

ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA

Volumen IX

Grupo de investigación



Universidad
del Valle

Programa  Editorial

Universidad del Valle
Programa Editorial

Título: Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen IX
Compiladores: *Julio César Vargas Bejarano, Jeison Andrés Suárez Astaiza*
ISSN: 2027-0208

Volumen IX

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios
Vicerrector de Investigaciones: Javier Medina Vásquez
Director del Programa Editorial: Francisco Ramírez Potes

© Universidad del Valle para esta edición

Diagramación: Hugo H. Ordóñez Nievas
Corrección de estilo: Jeison Andrés Suárez Astaiza
Impreso en: Ingeniería Gráfica S.A.

Universidad del Valle
Ciudad Universitaria, Meléndez
A.A. 025360
Cali, Colombia
Teléfonos: 57(2) 321 2227 - 57(2) 339 2470
e-mail: programa.editorial@correounivalle.edu.co

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

Este libro, salvo las excepciones previstas por la Ley, no puede ser reproducido por ningún medio sin previa autorización escrita por la Universidad del Valle.
El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es responsable del respeto a los derechos de autor del material contenido en la publicación (textos, fotografías, ilustraciones, tablas, etc.), razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, abril de 2017

CONTENIDO

ARTÍCULOS

FENOMENOLOGÍA, TEMPORALIDAD Y SÍNTESIS

Acerca de la relación de las dimensiones estática y genética en la fenomenología de Husserl

VERÓNICA KRETSCHER 11

El papel de los mínima visibilia y su constitución del proto-espacio y las proto-sensaciones visuales

LUIS ALBERTO CANELA 31

El nóema del fenómeno saturado

GERMÁN VARGAS GUILLÉN 41

El problema de la opacidad como elemento de continuidad entre lo simbólico y la experiencia perceptual en la fenomenología MerleauPontyana

CLAUDIO CORMICK 57

Síntesis pasiva y presente viviente

JEISON ANDRÉS SUÁREZ 81

El problema de la temporalidad en la fenomenología inmanente de Michel Henry

MICAELA SZEFTTEL 93

FENOMENOLOGÍA,
INTERSUBJETIVIDAD Y ÉTICA

Una subjetividad ética: reflexiones sobre el estatus ontológico de la subjetividad en la fenomenología de Lévinas
HUGO MARTÍNEZ GARCÍA 119

El ordenamiento territorial desde la fenomenología
RODRIGO ESCOBAR HOLGUÍN. 141

Descripción, normatividad e interdisciplinariedad en la fenomenología. Una reflexión a partir del Espíritu Común
BRAYAN STEE HERNÁNDEZ CAGUA 161

Apuntes sobre la relación entre naturaleza y sociedad humana
GUILLERMO PÉREZ LA ROTTA 183

FENOMENOLOGÍA, KANTISMO
Y PERSPECTIVAS CRÍTICAS

Fenomenología e ilusión trascendental: Levinas lector de Kant frente a Husserl
ALEXIS DANIEL ROSIM MILLÁN. 207

De la unidad ‘espíritu-naturaleza’. Convergencias y divergencias del ‘Idealismo trascendental’ en Kant y en Husserl
JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO 225

De la Crítica del Psicologismo a la crítica de la psicología
MARIO ARIEL GONZÁLEZ PORTA 243

Teoría de la Práctica-Práctica de la Teoría: Un Diálogo entre Investigación Artística, Danza y Fenomenología
MÓNICA E. ALARCÓN DÁVILA 257

FENOMENOLOGÍA Y ONTOLOGÍA
FUNDAMENTAL

Heidegger después de “Ser y tiempo” (1928-1932)

VANESSA HUERTA DONADO 275

**Comprensión de la fenomenología de Heidegger
a partir de la noción de fenómeno**

MARIA DEL MAR ESGUERRA 297

Heidegger: la trascendencia como ser-en-el-mundo

HENRY ESCOBAR 321

PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS
DE LA FENOMENOLOGÍA

**Ortodoxia fenomenológica,
fenomenología arquitectónica y estromatología**

LUIS ÁLVAREZ FALCÓN. 337

**La especificidad de lo fenomenológico.
Sobre la fidelidad de Richir al proyecto husserliano**

PABLO POSADA VARELA 355

**La imaginación fenomenológica: Reflexiones sobre las
implicaciones de una filiación plural (Kant, Fichte, Husserl)
en la fenomenología de M. Richir**

SACHA CARLSON 391

**Un neo-nominalismo exuberante.
Ensayo de crítica fenomenológica**

JOËLLE MESNIL 421

**Apuntes para una historia del pensamiento
fenomenológico en Brasil: Filosofía y Psicología**

ADRIANO FURTADO HOLANDA 444

TRADUCCIONES

Sobre el papel de la phantasia en el teatro y en la novela

MARC RICHIR. Traductor: PABLO POSADA VARELA. 462

¿Qué es un fenómeno?

MARC RICHIR. Traductor: JEISON ANDRÉS SUÁREZ. 476

Mundo y fenómenos

MARC RICHIR. Traductor: JEISON ANDRÉS SUÁREZ. 493

El desajuste y la “nada”. Conversaciones con Sacha Carlson

MARC RICHIR. Traductor: JAIME SALCEDO VERGARA 519

Donación y Hermenéutica

JEAN-LUC MARION. Traductor: JORGE LUIS ROGGERO 533

RESEÑAS

El Mundo Social según Husserl

LAURENT PERREAU. Reseña: RODRIGO ESCOBAR-HOLGUÍN 555

Fenomenología y Humanismo

ADRIANO FURTADO HOLANDA. Reseña: SANDRA PARRA ARRIETA . . . 563

COLABORADORES

PRESENTACIÓN

El volumen IX del *Anuario Colombiano de Fenomenología* continúa la tradición iniciada en 2007 por el profesor Pedro Juan Aristizabal, con el apoyo de la Universidad Tecnológica de Pereira, enriquecida por la comunidad fenomenológica colombiana, latinoamericana y europea. Tras ocho años, la Universidad del Valle asume nuevamente el compromiso de compilación y edición de este órgano de investigación filosófica.

Con esta entrega, se evidencia que el *Anuario Colombiano de Fenomenología* se consolida como el órgano de difusión de las investigaciones del *Círculo Colombiano de Fenomenología y hermenéutica*, y como escenario para la publicación de investigaciones realizadas por la comunidad académica latinoamericana y europea. Los artículos, traducciones y reseñas que conforman este volumen ponen de presente la importancia que ha adquirido la fenomenología francesa en la lengua española: el pensamiento de Marc Richir, Michel Henry, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion y Maurice Merleau-Ponty conforman el principal foco de reflexión de las investigaciones aquí presentadas.

La primera parte ofrece 22 artículos agrupados en cinco secciones: la primera sección está conformada por investigaciones sobre el 'tiempo y la síntesis', basadas ya sea en Husserl ya sea en fenomenólogos franceses como Marion, Levinas y Merleau-Ponty. La segunda sección tiene como eje el diálogo entre fenomenología y el kantismo, en sus vertientes teórica y estética. La tercera sección se ocupa de la ontología de Heidegger con algunos aportes entorno a los conceptos de comprensión y ser-en-el-mundo, mientras que la última sección ofrece un amplio panorama sobre las perspectivas contemporáneas de la fenomenología donde se alude a la propuesta fenomenológica de Marc Richir y se reflexiona desde diferentes puntos de vista sobre sus aportes y críticas a la fenomenología de Husserl. A su vez, esta sección incorpora algunos de los debates actuales en la denominada fenomenología no estándar lo que permite discutir problemas en relación a la estructura de correlación, la naturaleza de la reducción trascendental, la "ampliación" de la

fenomenología en forma de una arquitectónica de niveles, la especificidad de lo fenomenológico, los aportes a la psicopatología y finalmente incluir las reflexiones, por mucho novedosas, sobre la dimensión de la imaginación como *Einbildungskraft* y como *phantasia*, todo ello en función quizá del ambicioso proyecto de “refundir” y “refundar” la fenomenología husserliana sobre todo en punto al concepto mismo de fenómeno.

La segunda parte, muy en línea con la última sección, ofrece cinco traducciones cuyo eje temático son los desarrollos de la fenomenología de Richir a los conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl, en particular a los de “phantasia”, ‘fenómeno’, ‘mundo’, ‘constitución’, ‘dación’, entre otros. La primera traducción a cargo de Pablo Posada Varela incluye una muy bien lograda reflexión sobre el rol fundamental que desempeña la *Phantasia* y la *imaginación* en ciertas producciones artísticas como lo son el teatro y la novela. Las dos siguientes traducciones, a cargo de Jeison Andrés Suárez, incluyen una pertinente discusión sobre el centralísimo concepto de fenómeno en su relación con el mundo; se discute larga y minuciosamente el §7 de *Ser y Tiempo* y algunos textos de *Husserliana XV* e *Ideas I* para destacar las dificultades en torno a la definición de fenómeno que ofrece tanto Husserl como Heidegger. La última traducción, de Jorge Luis Roggero, sobre una conferencia ofrecida por Jean-Luc Marion, tiene por objeto esclarecer el concepto de donación a la luz del análisis hermenéutico.

Finalmente, la tercera parte reseña dos obras donde se abordan los vínculos de la fenomenología con el mundo social y con el tema del ‘humanismo’.

La publicación de este volumen fue posible gracias al apoyo financiero de la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle, y al trabajo de compilación realizado por el grupo de investigación ‘Hermes’. Agradecemos los aportes de autores y colaboradores, por su generosidad, esfuerzo y paciencia a lo largo del desarrollo de este proyecto editorial, esperamos que el resultado sea de satisfacción para todos. También hacemos extensivo un agradecimiento a Carolina Velasco y Alix Daniela Romero, quienes participaron en la organización y revisión de los textos.

Recordamos en estas líneas la memoria de Marc Richir (1943-2015) y Carlos Enrique Restrepo (†2016). Desde la distancia, reiteran su invitación a batirnos con las preguntas fundamentales. Punzante, transita la volcánica frontera entre metafísica y teología. Lo sublime, sol negro, sigue atrayendo. El Dios de la vida, infinitamente lejano, infinitamente silente. “El campo deshabitado se entristece...”

Julio César Vargas B. y Jeison Andrés Suárez
Diciembre de 2016

**LA IMAGINACIÓN FENOMENOLÓGICA: REFLEXIONES SOBRE
LAS IMPLICACIONES DE UNA FILIACIÓN PLURAL (KANT,
FICHTE, HUSSERL) EN LA FENOMENOLOGÍA DE M. RICHIR.**
*Phenomenological imagination: Reflections about some implications of a
plural ancestry (Kant, Fichte, Husserl) in Marc Richir's phenomenology*

SACHA CARLSON

Université Paris-Sorbonne

RESUMEN

Este artículo se propone como objetivo examinar la cuestión de la imaginación en la fenomenología de Marc Richir desde una triple filiación. En primer lugar, una filiación fichteana, cuando Richir comenta en su tesis doctoral (1973) la primera versión de la *Wissenschaftslehre*. Luego, una filiación kantiana cuando, en el momento de las *Méditations phénoménologiques* (1992), aborda Richir el tema de la imaginación a partir de la cuestión de la ilusión trascendental y del juicio estético. Por último, una filiación propiamente husserliana, al retomar los análisis del padre de la fenomenología sobre la *phantasia* en tanto que distinta de la conciencia de imagen. De este modo pretendemos destacar una señalada característica del pensamiento richiriano, a saber, cómo se ancla conjuntamente, y de modo muy específico, tanto en la filosofía clásica alemana (en particular en Kant y en el Idealismo alemán), como en la fenomenología husserliana.

Palabras claves: Richir, imaginación, fenomenología, Fichte, Husserl.

