

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 27 - número 54 - outubro 2018



EL ESPACIO INTERFÁCTICO: CHÓRA Y LEIBLICHKEIT SEGÚN MARC RICHIR

THE INTERFACTIC SPACE: KHÔRA AND LEIBLICHKEIT ACCORDING
TO MARC RICHIR

DAVIDE EUGENIO DATURI¹

Abstract: Marc Richir is undoubtedly one of the most profound and attentive readers of the texts of Edmund Husserl. The ability of this author to enter into dialogue with the German philosopher, where he recognizes both the value of his analyzes as well as some of his limitations, puts him at the center of the philosophical discourse of the second half of the 20th century and the present. The most solid his phenomenological path begins in the course of the 80s when in the works of this philosopher a dense and articulated discourse begins to be structured around the architectural levels that are behind and below the experience of the world, natural and intersubjective. Among the possible objections to Husserl, according to Richir we must recognize the substantial paradox that generates the same concept of phenomenon, which the Belgian philosopher tries to reach by means of a new, more radical form of epoché. From that moment, a new research horizon opens up in front of the view of the phenomenologist, made of a phenomenization considered in its instantaneous and flickering appearance, for which the philosopher must be willing to renounce to the presence of the constituent self, as a condition of all experience and knowledge. Among the topics that make up the Richirian universe, there is that which is directed to the investigation of the minimum contents of experience that are organized before any conceptualization. Returning to the merleupontian concept of *Wesen* savages, in the course of the 1990s Richir puts his attention on space, and in particular on the form in which it is intimately mixed with time in the constitution of the world of phenomena. The way in which we get to enter the world as beings with knowledge cannot be understood without the husserlian notions of the lived body (*Lieb*) and intersubjectivity. Richir will then speak about the archaic matrix of *khôra*, from which, through a peculiar type of schematism, the first phenomenization of

¹ Universidad Autónoma del Estado de México. Email: davide.daturi@libero.it.
ORCID: 0000-0002-2663-6117

the world will be generated, which is a reflection of the original relationship between the son and the mother. The *Leiblichkeit* will then be the point of dissension (*ecárt*), the place of a transitional, or “interfactic”, that underlies all spatialization.

Key-words: Marc Richir; space; schematism; *Leiblichkeit*; spatialization; *chora*.

Résumen: Marc Richir es sin duda uno de los lectores más profundos y atentos de los textos de Edmund Husserl. La capacidad de este autor de entrar en diálogo con el filósofo alemán, donde reconoce tanto el valor de sus análisis así como algunas de sus limitaciones, lo pone al centro del discurso filosófico de la segunda mitad del siglo XX y actual. El camino fenomenológico richirano más sólido empieza en el curso de los años ‘80 cuando en las obras de este filósofo empieza a estructurarse un discurso denso y articulado en torno a los niveles arquitectónicos que están detrás y debajo de la experiencia del mundo, natural e intersubjetivo. Entre las posibles objeciones a Husserl, según Richir debemos reconocer la substancial paradoja que genera el mismo concepto de fenómeno, al cual en cambio el filósofo belga trata llegar mediante una nueva forma, más radical, de *epoché*. Desde ese momento, se abre frente a la vista del fenomenólogo un horizonte de investigación nuevo, hecho de una fenomenización considerada en su aparecer instantáneo y parpadeante, para el cual el filósofo debe estar dispuesto a renunciar a la presencia del yo constituyente, como condición de toda experiencia y conocimiento. Entre los temas que componen el universo richiriano, está aquello que se dirige a la investigación de los contenidos mínimos de la experiencia que se organizan antes de toda conceptualización. Reto-

