



DEL ESQUEMATISMO EN FENOMENOLOGÍA (KANT, FICHTE, RICHIR)

THE SCHEMATISM IN PHENOMENOLOGY
(KANT, FICHTE, RICHIR)

Sacha Carlson
UNIVERSITÉ DE LOUVAIN-LA-NEUVE
sachacarlson@gmail.com

Trad. Pablo Posada Varela

RESUMEN

Este artículo persigue presentar la concepción del esquematismo fenomenológico propuesta por Marc Richir, y central en toda su obra a partir de las *Recherches phénoménologiques*. Partiremos de la idea misma de lo que sea un esquematismo, y que Richir retoma de Kant (en la *Crítica de la razón pura*), pero que interpreta a partir de Fichte. Ello nos permitirá después examinar la noción de esquema o de esquematismo de la fenomenalización tal y como interviene por vez primera en la tercera *Recherche phénoménologique* cuando designa, en un contexto estrictamente richiriano, el *doble movimiento de la fenomenalización*. Ello me permitirá finalmente, y para concluir, ilustrar la noción a partir de un ejemplo más concreto: el del lenguaje.

Palabras clave: Esquematismo | Fenomenología | Richir | Kant | Fichte

ABSTRACT

In this article, we would like to present the concept of phenomenological schematism: a concept proposed by Marc Richir and central in his work from the *Recherches phénoménologiques* on. We will first consider the *idea* of schematism itself, that Richir borrows from Kant (in the *Critique of Pure Reason*) but interprets in a Fichtean way. We will then examine the notion of schema (or schematism) of phenomenalization, as it appears for the first time in the third *Recherche phénoménologique*, meaning in this strictly richirian context, the double movement of phenomenalization. Finally, as a conclusion, we will illustrate this notion with a concrete example: the language.

Keywords: Schematism | Phenomenology | Richir | Kant | Fichte

§ 1.— INTRODUCCIÓN

La cuestión del esquematismo, central en toda filosofía crítica de inspiración kantiana ¿acaso puede hallar su lugar en fenomenología? He ahí la pregunta a la que la presente contribución quisiera aportar un primer elemento de respuesta. No obstante, no procederé examinando directamente la obra de Husserl, que al menos a primera vista, guarda silencio sobre dicha cuestión. Me propongo más bien dilucidar los lineamientos de un pensar que considere el esquematismo fenomenológico como *ritmo de la fenomenalización*, inspirándome para ello en la obra de Marc Richir que, por su parte, sí elabora dicha noción de modo explícito.

Como sabemos, la obra de Marc Richir¹ propone una refundición de la fenomenología a partir de una radicalización de la reducción fenomenológica clásica, y merced a la cual entiende poner entre paréntesis no sólo toda posición de ser, sino también, más generalmente, toda ipseidad, toda ontología, toda eidética y, al fin y al cabo, la intencionalidad misma. En ello se sitúa Richir en la estela de un movimiento que cabe observar en varios fenomenólogos franceses de esa misma generación (muy señaladamente en M. Henry² y J.-L. Marion), pero que suele desplegarse en direcciones diferentes, a veces incompatibles. La versión radicalizada de la *epojé* que propugna Richir será la que, a partir de sus *Méditations phénoménologiques*,³ llamará la "*epojé fenomenológica hiperbólica*", instrumento metodológico que forja inspirándose, con-

¹ 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" (*Eikasia*, 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*, Madrid, Brumaria, 2014. En francés puede leerse, en primer lugar: Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson* (Grenoble, J. Millon, 2015). También podemos leer Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Bruxelles, Ousia, 2011; Robert Alexander, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, J. Millon, 2013; Florian Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Suiza, Springer (Phaenomenologica), 2014; Sacha Carlson, "L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique", en *Eikasia. 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", en *Eikasia*, n° 58, diciembre 2014, pp. 11-40. Trad. Pablo Posada. Pueden consultarse, por lo demás, otros artículos y algunos libros de Richir (en francés y en español) en la página: URL=www.laphenomenologierichirienne.org.

² Cf. S. Carlson, "Reducción fenomenológica y 'reducción espinosista'. El hiper-cartesianismo de Marc Richir y el espinosismo de Michel Henry", en *Eikasia*, n° 46, noviembre 2012, pp. 91-106. Trad. Pablo Posada.

³ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, J. Millon, 1992.

juntamente, de Descartes, Husserl y Heidegger,⁴ y que, supuestamente, ha de abrir a la facticidad radical de la experiencia, y hacerlo en un sentido más profundo que el heideggeriano, a saber, abriendo a lo que Richir llamará la "interfacticidad trascendental". No obstante, la radicalidad de este gesto fenomenológico ya se apreciaba en trabajos anteriores, y en particular en los dos tomos de sus *Recherches phénoménologiques* (1981-83),⁵ obra de que trataré aquí en primer lugar. En este texto de Richir, la reducción fenomenológica se concibe como reducción de toda ontología a partir de la puesta fuera de curso de toda subjetividad y de todo *Dasein*, en resumidas cuentas, de toda instancia (que Richir llamará el "simulacro ontológico") que presuntamente hubiera de mantener unida la vida de la conciencia. La reducción que ensaya Richir ha de reconducir todo lo que se da exclusivamente a su estatuto de *apariciencia*, pero no ya como apariencia de cosas, de entes u objetos, sino como apariencia que no remite sino a sí misma y nada más que a sí misma.⁶

En este contexto se hará patente cómo, en rigor, la dificultad reside en el hecho de que este acto de reducción suprime toda posibilidad de punto de vista estable que nos permita ubicarnos en la experiencia y, por lo tanto, reconocer lo que en ella se nos da. Antes, la reducción richiriana abre necesariamente a un campo indiferenciado, donde la sensación no se distingue de la alucinación, del sueño, de la afectividad. Asimismo, tampoco el pensar se distingue con claridad de estas últimas instancias.⁷ Se plantea entonces la pregunta de saber hasta qué punto podemos, con entera legitimidad, calificar dicho campo de *fenomenológico*: ¿acaso tiene auténtica consistencia? ¿es, de veras, algo allende una pura abstracción?⁸ Sea como fuere, todo en él parece como somnoliento, como en un estado de naturaleza desconocido, arcaico, incoativo y bárbaro, y que puede considerarse como el fondo salvaje del que procedemos, pero del que no sabemos con certeza cómo dar cuenta de modo riguroso.⁹ ¿Habremos alcanzado los lindes de la experiencia? ¿Acaso no hallaremos allí donde la fenomenología como elucidación del *humano* vivir encuentra su límite?

⁴ Cf. Sacha Carlson, "El Cartesianismo de Richir. Aproximación a la tercera *Meditación fenomenológica*", en *Investigaciones fenomenológicas*, n° 9, 2012, pp. 383-405. Trad. Pablo Posada.

⁵ Cf. Marc Richir, *Recherches Phénoménologiques I, II, III. Fondation pour la phénoménologie transcendente*, Bruxelles, Ousia, 1981. A partir de ahora citado "RP/1", y *Recherches Phénoménologiques IV, V. Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia, 1983. En adelante citado "RP/2".

⁶ Cf. Sacha Carlson, "Reducción y ontología. Observaciones sobre la noción richiriana de 'simulacro ontológico'", en *Eikasia*, n° 47, enero 2013, pp. 245-250. Trad. Pablo Posada.

⁷ Cf. RP/2, p. 113.

⁸ Cf. RP/2, p. 116.

⁹ Cf. RP/2, p. 113.

Richir sostiene que, a pesar de todo, este campo no es un puro caos, sino que ha de *aparecerse* de una determinada forma a la conciencia, organizándose indefinidamente y al hilo del *despertar del pensar*. Surge este campo cuando no hay aún ni cuerpo propio, ni un cuerpo otro, ni cuerpos en general ni cosas. De hecho, todo ello emerge a partir de un anonimato originario.¹⁰ No cabe duda de que, para Richir, este campo es, a la vez, fenomenológico y transcendental. Efectivamente, Richir pretende describir el lugar mismo de la *experiencia in statu nascendi*. Así pues, se ha de poder describir fenomenológicamente esta forma arcaica de la experiencia en la que ya siempre estamos inmersos y sumergidos, suerte de matriz de la que no terminamos nunca de salir. Pues bien, será precisamente éste el punto en que intervenga la noción de *esquematismo transcendental de la fenomenalización*; noción que, en la obra de Richir, aparece precisamente por vez primera en las *Recherches phénoménologiques*. La expresión “esquematismo transcendental de la fenomenalización” designa el ritmo de fenomenalización de estas puras apariencias, resultantes de la reducción fenomenológica en su versión radicalizada. Se trata, en último término, del propio ritmo de emergencia de la experiencia de cada cual a partir de ese fondo anónimo y común. Este ritmo organiza, pues, según Richir, la experiencia *previamente a toda intencionalidad y a toda eidética*.

Será precisamente esta noción de esquematismo en el pensamiento de Marc Richir lo que buscaré esclarecer en este artículo. Volveré, en primer lugar, a la idea misma del esquematismo, que retoma Richir de Kant (§ 2), y ello aun cuando, como quisiera poner de manifiesto, interpreta dicha noción a partir de Fichte (§ 3). Llegaremos después (§ 4) a la noción de esquema o de esquematismo de la fenomenalización tal y como interviene por vez primera en la tercera *Recherche phénoménologique*, para designar, en un contexto estrictamente richiriano, lo que el filósofo valón da en llamar el *doble movimiento de la fenomenalización*. Ello me permitirá, por último (§5), y para concluir, ejemplificar la noción aquí en juego a partir de una experiencia algo más concreta: la del habla, la del decir, la del lenguaje.