ABSTRACT

L'objectif de cet article est d'examiner la question de l'imagination dans la phénoménologie de Marc Richir à partir d'une triple filiation. Tout d'abord une filiation fichtéenne, lorsque Richir commente dans sa thèse doctorale (1973) la première version de la *Wissenschaftslehre*. Ensuite, une filiation kantienne, lorsqu'à l'époque des *Méditations phénoménologiques* (1992), il aborde la question de l'imagination à partir de la question de l'illusion transcendantale et du jugement esthétique. Enfin, une filiation proprement husserlienne, lorsqu'il reprend les analyses du père de la phénoménologie sur la *phantasia* (distincte de la conscience d'image). Par là, on voudrait souligner ce caractère marquant de la pensée richirienne: qu'elle s'ancre conjointement, et de manière singulière, dans la philosophie classique allemande (essentiellement chez Kant et Fichte) et dans la phénoménologie proprement husserlienne.

Keywords: Richir, imagination, phénoménologie, Fichte, Husserl.

Por aquel entonces [en la época de la redacción de la tesis doctoral sobre Fichte y el Idealismo alemán], albergaba la intuición, oscura aún, de lo que bien podría llamarse la ‘inmaterialidad’ del fenómeno como fenómeno —por ahora no encuentro mejor término. Pues lo cierto es que, para mí, el fenómeno no es el *phainomenon* griego: razón por la cual, de hecho, titulé el libro que retoma la parte sobre Fichte de mi tesis, *La nada y su apariencia* [*Le rien et son apparence*]. El fenómeno es también una nada [*un rien*], o simple nada [*du rien*], dicho en partitivo, mera hechura de nada; mas una nada que tiene apariencias. Por supuesto, mucho tiempo me llevará acabar de comprender qué son esas apariencias: comprender, por ejemplo, que se trata de lo que llamo *Wesen sauvages*, en las *Meditaciones fenomenológicas*; es decir, de eso mismo que retomaré más adelante, al tomar conciencia del problema de la afectividad, como *phantasiai*, como sombras, pero también como sombras de sombras si tenemos en cuenta las *phantasiai* fuera de lenguaje. Si, efectivamente, algo de la transcendencia físico-cósmica está investido de afectividad, se trata entonces de sombras sobre las cuales no cabe decir nada en absoluto, sombras que están fuera de lenguaje. Pero también hay *phantasiai* de lenguaje que denominaré, siguiendo a Husserl, «*phantasiai* perceptivas»; resulta que éstas perciben algo de los fenómenos físico-cósmicos como nada sino fenómenos, ya que no perciben la nada pura, sino al menos, y antes bien, sombras —son pues sombras que perciben sombras... Precisamente por ello hablaba de la inmaterialidad del fenómeno; pues lo cierto es que fue la vía por la que retorné a la fenomenología y a la cuestión del fenómeno. Desde ahí comprendí, más adelante, que este doble movimiento termina por estructurarse bajo la forma de un esquematismo. Nos encontramos con ritmos, pero son ritmos entre las sombras, y que forman una especie de «todo» que, como «todo», es inubicable: «todo» que no podemos circunscribir bajo la forma de un «conjunto» o una «multiplicidad», sino que constituye un ritmo de nada. Entrancamos aquí con la noción profunda de ritmo que se da en música: no son las barras de medidas etc. lo que confiere ritmo; es algo mucho más complejo porque es inmaterial. El buen intérprete sabe hacerlo, y sólo determinados oyentes son capaces de oírlo. Pero, en principio, y como decía Kant, es «perceptible» (en *phantasia*) para todo el mundo¹

Como sabemos, la fenomenología post-husserliana ha tomado varias direcciones de desarrollo, opuestas en ocasiones, pero apoyándose cada vez, paradójicamente, en la obra del fundador. Así, la vuelta a las cosas mismas preconizada por Husserl ha podido elaborarse, por ejemplo, bajo la forma de una ontología fundamental (Heidegger), de una fenomenología de la percepción (Merleau-Ponty) o también de una fenomenología de lo imaginario (Sartre). Por su parte, la fenomenología «refundada» y «refundida» de

¹ RICHIR, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, col. «Krisis», J. Millon, Grenoble, 2015, pp. 67-68). Algunos fragmentos de este texto se ofrecen en la sección de traducciones.

Marc Richir² parece haber atendido siempre a la dimensión de imaginación —como *Einbildungskraft* y como *phantasia* (*Phantasie*)— constitutiva de la fenomenalidad del fenómeno. El objetivo de este artículo no es otro que el de mostrar que la concepción y el análisis propiamente richirianos de la imaginación se esclarecen a la luz de las fuentes de su pensamiento, donde se conjugan, de modo característico, la fenomenología husserliana y la filosofía clásica alemana (en particular Kant y el Idealismo alemán). Me propongo pues mostrar cómo será en primer lugar al leer a Fichte, en el marco de consideraciones propiamente críticas y arquitectónicas, cuando Richir se encuentre con la cuestión de la *Einbildungskraft*, asociándola inmediatamente a la cuestión de la ilusión. Mostraré luego que esta suerte de pistoletazo de salida fichteano conducirá a Richir a reinvestir progresiva y paralelamente tanto el criticismo kantiano (junto a la cuestión del esquematismo) como la fenomenología propiamente husserliana, y en particular en lo relativo a la cuestión de la *phantasia* en tanto que distinta de la conciencia de imagen.

§1. LA ARQUITECTÓNICA FICHTEANA Y LA FENOMENOLOGÍA DE MARC RICHIR

Como ya lo he mostrado con detenimiento en otro lugar³, durante la época de su tesis encuentra Richir un primer “asiento» para su propio pensamiento desde el que fundar su proyecto. Éste tomará la forma de una filosofía

² Para una presentación global, en español, del pensamiento de M. Richir, podemos remitirnos a : Pablo Posada Varela, «En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir», (*Eikasía* n° 40, 2011, pp. 239-290), así como a “Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir”, (*Revista filosófica de Coimbra*, n° 46 (2014)) o el estudio introductorio y dossier complementario contenido tanto al principio como al final del libro de Richir *La contingencia del déspota*, Brumaria, Madrid, 2014. También podemos leer: Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Bruselas, Ousia, 2011. Robert Alexander: *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, col. “Krisis”, Jérôme Millon, Grenoble, 2013; Florian Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, col. «Phaenomenologica», 2014; Sacha Carlson, «L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique», in *Eikasía. Revista de Filosofía* n° 34, 2010, pp. 199-360 ; S. Carlson, «El sentido de la fenomenología en Marc Richir y en Edmund Husserl. Prolegómenos metodológicos para una aproximación a la fenomenología no estándar de Marc Richir», tr. española por Pablo Posada, *Eikasía*, n° 58, diciembre 2014, pp. 11-40. Pueden consultarse, por lo demás, otros artículos y algunos libros de Richir (en francés y en español) en la página: www.laphenomenologierichirienne.org.

³ Cfr. S. Carlson, *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendante chez Marc Richir*, Tesis doctoral, U.C.L., Louvain-la-Neuve (Bélgica), 2014, en curso de publicación. Ver también M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, donde interrogo a Marc Richir sobre su propio recorrido, pidiéndole volver sobre las nociones y temas fundamentales de su pensamiento.

transcendental que, a la vez, es una cosmología filosófica y una fenomenología. En la estela del Fichte de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95)⁴, propondrá un pensar original del fundamento de la actividad del espíritu como pensamiento de la fenomenalización de la apariencia como nada sino apariencia. También en la estela de Fichte, siguiéndolo paso a paso, reflexionará sobre el trazado paralelo de su propio pensamiento como pensamiento legitimante; reflexionará en aras, pues, de sondear la legitimidad de su propio quehacer filosófico. Importa sobremanera preguntarse sobre lo que nos autoriza a afirmar que el pensar del fenómeno y de la apariencia procede de algo que se distingue de una pura fantasmagoría, de una pura construcción del espíritu. Así, la sistemática fichteana constituye, para Richir, el primer interlocutor explícito en lo relativo a su «Teoría transcendental del método», es decir, en lo referente a su reflexión sobre lo que posibilita la elaboración de la reflexión filosófica misma. A mi entender, nunca se insistirá lo suficiente sobre la influencia preponderante del pensamiento fichteano en la conformación de la *arquitectónica*⁵ richiriana: una influencia cuya pregnancia, en la obra de Richir, supera con creces el periodo en el que las referencias o simples remisiones a Fichte son explícitas. No por ello quisiéramos significar que Richir se haya limitado a retomar el sistema fichteano. Habría que mostrar, por otro lado, cómo, a partir del final de los años 1980, algunos textos richirianos se centran en criticar la estructura misma de dicho

⁴ *Fichtes Werke*, hrsg. Von F. Medicus, Felix Meiner, Leipzig, 1922, Bd. I, pp. 285-317. Recuerdo que con “W-L” me refiero al texto alemán. Como no pocas citas de Fichte son retomadas y retraducidas por Richir, hemos preferido, en las versiones castellanas de esos pasajes de Fichte, valernos, en parte, de las traducciones del propio Richir o inspirarnos de ellas para las citas de Fichte no traducidas por Richir. Creo que, de ese modo, y sin por ello forzar en absoluto el texto fichteano, el conjunto del artículo y, en particular, de la parte del cuerpo fichteano citado, gana en consistencia y riqueza de resonancia internas.

⁵ El término de arquitectónica es de factura kantiana, y se refiere, directamente, a la teoría transcendental del método; así, en la sección titulada “Arquitectónica de la razón pura” y más exactamente en A832/B860 leemos: “Entiendo por *arquitectónica* el arte de los sistemas. Como la unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia, es decir, lo transforma de mero agregado de conocimiento en un sistema, la arquitectónica es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento y, por consiguiente, pertenece de modo necesario a la doctrina del método”. Citamos aquí la traducción española de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1996¹², p. 647. La arquitectónica denomina pues la posibilidad, para el pensamiento, de organizarse en un sistema sin, por ello, suponer la posibilidad de *conocer* ese sistema —¿acaso no habla Kant de un *arte* de los sistemas? A partir de las *Méditations phénoménologiques* (col. “Krisis”, Jérôme Millon, Grenoble, 1992) este concepto se volverá central en el pensamiento de Richir —en gran medida bajo la influencia de los trabajos de F. Pierobon sobre Kant : cfr. *La fondation architectonique de la métaphysique* (col. «Krisis», Éditions J. Millon, Grenoble, 1990).

sistema⁶; aunque no me ocuparé de esos textos en lo que sigue. Me propongo, antes bien, examinar cómo, en su primera lectura de Fichte, Richir mantiene ya una considerable distancia crítica respecto del sistema de la propia *W-L*. Mi hipótesis de trabajo consiste pues en sostener que a la luz de esta disrupción inicial entre Fichte y Richir podemos empezar a discernir el singular gesto que la arquitectónica richiriana dibuja, y así empezar a delimitar lo que constituye un verdadero aporte respecto del modo de filosofar (y fundar) clásicos.

*

**

Empecemos por señalar que la primera lectura que Richir nos ofrece de Fichte en su tesis doctoral de 1973 (cuya parte dedicada a Fichte será publicada en 1979 bajo el título *Le rien et son apparence*⁷), es, de hecho, un comentario continuo y detallado del texto de la primera *W-L* de 1794/95. Sin embargo, en aras a captar ese leve margen o desajuste, a veces invisible, pero sistemático y recurrente, matricial, en suma, y que Richir abre, ahonda y sostiene entre su propio pensamiento y el sistema de Fichte, conviene que tomemos, de inicio, cierta altura, para así, a vista de pájaro, otear el complejo trayecto que describe el texto fichteano. En otras palabras, tenemos que volver, en un primer momento, a la arquitectónica global de la *W-L*⁸.