Resumo: Marc Richir é, sem dúvida, um dos leitores mais profundos e atentos dos textos de Edmund Husserl. A capacidade deste autor para entrar em diálogo com o filósofo alemão, cujo valor, mas igualmente as limitações soube reconhecer, coloca-o no centro do discurso filosófico da segunda metade do século XX e até hoje. O vigoroso caminho fenomenológico de Richir começa durante os anos 80, quando as obras do filósofo começam a tomar forma de um discurso denso e articulado em torno dos níveis arquitetónicos que estão atrás e por debaixo da experiência natural e intersubjetiva do mundo. De entre as possíveis objeções a Husserl, devemos reconhecer, segundo Richir, o paradoxo que gera o próprio conceito de fenómeno, ao qual o filósofo belga trata de tentar chegar mediante uma nova e mais radical forma de *epoché*. Desde aí, abre-se um horizonte de investigação novo, feito de uma fenomenalização considerada no seu aparecer instantâneo e intermitente, em nome do qual o filósofo deve estar disposto a renunciar à presença do eu constituinte enquanto condição da toda a experiência e conhecimento. Entre os temas que compõem o universo richiriano está aquele que se dirige à investigação dos conteúdos mínimos da experiência que se organizam antes da conceptualização. Retomando o conceito merleau-pontyano de *Wesen selvagem* durante os anos 90, Richir

mando el concepto merleau-pontiano de *Wesen* salvajes, en el curso de los años '90 Richir pone al centro de su discurso el espacio, y en particular la forma en la cual este se encuentra íntimamente mezclado con el tiempo en la constitución del mundo de los fenómenos. La manera en la cual llegamos a insértnos en el mundo como seres que saben y conocen no puede entenderse sin las nociones husserlianas de cuerpo vivido (*Lieb*) y de la intersubjetividad. Richir hablará entonces de la matriz arcaica de la *chóra*, a partir de la cual, mediante un tipo peculiar de esquematismo, se generará la primera fenomenización del mundo que es reflejo de la relación originaria entre la madre y el hijo. La *Leiblichkeit* será entonces el punto de disensión (*écárt*), el lugar de un espacio transicional, o interfático, que subyace a toda espacialización.

Palabras-clave: Marc Richir, espacio, esquematismo, *Leiblichkeit*, espacialización, *chóra*.

coloca o espaço no centro do seu discurso e, em particular, a forma na qual este se encontra intimamente misturado com o tempo na constituição do mundo dos fenómenos. O modo como chegamos a introduzir-nos no mundo como seres que sabem e conhecem não pode entender-se sem as noções husserlianas de corpo vivido (*Leib*) e intersubjetividade. Richir falará, então, da matriz arcaica da *chóra*, a partir da qual, mediante um certo tipo peculiar de esquematismo, se gerará a primeira fenomenização do mundo que é reflexo da relação originária entre mãe e filho. A *Leiblichkeit* será então o ponto de dissensão (*écárt*), o lugar de um espaço transicional, interfático, que subjaz a toda a espacialização.

Palavras-chave: Marc Richir; espaço; esquematismo; *Leiblichkeit*; espacialização; *chóra*.

1. La búsqueda de la primordialidad espacial

Dentro del proyecto de Marc Richir de refundición de la fenomenología el interés hacia el espacio se articula en dos fases fundamentales: la primera en los años '80, donde después de la introducción de una eidética fenomenológica, a partir de una atenta lectura de las lecciones husserlianas sobre las síntesis pasivas Richir propone una teoría de los *Wesen* salvajes, capaz de desarrollar las intuiciones del último Merleau-Ponty. De allí, en los años '90 empieza una segunda etapa de estudios de la noción husserliana de intersubjetividad y la referencia al espacio se inserta en el discurso richiriano sobre los niveles arquitectónicos de la experiencia, que constituye el punto central de su arquitectónica. El espacio entonces llegará a condensarse en grandes líneas en tres momentos fundamentales: 1) la *chóra*, donde no existe propiamente espacialidad o más bien hay espacialización y protoespacialidad, así como prototemporalización; 2) un espacio intermedio, un lugar caracteriza-

do por la vacilación del Leib desorientado, donde la fantasía es puesta en movimiento por el esquematismo trascendental que subyace al nacimiento del sí mismo; 3) finalmente el espacio representado, que nace en la transposición arquitectónica desde lo afuera del lenguaje (*hors du langage*) a la institución simbólica propia de la lengua. En este texto es nuestra intención introducir algunas ideas del filósofo belga Marc Richir sobre la primordialidad espacial que reside en el concepto de origen platónico de *chóra*, que representa sin duda un punto central de la teoría arquitectónica richiriana. Para hacerlo empezaremos con referirnos a un núcleo de problemas abiertos en el ámbito de los análisis husserlianos sobre las síntesis pasivas, a los cuales Richir hace referencia desde el final de los años '80.