§ 2.— LA IDEA DE ESQUEMATISMO EN LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Como sabemos, las nociones de esquema y de esquematismo irrumpen decisivamente en filosofía con la obra crítica kantiana. No es de extrañar que el criticismo kantiano

¹⁰ ...un anonimato que, por lo tanto, se corresponde con lo que Merleau-Ponty entendía, junto a Husserl, como “la esfera pre-egológica” —tal y como el propio Richir se encarga de señalar (cf. RP/2, p. 115).

constituya una de las fuentes principales de Richir en lo relativo a la cuestión del esquematismo. Será pues el punto por el que conviene que comencemos nuestra presentación. La cuestión del esquematismo es tratada por Kant en la *Crítica de la razón pura*, y en especial en el primer capítulo de la *Analítica de los principios*, titulado: "El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento".¹¹ Este capítulo, bastante breve, y que no sufrió cambios con ocasión de la segunda edición de la obra es, con todo, uno de los más difíciles y controvertidos de la *Crítica de la razón pura*: el propio Kant concede que el esquematismo es "un arte oculto en lo profundo del alma humana",¹² y cuyo funcionamiento es muy difícil desentrañar.¹³ Varios comentaristas¹⁴ han hecho notar repetidas veces que la dificultad central del texto reside, esencialmente, en el hecho de que Kant aborda un mismo problema desde perspectivas diferentes y que no siempre parecen acordarse entre sí. A pesar de ello, el objetivo general parece estar claramente establecido: después de la *Analítica de los conceptos*, donde, junto con la *Deducción trascendental*, se trataba de presentar los conceptos puros del entendimiento como principios de la *posibilidad* de la experiencia comprendida como la *determinación* de los fenómenos en el espacio y en el tiempo en general,¹⁵ se imponía ahora, en la *Analítica de los principios*, "mostrar el uso"¹⁶ de esos mismos conceptos elementales. De eso modo quedaba manifiesto cómo el pensar, en su ejercicio, se convertía en facultad de juzgar para, de esa suerte, conferir a sus conceptos significado.¹⁷ En el capítulo sobre el esquematismo, esta cuestión se ataca según un *primer ángulo* que es el de la *subsunción* de una intuición bajo un concepto puro — una categoría, por ejemplo, la causalidad.¹⁸ La dificultad consistirá entonces en com-

¹¹ Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, citada a partir de ahora "KRV" (y, según la establecida convención, y antecediendo al número de página, "A" para la 1ª edición y "B" para la 2ª). Para la traducción al español, citamos la traducción de Pedro Ribas, publicada en Madrid, Alfaguara, 1996. Así pues, para esta cita en concreto: KRV, A137-147 / B176-187. Ed. esp. p. 182-190.

¹² KRV, A141 / B180. Ed. esp. p. 185.

¹³ "(...) a decir verdad, rápido y enigmático (...)": así es como Richir, años más tarde, y en su obra *La crise du sens et la phénoménologie*, se referirá al tratamiento que en este capítulo recibe la cuestión del esquematismo. Cf. Marc Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, J. Millon, 1990, p. 65.

¹⁴ Cf. particularmente: R. Daval, *La métaphysique de Kant. Perspective sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, Paris, P.U.F., 1950; B. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, P.U.F., 1993; A. Makowiak, *Kant, l'imagination et la question de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 2009.

¹⁵ Cf. KRV, B168-169.

¹⁶ KRV, B169. Ed. esp. p. 177.

¹⁷ Cf. KRV, B170 & A139 / B178.

¹⁸ "¿Cómo podemos, pues, *subsumir* ésta [scil. 'intuición'] bajo tales conceptos y, consiguientemente, *aplicar* la categoría a los fenómenos (...)?" (KRV, A137 / B176. Trad. esp. p. 182). Recordemos que el

prender cómo un concepto puede referirse al objeto de una intuición: cuando, por ejemplo, veo una bola posada sobre un cojín, dejando así un leve hueco, tengo la intuición de la bola y del cojín, pero en modo alguno la del concepto de causalidad, y ello aun cuando, percibiendo ambos objetos, sepa yo que la bola *causa* la depresión y consiguiente vado en la superficie cojín. ¿Cómo es entonces posible esta aplicación del concepto a la intuición? He ahí la primera de las cuestiones a que Kant se enfrenta en este capítulo. Sin embargo, el modo en el que Kant responde puede prestar a confusión. Efectivamente, recurre Kant a la idea de un “tercer término”, como “representación mediadora”, y que ha de ser homogénea tanto respecto de la categoría como de la intuición, de tal suerte que la aplicación de la primera a la segunda sea posible.¹⁹ Esto mismo le conducirá a una primera definición del *esquema transcendental*: “Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, deber ser *intelectual*, por un lado, y *sensible*, por otro. Tal representación es el *esquema transcendental*”.²⁰ De hecho, y para ser más precisos, hay que comprender esta representación como una *determinación transcendental del tiempo*: se trata, efectivamente, de una representación “homogénea con la *categoría* (cuya unidad constituye) en tanto que universal y que descansa en una regla *a priori*”, pero también es “homogénea con el *fenómeno* en la medida en que el tiempo se halla contenido en toda representación empírica de la diversidad”.²¹ En otras palabras, significa esto que, cada vez, una representación del tiempo permite la aplicación de un concepto a una intuición. No obstante, y como señalábamos, esta primera presentación puede prestar a confusión por el hecho de que las cosas sean tomadas de modo estático, cuasi mecánico en suma: Kant se contenta con establecer un cuadro paralelo de los esquemas y de las categorías, cuadro como caído del cielo. Efectivamente, no acabamos de comprender de dónde, precisamente, proceden dichos esquemas, ni tampoco cuál es el preciso papel que desempeñan, como intermediarios, en la subsunción de la intuición bajo un concepto.

Existe, sin embargo, una *segunda perspectiva* en el texto de Kant: nos referimos a la consideración de la *síntesis* como trabajo de la imaginación: “El esquema de un concepto del entendimiento puro, por el contrario, escribe Kant, no puede ser llevado a imagen ninguna. Es simplemente la síntesis pura, conforme a una regla de unidad conceptual —expresada por la categoría— y constituye un producto transcendental

término de *subsunción* procede de la teoría del juicio, y en particular del silogismo: cf. por ejemplo, I. Kant, *Lecciones de lógica*, §§ 57 ss.

¹⁹ Cf. *KRV*, A138 / B177. Notemos que esta idea de un “tercer término” se hace eco implícito de la teoría del silogismo.

²⁰ *KRV*, A138 / B177. Ed. esp., p. 183.

²¹ *KRV*, A138-139 / B177-178. Ed. esp., p. 183.

de la imaginación, producto que concierne a la determinación del sentido interno en general (de acuerdo con las condiciones de la forma de éste, el tiempo) en relación con todas las representaciones, en la medida en que éstas tienen que hallarse ligadas *a priori* en un concepto, conforme a la unidad de apercepción”.²² El esquematismo atañe pues al *trabajo* de la imaginación. A él se refiere Kant como el “método”²³ o el “procedimiento”²⁴ para producir la imagen que corresponde a un concepto. De hecho, más que de “procedimiento”, se hablaría con más justeza de un *proceso*, es decir, del *acto* o del *gesto* de trazar que preside a la producción de la imagen: el esquematismo es ese mismo proceso, mientras que el esquema designa la *representación* del proceso.²⁵ Esta segunda perspectiva, más dinámica, permite pues entender que el esquematismo no es tanto una “representación mediadora” entre la sensibilidad y el entendimiento cuanto el nombre que recibe el acontecimiento que preside a su encuentro: lo que incumbe, nada más y nada menos, que a la síntesis propia de la imaginación, anterior, de derecho, a todo trabajo del entendimiento. Se trata del específico trabajo de la imaginación llamado, en ocasiones, “síntesis figurada” o “*synthesis speciosa*”, y que tantísimo le costó a Kant analizar en la *Analítica de los conceptos*. La dificultad que Kant debe afrontar es, efectivamente, la siguiente: ¿cómo evidenciar una síntesis cuya especificidad se cifra en borrarse —es decir, en *destemporalizarse*—²⁶ para no dar a ver sino el resultado, apareciendo, de ese modo, como un conocimiento *a priori*? Pues bien, resulta que el esquematismo del conocimiento se despliega, precisamente, eclipsándose ante su producto: de ahí que resulte tan sumamente difícil considerarlo *por sí mismo*, es decir, como *efectuación* del conocimiento de acuerdo con una regla *a priori*, y donde la propia regla ciega el movimiento que dirige.

²² *KRV*, A142 / B181. Ed. esp., p. 185.

²³ *KRV*, A140 / B179. Ed. esp., p. 184.

²⁴ *KRV*, A140 / B180. Ed. esp. p. 184.

²⁵ “A esta representación de un procedimiento [scil. proceso] universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen es a lo que llamo esquema de este concepto” (*KRV* A140 / B179-180. Ed. esp., p. 184). Señalemos también que Kant explicará, por otro lado, que la categoría designa, a su vez, la representación *de la unidad* del proceso.