Recordemos que, en esta obra, elige Fichte partir de las exigencias del saber, formuladas por los tres principios iniciales de la *W-L*. De ese modo puede quedar claramente establecida la tarea de la *W-L*: «la tarea residía en unir los opuestos, Yo y No-Yo»⁹; una tarea que adquiere primero la forma de la siguiente proposición: «*El Yo se pone como determinado por el No-Yo*», y donde reconocemos la fórmula de la «representación», situada en la cúspide de la «Fundación del saber teórico». Viene a continuación un *análisis regresivo* que caracteriza la «Fundación del saber teórico», y que conduce al filósofo a encontrar una síntesis mediante la cual los opuestos sean unificados. En dicha síntesis, la oposición se irá revelando, poco a poco, como síntesis de lo finito y de lo infinito, los cuales tan sólo admiten una unificación en la imaginación, «poder de producción absoluto»¹⁰: «mediante la imaginación, que unifica lo contradictorio (*Widerprechendes*), pueden

⁶ Cfr. en particular *Phénoménologie et institution symbolique*, J. Millon, Grenoble, 1988, pp. 45-87; y *La crise du sens et la phénoménologie*, J. Millon, Grenoble, 1990, pp. 127-146.

⁷ Marc Richir, *Le rien et son apparence*, ed. Ousia, Bruxelles, 1979, en adelante citado «RA»

⁸ En lo que sigue, me apoyo sobre un pasaje en el que Fichte hace balance de su propio recorrido especulativo (cfr. *W-L*, pp. 217-228).

⁹ *W-L*, p. 218; citado y traducido por Richir in RA, p. 190.

¹⁰ *W-L*, p. 217.

quedar completamente unificados»¹¹. Desde ahí, se hace posible hallar una explicación a la posibilidad de la representación como articulación de un *sujeto* y de un *objeto*:

El No-Yo es, a su vez, un producto del Yo determinándose a sí mismo, y nada absoluto y puesto fuera del Yo. Un Yo que se pone *como* poniéndose a sí mismo, y donde un *sujeto* no es posible sin un objeto producido (*hervorgebracht*) de la manera descrita (la determinación del Yo, su reflexión sobre sí mismo en tanto *alg-un* (ser) determinado sólo es posible a condición de que se limite a sí mismo por algún opuesto)¹².

Así pues, para explicar la representación, la doctrina de la imaginación deberá ser completada por la doctrina del *Anstoss* (el choque), la única capaz de explicar cómo la auto-limitación del Yo es susceptible de engendrar la representación. De ese modo, parece claro que, con la doctrina de la imaginación y del *Anstoss*, la proposición situada en la cúspide del conjunto de la doctrina de la ciencia queda ya completamente agotada o amortizada puesto que todas las contradicciones que contenía se han desleído. No obstante, no sugerimos con esto que la *W-L* esté clausurada: si bien es cierto que la *posibilidad* de la representación ha quedado, efectivamente, explicada, todavía no se ha mostrado cómo la articulación de un Yo determinante (un sujeto) con un No-Yo determinado (un objeto) se engendra de modo concreto a partir del Yo absolutamente ponente: tal será la tarea de la «Deducción de la representación», en la cual Richir desentraña un pensar *implícito* de la fenomenalización por cuanto Fichte, en esa parte de la *W-L* muestra cómo el doble movimiento de la actividad infinita del Yo se difracta en sí misma bajo el impacto de un choque, para sí dar lugar a un doble movimiento en el que aparecen esos dos polos, distintos el uno del otro, como son la actividad y la pasividad, y que resultarán, más adelante, fijados y reconocidos como el sujeto y el objeto de una representación.

De hecho, esta tarea se proseguirá en la parte práctica de la *W-L*, uno de cuyos propósitos residirá en mostrar que la actividad originaria del Yo bajo la forma de la imaginación guarda en su fondo tanto la *posibilidad* de volver sobre sí en la pura posición de sí mismo, como la de abrirse a un elemento heterogéneo, incluyendo ya, por lo tanto, la *posibilidad* de un choque sobre la actividad. En otras palabras, tras haber extraído, al término del análisis regresivo, los componentes originarios del espíritu humano, cumple ahora reconstruir el saber humano a partir de sus fuentes, en una suerte de análisis

¹¹ *W-L*, p. 218; citado y traducido por Richir in RA, p. 190.

¹² *W-L*, p. 218; citado y traducido por Richir, in RA, p. 190.

(o deducción) progresiva. En todo caso, y como Richir¹³ recalca, el examen de la estructura global de la *W-L* muestra a las claras que el *Anstoss* constituye el verdadero pivote de todo el texto. De hecho, éste se estructura de acuerdo con un doble movimiento que, en un primer momento, es de descenso hacia el fundamento del saber, y, en un segundo, de remontada desde ese fundamento a partir del cual se deduce el saber mismo (así como el saber del saber), y que de ese modo adquirirá plena legitimidad. Y el pivote que, por así decirlo, cambia radicalmente el sentido de la marcha, lanzando el análisis en dirección opuesta, no es otro que la doctrina del *Anstoss*. En ese punto se juega toda la sistemática fichteana. Será pues la cuestión en que se centre la aproximación crítica de Richir.

En primer lugar, hemos de preguntarnos por el análisis regresivo que, precediendo al *Anstoss*, nos encamina luego hacia él: consiste éste en una «deducción» sistemática *efectuada por el filósofo* a partir de la problemática proposición enunciada al comienzo de la *Doctrina de la ciencia*. De ahí que cierta duda planea sobre toda la primera parte del texto: en efecto, bien podría ser que lo deducido no tuviera realidad sino en la mente o espíritu del filósofo, y no en el Yo real. Fichte no esquiva el problema; lo expone, de hecho, con claridad meridiana:

Todas las posibilidades intelectuales (*Denkmöglichkeiten*) que, a lo largo de nuestra investigación, pensábamos, y que pensábamos con conciencia de pensarlas, también eran hechos de nuestra conciencia, por cuanto, efectivamente, filosofábamos: sin embargo, se trataba de hechos *artificialmente* (*künstlich*) producidos, según las leyes de la reflexión, en virtud de la espontaneidad de nuestro poder de reflexión. La única posibilidad intelectual disponible, ahora establecida, tras el rechazo de todo aquello cuya falsedad ha sido demostrada, también es, en primer término, un hecho artificialmente producido por la espontaneidad del acto de filosofar: es sólo en la medida en que ha sido elevado a la conciencia (del filósofo) por medio de la reflexión; o, más propiamente dicho: *la conciencia* de este hecho es un hecho producido artificialmente¹⁴.

Por ponerlo de otro modo, *todo lo que el análisis regresivo obtiene podría no ser más que una mera construcción filosófica a la que, en realidad, nada en la realidad del Yo respondiera*. Ello entraría, claro está, en contradicción con el proyecto fichteano de una fundación del saber: «la proposición situada en la cima de nuestra investigación ha de ser verdadera; en otras palabras, ha

¹³ Cfr. RA, pp. 198 sq.

¹⁴ *W-L*, pp. 219-220.

de corresponder a algo en nuestro espíritu [...]»¹⁵. Y para asegurarse de ello, Fichte hará por dirigir su análisis hacia algún hecho que resulte absolutamente indubitable. La estrategia de análisis de Fichte merece, cuando menos, ser recordada: a fuer de explorar la distintas posibilidades contenidas en la proposición de partida de la *W-L*, el análisis filosófico será conducido a descubrir, en el corazón mismo de su objeto (la esencia de la conciencia), los rastros de su propia actividad filosofante¹⁶. Será entonces cuando, confrontada consigo misma, descubra la conciencia filosófica lo que está necesariamente presupuesto como fundamento de su propia actividad; o, echando mano de un lenguaje posterior a Fichte, se percatará de lo que necesariamente ha de *hacer* para poder *decir* lo que dice —descubriendo el *Tun* (hacer) que necesariamente funda su *Sagen* (decir). Es lo que conduce la reflexión filosófica a esos hechos originarios e indubitables del espíritu que son el *Anstoss* y la imaginación, únicos a partir de los cuales la reflexión filosófica se asegura, a ojos de Fichte, el no ser meramente «formal» o «vacía»¹⁷ —es decir, el no proferir «afirmaciones vacías de sentido»¹⁸. El *Anstoss* es, efectivamente, el hecho indubitable buscado. Lo es en la medida en que, si tal hecho viniera a faltar, *nada sería explicable o pensable*: ni lo que el filósofo intenta pensar como constitutivo de la esencia de la conciencia, ni tampoco el propio pensamiento del filósofo que trata de pensar dicho hecho. De ese modo, el *Anstoss* constituye el punto de inflexión de toda la *W-L*: «está claro que llegados a este punto —escribe Fichte— toda la reflexión se sitúa en un grado distinto, y asume un significado diferente»¹⁹.

§2. SISTEMA E ILUSIÓN: LA CRÍTICA RICHIRIANA DE LA SISTEMÁTICA FICHTEANA

Retomemos pues las cosas a partir de este vuelco que sufre la reflexión filosófica a partir del *Anstoss*: será, efectivamente, el lugar desde el que Richir cuestionará el sistema fichteano.

Si bien resulta claro que, para Fichte, sólo a partir de ese lugar se ve la reflexión filosófica asegurada de no ser vacía, sino de tocar con algo real perteneciente a la esencia de la conciencia, conviene, no obstante, seguir

¹⁵ *W-L*, p. 220.

¹⁶ ... se trata, por supuesto, de la actividad independiente, que no se reduce al pensamiento filosofante —como ha podido, a veces, sostenerse—, y que, para ser más exactos, la actividad del filósofo permite atestar en el transcurso del análisis.

¹⁷ *Cfr. W-L*, p. 220.

¹⁸ *W-L*, p. 221.

¹⁹ *W-L*, p. 221.

indagando, y hacerlo en la dirección siguiente: ¿puede esta evidencia, con la que se encuentra el filósofo, transferirse, sin más, al resto de sus análisis? Dicho de otro modo, ¿puede el filósofo apoyarse en el hecho originario del *Anstoss* para reconstruir sus análisis, legitimado, en adelante, por la evidencia recién adquirida? Parece dudoso, y precisamente en ese delicado punto se centrará la crítica de Richir. Es digno de mención que se explique al respecto en ocasión de un examen minucioso de un pasaje de Fichte dedicado a la cuestión aludida. Ya encontramos aquí, germinalmente, lo esencial de la crítica richiriana a Fichte ulteriormente desarrollada²⁰. El texto de Fichte en cuestión merece ser integralmente citado:

Los opuestos son, en ambos casos, un elemento subjetivo y otro objetivo; pero, como tales, están, en el espíritu humano, de un modo muy diferente *antes* de la síntesis y *después* de la misma. *Antes* de la síntesis, son puros (*bloss*) opuestos y nada más; el uno es lo que el otro no es, y el otro es lo que el primero no; designan una pura relación (*Verhältnis*) y nada más. Son algo negativo y también absolutamente nada (*schlechthin nichts*) positivo [...]. Son puro pensamiento, carente de realidad (*Realität*); y, además, pensamiento de una pura relación. —Tan pronto como uno de ellos entra en escena (*eintritt*), el otro queda aniquilado; sin embargo, por el hecho de que el uno no pueda entrar en escena si no es bajo el predicado de lo opuesto (*des Gegenteils*) al otro, resulta, en consecuencia, que el concepto del otro entra al mismo tiempo en escena con su concepto y lo aniquila, de ahí que no pueda, el primero, entrar en escena por sí solo. Nada hay pues disponible (*vorhanden*) y nada puede haber; nuestra conciencia no está llena y no hay en ella absolutamente nada disponible. (A decir verdad, no habríamos podido acometer nuestras investigaciones precedentes sin la ayuda de una ilusión (*Täuschung*) benéfica de la imaginación que, de forma ignota, deslizaba un sustrato bajo estos puros opuestos; no habría podido pensarse sólo con base a ellos, pues no eran absolutamente nada, y no se puede reflexionar sobre nada. No había que impedir esta ilusión, y no debía ser impedida; su resultado debía (*sollte*) simplemente ser sustraído y excluido del conjunto de nuestras deducciones como, efectivamente, así ha ocurrido (*geschehen ist*)). *Después* de la síntesis, son los opuestos algo (*etwas*) que se deja apresar (*festhalten*) en la conciencia y que, asimismo, la llena. Son *para la reflexión*, y con la autorización y el permiso de ésta, lo que también eran antes, pero de forma ignota, y a pesar de la protesta constante de la reflexión²¹.