2. Los análisis husserlianos sobre las síntesis pasivas

En los análisis sobre las síntesis pasivas Husserl parte de la descripción del proceso en el cual la cosa, entendida como una unidad fenoménica, se constituye en cualidad de objeto trascendente. Al centro de la atención de Husserl se encuentra en particular el análisis de los actos sintéticos que organizan los estímulos que entran en el campo sensorial. El aspecto fundamental de la cuestión es relativo a la manera en la cual es posible acceder a las condiciones de posibilidad de la experiencia perceptiva misma. Para Husserl este acceso se lleva a cabo por medio de la descripción de las formas de unificación concreta que se dan en una experiencia actual y cuyo carácter es propio de una legalidad interna a las estructuras de la misma experiencia. Aquí está la diferencia con Kant, en el cual la balanza caía a favor del poder de la subjetividad legisladora en la formación de la representación.

Los niveles sobrepuestos y dependientes que conforman la actividad sintética que va ilustrando el filósofo moravo son *grosso modo* los siguientes:

- 1) El estrato fundamental de la concordancia entre los estímulos sensoriales de la misma naturaleza y que, por lo tanto, caen en el mismo campo perceptivo (vista, tacto, oído). En este nivel, según Husserl, no es posible hablar de una posición de realidad y, por lo tanto, no se puede decir si lo que se manifiesta proviene de la imaginación o es una ilusión o es real. Sin embargo, a través de la organización de estímulos sensoriales, se forma un primer esquema sensorial;
- 2) Sigue, entonces, el nivel de la síntesis entre la primera organización y el contexto perceptivo en el que esta es registrada, que ofrece una primera indicación de la realidad. En este caso, el objeto ya no es un simple fantasma, sino los estímulos sensoriales se relacionan no solo consigo mismos (punto 1) sino también con las modificaciones

perceptivas presentes en el contexto (por ejemplo, dirección y cambio de intensidad de la iluminación). Este nivel intermedio es lo que establece la regla de que las modificaciones contextuales modifican la forma en que aparece un objeto y, sin embargo, la verificación de la concordancia no nos permite hablar de un objeto nuevo o diferente, sino de una unidad fenoménica objetiva;

- 3) Esta tercera capa representa probablemente el nivel más importante dentro del estudio de la constitución de la cosa y consiste en la fase de la relación cinestésica entre el cuerpo del observador y el objeto observado. Mientras vemos al objeto podemos acercarnos a él, alejarnos, cogerlo en nuestras manos, tocándolo;
- 4) Hay finalmente un cuarto punto fundamental. Es el nivel donde se lleva a cabo la síntesis de los diferentes campos sensoriales. Mediante una adecuada verificación de las concordancias perceptivas los campos de la vista, del oído y del tacto van organizándose sintéticamente según una legalidad interna determinada.

Según el planteamiento husserliano el decurso perceptivo se lleva a cabo en un presente fluyente donde lo percibido es retenido independientemente de que nuestra experiencia perceptiva actual ya esté ocupada en otra parte o lado del mismo objeto. Para Husserl es la misma estructura interna de la conciencia temporalizada que lo permite y la experiencia auditiva de una melodía puede explicar bien el fenómeno de la síntesis perceptiva de datos hiléticos diferentes que llevan a la experiencia de una todo único. Sin embargo en el ámbito de la experiencia visual nos encontramos frente a una contradicción que la experiencia de una melodía no parece problematizar suficientemente. Cuando veo un objeto yo percibo en el presente fluyente solo una parte, un lado del mismo, pero contemporáneamente, sin necesidad de constatarlo empíricamente, aludo a un todo.