²⁶ Como ha mostrado magistralmente F. Pierobon, en sus trabajos sobre la arquitectura kantiana, y en particular su *Système et représentation. Étude sur la déduction transcendantale des catégories*, Grenoble, J. Million (Krisis), 1993.

Sea lo que fuere de estas dificultades inherentes a la concepción kantiana del esquematismo en la primera *Crítica*,²⁷ esta somera aproximación a la cuestión nos permite, a pesar de todo, situar el verdadero *meollo* de la cuestión, lo que está de veras en juego. Efectivamente, nos damos que cuenta de que bajo el rótulo de esquematismo se trata de pensar el acontecimiento o el movimiento de efectuación de una síntesis. Para Kant, en el contexto de la *Crítica de la razón pura*, donde se hace sobre todo cuestión de la legitimación del conocimiento teórico, dicho movimiento es pensado como el de la síntesis de la imaginación. Un movimiento por el que lo sensible se encamina hacia las categorías, en una temporalización que le permite entonces al entendimiento aplicar su propia síntesis; síntesis que, de la sensibilidad, tan sólo conserva la parte de intuición pura como momento sensible y *a priori* de un conocimiento que queda así, en definitiva, asegurado de su alcance objetivo. Comprendemos también, de paso, que aun cuando el esquematismo puede ser presentado por Kant como un "término medio" entre la sensibilidad y el entendimiento, no depende ello tanto del esquematismo en general cuanto del esquematismo relativo al conocimiento, y del que trata, casi exclusivamente, la primera *Crítica*, y es que en ésta se trata de pensar el movimiento de encuentro entre la sensibilidad y el entendimiento. Pero ¿qué decir entonces de lo que en Richir se entiende por "esquematismo"? Precisemos que, como en Kant, es el esquematismo, para Richir, un movimiento de *efectuación*. La diferencia reside, sin embargo, en que no se trata de un movimiento referido al conocimiento objetivo sino, antes bien, al fenómeno y a su fenomenalización, y ello de modo previo a todo juicio y a todo conocimiento. Este extremo explica, de hecho, la crítica que Richir formula en punto al esquematismo kantiano al subrayar que los esquemas kantianos, en tanto en cuanto están referidos a las categorías, remiten asimismo a las "funciones lógicas del juzgar",²⁸ y se refieren, únicamente, a la *temporalidad*; temporalidad que, por lo demás, es, en Kant, ideal o, cuando menos, homogénea, es decir, pura forma de la sensibilidad. Por el contrario, Richir trata de poner de manifiesto el ritmo de la fenomenalización, previo a todo conocimiento y a toda lógica. Así, nos dice:

Se desprende de todo ello que el esquematismo kantiano no puede ser, para nosotros, sino un esquematismo 'derivado' o 'segundo' respecto del esquematismo fenomenológico transcendental, sin que la vía de una derivación tal quede clara puesto que se trataría, de hecho, de una derivación del conocimiento científico a partir del campo fenomenológico, lo que dista mucho de ser cosa segura, así sea en su mera posibilidad, dado

²⁷ Señalemos, con todo, que en la tercera *Crítica* (cf. en particular en el § 35), Kant evoca la idea de un esquematismo sin concepto. Richir retomará, asimismo, esta idea. Volveré sobre el particular, brevemente, en la conclusión de este artículo.

²⁸ Cf. *KRV*, B128. Ed. esp., p. 128.

que permanece abierta la cuestión de saber en qué aspecto el conocimiento científico pueda ser o no ser intrínsecamente trascendental —es este pues un problema que, una vez más, pertenece al ámbito de la epistemología trascendental.²⁹

Así y todo, es característico que esta crítica del esquematismo kantiano, y a través de la cual se escorza también, en el mismo movimiento, la idea de un esquematismo propiamente fenomenológico, se apoye sobre otro autor, al que hemos de dedicar, ahora, nuestra atención: Fichte.

§ 3.— EL ESQUEMATISMO Y EL MOVIMIENTO DE LA IMAGINACIÓN: FICHTE

Sin lugar a dudas es de Kant de quien toma Richir la idea misma de esquematismo trascendental. Conviene, no obstante, reseñar también que el joven filósofo busca desarrollar una concepción propia del esquematismo al margen de Kant. Prueba fehaciente de ello la tenemos en que Richir terminará proponiendo una crítica a la aproximación kantiana de la cuestión del esquematismo. En lo que sigue, quisiera sugerir que la motivación de esa crítica ha de buscarse en lo que hace que la concepción richiriana del esquematismo sea propiamente *fenomenológica*, así como en el ingrediente que inspira esa perspectiva fenomenológica sobre el esquematismo: esa fuente de inspiración no es otra que Fichte,³⁰ y su implícita concepción de un esquematismo trascendental en la primera versión de la *Wissenschaftslehre (W-L)*: la *Grundlage der gesammelten Wissenschaftslehre* ("Los principios [o: Fundamento, Asiento, Sillar] de la doctrina de la ciencia") (que datan de 1794-1795).³¹ Quisiera pues mostrar, en las líneas que siguen, que el primer esbozo de Richir atinente al esquematismo se despliega, de modo implícito, entre Kant y Fichte.

Hemos visto que el esquematismo designaba, en Kant, el acto de efectuación de una síntesis; más específicamente, la síntesis referida al trabajo de la imaginación. Sin embargo, hemos visto también hasta qué punto es difícil, en el marco de la *Crítica de la razón pura*, esclarecer dicha síntesis, hacerla emerger en todos sus componentes. Efectivamente, esta síntesis de la imaginación tiende a borrarse ante la síntesis propia del entendimiento,³² o ante su resultado. El trabajo propio de la imaginación parece

²⁹ RP/2, p. 229.

³⁰ Recordemos que Richir dedicó su tesis doctoral a Fichte. Cf. a este respecto, M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, ed. cit.

³¹ Hago uso del texto alemán, publicado en *Fichtes Werke*, Leipzig, hrsg. Von F. Medicus, Felix Meiner, 1922, Bd. I, pp. 285-317. Lo citaré a partir de ahora con la abreviatura: W-L.

³² Recordemos, por otro lado, que esta dificultad es central en la *Crítica de la razón pura*, puesto

pues, como Kant escribe, irremediablemente sumido en las profundidades del alma humana, esencialmente recóndito aun cuando, paradójicamente, no podemos prescindir de él a la hora de explicar la posibilidad del conocimiento. La imaginación *transcendental*, en tanto en cuanto ha de dar cuenta de las condiciones de posibilidad *a priori* del conocimiento, no puede convertirse, a su vez, en objeto de conocimiento. Habrá pues que alegar que lo transcendental, en Kant, *debe* siempre ser *pensado*, pero que jamás puede ser *conocido*.³³ Con todo y con ello, no deja de sorprender que el primero de los grandes Post-kantianos, Fichte, no cesara jamás en el intento de superar este límite crítico, y ello a pesar de que la intención de este último no fuera otra que la de retomar y prolongar el kantismo. En este contexto, no podemos por menos de subrayar que el conjunto de la *Doctrina de la ciencia* puede leerse como la tentativa, para la reflexión del filósofo, de empuñar la actividad originaria del Yo, de confluir y entroncar con el basamento transcendental de toda conciencia y de todo saber. Así, el objeto de Fichte, por apegado que permanezca al proyecto kantiano, ya no se despliega en absoluto al modo de la *Crítica* puesto que, en Fichte, lejos de su intención y proceder está el querer, simplemente, delimitar el uso del conocimiento *a priori* vinculándolo, cada vez, a sus fuentes transcendentales (la sensibilidad y la Razón). Antes bien, entiende Fichte exhibir esas mismas fuentes, es decir, y de modo paradójico (en un contexto estrictamente crítico), *efectuar o experimentar lo transcendental mismo*.

Ahora bien, ¿cómo se despliega concretamente este proyecto en la *W-L*? Como sabemos, y como lo he mostrado yo mismo en algunos escritos,³⁴ Fichte desplegaba su análisis al hilo de una dialéctica compleja, consistente en aproximaciones progresivas a ese fondo del actuar originario del espíritu humano. Así, la síntesis final de la *W-L* (en su parte teórica), la que supuestamente habría de exhibir la síntesis primera *en sí* en que consiste este actuar o hacer originario, no era otra que la síntesis de la imaginación transcendental y absolutamente productora: para Fichte, el “flotamiento de la

que al no haber conseguido representar de modo satisfactorio, y en sí mismo, la síntesis propia de la imaginación, Kant decidirá reescribir una pieza maestra de su obra —nada menos que el capítulo sobre la *Deducción transcendental de las categorías*. Cf. sobre este punto, las explicaciones, absolutamente convincentes, de F. Pierobon, en su obra: *Système et représentation. Étude sur la déduction transcendantale des catégories*, Grenoble, J. Millon, 1993.

³³ Mientras que, para Kant, conviene subrayar que este pensamiento, que no es conocimiento, puede, a su vez, desarrollarse como una ciencia a poco que se despliegue según la unidad de un *sistema*: se llamará entonces *filosofía transcendental*.