²⁰ Digno de ser reseñado es que Richir retome su lectura de Fichte al final de los años 80 y al principio de los años 90, prolongando y desarrollando la crítica que ya se esboza en su tesis. En el marco de este trabajo, me contentaré con remitir al lector al capítulo 2 de la 1ª parte de *Phénoménologie et institution symbolique*, pp. 45-87. Dicho capítulo lleva por título: «La fondation de la liberté phénoménologique chez Fichte (*Fondement du droit naturel*, 1796, cap. I y II)».

²¹ W-L, pp. 224-225.

Hasta donde yo sé —y con la excepción del propio Richir—, este texto, absolutamente sorprendente, no ha merecido la atención de los expertos²². Fichte examina en él el *punto de inflexión* que, desde análisis regresivo hasta el fundamento, revierte el movimiento desde el fundamento y en dirección a la remontada, hasta el lugar de la síntesis de la imaginación y del *Anstoss*. Ahora bien, resulta a primera vista cuando menos inquietante que lo que Fichte dice a propósito de lo anterior a la síntesis acentúe la imposibilidad de llevar a cabo dicha síntesis. Antes de la síntesis —nos explica Fichte— los opuestos son simples pensamientos, es decir, «nada»; y, por lo tanto, no pueden dar lugar a una síntesis real en la conciencia. ¿Cómo entonces explicar que después de la síntesis puedan ser entendidos como «algo» que verdaderamente llena la conciencia? La solución propuesta por Fichte estriba en suponer que el análisis regresivo efectuado por el filósofo sobre sus propios pensamientos —cuya realidad no puede ser, al principio, garantizada por instancia alguna—, se revela, finalmente, como secretamente guiada por «leyes de la reflexión» que garantizan que el recorrido filosófico se ajusta a la realidad de la conciencia. La reflexión es, ciertamente, libre, como Fichte anunciaba al comienzo de su análisis, pero esta libertad tan sólo se despliega de acuerdo con leyes determinadas.

En el texto citado, se explica Fichte sobre este punto en el importante paréntesis que, por esta misma razón, me he encargado de subrayar: la reflexión filosófica —escribe Fichte— está, de entrada, guiada por una «ilusión benéfica de la imaginación», única capaz de convertir la «nada» de los pensamientos filosóficos en «algo» en la conciencia. En este sentido, y como subraya Richir, todo el edificio fichteano parece, al fin y al cabo, descansar sobre esta «ilusión benéfica». ¿No deberíamos entonces preguntarnos qué estatuto pueda ésta tener? Richir formula, en cualquier caso, varias preguntas a este respecto y, en primer lugar, la de saber en qué sentido el poder ilusorio de la imaginación sería, aquí, *benéfico*. ¿No peligra la reflexión a manos del «poder subversivo de la imaginación»²³? ¿No anula su carácter ilusorio todo lo logrado hasta aquí por la *W-L*? Dicho de otro modo, y como lo hace notar Richir explícitamente, apelando a una noción cardinal de su pensamiento ulterior, ¿no expone aquí Fichte todo su sistema, siquiera un momento fugaz, nada más y nada menos que a la hipótesis del *Genio Maligno*²⁴?

²² Esto ya había sido puesto de relieve por Hegel en 1801, en la *Differenzschrift*.

²³ RA, p. 203.

²⁴ Cfr. RA, p. 203. Subrayaremos que la hipótesis cartesiana de un genio maligno “que emplea toda su industria en engañarme” se convertirá, más adelante, en un momento fundamental del pensamiento del propio Richir —ya en las *Méditations phénoménologiques* (*op. cit.*), pero sobre todo en su obra más reciente: *De la négativité en phénoménologie*, coll. “Krisis”, J. Millon, Grenoble, 2014.

Momento fugaz y, en cualquier caso, marrado por no haber sido identificado y pensado como tal.

En cualquier caso, es altamente significativo que Fichte parezca, de hecho, siquiera palpar la dificultad cuando, unas líneas más adelante, da comienzo a su análisis de la ilusión con estas palabras: «a toda ilusión debe (*muss*) oponerse la verdad, toda ilusión debe (*muss*) dejarse evitar»²⁵. Pero resulta fácil mostrar que el carácter de *necesidad* de esta proposición (se emplea el verbo *müssen*) se apoya, de hecho, sobre la clásica oposición, moneda corriente desde Platón, entre la verdad y el error²⁶. De ese modo, como Richir nos explica, el platonismo inscrito en el corazón mismo del proceder fichteano será, en último término, lo que absorba o amortigüe con garantías este súbito momento de subversión —de roce subitáneo con el Genio Maligno— al afirmar que la imaginación no puede generar una *pura* ilusión dado que, de ser el caso, nada habría que no fuera ilusión, lo cual es contradictorio puesto que no hay ilusión si no es respecto de la verdad. Más adelante, la explicación de Fichte se apoya, asimismo, sobre otro argumento clásico, el del *cogito*:

Si, por lo tanto, se demuestra ahora, como debe (*soll*) ser demostrado en el sistema que nos ocupa, que la posibilidad de la conciencia que de nuestra vida tenemos, de nuestro ser para nosotros se funda sobre esta acción de la imaginación [...] entonces esta acción no puede ser suprimida (*wegfallen*) [...]; por consiguiente, la imaginación no ilusiona (*täuscht ... nicht*), sino que ofrece la verdad, y la única verdad posible²⁷.

Argumentación, esta última, que, como la precedente, «no resulta en absoluto convincente»²⁸, porque no permite responder a la objeción según la cual tanto el mundo como el Yo que se da en el *cogito* pudieran, al cabo, reducirse a una mera *ilusión coherente*, a un simple producto ilusorio de la imaginación²⁹.

La importancia de la hipótesis del Genio Maligno en la fenomenalización radical o hiperbólica del fenómeno ha sido subrayada por Pablo Posada en algunos artículos. Citemos: “Arquitectónica y concrecencia. Prolegómenos a una aproximación mereológica de la arquitectónica fenomenológica”. *Investigaciones Fenomenológicas* nº9, septiembre 2012. (pp. 431-471) http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen09/pdf/21_POSADA.pdf. “La idea de concrecencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva”. *Eikasia* nº47. Enero de 2013 <http://revistadefilosofia.com/47-07.pdf> “Suspensión hiperbólica y desalineamiento transcendental”. *Eikasia* nº58, Septiembre de 2014. <http://revistadefilosofia.com/58-04.pdf>.

²⁵ W-L, p. 227.

²⁶ Cfr. RA, p. 203.

²⁷ W-L, p. 227; citado y traducido por Richir, in RA, p. 202.

²⁸ RA, p. 202.

²⁹ Cfr. RA, p. 203.

A rebufo de este impulso argumentativo, no duda Richir en formular otras preguntas que, en el fondo, son otros tantos argumentos esgrimidos (que van prefigurando su propia arquitectónica, precisamente como opción distinta de la fichteana): si la ilusión de la imaginación es, a ojos de Fichte, «benéfica» ¿en qué sentido se opondría a ese otro tipo de imaginación, sobreentendido en el texto, y que, consiguientemente, habríamos de entender como una imaginación *maléfica* o *nociva*? También podemos preguntarnos lo que distingue, por un lado, la ilusión benéfica obrada por la imaginación durante la primera parte de la *W-L* de, por otro lado, la verdad cuya eclosión, se supone, habría de producirse con la «Deducción de la representación». No deja de ser curioso que la respuesta propuesta por Richir a esta última pregunta, y que deja caer como de pasada, anticipa una tesis fundamental, desarrollada diez años después, en las *Recherches phénoménologiques*. Explica Richir que la diferencia entre la primera parte de la *W-L* y la Deducción no es, al fin y al cabo, sino una «diferencia de nivel»³⁰ en el despliegue mismo de la ilusión: mientras que, en un primer momento, la ilusión debe supuestamente guiar la reflexión filosófica en su búsqueda de la verdad, a partir de la síntesis fundamental de la *W-L*, esta misma ilusión consigue «cobrar cuerpo» bajo la forma de la fenomenalización. Vale decir que la «verdad» adviene no ya con la supresión de la ilusión, sino, por el contrario, cuando ésta adviene en pleno, cuando cobra apariencia, cuando se fenomenaliza. Curiosamente, se desprende de ello una concepción del fenómeno que no es ya acorde con el marco estrictamente fichteano puesto que, para Richir, el fenómeno, así como el pensamiento del fenómeno, debe comprenderse como indisoluble de su constitutiva ilusión —que podemos entonces nombrar, con Kant, *ilusión transcendental*. Bien pensado, es lo que constituye el fondo de esta primera interpretación de la *W-L*, a saber, eso que Richir busca meditar en ella como pura periferia, como el lugar mismo del fenómeno, y que denomina también su *distorsión originaria*; «*distorsión originaria*» que, en rigor, no es sino otro nombre para la ilusión transcendental.

§3. IMAGINACIÓN Y FENÓMENO A PARTIR DE FICHTE

Tal y como acabamos de comprobar, la ilusión no deja de trabajar en las profundidades de la sistemática fichteana. Pero también hemos visto que esta pregnancia sólo se explica en virtud de la estrecha articulación entre ilusión e imaginación: la imaginación transcendental se ve entronizada hasta la cúspide de la *W-L* en la medida en que sólo ella permite compren-

³⁰ RA, p. 204.

der la síntesis originaria de la representación, y sólo ella posibilita la síntesis del acto filosófico. En resumidas cuentas, ella sola se hace acreedora al eminente estatuto de facultad primera. Ahora bien, la cuestión de la imaginación también constituye, como sabemos, una de las líneas directrices del pensamiento richiriano. Quisiera sugerir aquí que precisamente en esta primera lectura de Fichte se esbozarán, por vez primera, los lineamientos de la fenomenología richiriana de la «imaginación». De hecho, se observará hasta qué punto no pocas cuestiones cruciales relativas a desarrollos más recientes del pensamiento richiriano yacían ya en germen en la interpretación richiriana de la *W-L*.

Comencemos por recordar algunos rasgos fundamentales de la doctrina fichteana de la imaginación. En los textos dedicados a la síntesis de la substancialidad, considera Fichte a la imaginación trascendental como aquella facultad que opera la unión originaria entre lo finito y lo infinito, y mediante la cual la síntesis del tercer principio inicialmente formulado se convierte, efectivamente, en posible. Es lo que Fichte nos confirma en las últimas páginas de la parte teórica de la *W-L* de modo particularmente preciso: «toda realidad (*Realität*), escribe Fichte, [...] está únicamente producida por la imaginación». Dicho de otro modo, «sobre esta acción de la imaginación se funda la posibilidad de la conciencia de nuestra vida, de nuestro ser para nosotros, es decir, de nuestro ser en tanto que Yo»³¹. Sin embargo, estas páginas, que examinan también la cuestión del sistema, van todavía más lejos: efectivamente, y a propósito de la economía de conjunto de la *W-L* en su parte teórica, nos explica Fichte que la filosofía se halla, al fin y al cabo, presa de un conflicto aparentemente irreductible entre la *imposibilidad* (para nosotros, filósofos) de efectuar la síntesis final entre lo finito y lo infinito, y la *exigencia* (siempre para nosotros) de tener, a pesar de todo, que efectuarla. Sin embargo, el filósofo, bogando en medio del conflicto, logra, a pesar de todo, esa síntesis, y ello se debe a la imaginación misma; en otras palabras: el logro de dicha síntesis es su producto. Por consiguiente, cuando, a pesar de todo, la síntesis se logra, el espíritu del filósofo entronca con la actividad de un Yo que, hasta entonces, se limitaba el filósofo a examinar desde fuera. De ese modo, la síntesis de los opuestos absolutos debe no sólo comprenderse como la de lo subjetivo y lo objetivo, sino comprenderse también, al mismo tiempo, como síntesis del espíritu del filósofo y de la actividad infinita del Yo³². En ambos casos, no obstante, es la propia imaginación la que lleva a cabo la síntesis: 1) tanto si se la toma

³¹ *W-L*, p. 227; citado y traducido por Richir in RA, p. 202.

