de eidética y de intencionalidad<sup>69</sup>. Ya me he explicado en otro lugar sobre dicha cuestión y sus dificultades: las relativas tanto a la puesta en juego como a la tematización de dicha *epojé* radicalizada, y que en Richir se desprende de un cerrado debate no sólo con Husserl, sino también con Descartes, Kant y Heidegger<sup>70</sup>.

<sup>65</sup> *Méditations phénoménologiques*, op.cit., p. 192

<sup>66</sup> Así, por ejemplo, en *Du sublime en politique*: "La radicalización de la *epojé* fenomenológica, la prosecución de la puesta fuera de juego de todo fantasma de centración del mundo sobre el *ego* y la esfera de la egología, dependiente aún de dicha centración, será lo único que nos libere de toda remanencia de una *Weltanschauung* subjetiva tomada sobre el mundo, y de un punto de vista divino como punto de vista de sobrevuelo omn centrado" (op. cit., p. 395); precisa Richir además que "perseguida de ese modo, la *epojé* no es ya, ciertamente, husserliana, [...] pero no deja de inspirarse en ella [...]" (*ibid.*)

<sup>67</sup> "Nous sommes au monde", art. cit., p. 240.

<sup>68</sup> *Méditations phénoménologiques*, op. cit., p. 192.

<sup>69</sup> Se trata, una vez más, de la opinión de Richir, claro está. Ricardo S. Ortiz de Urbina, como aclarábamos en una nota anterior, representa un modo distinto de considerar la intencionalidad (o ciertas versiones de la misma) también en el seno de una fenomenología no estándar.

<sup>70</sup> Sacha Carlson : « El Cartesiano de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica* », in *Investigaciones fenomenológicas* ([http://www.uned.es/dpto\\_fim/InvFen/InvFen09/indice.html](http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/indice.html)), n. 9, 2012, pp. 383-405 (tr. española por Pablo Posada Varela); « Reducción fenomenológica y "reducción espinosista". El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry », in *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 46, 2012, [www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com), pp. 91-106 (tr. española por Pablo Posada Varela); « *Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de "simulacro ontológico"* », *Eikasia* n° 47, 2013, [www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com), pp. 245-250 (tr. española por Pablo Posada Varela); - « Hipérbole y lenguaje. El "resultado" de la *epojé* hiperbólica », in *Eikasia* 47, 2013, [www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com), pp. 339-349 (tr. española por Pablo Posada Varela); « En el extremo de la hipérbole. La puesta en juego concreta de la *epojé* fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones fenomenológicas* (Comentario del §2, pp. 91-111: primera parte) », tr. española de P. Posada Varela, in *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 51 ([www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com)), 2013, pp. 11-27; « La nada y el fenómeno. La puesta en juego concreta de la *epojé* fenomenológica hiperbólica en las *Meditaciones fenomenológicas* (2) », in *Eikasia. Revista de Filosofía* n° 53 ([www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com)), 2013, pp. 9-21, (tr. española por Pablo Posada Varela).

Pendiente quedaría pues, en continuidad con las observaciones que preceden, mostrar en qué sentido la lectura de Husserl ha seguido siendo, para Richir, una constante exigencia de su obra; mostrar, por lo tanto, *en qué aspectos y de qué manera*, a pesar de no haber practicado explícitamente una *epoché* radicalmente fenomenológica (por no ser hiperbólica), los textos de Husserl -tanto sobre la intersubjetividad, como sobre las síntesis pasivas, la temporalidad o la *phantasia*- no dejan de proponer auténticas elucidaciones fenomenológicas y siguen siendo, a ese título, verdaderas guías, del todo inestimables e incluso insoslayables para toda práctica rigurosa de la fenomenología, por radicalizada que se proclame respecto de Husserl.