³⁴ Cf. particularmente “La imaginación fenomenológica: Reflexiones sobre las implicaciones de una filiación plural (Kant, Fichte, Husserl) en la fenomenología de M. Richir”, en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Volumen IX, Universidad del Valle, 2015. Trad. Pablo Posada Varela; “Pour une lecture phénoménologique de la *Wissenschaftslehre*” (de próxima publicación en la revista *Horizon*, Moscú).

imaginación" constituye la fuente última del conjunto de las determinaciones del saber, es decir, tanto la determinación del sujeto como sujeto cognoscente, como la del objeto como objeto representado y conocido. Así pues, también en virtud de dicho flotamiento originario se dejan explicar las determinaciones contradictoria del saber; determinaciones que ya Fichte había sentado inauguralmente, desde en el umbral de la *W-L*, bajo la forma de tres principios. Sea como fuere, me interesa sobre todo subrayar aquí que esta concepción del "flotamiento" de la imaginación representa, para Richir, la inspiración fundamental para pensar el esquematismo (en lo que de fenomenológico tiene). Evidentemente, el propio Fichte no hace uso del término "esquematismo". Asimismo, Richir, en su comentario, tampoco lo utiliza.³⁵ Sin embargo, basta reseñar que se trata, tanto en Kant como en Fichte, de la síntesis de la imaginación para así cerciorarnos de que, efectivamente, es el esquematismo lo que, en últimas, está aquí en liza. Basta, por lo demás, con hacer notar que Richir interpretará este flotamiento de la imaginación en Fichte como un *doble movimiento*: expresión, ésta, que también designa, en el caso del filósofo belga, ese particular ritmo en que consiste el esquematismo.

Recordemos, pues, tres rasgos fundamentales a propósito del doble movimiento de la imaginación, y que Richir recoge de Fichte a partir de la primera de sus lecturas de la *W-L*.³⁶ Observaremos hasta qué punto estos rasgos prefiguran la propia concepción richiriana del esquematismo. *En primer lugar*, este doble movimiento es infinito, aunque no se trate de un infinito espacial ni tampoco temporal. *En segundo lugar*, hemos de comprenderlo como un movimiento paradójico, ya que, en realidad, consiste en un doble movimiento *sin cuerpo móvil*, es decir, sin trayectoria determinada. De hecho, eso mismo explica que Richir busque pensar ese movimiento fuera del marco de una topología centrada, pues, de lo contrario, el centro constituiría el punto de partida fijo de un movimiento supuestamente desplegable de modo continuo, paulatino, y según relaciones de vecindad (una de las categorías fundamentales de la topología); desplegable, en suma, punto por punto, y donde cada uno de estos puntos podría ser considerado como centro o punto origen en el marco de una cosmología multicentrada o, mejor dicho, de una cosmología unívocamente multicentable. El

³⁵ Había, sin embargo, un precedente en los estudios fichteanos franceses: el propio Philonenko había estructurado su lectura de la *W-L* suponiendo que la obra de Fichte seguía un orden rigurosamente inverso al de la *Critique kantienne*: antes que partir de la sensibilidad hasta las Ideas de la Razón, Fichte habría partido de la Dialéctica trascendental para así desembocar en la imaginación, que corresponde, como precisa Philonenko, al esquematismo kantiano. Así, el autor de *La liberté dans la philosophie de Fichte* (Paris, Vrin, 1966) propone leer la síntesis de la imaginación fichteana como la concepción propiamente fichteana del esquematismo.

³⁶ En la obra de Marc Richir, *Le rien et son apparence*, Bruxelles, Ousia, 1979.

doble movimiento ha de ser pensado, en cambio, en el marco de una topología puramente periférica: en ese caso, no puede haber centro, sino sólo algo así como la “franja” de un extraño lugar que es “lugar sin lugar”, y que, asimismo, corresponde a lo que Fichte piensa, a su vez, como el “límite ilimitado” de la esfera infinita del Yo. En tercer lugar, y de modo estrictamente correlativo, el doble movimiento de la imaginación también ha de pensarse como radicalmente *no determinado*: efectivamente, de estarlo, debería desplegarse con arreglo a una trayectoria a su vez determinada, y que, de ese modo, no trazaría ya un solo y único movimiento —por amplia e intrincada que fuera su complejidad. Ahora bien, este movimiento, con ser propiamente infigurable, es decir, no trazable sobre un plano, no por ello se ve condenado a ser un absoluto caos, a resultar radicalmente impensable. En otras palabras, el lugar del doble movimiento no puede ser una suerte de “agujero negro fenomenológico” del que nada pudiese *asomar* o *parecer* [paraître]. Retomando aquí el vocabulario de Richir, hemos de subrayar que el doble movimiento no es otro que el de la *fenomenalización*, y eso significa también que éste, ciertamente imposible de aislar en sí mismo, de asir como tal, siempre se adhiere, necesariamente, a la apariencia que está posibilitando. Pues bien, en el texto de Fichte, esta característica del doble movimiento queda puesta de manifiesto por el hecho de que la síntesis originaria de la imaginación, con presentarse, efectivamente, como *indeterminada*, se piensa, ante todo, como la síntesis de la *determinabilidad*. Escribe Fichte, efectivamente: “los opuestos [scil. el Yo y el No-Yo, lo finito y lo infinito] deben captarse juntos en el concepto de la pura *determinabilidad* (y en absoluto en el de *determinación*)”.³⁷ Esto nos lo explica haciendo notar que si sentáramos, entre dicho opuestos, un límite absolutamente fijo e inmutable, uniéndolos así mediante un concepto de *determinación*, no sería posible dar cuenta de la totalidad requerida: en ese caso, ambos opuestos tan sólo alcanzaría a ser pensados (determinados) a partir de uno de los dos elementos y sólo uno de ellos en exclusiva. Así pues, en la medida en que el límite entre los opuestos no puede comprenderse como un límite estable, y que, por lo tanto, no es límite que esté en medida de determinar por sí misma la totalidad, cumplirá alegar que “únicamente existe (...) la *determinabilidad*, que es la irrealizable Idea de la *determinación* y de la *no determinación* como tal”.³⁸ En lo relativo a la imaginación, que es precisamente la facultad que obra esta limitación, Fichte no duda en precisar lo siguiente: “Por lo general, la imaginación no sienta límite fijo alguno; no posee, en efecto, ningún punto de apoyo fijo (*Standpunkt*); sólo la razón hace posición de algo fijo porque sólo ella fija la imaginación misma. La imaginación es un poder que flota (*schwebt*) (...) entre lo

³⁷ W-L, pp. 215-216.

³⁸ W-L, p. 216.

finito y lo infinito (...).³⁹ He ahí por qué, si volvemos sobre la cuestión que planteábamos, se aclara que el doble movimiento, en tanto que determinable, no puede pensarse como puro movimiento caótico, ciego o nocturno;⁴⁰ antes bien, ha de pensarse como un movimiento indeterminado en sí mismo, pero que 'flota' entre la determinación y la "no-determinación",⁴¹ y desde el cual, precisamente, puede algo acceder al aparecer, fenomenalizarse.

En todo caso, tengamos presente que si en sus *Recherches phénoménologiques* utiliza Richir el término kantiano de esquematismo, es en primer término de Fichte de quien recoge la idea o, al menos, lo que con esa idea trata de pensarse.

§ 4.– EL ESQUEMA DE LA FENOMENALIZACIÓN: EL ESBOZO DE UNA CONCEPCIÓN DEL ESQUEMATISMO EN LA TERCERA *RECHERCHE PHÉNOMÉNOLOGIQUE*

Tras haber mostrado cómo Richir retoma de Kant *la idea* de un esquematismo, pero cómo, en cambio, la inspiración para describir su movimiento concreto le viene de la obra de Fichte, quisiera examinar aquí el modo en el que surge por vez primera, en Richir, la cuestión del esquematismo en la tercera *Recherche phénoménologique*. Nada, en el desarrollo del texto, hacía presagiar el surgimiento de un concepto tal. A decir verdad, el tratamiento que de este nuevo concepto nos ofrece Richir se antoja, al principio, despistante —cuando no decepcionante—, de puro inopinada, rápida y aporética que es su primera comparecencia. Pues bien, es precisamente esa la razón por la cual me ha parecido tanto más oportuno detenerme en ello. Por una parte, es interesante ver en qué contexto, y en respuesta a qué necesidad el concepto en cuestión es convocado; por otra parte, irrumpiendo en la escena a destiempo, como un actor que pareciese llegar demasiado tarde o demasiado pronto, la noción se presenta en cierto sentido monda y lironda, sin pintura ni aparejo, y por lo tanto sin posibilidad de enmascarar las dificultades que, de hecho, entraña. Este primer esbozo de la

³⁹ W-L, p. 216.

⁴⁰ O también, inversamente, un puro doble movimiento divino, es decir, absolutamente cegador. Recordemos, sin embargo, que Richir entendía, con todo, haberle planteado esa pregunta al texto de Fichte, a través de la exigencia que le objetaba al autor de la W-L de tener que pensar el origen transcendental del doble-movimiento: nos encontramos aquí de nuevo con la cuestión del estatuto del *Ans-toss*, pero también, aunque de modo algo más lejano, con la temática de lo sublime, y que Richir pensará, en adelante, como el "momento" (no temporal) de interrupción esquemática que precisamente hace posible la no-adherencia a sí mismo del esquematismo como doble movimiento.

⁴¹ W-L, p. 216.

cuestión del esquematismo en la tercera *Recherche*, por breve que sea, puede, al menos, ayudarnos a captar el preciso lugar del esquematismo fenomenológico en la economía global de las *Recherches phénoménologiques*.