³² *Cfr.* RA, p. 204.

en su raíz como flotamiento, fluctuación (*schweben*) o doble movimiento originario entre opuestos puros en su surgimiento primero y co-originario (cuando no están aún siquiera *ob-puestos*) —la imaginación se entiende entonces como la forma primera del espíritu (*Gemüt*) en el fundamento de la representación; 2) como si se la toma a modo de facultad mediante la cual el espíritu del filósofo *experimenta* [*éprouve*] los opuestos absolutos, y la imposibilidad de efectuar su síntesis, aun cuando precisamente en virtud de esta *experiencia* [*épreuve*] se lanza el espíritu del filósofo en un movimiento que consigue dar alcance y entroncar con el movimiento originario de la imaginación, efectuando, de ese modo, y por paradójico que parezca, esa síntesis, sin embargo imposible de llevar a cabo. Si la imaginación se halla originariamente en el fundamento del saber como ese doble movimiento que lo hace posible, el filósofo sólo logrará pensar dicho fundamento uniéndose a ese movimiento, empuñándolo o endosándolo, lo cual tan sólo es posible si se topa con el acicate de la imposibilidad de pensar ese mismo fundamento.

En cualquier caso, este texto de Fichte le da pie a Richir para formular dos observaciones fundamentales, y que se refieren a la cuestión de la imaginación. En ellas, vemos ya perfilarse significativamente algunos desarrollos ulteriores del pensamiento richiriano.

La primera observación consiste en mostrar que ese carácter paradójico de la imaginación en Fichte permite poner de relieve el «rasgo fundamental del espíritu fichteano»:

Cuando Fichte escribe que precisamente lo que (i.e. los opuestos absolutos) amenaza con aniquilar la posibilidad de una teoría del saber humano es la *única* condición bajo la cual dicha teoría puede ser establecida; cuando afirma que los opuestos absolutos, no unificables y *completamente* inconmensurables respecto del poder de aprehensión del Yo, por lo tanto cuando afirma *esta imposibilidad* de su síntesis, *son* al mismo tiempo *la única condición de posibilidad* de la imaginación productora que efectúa la síntesis, en realidad no está limitándose a decir que lo posible surja de ese fondo de imposible, sino diciendo, además, que de ese fondo de lo incomprendible³³ (de lo que no puede ser comprendido³⁴, es decir tomado o aprehendido junto, sintetizado) surge lo comprensible (lo que puede ser comprendido, luego prendido junto, sintetizado). La *W-L* teórica conoce aquí su punto de inflexión, su virazón, porque ha ido «hasta el extremo» de lo imposible, porque ha empujado las

³³ Que ha de leerse, morfológicamente, y en eco al término “aprehensión”, como “incomprendible”: no sólo lo que no se comprende sino, antes bien, lo que (no se comprende porque) no se deja abrazar.

³⁴ O “comprendido”.

cosas hasta la oposición suprema y porque *de esa oposición suprema ha surgido la síntesis suprema*³⁵.

Por lo demás, y como sigue precisando Richir, «este ‘rasgo fundamental’ jamás se verá desmentido en la obra de Fichte; por el contrario, constituye el hilo conductor que permite enlazar las distintas versiones de la *W-L*. De hecho, pasará cada vez más al primer plano a partir de la *W-L* de 1801. En una carta a Jacobi fechada el 31 de marzo de 1804, Fichte llegará incluso a escribir que la filosofía no es otra cosa que ‘el comprender de lo incomprensible como tal’, y donde hemos de pensar este comprender como un ‘comprender mediato’, es decir, como un comprender que no debe hacer de lo incomprensible algo comprensible, sino que *ha de comprender lo incomprensible en su incomprensibilidad*, dejándolo ser como tal»³⁶. En otras palabras, este «rasgo fundamental» nos permite captar la continuidad que existe entre las distintas versiones de la *W-L*³⁷, pudiendo, por lo demás, considerarse como el carácter de toda una época:

Lo descubrimos en la médula misma de inúmeros ‘fragmentos filosóficos’ de Novalis (1794-1799), fuertemente inspirados, a decir verdad, al menos en un principio, por la lectura de la *W-L* de 1794. Atraviesa también varios ensayos filosóficos de Hölderlin, en particular el notable escrito titulado *El proceder del espíritu poético*, datando de los años 1798-1800 (el «Periodo de Empédocles»), pero también y sobre todo el pensamiento de Hegel, que así —recordémoslo— escribe en el *Prefacio* a la *Fenomenología del Espíritu* (redactado al final de 1806): ‘El espíritu sólo reconquista su verdad en la medida en que se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento (*in der absoluten Zerrissenheit*)’, y en la *Ciencia de la lógica* (1812): ‘No está algo (*Etwas aufgehoben*) sino en la medida en que ha entrado (*getreten ist*) en la unidad con su opuesto’ —lo cual, de paso, le manifiesta al historiador de la filosofía que los grandes debates de la época, y señaladamente lo que ha dado en llamarse ‘el espíritu dialéctico’, hallan su raíz *positiva* en la doctrina fichteana de la imaginación, expuesta en la *W-L* 1794, explicándole al tiempo la inicial convergencia entre el joven romanticismo alemán y la *W-L*»³⁸.

³⁵ RA, p. 208.

³⁶ RA, pp. 208-209.

³⁷ “A este respecto —precisa Richir— no existe tanta diferencia como a veces se ha sostenido entre la *W-L* de 1794 y las demás exposiciones de la *W-L* a partir de 1801, ya que la *W-L* de 1804, por ejemplo, se define como una “génesis comprensible de lo incomprensible” (cf. *Lección 3*) y que *ese mismo vuelco* de la *W-L* 1794 será el verdadero motor de todas las tensiones de la *W-L*” (RA, p. 209).

³⁸ RA, p. 209.

En cualquier caso, presentimos que al investigar este «rasgo fundamental», centrado en la pregunta por la imaginación, el joven Richir entiende también, en el mismo gesto, sondear³⁹ su propia filiación espiritual, es decir, el «rasgo fundamental» de su propio pensamiento. Y, de hecho, ¿acaso el carácter de duplicación propio de la imaginación no se acerca a lo que el joven fenomenólogo pensara, en sus primeros trabajos, bajo el término de *logología* como lo característico del movimiento mismo del pensar *in statu nascendi*, y que todo pensar filosófico ha de esforzarse en acompañar? Y ¿acaso no es digno de mención, a este respecto, que, si bien al principio Richir le debe a Max Loreau la noción de *logología*, resulte ser, al cabo, de un contemporáneo de Fichte —que no es otro que Novalis— de quien extraiga Richir el primer uso filosófico del término?

La *segunda observación* de Richir trata, en paralelo con la primera, sobre el estatuto preciso que ha de conferírsele a la imaginación. Si la cuestión de la imaginación constituye de veras un hilo conductor de la obra fichteana, al tiempo que marca el carácter de toda su época, convendría, por lo pronto, situar algo mejor este concepto. Es pues necesario despejar, de entrada, algunos «malentendidos». Cierta número de equívocos se encuentra ya en el propio texto de la *W-L*. Podemos resumirlos del siguiente modo: una primera indecisión se debe a que no acaba de entenderse del todo, en Fichte, si la imaginación designa una facultad transcendental como fuente del saber, sumida en el sistema *inconsciente* del espíritu humano, o si designa un acto *consciente* del espíritu. No sabemos, en resumidas cuentas, si se trata de una actividad productora de esquemas transcendentales estructurantes de los actos de la primera serie del Yo, o si se trata de una actividad (re-)productora de imágenes, procedente de la conciencia natural, y susceptible de ser eventualmente re-efectuado por el filósofo, como acto procedente de la segunda serie del Yo.

Correlativamente, hay una segunda indecisión en juego en el texto fichteano: lo cierto es que tampoco acabamos de comprender del todo si es la imaginación lo que caracteriza en propio la producción ilusoria de errores, de engaños o de simulacros, o si contribuye a la aprehensión de la realidad —en definitiva, ¿se reduce la imaginación a ser, simplemente, la facultad de la «fantasía», la «loca de la casa» [«la folle du logis»], o coadyuva al acceso a la verdad? Y si hay una ilusión de la imaginación, como claramente establece el texto de Fichte, toda la cuestión está en saber, como Richir requería,

³⁹ El libro publicado bajo el título *Au-delà du renversement copernicien* (Martinus Nijhoff, La Haye, 1976) comporta claramente un capítulo titulado : “Nuestra positiva inserción histórica: la ruptura del Idealismo Alemán” (“Notre insertion historique positive : la rupture de l’Idéalisme Allemand”). Se trata del título del capítulo IX.

¿en qué medida esta imaginación puede convertirse, sin resto, en «ilusión benéfica». Sea como fuere, a esta primera serie de malentendidos se añade una segunda, relativa, esta vez, a la recepción de la *W-L* por sus contemporáneos. Richir subraya aquí una mala interpretación que, paradójicamente, permite explicar el inmenso eco que la *W-L* conoció en los medios literarios alemanes de finales del siglo XVIII, malentendido que estriba en que «la *Einbildungskraft* [scil. en Fichte] no corresponde a la *Phantasie* de la que los románticos harán, cada vez más, su reclamo, separándose gradualmente de Fichte»⁴⁰. Por lo demás: «aquel que, del modo más consecuente y riguroso, buscó fundar una doctrina de la creación artística sobre la doctrina fichteana de la *Einbildungskraft* fue, sin lugar a dudas, Hölderlin, que jamás perteneció a la llamada ‘escuela romántica’, agrupada en torno al *Athenaum*»⁴¹. No es espurio reseñar que todas estas cuestiones sobre el estatuto ambivalente de la imaginación, y que Richir va desgranando al hilo de su comentario del texto fichteano sin detenerse demasiado en ellas, volverán a surgir, años más tarde, en su obra, como si, en el fondo, no hubieran dejado de trabajar en la sombra.

§4. LA IMAGINACIÓN FENOMENOLÓGICA: DE LA *EINBILDUNGSKRAFT* (KANT) A LA *PHANTASIA* (HUSSERL)

Para poner de manifiesto este extremo, podríamos empezar por evocar las *Recherches phénoménologiques*⁴², donde el fenómeno se toma en el movimiento mismo de su ilusión transcendental constitutiva, es decir, tomando en cuenta la influencia, las más veces inadvertida (como señala el propio Kant), que la imaginación ejerce sobre la Razón teórica. Tratar este aspecto con detenimiento merecería el tiempo y el espacio de otros trabajos⁴³. Prefiero, en el marco del presente artículo, atenerme al examen de un pasaje particularmente instructivo de las *Méditations phénoménologiques*⁴⁴

⁴⁰ RA, p. 210.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² M. Richir, *Recherches phénoménologiques*, 2 tomes, Ousia, Bruxelles, 1981-1983. (en adelante citado «RP»)

⁴³ Cfr. S. Carlson, «Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de “simulacro ontológico” », *Eikasia* 47, 2013, www.revistadefilosofia.com, pp. 245-250 (tr. esp. por Pablo Posada); así como mi otro artículo, de próxima publicación, también en la revista *Eikasia*: “El esquematismo transcendental de la fenomenalización: arqueología de un concepto richiriano a partir de las *Recherches phénoménologiques*”.