A este efecto, hay que empezar por situar el movimiento global del pensar del que surge la cuestión. En el conjunto de sus *Recherches*, Richir se dedica a examinar la posibilidad de una filosofía y de una fenomenología propiamente transcendentales, examinando el movimiento de fundación que busca tomar en cuenta las condiciones de posibilidad *a priori* de la experiencia, clásicamente situadas en un *ego cogito*, una subjetividad transcendental o un *Dasein*.⁴² Se trata pues de examinar el movimiento que consiste en *remontar*, en un análisis regresivo, desde la experiencia *a posteriori* hasta lo que supuestamente la funda *a priori*. Ahora bien, en este proceder resueltamente crítico, Richir se muestra sobre todo atento al hecho de que el fundamento presuntamente *a priori* no aparece jamás como tal, sino que aparece siempre, y todo lo más, al término de un análisis, es decir, *a posteriori*. Es lo que llamará "el círculo de la fundación transcendental", y en virtud del cual la filosofía transcendental está atravesada de medio a medio por una ilusión transcendental (es decir, inevitable): el fundamento a que aquí se apunta como puro *a priori* no tiene otro estatuto que el de una ilusión transcendental; hemos de conceder que el *a priori* únicamente aparece *a posteriori* siendo al tiempo retroyectado *a priori* como si precediese siempre a su propio *a posteriori*, según una "precesión transcendental" ya siempre fallida. El movimiento de fundación transcendental consiste, pues, en una retroyección que es inseparable de una precesión. En entero rigor crítico, ambas son únicamente pensables bajo la égida de un solo y único *doble movimiento de reflexión*.

Sin embargo, el pensamiento del esquematismo halla precisamente su anclaje cuando nos percatamos de que el doble movimiento de la reflexión sólo se despliega como tal en la medida en que busca embonar o acordarse con el movimiento de la ilusión, es decir, con el despliegue mismo de la ilusión en tanto que (como ilusión)

⁴² A este respecto, puede también tenerse en cuenta el camino que dibuja Pablo Posada Varela en algunos de sus recientes trabajos. Se trata de un camino por así decirlo ultra-husserliano, crítico con Richir (y sus críticas a Husserl) aunque inspirado del pensador valón. Se trata de pensar una coalescencia entre la reflexividad *del* fenómeno (como reflexividad *suya*) y el concepto husserliano de síntesis material *a priori*. Este camino representa un modo ultra-husserliano de entender ese descentramiento transcendental (que P. Posada denomina "desalineamiento"). Representa también una forma de comprender lo que Richir pensó como el "más allá del giro copernicano". Citemos los siguientes trabajos, y que van en ese sentido: en primer lugar, "Suspensión hiperbólica y desalineamiento transcendental", en *Eikasia*, n° 58, septiembre de 2014, pp. 103-124; así como "Réflexivité intrinsèque du phénomène et autonomie de la phénoménalisation: sur la reprise richirienne du projet husserlien", en *Horizon. Studies in Phenomenology*, tomo 3 (2), 2014, pp. 99-113; y por último, "La especificidad de lo fenomenológico. Sobre la fidelidad de Richir al proyecto husserliano", en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Volumen IX, Universidad del Valle, 2015.

aparece —*de la ilusión como apariencia*. Se aclara entonces que el doble movimiento *de la reflexión* no es sino el envés (o el “eco invertido”) del doble movimiento *del fenómeno* (o de la apariencia) —del *doble movimiento de la fenomenalización*. Richir nos lo explica como sigue:

El doble-movimiento de precesión/retroyección transcendentales no sólo es doble-movimiento en el que parpadea la ilusión transcendental como ilusión de centro, sino también, y de modo correlativo, doble-movimiento en el que juega la reflexión a *posteriori* de la apariencia en la ilusión transcendental, y en la que *sobre todo* la apariencia aparece, merced a ese mismo parpadeo, que es una suerte de parpadeo que repercute como en eco siempre invertido del primer parpadeo (...), como *apariencia ya siempre distinta de la ilusión transcendental como ilusión transcendental de centro*, lo cual hace que surja, en el parpadeo, como evanescencia o huida en la inapariencia de la ilusión transcendental como ilusión de centro.⁴³

En otras palabras, el procedimiento de fundación transcendental se encuentra siempre envuelto en el doble movimiento de una ilusión transcendental que reconduce el pensamiento a un inaccesible *a priori* (un centro, escribe Richir), desde lo que de ese *a priori* trasparece a *posteriori*. Pero no todo queda ahí: ese doble movimiento de la reflexión también puede evidencia otro doble movimiento, eco del primero, y que no es otro que aquel que permite el surgimiento de la apariencia como apariencia de la ilusión transcendental que “parpadea” entre su origen *a priori* (su centro) y su despliegue a *posteriori* (su periferia), es decir, finalmente, entre su aparición y su desaparición.⁴⁴ Este doble movimiento (a menudo también denominado “parpadeo”, y a veces “di-ferencia”⁴⁵) de la apariencia⁴⁶ será llamado por Richir, por vez primera⁴⁷ en su tercera *Recherche*, el *esquema transcendental de la fenomenalización*, como movimiento propio del fenómeno (o de la apariencia).

Examinemos pues más de cerca cómo dicha noción irrumpe en el texto:

Por reducción fenomenológico-transcendental de la positividad de la apariencia como tal, obtenemos el doble-movimiento de retroyección/precesión como una suerte de *esquema*

⁴³ RP/1, p. 179.

⁴⁴ Cf. RP/1, p. 180.

⁴⁵ Cf. RP/1, p. 239.

⁴⁶ Cabe recordar que, en estos textos, el término de *apariencia* es prácticamente sinónimo de *fenómeno*.

⁴⁷ Cf. RP/1, p. 174. No es ésta, claro está, y propiamente hablando, la primera ocurrencia del término en el texto de Richir, pero sí la primera vez que lo convoca en aras a explicarlo y explicarse. Antes, el término se usó o bien en su acepción kantiana, cuando Richir comenta la *Crítica de la razón pura*, o bien, en una ocasión, para anunciar desarrollos futuros (cf. RP/1, p. 98).

transcendental (de matriz *a priori* que es condición de posibilidad *a priori*) de la fenomenalización. Dicho esquema puede, en cierto modo, identificarse con la *distorsión originaria* de la apariencia *sin* la apariencia, distorsión en la cual, por así decirlo, ya nada aparece que no sea, en cierto sentido, el juego de la ilusión transcendental de que hay *a priori* (aparición) *apriori*.⁴⁸

Hemos de subrayar varias cosas en este pasaje citado. En primer lugar, el hecho de que el esquema no pueda *aparecer* si no es en régimen de reducción fenomenológica, donde toda positividad —es decir, también toda “ontificación”, todo ser y todo sentido de ser— se ve puesta entre paréntesis, y donde, por lo tanto, lo que se le da a la conciencia tan sólo se toma como apariencia, es decir, *en su movimiento de aparecer*; movimiento del que Richir nos dice, precisamente, que se trata de un doble movimiento. Ahora bien, hace falta hacer notar, además, que la reducción requerida también es llamada *transcendental*: y es que no sólo consiste en la reconducción de lo que aparece a su apariencia como tal —al aparecer de la apariencia—, sino que también consiste en evidenciar lo que hace *posible* la apariencia. A este respecto, Richir no duda en hacer uso de la ya consagrada fórmula kantiana cuando evoca las condiciones de posibilidad *a priori* de la fenomenalización. Ahora bien, hemos visto que esta fórmula sólo se entiende correctamente, en el marco crítico establecido por Richir, cuando el *a priori* en cuestión es comprendido como una ilusión transcendental en la que se ve involucrada la propia reflexión fenomenológica. Así, el verdadero *a priori* transcendental ya no ha de comprenderse como lo que la ilusión busca y a lo que ésta apunta, sino como el movimiento mismo de la ilusión apuntando al *a priori*. Dicho movimiento constituye la verdadera condición de posibilidad (*a priori*) de toda fenomenalización. Sin embargo, en el citado texto, Richir utiliza, asimismo, la expresión “matriz transcendental”. ¿Qué se ha de entender por ello? Por ello hemos de entender no sólo lo que conforma, en estricta línea con Kant, la matriz de inteligibilidad o de interpretación (*a priori*) del fenómeno en su fenomenalización —saber lo que ha de pensarse, *a priori*, del fenómeno, para que el pensamiento del fenómeno albergue un sentido—;⁴⁹ también ha de entenderse, abundando ahora en el sentido literal del término “matriz”, el lugar recóndito del origen o génesis del fenómeno: su “concepción” (en el sentido en que *se concibe un recién nacido*) y su formación originaria. Así, el presente de la conciencia, que la actitud natural entiende como el lugar del fenómeno, habrá de verse como procediendo del pasado y futuro propios de una inconsciencia —de una inocencia, dirá también Richir, inspirándose de Nietzsche— por ende

⁴⁸ RP/1, p. 174.

⁴⁹ Así, la expresión de “matriz transcendental” se usa más bien en el primer tomo de las *Recherches phénoménologiques*: cf. por ejemplo RP/1, p. 30.

fenomenológica y trascendental.⁵⁰ Por último, retomando un vocabulario anterior, precisa Richir que el esquema designa, más exactamente, la *distorsión originaria* de la apariencia, pero *sin* la apariencia.⁵¹ Se trata pues, en cierto modo, del (doble) movimiento del fenómeno abstracción hecha del fenómeno. Cabe entonces aducir⁵² que si el esquematismo constituye el doble movimiento mismo, el esquema es su apariencia (su "representación"): "este doble-movimiento en tanto que apariencia lo denominamos *esquema trascendental de la fenomenalización*".⁵³

Sin embargo, esta definición del esquema como puro doble movimiento no está exenta de plantear ciertas dificultades de fondo, que señalaré aquí sin poder detenerme demasiado en ello. Esta definición richiriana de esquema plantea en primer lu-

⁵⁰ Es este segundo sentido de la expresión "matriz trascendental", el que se esboza a propósito del esquematismo, y que aparece de modo más consecuente en el segundo tomo de las *Recherches phénoménologiques*. Así pues, a partir de la introducción a dicho tomo, Richir habla con mucha claridad de aquello a lo que apunta como campo fenomenológico-transcendental en los términos de una "matriz trascendental" que define entonces como "la organización de aquellos órdenes o aquellos mundos de fenómenos (incluyendo el lenguaje) en los cuales accedemos a *aparecer como hombres*, como surgiendo en un campo fenomenológico concreto que constituye, al decir de Merleau-Ponty, nuestro 'principio bárbaro'" (RP/2, p. 11) —y habremos de reconocer, en dichos "órdenes" y dichos "mundos" lo que Richir trata de pensar como esquematismo. Más adelante, en el comienzo de la quinta *Recherche*, hará un intento de aproximación de esta matriz a una "*materia trascendental* (en el sentido en el que Bergson define la materia en las primeras páginas de *Matière et Mémoire*) que en cierto modo no deja de 'pegárganos a la suela [*coller aux semelles*]' del pensamiento" (RP/2, p. 115); dicho de otro modo, una materia "en la que nos encontramos siempre sumidos aun cuando, de continuo, nos mantenga vivos el esfuerzo indefinido de abandonarla" (*Idem.*). Más adelante, considerará dicha matriz como el origen (cf. RP/2, p. 240) de toda conciencia e incluso del inconsciente del psicoanálisis (cf. RP/2, pp. 241 ss.), es decir, como un inconsciente más amplio; como, en suma, un *inconsciente fenomenológico*: "una matriz universal y anónima, precisa Richir, que 'acompaña todas nuestras representaciones'" (RP/2, p. 248), y que, por lo tanto, no desempeña ya el papel del esquematismo en la *Crítica de la razón pura*, sino el papel, más profundo, de la aperccepción trascendental. Por lo demás, lo que aquí señalamos en Richir es una veta que ha proseguido Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina con su llamado "materialismo fenomenológico", desarrollado en varios artículos y, más recientemente, expuesto, de modo sistemático, en su obra *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Madrid, Brumaria/Eikasias, 2014. En ella, Ortiz de Urbina busca desarrollar fenomenológicamente la idea de materia ontológico-general (MT) de Gustavo Bueno, pero hacerlo no en el marco del materialismo filosófico de éste, sino en un marco fenomenológico, donde, llegados a ciertos niveles de fenomenalización, la cohesión viene asegurada por las síntesis pasivas esquemáticas y no por un Ego trascendental. Merleau-Ponty sería, para Urbina, un claro precursor de esta materialidad fenomenológica; como también lo son, claro está, aquellos momentos de la obra de Richir que apuntan en ese sentido (y no en el de un dualismo irredento; que es la otra opción entre la que se debate la obra richiriana).

⁵¹ Cf. *Idem.*

⁵² A pesar de que esta distinción no se tematiza aún en el primer tomo de las *Recherches*.

⁵³ RP/1, p. 259.

gar la dificultad de comprender cómo es posible hablar de este movimiento *como tal*, como si pudiese despegarse de aquello mismo que está en movimiento: ¿acaso tiene sentido hablar de la apariencia de un puro movimiento? ¿Puede haber, en definitiva, apariencia del parpadeo mismo? y, toda vez que la apariencia no adviene jamás si no es merced a su parpadeo ¿podemos decir que *el parpadeo parpadea en sí mismo* para constituir una apariencia como “puro parpadeo”?⁵⁴ Con esta pregunta relativa a la apercepción del doble movimiento por sí mismo se cierra, enigmáticamente, esta primera aproximación al esquematismo en la tercera *Recherche phénoménologique*. El análisis que Richir propone del esquema como apariencia del doble movimiento, es decir, como fenomenalización de la fenomenalización,⁵⁵ no es, a decir verdad, sino un esbozo. Precisa Richir, efectivamente, que para auto-aperibirse, el doble movimiento ha de ser, de entrada, *infinito*: debe ser pura reflexividad, pudiendo ser asimilado a la pura reflexividad de la luz infinita,⁵⁶ lo cual entronca con la dirección de interpretación ya ensayada en trabajos más antiguos que Richir había dedicado a Fichte. Además, para aperibirse a sí mismo sin perderse de entrada, el doble movimiento también ha de ser *continuo*.⁵⁷ Por último, la reflexión del doble movimiento por sí mismo presu-

⁵⁴ RP/1, p. 177.

⁵⁵ Cf. RP/1, p. 245.

⁵⁶ “(...) finalmente, no hay luz fuera del parpadeo, es decir (...) *la luz no es, al fin y al cabo, sino el parpadeo mismo*” (RP/1, p. 264). La influencia remanente de Fichte es aquí palpable; y, en particular, la influencia de la *W-L* de 1804,² en la que Fichte trata explícitamente del Yo absoluto como *luz*. De hecho, Richir cita su propio escrito, por desgracia aún inédito: *De la phénoménalité de la pensée. Esquisse de phénoméno-logique transcendantale (Commentaire de Fichte, Doctrine de la science 1804, 2ª versión [Sobre la fenomenicidad del pensar. Esbozo de fenómeno-lógica trascendental; Comentario de: Fichte, Doctrina de la ciencia 1804, 2ª versión])* (cf. RP/1, p. 265, nota 6). Cf. no obstante, M. Richir, *Le rien et son apparence*, *op. cit.*

⁵⁷ “Ya desde el simple planteamiento de la pregunta: *cómo puede*, el doble-movimiento, reflexionar sobre sí para reconocerse *como tal*, comprendemos que, aun reconociéndose como movilidad única, se inscribe en un *continuo* capaz, a vez, de ordenar, según la anterioridad y la posterioridad, la pura diversidad de las apariencias, su pura multiplicidad caótica ya que, a partir de entonces, la contingencia de la individuación de la apariencia aparece vinculada a la contingencia de un golpe de la fenomenalización que interviene como una *ruptura radicalmente contingente del continuo*, pudiendo verse vinculada, a su vez, y por ese mismo continuo, a *cualquier otra ruptura* asimismo contingente de modo radical. Así pues, efectivamente, el doble movimiento mismo se aparece como movimiento infinito y continuo que ordena las rupturas como otros tantos puntos finitos y singulares que subsumen, una y otra vez, a la apariencia en su individuación (...)” (RP/1, p. 243). Es característico que esta cuestión del continuo, ligada a la del infinito, se plantee desde el primer tomo de las *Recherches*, y en una proximidad evidente con Fichte: aquí, la continuidad del doble-movimiento *corresponde* a lo que Richir pensaba, en la estela de Fichte, en el *Rien et son apparence*, como el narcisismo absoluto que define el Yo absoluto por la luz, coextensivo de un doble movimiento cuasi divino, y que no permite visión localizada alguna (en los términos de las *Recherches*: ninguna apariencia individuada). Así las cosas, lo que Richir llama aquí el golpe de la feno-

pone también que éste haya de albergar cierta unidad,⁵⁸ e incluso identidad: la “identidad” del doble movimiento. De hecho, Richir hablará aquí, más bien, de “ipseidad”. Describirá Richir esta ipseidad como móvil y fluyente, como un arrebató [emportement] “en el que el sí-mismo [soi] del doble movimiento tan sólo aparece de puro estar a punto de desvanecerse”.⁵⁹ Se trata, al cabo, de una ipseidad nunca constituida “sino siempre en vía de constitución/desconstitución”,⁶⁰ y que Richir asociará a la apercepción trascendental kantiana: “esta ipseidad, como *impulso ciego* (por infinito) de *ipseidad* en que aparece/desaparece (en que parpadea) la ipseidad como parpadeo de la movilidad y de la fijeza, es lo para nosotros constituye, en último término, eso mismo que Kant entendía por *apercepción trascendental*”.

§ 5.– CONCLUSIÓN: EL ESQUEMATISMO COMO RITMO DE LA FENOMENALIZACIÓN Y EL FENÓMENO DE LENGUAJE

Hora es de que vayamos concluyendo. Lo cierto es que estas indicaciones que acabamos de extraer en la tercera *Recherche phénoménologique*, aquí en extremo resumidas, con ser útiles, no constituyen aún, en lo referente a la cuestión del esquematismo, sino esbozos, tanteos o “trabajos de aproximación”⁶¹ quizá algo precipitados,⁶² razón por la cual, sin duda, retomará Richir el conjunto de la problemática aquí dibujada en numerosos textos posteriores. Por mi parte, retendré aquí que el esquematismo es considerado por Richir como el *ritmo de la fenomenalización*, es decir, como el *doble movimiento* del aparecer, de la parecencia o del advenimiento (es decir, también de la desaparición y de la retracción) del fenómeno a partir de *nada* más que sí mismo. Este doble movimiento también puede describirse y analizarse fenomenológicamente como el *parpadeo* entre dos polos —dado que somos nosotros, fenomenólogos, quienes mentamos y apuntamos a estos polos.

menalización *corresponde* a lo que, junto a Fichte, pensaba como el *Anstoss* desencadenante de la fenomenalización.