⁴⁴ Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble, 1992 (en adelante citado «MP»). Para una presentación en español de algunos temas fundamentales de las *Méditations*

en el que Richir entronca con la inspiración fenomenológica a partir de una lectura conjugada de Kant y de Husserl. En este texto, Richir aproxima el sentido común fenomenológico requerido por la *Einfühlung* (intro-patía) a una concepción renovada de la imaginación. Efectivamente, escribe Richir:

«La *Einfühlung* es, en realidad, indisociable de la imaginación, pero en absoluto en el sentido de una ‘proyección’ de imagen o imágenes, sino en el sentido de los recursos recónditos y/o implícitos, en cualquier caso indefinidos, que constituyen el fondo común de la experiencia de ‘cada cual’⁴⁵. Por eso, «hace falta, correlativamente, pensar una transformación muy profunda del estatuto de la imaginación: la pluralidad fenomenológica de los mundos procede, en cierto sentido, de la imaginación, y es que no cabe ya distinción estricta, en el campo fenomenológico, entre lo ‘real’ y lo ‘imaginado’ pues dicha distinción es ya tributaria de la institución simbólica»⁴⁶. En otras palabras: «lejos de someterse a lo ‘real’, abocada a no ser sino su mera variación o reproducción, forma, en cambio, parte integrante de éste por cuanto también es constitutiva de realidad. Lejos de ser, casi absurdamente, una suerte de ‘facultad de imágenes’, reproduciendo más o menos, según sus reglas y desarreglos, lo real *in absentia* —de hecho, nada tan destructor para la imaginación como la imagen— es, de modo más fundamental, poder de formación, y poder esquematizante (Kant), *Einbildungskraft* que no procede de la imagen, ni tampoco según lo arbitrario o la libertad de su «fantasía»; sino según intercambios y composiciones más o menos barrocas»⁴⁷.

No se le habrá escapado al lector que, en este corto texto, Richir entiende revocar nada más y nada menos que el conjunto de las concepciones tradicionales de la imaginación: la imaginación ya no se comprende como una

phénoménologiques, ver: S. Carlson: «El Cartesiano de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica*», in *Investigaciones fenomenológicas*, n. 9, 2012, pp. 383-405; «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, pp. 91-106; «Hipérbole y lenguaje. El “resultado” de la *epojé* hiperbólica», in *Eikasia* 47, 2013, pp. 339-349; «Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje», *Eikasia* 47, 2013, pp. 363-389 (tr. española por A. Arozamena); «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)», in *Eikasia. Revista de Filosofía* 51, 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* 53, 2013, pp. 9-21; «Reducción monadológica y reducción fenomenológica: el problema de la reducción en Husserl y en Richir», in *Eikasia. Revista de Filosofía* 57, 2014, pp. 239-256.

⁴⁵ MP, p. 194.

⁴⁶ MP, p. 194.

⁴⁷ MP, pp. 194-195.

reproducción (especular) de lo real⁴⁸, ni tampoco como la representación de algo ausente. La imaginación que Richir trata de pensar es una *imaginación sin imágenes*. Se trata, de hecho, de una facultad formadora y productora, y que no está sometida al yugo de un modelo preexistente (cosa real o concepto), sino que se despliega libremente, y a la que la conciencia en vigilia puede abandonarse sin poder, claro está, domeñarla: la imaginación penetra hasta la intimidad de nuestra mirada, y ello a tal punto que no podemos decidir cuál es la parte de realidad, y cuál la parte imaginada; ambas se entrecruzan constantemente para formar el tejido de la experiencia. De ahí que tampoco sea posible trazar con garantías la distinción clásica entre la imagen externa (la imagen-copia, como en el caso del cuadro) y la imagen interna (la «representación» o la «imagen mental»). Por último, la imaginación que Richir trata de describir no es otra que la facultad que *esquematiza*, que genera la dinámica propia de lo transcendental, es decir, el ritmo mismo del movimiento de la fenomenalización. De este modo, el análisis fenomenológico de la imaginación parece moverse en el marco crítico kantiano.

Más concretamente, Richir parece inspirarse aquí de la tercera *Crítica* kantiana en su intento de pensar un trabajo esquematizante de la imaginación sin imagen y sin concepto, a saber —en los términos de Kant: un esquematismo no determinante sino reflexionante. Recordemos, efectivamente, este importante texto de la Primera introducción a la *Crítica del juicio*: «Pues en la facultad de juzgar, entendimiento e imaginación son considerados en su relación mutua, y ésta puede, sin duda, ser tomada primero de modo objetivo, como perteneciente al conocimiento (como así ocurría en el esquematismo transcendental de la facultad de juzgar); pero esa misma relación entre los poderes de conocer también puede considerarse de modo únicamente subjetivo, y según uno de esos poderes favorezca o entorpezca al otro en esa misma representación, y afecte así el estado del espíritu»⁴⁹. La distinción queda aquí claramente establecida entre un esquematismo determinante, que caracteriza al esquematismo considerado en la primera *Crítica* —y que Kant llama aquí el «esquematismo transcendental de la facultad de juzgar»— y un esquematismo «puramente subjetivo», es decir, también, y en el lenguaje de Kant, «reflexionante». En el §35, precisa Kant que en el marco del juicio de gusto, se trata de una subsunción de la imaginación en su libertad como poder (de unir intuiciones), bajo el entendimiento en su legalidad como poder (de la unidad de lo que es unido y comprendido); y que, de ese modo,

⁴⁸ De ahí esto que Richir señala: “la imaginación no tiene nada que ver con el imaginario lacaniano, es decir, con lo especular” (MP, p. 196).

⁴⁹ *Kritik der Urteilskraft*, Ak., XX, p. 223.

en este caso, «la imaginación esquematiza sin concepto»⁵⁰. Son pues aquí los esquemas lo que, en el contexto de la tercera *Crítica* kantiana, permite captar el objeto estético: dicho esquematismo consiste en *unir* impresiones sensibles, pero de manera creativa y sin concepto —ya que la unidad del objeto como bello nada tiene de teórico. Será lo que le permita a Richir decir, apoyándose en los análisis kantianos, que la imaginación fenomenológica es un trabajo esquematizante, es decir, *fenomenalizante*: «reparamos en que, en esta íntima unión de una diversidad ya tendida hacia la unidad y de una unidad ya abierta, al mismo tiempo, a la diversidad que acoge, en este esquematismo sin concepto, podemos reconocer, por lo que a nosotros cuenta, el *esquematismo transcendental de la fenomenalización* en el que pensamiento (entendimiento) y sensibilidad (imaginación) son indiscernibles y, por lo tanto, en el que la imaginación piensa y el pensamiento imagina, y donde, además, el pensamiento se encuentra prendido en la fenomenalidad, a la vez en la unidad del fenómeno individuado y en el esquema transcendental en el cual el fenómeno se individua fenomenalizándose, sin que quepa aquí distinguir un sujeto y un objeto»⁵¹.

Ahora bien ¿es el esquematismo la última palabra de la imaginación fenomenológicamente reducida? Quisiera ahora mostrar cómo el original modo en el que Richir retoma la cuestión se labra un camino paralelo, y distinto, a partir de *Phénoménologie en esquisses* (2000)⁵². Efectivamente, a partir de esta obra prolonga Richir este antiguo impulso de disociación de la «imaginación» fenomenológica respecto de la imagen. Sin embargo, lo hará, esta vez, apoyándose en los análisis de Husserl y, en particular, en los publicados en el volumen XXIII de las *Husserliana*⁵³. Sin poder desplegar aquí con detenimiento el conjunto de esta compleja problemática que, como sabemos, constituye como un nuevo punto de partida para el pensar richiriano, me limitaré a recordar algunos puntos esenciales. En primer lugar, el hecho de que esa distinción, que se volverá crucial, no corresponde tanto a la que pudiera darse entre la imagen interna (mental) y la imagen con soporte físico externo o, ni tan siquiera, entre lo real y lo imaginario, sino a la que se da entre la imaginación (*Einbildung*, *Imagination*) y la

⁵⁰ Cfr. *Kritik der Urteilskraft*, p. 144-146.

⁵¹ M. Richir, «L'origine phénoménologique de la pensée», *La liberté de l'esprit* n° 7, Balland, Paris, 1984, pp. 87-88.

⁵² Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses* J. Millon, Grenoble, 2000 (citado, en adelante, «PE»),

⁵³ E. Husserl, *Phantasie, Bildebewusstsein, Erinnerung*, editado por E. Marbach, col. *Husserliana* n°XXIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1980. Hay una excelente traducción francesa a cargo de R. Kassis y J.F. Pestureau (y revisada por M. Richir): *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, col. «Krisis», Éditions J. Millon, Grenoble, 2002.

phantasia (*Phantasie*)⁵⁴, y donde ambas han de ser claramente distinguidas del esquematismo.

Expliquémonos sobre este importante punto. Sabemos que la cuestión de la distinción entre la imagen externa (por ejemplo un lienzo) y la imagen interna («mental») ha adquirido, en la tradición filosófica y fenomenológica francesas, marchamo de clásica, sobre todo después de haberse visto reavivada por Alain. Recordemos esa página, ya célebre, de su *Système des Beaux-Arts*:

Muchos, escribe Alain, tienen, como dicen, en su memoria, la imagen del Panteón, y, según creen, pueden hacerla aparecer de nuevo sin mayores problemas. Les pediría yo entonces, si bien les parece, que contasen las columnas que sostienen la parte frontal; pues bien, resultará que no sólo no podrán contarlas, sino que no podrán siquiera intentarlo. Y, sin embargo, esta operación es la más fácil del mundo tan pronto como uno tiene el Panteón ante sus ojos. ¿Qué es entonces lo que ven cuando imaginan el Panteón? ¿Acaso ven algo? En lo que a mí respecta, cuando me planteo a mí mismo esa misma pregunta, no puedo decir que vea algo semejante al Panteón. Formo, según me parece, la imagen de una columna, de un capitel, de una porción de muro; sin embargo, como no puedo en absoluto fijar esas imágenes al modo en que, por el contrario, sí lo puedo la mirada por así decirlo directa, que me sitúa de inmediato en presencia de los objetos que tengo ante los ojos; así pues, nada puedo decir de dichas imágenes si no es que me pareció haberlas apercibido apenas un instante. Ahora bien, como no faltan, en torno a mí, reflejos, sombras, contornos indeterminados que percibo por el rabillo del ojo y sin necesidad de pensar en nada, bien puede ocurrir que tome, de entre el recuerdo de ese caos momentáneo, la ilusión de haber evocado, durante el instante de un relámpago, las partes del monumento ausente que desde mí mismo nombro. En lo relativo a este punto tan sólo pido que uno desconfíe de sí mismo, y nada describa apoyado en el elemento discursivo, es decir, nada más allá de lo que haya sido visto⁵⁵.

Así pues, puede concluir Alain que la imagen interna no existe o, para ser más exactos, que lo visto de modo interno no es una imagen. Será Sartre el primero en retomar el ejemplo de Alain, aunque lo hará para impugnar sus conclusiones: sostendrá Sartre, en efecto, que si bien es cierto que no

⁵⁴ Efectivamente, el término alemán *Phantasie* no tiene, en este contexto, un equivalente satisfactorio en francés, y tampoco en español. Podría, claro está, verterse por “fantasía” o “fantasma”; sin embargo, sabemos que ambos términos denominan, a día de hoy, algo enteramente distinto a lo que Husserl intentaba decir. De ahí que, en *Phénoménologie en esquisses*, Richir proponga recurrir al término griego *phantasia*. En esta elección será seguido no sólo por los traductores franceses de *Hua XXIII*, sino también, según parece, por la comunidad husserliana francófona.

⁵⁵ Alain, *Système des Beaux-Arts*, col. «Idées», NRF, Saint-Amand, 1963 [1936], p. 345.

podemos contar las columnas del edificio, esto se debe a que un objeto «no puede aparecérselo a una conciencia imaginante del mismo modo en que se le aparece a una conciencia perceptiva»⁵⁶. En otras palabras, la tesis de Sartre consiste en sostener que la conciencia de imagen, se ejecute con o sin soporte físico, posee una esencia unitaria cuya singularidad puede explicar los caracteres aparentemente extraños de las imágenes que tratamos de analizar. Digno de reseñar es que esta tesis, en Sartre, se reclame explícitamente de la fenomenología husserliana. Podemos recordar, a este respecto, que la concepción husserliana de la imaginación ha solido comprenderse como el intento de pensar tanto las imágenes internas como las externas en una sola teoría⁵⁷. No obstante, desde la publicación, en 1980, por E. Marbach, del volumen XXIII de *Husserliana*, que recoge los manuscritos de investigación de Husserl sobre la imaginación y la *phantasia*, así como el texto del importante curso de 1904/05 que dedicara Husserl a estos temas, la citada forma de considerar estos problemas aparece claramente como un atajo que ya no es legítimo tomar⁵⁸.