⁵⁸ Cf. RP/1, p. 245.

⁵⁹ Cf. RP/1, p. 267.

⁶⁰ Cf. *Idem*.

⁶¹ RP/1, p. 275.

⁶² Este constato lo formula el propio Richir del siguiente modo: “Sin embargo existía, en la aproximación que de ello esbozábamos [scil. en el primer tomo de las *Recherches*], *el riesgo de una precipitación, de la que podía resultar cierta indistinción (...)*” (RP/2, p. 9. La cursiva es mía).

La dificultad de estos análisis en las *Recherches phénoménologiques* reside, con todo, en que tienden a describir el doble movimiento en sí mismo: en resumidas cuentas, en vez de describir el ritmo de la fenomenalización concreta *misma*, buscan, sobre todo, poner de manifiesto el ritmo de la fenomenalización *como tal*: este particular acento de los análisis confiere al texto de Richir un determinado carácter muy formal; es lo que explica también las distinciones que practica entre los distintos tipos de esquematismo (esquematismo de la repetición repitiéndose, esquematismo de la cuantitabilidad, esquematismo de la determinabilidad, etc.), y cuyo carácter concreto no aparece inmediatamente. Así pues, para concluir, precisamente quisiera volver sobre un ejemplo concreto de esquematismo como ritmo de un fenómeno singular: el fenómeno de lenguaje —tal y como Richir comienza a analizarlo en sus *Méditations phénoménologiques*.⁶³

Comencemos por recordar que, en el vocabulario de Richir, los fenómenos de lenguaje designan aquellos fenómenos que, dependiendo o no de la expresión lingüística articulada, ponen en juego el sentido que se busca, es decir, el sentido que, ya entrevisto, busca estabilizarse.⁶⁴ Digamos que, al hablar de "lenguaje", Richir se refiere menos a la lengua como sistema de signos simbólicamente instituidos que a la cuestión del sentido; y del sentido haciéndose. "Lenguaje" correspondería más bien con lo que toda nuestra tradición ya planteaba como pensamiento: no tanto el pensamiento puro, que sería el pensamiento divino, sino antes bien el pensamiento como *movimiento* del "espíritu" mediante el cual adviene el sentido. Añadiremos entonces que esta aproximación puede caracterizarse, de entrada, como fenomenológica, al menos en la medida en que no busca analizar las significaciones o unidades de sentido como sustancias, sosteniéndose siempre por sí mismas y en sí mismas. Antes bien, una aproximación fenomenológica del lenguaje ha de entender las unidades de sentido como adviniendo en la vida de una conciencia (o de un *Dasein*), como un flujo (*Unterwegs*) vivo del lenguaje, dirigido hacia sí mismo a la vez que hacia lo que hay que decir para y por algún uno (*alguno*). Por lo tanto, se trata aquí, desde el principio, de fenomenología y, ello, cualesquiera sean las diferencias con las concepciones del lenguaje ya presentes en la fenomenología clásica —en Husserl o Heidegger, por ejemplo. Cuando tematiza la cuestión del lenguaje, el ejemplo sobre el que vuelve constantemente Richir es el de la "palabra operante" (expresión que retoma de Merleau-Ponty). Se trata del habla en ejecución cuando de veras queremos decir algo, in-

⁶³ En lo que sigue, retomo algunos análisis desarrollados más ampliamente en mi artículo: "Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje", en *Eikasia. Revista de Filosofía*, n° 47, enero 2013, pp. 363-389. Trad. Alejandro Arozamena.

⁶⁴ Para lo que sigue me apoyaré, y ampliamente, en un artículo de Richir muy esclarecedor por lo que respecta a la cuestión del lenguaje: "Des phénomènes de langage", en M.J. Cantista, *Perspectivar o sujeito et a Racionalidade*, Porto, Campo das Letras, 2006, pp. 95-107.

cluso cuando ese "algo" no es todavía nada determinado, esto es, cuando, como se dice habitualmente, solamente tenemos una vaga o leve "idea" de lo que queremos decir. La interpretación fenomenológica de Richir comienza por mostrar que esta "idea" no lo es verdaderamente, o no lo es en el sentido clásico del término, ni tampoco en el sentido intencional (real, ideal o imaginado), y que, así pues, no está sita en un presente intencional ni tampoco es, por otra parte, ella misma un presente, un punto, por así decirlo, intemporal. En otros términos, todo esto significa que Richir rechaza de entrada la interpretación tradicional que uno puede encontrar incluso en Husserl, interpretación según la cual la palabra puede desplegarse en un flujo temporal *continuo*, en el flujo del "presente vivo", "rebotando", por decirlo de algún modo, de signo a signo así como de presente a presente. Vendría ello a suponer también que el sentido de la palabra es el resultado de una síntesis efectuada por la conciencia, síntesis de estos presentes sucesivamente recorridos,⁶⁵ y que, correlativamente, cada significante tiene su propio significado como ser, cosa, o acción del mundo (o de un mundo posible en tanto que representado en la imaginación). Así, el flujo, mediante una repetición de saltos de presente a presente, consistiría de hecho en saltar de seres, cosas y acciones a otros seres, cosas y acciones.⁶⁶ Pues bien, para Richir, esta interpretación tan sólo valdría para la lengua lógica, en la que, efectivamente, las unidades de sentido son unidades de lengua y están siempre determinadas *a priori*, siendo siempre susceptibles de encadenarse unas a otras, relacionándose al mismo tiempo con objetos intencionales provistos de su sentido intencional. Ahora bien, se sabe que la palabra, el habla ejecutiva, sólo rara vez es lógica; aquello a lo que el habla concreta refiere sólo en contadas ocasiones se deja agotar y cubrir por el significado (*Bedeutung*). He ahí la razón por la cual el análisis fenomenológico propuesto por Richir comienza por poner fuera de juego no solamente los signos de la lengua, para poder dejar a la vista el sentido que comportan o, más bien, el sentido que les porta; sino que también deja fuera de juego a esas representaciones tradicionales del sentido mismo y, con ellas, la concepción del tiempo que implican.

Pero entonces, ¿cómo describir fenomenológicamente la experiencia de la palabra operante, del concreto decir "algo"? Se ha de partir de aquello, del "algo", a partir de lo cual el fenómeno de lenguaje puede "encenderse",⁶⁷ es decir, de eso mismo que Richir llama "esbozo del sentido",⁶⁸ y a propósito de lo cual nos explica que no es una Idea intemporal, y ni siquiera un simple reflejo, detonante del movimiento tempo-

⁶⁵ Cf. M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur l'espace et le temps*, J. Millon, Grenoble, 2006, p. 19.

⁶⁶ Cf. *Idem*.

⁶⁷ Cf. *Idem.*, p. 97.

⁶⁸ Y, a veces, "sentido en esbozo".

ral del lenguaje, como pensamiento de esta misma Idea. No. Tal y como lo explica Richir, el esbozo de sentido es ya en sí mismo una temporalización. Contiene en sí mismo una separación interna constitutiva entre la promesa de un sentido por hacer (futuro) y la exigencia de ese mismo sentido que se trata de desplegar (pasado). Habremos de volver sobre el estatuto fenomenológico concreto de este esbozo, pero esta primera aproximación permite desde ya comprender la estructura global del fenómeno de lenguaje que se desprende de ella: se trata del despliegue del esbozo de sentido, es decir, de una temporalización en presencia que busca seguir y estabilizar lo que se ha entre-apercebido en el esbozo, no como la idea unívoca de un sentido único por decir, sino como aquello que aparece de manera indeterminada, ya en la escisión interna del esbozo, como *promesa* de un sentido que se entrevé fugazmente y *exigencia* de ser fiel, en el decir, a ese sentido que aún no está ahí pero que se ha entrevisto. Así, el despliegue de la palabra debe ajustarse constantemente a lo que presiente de su propio sentido, yendo siempre más lejos; yendo hacia lo que hay que decir al mismo tiempo que hacia sí misma para poder decirlo, volviendo pues constantemente sobre su propio despliegue para retomarse, corregirse o afinarse. Por otra parte, esa es la razón por la que la temporalización de la palabra ya no puede comprenderse como continua, al modo de un presente vivo provisto de sus retenciones y protenciones (Husserl), ni tampoco como un pro-yecto estructurante del ser-en-el-mundo del *Dasein* (Heidegger). Como se ha visto, la temporalización del lenguaje se caracteriza, para Richir, como una temporalización (espacialización) en presencia sin presente asignable. ¿Cómo decir esto más concretamente?