En el contexto propiamente husserliano⁵⁹, la imaginación —que puede gozar o no de soporte físico externo— se define como un acto intencional en el que se entremezclan indisociablemente dos intencionalidades: la que apunta a la cosa imaginada, que Husserl denomina el *Bildsujet* (por ejemplo el Panteón de París, representado en el cuadro que estoy mirando), y la que apunta a la propia imagen, imagen que Husserl llama *Bildobjekt* (por ejemplo

⁵⁶ J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1986 [1940], p. 174.

⁵⁷ Es esa, por lo demás, la tesis defendida por Maria Manuela Saraiva, en su estudio sobre *L'imagination selon Husserl* (Martinus Nijhoff, col. "Phaenomenologica", La Haya, 1970) : una obra cuyas conclusiones no podríamos retomar, hoy, tales cuales, pero que sigue siendo fundamental para los estudios husserlianos sobre la imaginación y la conciencia de imagen.

⁵⁸ Citemos también a este respecto, en la lúcida obra de Pedro. M. S. Alves, *Fenomenología del tiempo y de la percepción*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010 (Traducción al español de Francisco Conde Soto) y, en especial, el magnífico capítulo que el profesor Alves dedica a estas cuestiones, titulado "La doctrina husserliana de los actos intuitivos sensibles y el tema de la conciencia del tiempo desde 1898 hasta 1911" e incluido en las pp. 127-186 de la citada obra.

⁵⁹ Trato aquí de permanecer lo más cerca posible de la interpretación richiriana de los textos de Husserl; a este efecto, me inspiro, en particular, de: M. Richir, "Imagination et phantasia chez Husserl", 2011, p. 8 (en la versión electrónica del texto, disponible en la página www.laphenomenologierichirienne.org). Hay traducción al español de ese texto de Richir, a cargo de Pablo Posada, en el número 40 de *Eikasia* : www.revistadefilosofia.com . Para una visión con algo más de distancia de esta misma cuestión, me permito remitir a otro de mis artículos: "Perception, imagination et phantasi : trois interprétations du retour aux choses-même dans la tradition phénoménologique à partir de Husserl" (de próxima publicación en la revista *Divinatio* radicada en Sofía, Bulgaria).

el cuadro mismo, pero no en su ser cósmico, como soporte físico, sino en tanto que representación de otra cosa distinta a sí misma).

Este análisis permite, precisamente, dar cuenta del escurridizo estatuto fenomenológico de la imagen: ésta, tratándose de una imagen interna o externa, no es nada *real* (no es algo mundano, trascendente respecto de la conciencia); pero tampoco es algo realmente (*reell*) vivido en la inmanencia de la conciencia. Dicho de otro modo, no se trata de algo que pueda, sencillamente, satisfacer sin más la necesidad de completitud del análisis. Efectivamente, ocurre que el estatuto ontológico de la imagen es harto escurridizo. Recurriendo a los términos de Husserl, diremos que no tiene claro estatuto intencional⁶⁰, de ahí que su análisis fenomenológico no pueda, en propio, ser un análisis de la imagen pues ésta, como tal, no existe. Cabe elaborar, todo lo más, un análisis intencional específico de la conciencia de imagen. Ahora bien, precisamente, la dificultad de dicho análisis, y que a Husserl costó muchos desvelos dominar, reside en que este *único* acto intencional de imaginar procede, en realidad, de una intencionalidad doble, y donde la aprehensión (*Auffassung*) de la imagen es indisociable de la aprehensión del objeto expuesto por la imagen⁶¹: ambas intencionalidades están, como indica Husserl, irremediabilmente «entreveradas entre sí»⁶². Este extremo explica, asimismo, que no haya intencionalidad que apunte, en propio, al *Bildobjekt*, puesto que en sí misma (abstracción hecha de la intencionalidad que apunta al *Bildsujet*), dicha intencionalidad permanece en el estado de «no efectuada» o «no cumplida»⁶³; lo cual significa también que del *Bildobjekt* no cabe, jamás, *hacer posición* como tal *Bildobjekt*: se limita a ser la mediación de una posición (precisamente la del *Bildsujet*), que no es sino *cuasi-posición*. En ello reside, como se entenderá, la razón de que poder examinar los detalles de un objeto no se compadezca, por razones esenciales, con la intencionalidad imaginativa. Retomando el célebre ejemplo del filósofo francés Alain, si, cuando contemplo una postal del Panteón, puedo volver sobre dicho objeto físico y así contar las columnas de la iglesia, es porque no vuelvo sobre la propia imagen (el *Bildobjekt*) para contarlas, sino sobre el *Bildsujet* que estoy, en realidad, mentando, y lo hago —volver sobre él— con la firme intención de prestar atención a tal o cual detalle, ayudado por la estabilidad del soporte físico (la postal). Ahora bien, cuando el soporte físico falta, me resulta imposible volver sobre el mismo *Bildsujet* para así ir desgranándolo,

⁶⁰ Cfr. PE. pp. 63.

⁶¹ Cfr. PE. pp. 62 sqq.

⁶² HUA XXIII, p. 27.

⁶³ Cfr. HUA XIII, texte n° 16.

por así, decirlo, de acuerdo a toda una serie, distinta y bifurcada, de intenciones parciales dirigidas a detalles. En realidad, faltando el soporte físico, no queda más que la imagen, que se volatiliza cuando intento fijarla, y no bien trato de hacer posición de la misma para examinarla como si de algo real se tratase.

Pues bien, de la imaginación —con o sin soporte externo—, conviene que distingamos, cuidadosamente, la *phantasia*⁶⁴. Se refiere Husserl con este término al acto por el cual «imagino» o, podríamos escribir, «phantaseo» —en alemán: «*ich phantasiere*»— todo género de cosas, de seres, de situaciones o paisajes a los que en absoluto se les supone o impone tener que darse o siquiera poder darse en realidad: así pues, por caso, «angelitos» o «querubines» de toda laya, «dragones» o «centauros». Pero entonces ¿de dónde proceden esas figuras que, manifiestamente, no pueden reducirse a meras imitaciones de la realidad, y ni tan siquiera a simples recomposiciones fantasiosas mediante fragmentos de seres reales? La tesis de Husserl consiste en decir que estas «cosas» proceden de la *phantasia*, y que el lugar de su despliegue no es el mundo real, sino un mundo distinto, que Husserl bautiza como el *Phantasiewelt*. La *phantasia* debe pues distinguirse fundamentalmente de la imaginación puesto que no se trata en ella de mentar un *Bildsujet* que *pudiera en principio* pertenecer al mundo real, y donde dicha mención se ve mediada por el *Bildobjekt* —lo cierto es que, en no pocos casos de imaginación, el *Bildsujet* no pertenece ni puede pertenecer, *de facto*, al mundo real. Es, sin embargo, término de una mención intencional (mediada por la imagen). La *phantasia*, en cambio, apunta a algo enteramente distinto y de modo esencialmente distinto (ya en la mera estructura de «acto» difiere de la imaginación): cuando «*phantaseamos*», «el mundo efectivamente real *casi* sucumbe bajo nuestras miradas, aunque haciéndonos, a pesar de todo, sentir un poco su estar-ahí, de tal suerte que una ligera conciencia de pertenencia tiñe en permanencia las formaciones-de-*phantasia*»⁶⁵. Dicho de otro modo, con la *phantasia*, ya no nos topamos con la doble intencionalidad característica de la conciencia de imagen; al contrario, como nos explica Richir, «la *phantasia*, y las *phantasiai*, *no son*, al menos intrínsecamente [...], *imágenes*, sino, di-

⁶⁴ ... distinción introducida en el curso 1904/05 (texte n°1 de *Hua XXIII*), aun cuando —todo hay que decirlo— el vocabulario de Husserl es un poco fluctuante, y la distinción está sin duda menos marcada, en Husserl, de lo que Richir extrae de su lectura: queda sin duda todo un trabajo por hacer para situar y delimitar el margen entre los textos husserlianos y la reasunción propiamente richiriana de la problemática.

⁶⁵ HUA XXIII, p. 42.

rectamente, *apariciones*»⁶⁶. Pues bien, estas apariciones se caracterizan⁶⁷ por su aspecto *proteiforme* o proteico (*proteusartig*), por la *discontinuidad* de su surgimiento, siempre «relampagueante» (*blitzhaft*), emergiendo en el curso, supuestamente continuo, del tiempo, y por su carácter *intermitente* dentro de ese mismo supuesto continuo temporal; por último, estas apariciones *no están presentes*. Si, *por un lado*, las apariciones de *phantasia* se distinguen, de entrada, de la conciencia de imagen por el hecho de ser, precisamente, apariciones *inmediatas*, y no presentificaciones *mediadas* por imagen (la diferencia es estructural), son los citados caracteres distintivos, propios de las apariciones de *phantasia*, los que, *por otro lado*, permiten diferenciar a ésta de las apariciones perceptivas y, en definitiva, de simples alucinaciones. Richir comenta la situación como sigue:

Mediante el primer carácter, se ha de entender que, mientras que el objeto aprehendido por la conciencia es el mismo, sus apariciones cambian sin cesar, y ello de modo discontinuo, por despegues súbitos, tanto en las formas como en los colores, de tal forma que lo apareciente deviene en algo sombrío, huidizo y fluctuante, y donde, en todo caso, las apariciones no se encadenan las unas a las otras de modo coherente, como sí ocurre, en cambio, en la percepción. Además, si hay, en dichas apariciones, color, no es en el sentido del color percibido: se trata de una suerte de gris que no es el perceptivo sino una suerte de 'vacío inefable' (Hua XXIII, 59). La aparición de *phantasia* resulta pues, de este modo, como tal inasible. 2) El carácter de discontinuidad del surgimiento significa, a su vez, que la aparición surge como el rayo (*aufblitzen*) pero sin llegar a estabilizarse o fijarse: es como el *Einfall* que adviene de modo inopinado, que nos viene súbitamente a las mientes. 3) Según la tercera de las características, la aparición de *phantasia* puede desaparecer por completo tan rápido y súbitamente como surgió. Ahora bien, en su fugacidad, también puede volver (resurgir, aunque siempre para, al punto, desaparecer) bajo una forma hasta tal punto metamorfoseada (carácter *proteiforme*), que nos lleve a creer que, en un principio, nos las habemos con otro «objeto». Por último, 4) si bien comprendemos mejor, en virtud de los tres primeros caracteres, que 'lo que' aparece (las comillas significan que jamás podremos distinguir ese 'lo que' merced a una quiddidad) no está presente o es un no presente, la extrema paradoja reside, aquí, en que las propias apariciones de *phantasia* no tienen ninguna relación con el presente (Hua XXIII, 79)⁶⁸.

⁶⁶ PE, p. 68.

⁶⁷ Cfr. §§ 28-29 del curso de 1904/05, HUA XXIII, pp. 58-65.

⁶⁸ M. Richir, "Imagination et *phantasia* chez Husserl", *art. cit.*, p. 8.

La *phantasia* comprendida de ese modo no puede asimilarse ni a la conciencia de imagen (con o sin soporte físico), ni a la *Einbildungskraft* fichteana o kantiana; ni siquiera a la reapropiación heideggeriana de esta última⁶⁹. Si interpretamos radicalmente la *phantasia* como hace Richir⁷⁰, no sólo no hay ya imagen o concepto en la *phantasia*, sino que ni tan siquiera hay mención de algo susceptible de estabilizarse, mal que bien, a sobrehecho de su aparecer. Lo que transparece en la *phantasia* no es sino el destello fugitivo de una apariencia —como la de una sombra, percibida un instante, o la de una estrella fugaz—, que desaparece o se transforma antes de haber tenido tiempo para estabilizarse. En este sentido, Richir llegará incluso a decir, en secesión, claro está, con el propio Husserl, que la *phantasia* ya no designa un acto *intencional*. Asimismo, en este sentido, y desde *Phénoménologie en esquisses*, Richir buscará «nuevas fundaciones» para la (su) fenomenología a partir de la *phantasia*.