Para comprender este punto, hemos de detenernos en lo que podríamos llamar, a modo de una primera aproximación, el *ritmo* del lenguaje. Pero, antes que nada, recordemos que el sentido, en su presencia, se despliega siempre mediante la separación, en él, de una palpitación hacia el futuro y de un retorno hacia el pasado. A estos "momentos" constitutivos de la fase de presencia Richir decide llamarlos "retenciones" (pasado) y "protenciones" (futuro), permaneciendo fiel a la terminología de Husserl. Ahora bien, contrariamente a la clásica enseñanza husserliana de las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, sostiene Richir que las "retenciones" y "protenciones" se rebasan y relevan unas a otras constantemente.⁶⁹ Esta vida de las protenciones en las retenciones y de las retenciones en las protenciones cesa tan pronto como el sentido se satura, es decir, tan pronto como albergamos la sensación de haber dicho ya todo lo que queríamos decir. Sólo en ese momento, ilusorio (pues nunca se produce tal saturación del sentido), cesa la aventura del sentido. Este

⁶⁹ Señalaremos de paso que, al hacer esto, Richir reencuentra sin saberlo el análisis propuesto por Husserl en los famosos manuscritos de Bernau, de los cuales el propio Richir ofrece un análisis crítico en sus *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*.

juego de las retenciones en las protenciones y viceversa pone de manifiesto que “retenciones” y “protenciones” no pueden disponerse simétricamente alrededor de un presente puntual del cual, supuestamente, extraerían su sentido: no hay presente “asignable” (es decir, situable en un punto determinado del tiempo) como fuente de la vivacidad del tiempo —por lo mismo que, de manera transpuesta, no hay instante en el que se juegue el destino del *Dasein* y su temporalización originaria según las tres ek-stasis del tiempo. Por el contrario, en el despliegue del sentido, que no es un flujo continuo, se constituye una *ipseidad* como ipseidad del sentido. No es ésta una identidad estable, sino que emerge constantemente desde su despliegue, según su propia reflexividad, entre las “retenciones” y las “protenciones”, y sin que se le pueda asignar lugar determinado alguno, como pueda ser el de un presente, un instante, un ahora puntual. Cabe entonces decir que hacer sentido, como fenómeno de lenguaje, no consiste en identificar este sentido, sino en *habitarlo*.⁷⁰ Se trata, en otros términos, de abrazar la reflexividad del sentido en su ipseidad desde lo que Kant llamaba “apercepción trascendental”. En dicha reflexividad se constituye nuestro *ipse*. Por lo tanto, será en el juego entre la ipseidad del sentido y la ipseidad de la conciencia (del “yo”), en el juego del sí mismo del sentido y de nuestro propio uno mismo, donde se desplegará el lenguaje como fenómeno: el fenómeno de lenguaje adviene cuando algún uno (*alguno*) refiere y despliega *un* sentido, de manera que estas dos unidades — la del sí mismo y la del sentido, que son unidades paradójicas, y que no dependen de la lógica sino, más bien, de lo que Merleau-Ponty llamaba la “cohesión sin concepto” — se constituirán la una con la otra, y la una por la otra.⁷¹

¿Qué decir, entonces, del ritmo propio del lenguaje? Se podría pensar que este ritmo consiste en la articulación específica de dos ipseidades en su reflexividad, en el curso del despliegue de la presencia del sentido. Pero al hacer esto, seguiría sin explicarse la naturaleza propia de este ritmo que, precisamente, es la de mantener abierto el tiempo mediante el recruzamiento de las “retenciones” y “protenciones”, es decir también, mediante el movimiento de las dos ipseidades la uno en relación a la otra. Y aún quedaría comprender la especificidad de este ritmo, ritmo en virtud del cual el sentido se apodera del tiempo y deja de coincidir totalmente consigo mismo — merced a lo que Richir a menudo llama una “implosión identitaria” —; en definitiva, las reflexividades que tejen dicho ritmo jamás se cumplen, jamás se cierran. Así, al efecto de analizar este ritmo es preciso tener en cuenta otro momento importante del lenguaje, momento basal consistente en *una reflexividad relativamente ciega, sin ipse*.

⁷⁰ Cf. “Des phénomènes de langage”, art. cit., p. 99.

⁷¹ De hecho, en esta presentación de las cosas, nos hemos olvidado de un momento importante que Richir sólo tendrá en cuenta en sus trabajos más recientes, a saber: que el sentido se hace siempre (también) para *alguno* —aun cuando éste sea virtual. Pero no entraré, aquí, en esta cuestión.

Entonces, y solamente entonces, puede pensarse el ritmo del lenguaje como el doble movimiento en que consiste su propio despliegue, esto es, pensarse como lo que Richir dará en llamar "*esquematismo de lenguaje*":

Si, para hacer sentido, hay que partir a la aventura es porque, en la reflexividad que esboza el sentido, hay una reflexividad que la desborda en su inocencia, dicho de otro modo, un movimiento relativamente ciego que nosotros llamamos esquematismo fenomenológico y que, justamente, se encuentra un poco retrasado y un poco adelantado en el origen con respecto a sí mismo, sin que ese adelanto esté ya determinado por un *telos* y sin que ese retraso lo esté por un *arché*. Aquí, el adelanto no promete nada sino el movimiento, pues la promesa es ciega; y el retraso no retiene nada sino un nuevo movimiento, pues detrás no hay nada más que una exigencia paralelamente ciega. Para nosotros, el esquematismo fenomenológico no está sometido a ninguna predeterminación, solamente es aquello mismo donde se inscribe, sin haber "creado" el sentido de toda esta obra, la temporalización/espacialización del sentido en su ipseidad.⁷²

Así pues, esta ciega reflexividad es la "*inocencia del lenguaje*", merced a la cual el lenguaje reflexiona sobre sí mismo *en su fenomenicidad*, reflejándola a sobrehaz de esa separación del sentido haciéndose respecto de la conciencia y de las significaciones establecidas. Esta separación se refleja en el lenguaje mismo en uso, con todos los inopinados accidentes de la palabra en su relación con el sentido por decir.⁷³ Es esta reflexividad sin ipse la que nos permite comprender por qué las "retenciones" y "protenciones" se recruzan y se metamorfosean a distancia, aun cuando buscan decir la "misma" cosa. Y, asimismo, es esta reflexividad basal la que habita desde su interior en la temporalización de la palabra, lo cual permite finalmente comprender por qué el sentido, para fenomenalizarse, requiere lanzarse a la aventura sin que nada garantice o pueda garantizar *a priori* que vayamos a dar con el sentido entrevisto. Tener en cuenta, así, esta reflexividad, es lo que nos permite describir el ritmo del lenguaje, que Richir llama esquematismo del lenguaje, como el de un (doble) movimiento complejo hacia el sentido, pero también *relativamente ciego* ("*inocente*", escribe muy a menudo Richir) *en cuanto al sentido*. En consecuencia, Richir definirá el esquematismo fenomenológico como un ritmo singular, caracterizado por su adelanto y retraso originarios respecto de sí mismo. Nos topamos aquí, aunque expresadas de modo distinto, las primeras intuiciones de Richir relativas al esquematismo: se trata del movimiento mediante el cual adviene el fenómeno, y que es un doble movimiento originario que se puede definir, en el contexto específico del lenguaje, como el impulso (el movimiento del ir) hacia una promesa, es decir, hacia el futuro, pero ajustándose cons-

⁷² *Idem*, p. 100.

⁷³ Cf. *Fragments phénoménologiques sur l'espace et le temps*, op. cit., p. 22.

tantemente (movimiento de retorno o contra-movimiento) a un pasado, es decir, a la exigencia del sentido ya siempre dado.

Como constatamos, con esta descripción del lenguaje resurge la inspiración inicial del esquematismo kantiano en la primera *Crítica* como *efectuación* de una síntesis recóndita; una síntesis escondida en las profundidades del alma en la medida en que se eclipsa siempre a sí misma para dar a ver su propio producto cristalizado, a saber, la "representación". Pero nos encontramos también con la inspiración fichteana según la cual el esquematismo es un doble movimiento in-finito, sin cuerpo móvil, de la imaginación en su libertad. También podríamos añadir —pero haría falta volver sobre ello con más rigor en otra ocasión— que dichas descripciones se hacen eco de la Analítica kantiana del juicio estético reflexionante, en la tercera *Crítica*, ya que la fenomenalización (para Kant: la imaginación) esquematiza, aquí, *sin concepto*, desplegándose como el (doble) movimiento de una "finalidad sin fin", debido a que el *telos* nunca está dado sino que, paralelamente, remite a un *arché* para siempre ausente.⁷⁴ En todo caso, esta breve travesía del análisis richiriano del lenguaje nos permite vislumbrar que el esquematismo es un doble movimiento *concreto*, precisamente el doble movimiento de advenimiento del sentido a sí mismo. Se trata del ritmo en el que se fenomenalizan los fenómenos de lenguaje indisolublemente tejidos de dos reflexividades: la reflexividad del sentido en su ipseidad (ya siempre articulado en y con la ipseidad del Yo) y la reflexividad de lo "relativamente ciego", y a que acabamos de referirnos: se trata de un ritmo basal de disipaciones y condensaciones que tan sólo se deja comprender a distancia de la presencia constitutiva del sentido haciéndose.⁷⁵

⁷⁴ En el § 35 de la *Crítica del juicio*, 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, en este caso, "la imaginación esquematiza sin concepto" (*Kritik der Urteilskraft*, Ak., p. 287). Son pues aquí los esquemas lo que 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. Ahora bien, Richir reconocerá enseguida en este esquematismo lo que él mismo buscaba pensar desde sus *Recherches phénoménologiques*: "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 fenomenicidad, 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" (M. Richir, "L'origine phénoménologique de la pensée", *La liberté de l'esprit*, n° 7, Paris, Balland, pp. 87-88). Este recurso a la tercera *Crítica* debería, por lo demás, llevarnos a inquirir sobre las relaciones entre fenomenología y estética.

⁷⁵ Retomo aquí algunas expresiones utilizadas por Richir desde los *Fragments phénoménologiques sur l'espace et le temps*.