Así las cosas, nos vemos entonces legitimados para preguntarnos lo que pueda ser, *concretamente*, la aparición no presente de un no presente: ni siquiera se trata de una sombra, sino de la sombra huidiza de una sombra ya de entrada desaparecida. Serán este tipo de preguntas las que, por lo demás, conduzcan a Richir a distinguir, progresivamente, entre: 1) por un lado las «*phantasiai* puras», que, efectivamente, no se le aparecen más a la conciencia en vigilia de lo que lo harían «sombras» (pero sombras de nada), o

⁶⁹ Debo a Pablo Posada esta última observación, que ha ocupado muchas de las discusiones sobre estas cuestiones.

⁷⁰ Uno de los méritos de algunos trabajos de Pablo Posada reside en haber mostrado la coalescencia estructural que hay entre la *phantasia* y la estructura de lo que Richir denomina “*cogito* hiperbólico”. Así, hay en el tipo de representificación que es la *phantasia* lo que P. Posada detecta como un desalineamiento transcendental que la hace especialmente apta para acoger o recrear un *cogito* hiperbólico. Podemos referirnos tanto a un artículo ya antiguo “Hipérbole y concreción en parpadeo”, *Eikasia*, nº34, septiembre de 2010 <http://revistadefilosofia.com/34-12.pdf>, fundamentalmente el epígrafe titulado “Posición, posicionalidad, no posición (por neutralización dóxica) y no posicionalidad (por neutralidad originaria): breve excursus”, como al más reciente Suspensión hiperbólica y desalineamiento transcendental, pp. 103-124. *Eikasia*, nº58, Septiembre de 2014, donde la estructura “transcendentalmente desalineada” de la *phantasia* y su consectorio entroncamiento con toda forma de *cogito* hiperbólico (sin que sea la *phantasia* su única implementación posible) se analiza fundamentalmente en la parte III titulada: “Sobre la vocación hiperbólica de la *phantasia* (y de las representificaciones intuitivas en general). La representificación como matriz de desalineamiento transcendental”. En otras palabras, la vocación hiperbólica de la *phantasia* no sólo reside (y no reside principalmente) en su arcaísmo, sino en su factor de desalineamiento o de concrescencia en desalineamiento; en particular entre el yo actualmente *phantaseante* y el yo implicado en la *phantasia*. Este desalineamiento permite e incluso promueve “concreciones” (por usar el vocabulario de P. Posada) de otro modo imposibles o “in fenomenalizables”.

«fantasmas» (pero fantasmas de ningún ser) o «fuegos fatuos enteramente inmatrimales»⁷¹, y que, por lo tanto, no pueden ser atestados sino indirectamente por análisis fenomenológico; y 2) por otro lado, las «*phantasiai* perceptivas», que se refieren a ese tipo particular de *phantasiai* en que se da «percepción» (*Perzeption*) de algo que está más allá tanto de lo real percibido en *Wahrnehmung*, como de lo ficticio, o del *ficto* como objeto intencional específico de la imaginación⁷²: el ejemplo tipo para ilustrar la especificidad de la *phantasia* «perceptiva» (tanto respecto de la percepción como *Wahrnehmung*, como respecto de la imaginación como no-*phantasia*) es el del personaje de teatro «encarnado» por el actor. En este caso, «percibo» (*perziptiere*) en *phantasia* el personaje, pero lo hago más allá de la percepción (*Wahrnehmung*) del cuerpo y de las palabras del actor, a pesar de que haya de ser a partir de ese cuerpo percibido como pueda «phantasear» el personaje. Por otro lado, el cuerpo físico del actor tampoco funciona como un *Bildobjekt* que figurase un *Bildsujet*: no hay, aquí, imaginación, ya que lo percibido, lejos de ser un objeto imaginado, sigue siendo propiamente *infigurable*, como lo es el personaje de teatro o de novela, en cuya puesta en imagen percibimos siempre como una reducción que se nos antoja irremediamente «infiel».

Conviene señalar que Richir retoma la noción de *phantasia* perceptiva del propio Husserl, que la introduce en el texto N°18 (que data de 1918) de Hua XXIII, en el contexto de un análisis del teatro. Esta noción será retomada y ampliada por Richir hasta ocupar un lugar central en su pensamiento ya que las *phantasiai* perceptivas serán identificadas con los que Richir denomina “fenómenos de lenguaje”, mientras que las *phantasiai* puras se verán asociadas a los “fenómenos fuera de lenguaje”. Para una primera incursión en esta cuestión, convendría leer, en particular, los *Fragments phénoménologiques sur le langage*, de los que me permito citar un pasaje largo, ciertamente, pero muy esclarecedor:

Todo el talento del actor está en trasladar a los espectadores, mediante su actuación (gestos, mímica, habla, todo ello realmente efectuados con su *Leibkörper*), al espacio «otro» del teatro, a la ficción o ilusión teatral. No quiere esto decir que la escena real (con sus decorados) y el actor real (con su cuerpo real y su vestuario real) se volatilicen en lo imaginario, sino que todas esas realidades se ven transmutadas, al pasar a la *phantasia*, en ficciones de realidad cuyo mero contenido figurativo es el mismo que el de la percepción (*Wahrnehmung*) pero está también «percibido» en la *phantasia* que lo irrealiza

⁷¹ *Fragments phénoménologiques sur le langage*, J. Millon, Grenoble, 2008 (en adelante citado «FPL»), p. 4.

⁷² *Cfr.* FPL, p. 8.

o neutraliza. En otras palabras, no menos importantes, lo real está aquí en transición infinita entre la realidad que aboliría la representación teatral y lo «phantástico» (que no es lo imaginario) en que eso real está prendido, es decir, también, «percibido», y que hace que participe de la representación. La figuración de lo real que la representación teatral aporta corresponde pues también, dentro la phantasia «perceptiva», a una parte abstracta del todo concreto que la phantasia «perceptiva» constituye —la otra parte abstracta es la «percepción» de lo infigurable (en el teatro: el personaje encarnado por el actor)—, y a este título, y por cuanto eso real está en transición entre la realidad y lo «phantástico», puede también llamársele, en los términos de Winnicott, transicional. Así las cosas, el talento del actor residirá en borrarse ante o en su personaje y, por lo tanto, volverse él mismo, en virtud de su actuación, realidad transicional. Dicho de otro modo, si el actor hace bien su papel, no es por «mimetizar» (especularmente) la representación imaginaria que pudiera hacerse del personaje que representa (el actor sería entonces, en cierto modo, el duplicado «mecánico» del personaje en un Umwelt que ni siquiera sería «decorado»). Del personaje no hay, como ya decía Diderot, 'imagen' representable en intuición imaginativa. El papel sólo está bien representado cuando el actor «siente» su personaje, es decir, cuando «efectúa», previamente por cuenta propia, esa *Einfühlung* paradójica de un personaje que no existe fuera de la representación teatral, borrándose, de ese modo, a sí mismo (borrando lo que él mismo es como *Leibkörper*, como cuerpo, y también a sí mismo como *Leibhaftigkeit*, sujeto de afectos: eso es trabajar un papel). El actor se borra a sí mismo en beneficio de esa *Einfühlung* al punto de «comunicársela» a los espectadores, en una *Einfühlung* que, de esa previa *Einfühlung* del actor, efectúan éstos si es que de veras están participando del espectáculo. Si aceptamos que la *Einfühlung* del otro no es, efectivamente, ni una percepción (de cosa), ni una imaginación (de objeto), sino que se efectúa en y por una phantasia (que nos ha obligado a invocar el *Phantasieleib*), esta *Einfühlung* ya es, de hecho, una phantasia «perceptiva» de la intimidad del otro, un otro infigurable en intuición (perceptiva y/o imaginativa). En el teatro, transcurre ésta por la mediación del actor que, al mismo tiempo, en la misma phantasia 'perceptiva', ha ingresado, en virtud de su actuación, en el área transicional. En estos términos, la situación teatral significa que el actor «percibe» su personaje en phantasia; personaje infigurable en cualquier género de intuición. Por la mediación de sus gestos, mímicas, entonaciones de voz, todo ello efectuado por los movimientos de su *Leibkörper*, su actuación se ha vuelto 'phantástica' o transicional, juego de su *Leiblichkeit* y de su *Phantasieleiblichkeit*. Pues bien, de ese modo el actor «comunica», es decir, suscita dicha phantasia 'perceptiva' en los espectadores: éstos 'perciben' a Ricardo III en phantasia por la mediación de la 'percepción' en phantasia del actor en el escenario. A esto se añade algo no menos importante: la infigurabilidad (en intuición) de la intimidad del personaje, es decir, la 'invisibilidad' de dicha intimidad, nada tiene de la clásica invisibilidad propia de lo inteligible: el personaje no es una entidad ideal o una idea en sentido platónico. Hay aquí como una suerte de 'invisibilidad' que no es la de lo inteligible en sentido clásico: se trata de la

‘invisibilidad’ de lo que también está ‘percibido’ en phantasia, y, para evitar todo equívoco, la llamaremos, preferentemente, ‘infigurabilidad’. El caso del teatro puede fácilmente extenderse al campo de la estética, trátase de pintura, de música, de poesía o de novela. Encontramos, una y otra vez, un ‘objeto’ ‘percibido’ como transicional, y un infigurable ‘percibido’ en la misma phantasia ‘perceptiva’. [...] La paradoja nodal de la phantasia ‘perceptiva’ estriba pues en que a través de la figurabilidad más o menos refinada o grosera del ‘objeto’ (transicional) ‘percibido’ en phantasia, resulta que, por la mediación de esta figurabilidad, ‘percibimos’ también algo radicalmente infigurable, y que se hurta a toda intuición perceptiva o imaginativa. Observemos, por lo demás, que en lo descrito no hay aquí imaginación porque no hay aún objeto imaginado, no hay Bildsujet en tanto que término de una mención intencional: y, claro está, tampoco hay, por la misma razón, figuración en apariencia ‘perceptiva’⁷³.

De ahí la pregunta que inerva los *Fragments sur le langage*: «Mientras que, para Husserl, la *phantasia* ‘perceptiva’ consiste en modificar en *phantasia* (y no en imaginación) una percepción real (*Wahrnehmung*) para así acceder a un infigurable (por ejemplo el personaje de teatro ‘encarnado’ por el actor), en el caso de la *phantasia* ‘perceptiva’ de lenguaje, puesto que ésta trata sobre una o varias *phantasiai*, esta modificación ya ha tenido lugar, de suerte que de ella tan sólo subsiste, en realidad, la modificación de la *phantasia* ‘pura’ en *phantasia* ‘perceptiva’ —en *phantasia* ‘percipiente’ de la *phantasia* ‘perceptiva’ que la ‘percibe.’»⁷⁴

*

**

Convendría, en alguna ocasión, emprender el recorrido de la obra de Richir tomando, como hilo conductor, la cuestión de la imaginación y las varias aproximaciones fenomenológicas que Richir va proponiendo gradualmente. Ahora bien, si no ha sido esta vía la elegida por mí para explorar los textos de Richir, sí he querido, a pesar de todo, mostrar que esta cuestión radica ya en su tesis sobre Fichte, y que, de hecho, constituye también uno de los pilares fundamentales de dicho texto. Habría pues modo de retomar el comentario richiriano de Fichte mostrando cómo ya en ese texto se desgranaban toda una serie de cuestiones relativas al estatuto de la imaginación. Cuestiones, éstas, que habría que rastrear. Y se vería entonces cómo dichas cuestiones van haciendo su camino, a menudo de modo subterráneo, al correr de los textos de Richir.

⁷³ FPL, pp. 9-10

⁷⁴ FPL, p. 3