Al final del capítulo 27 Husserl dice que «si la conciencia del tiempo es el lugar originario de la constitución de la unidad de la identidad y, por lo tanto, de la objetualidad, ya sea en las forma de conexión de la coexistencia y de la sucesión de todas la objetualidades que llegan a la conciencia, sin embargo esta es solo una conciencia que produce una forma general». Por lo tanto:

El análisis temporal por sí solo no puede decirnos qué es lo que da continuidad de contenido a cada objeto individual, qué es lo que constituye como contenido para la conciencia, y por medio de su actividad constitutiva, las diferencias entre uno y otro objeto, qué es lo que permite conscientemente la partición y la relación entre partes, etc..²

² E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, M. Fleischer ed., Husserliana XI, (Den Haag: Nijhoff, 1966); véase también: Kluwer Academic Publishers, B.V., Dordrecht. Ed. italiana, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Spinicci P., edit. (Milán: Guerini e Associati, 1993), XXX.

De esta manera Husserl hace entrever la necesidad de un análisis de la naturaleza cualitativa con la cual los contenidos mínimos se insertan en el campo de conciencia. Sin embargo, una teoría de la experiencia que se dirige en esta dirección se encuentra frente a la difícil posición de concebir la posibilidad de una legalidad interna al aparecer concreto de los datos hiléticos que por así decirlo la conciencia se encargaría simplemente de constatar.

Partimos de una primera distinción esencial. Si pensamos en las leyes de organización es menester distinguir entre las reglas que organizan los datos en una unidad fenoménica según el sentido de una sucesión interna de fases y por el otro las condiciones que se deben satisfacer para que dichas reglas sean operativas. Por sí solo el poder estructurante de la conciencia no podría funcionar si no se dieran ciertas condiciones inherentes, por así decirlo, dependientes del carácter autodonante de los datos hiléticos.

Un ejemplo de estas últimas es la misma noción de emergencia (*Abgehobenheit*). Husserl habla de datos que “emergen” de un campo homogéneo. Un cualquier contenido percibido debe emerger de una continuidad homogénea (pensamos en un cuadro donde cada mínima modificación de color puede ser considerada como potencialmente relevante), como en la relación figura-fondo de la *Gestalt Theorie*, antes de entrar en una peculiar unidad sintética con otros contenidos gracias a la estructuración de la conciencia interna. Dichos elementos pueden ser de diferente naturaleza: una línea o un punto en un fondo, una línea que encierra una figura sobre un fondo, un color o una gradación de colores etc....

Sin la emergencia, ningún dato que brota de un fondo homogéneo podría llegar a atraer la atención del polo-yo. Igualmente, para entender la aparición del sentido “incremento progresivo” en correspondencia de una serie de figuras, como en el caso de unos triángulos de diferente tamaño que van del menor al mayor, debemos remitirnos no solo a la relación entre las síntesis perceptivas y la estructura fundamental de la conciencia interna del tiempo, sino también a algunas condiciones pertenecientes al orden espacial y que vuelven operativas las reglas de la síntesis perceptiva, como por ejemplo que los triángulos sean más que dos o que la diferencia en su tamaño no sea demasiado grande.

Además, a este último aspecto se agrega el hecho que un elemento emergente es ya suficiente para dar vida a un sistema de lugares o, como dice Husserl, de posiciones (*Stellensystem*). La conexión entre lugares determinada por varios elementos emergentes permite dar vida a un sistema de localización del tipo arriba-abajo o a la derecha-a la izquierda, que resulta una ordenación potencialmente más variada de aquella que encontramos en la sucesión progresiva. Si bien ambas ordenaciones son operaciones “de la conciencia que constituye el tiempo”, entre fusión en una sucesión y síntesis

de los símil en un orden espacial, “hay una diferencia considerable: la sucesión es una concatenación única, linear, siempre de nuevo igual. En el campo visivo en cambio los datos no se dan todos y siempre en una concatenación, en una ordenación idéntica y linear, sino pueden originariamente formarse diferentes concatenaciones seriales, y diferentes contemporáneamente, así que en el campo se incluyen muchas líneas en cuanto sistemas de las posiciones de la localidad»³.

En este caso, Giovanni Piana invitaba a hablar de “redes de coexistencia”⁴ y de una fenomenología espacial, distintas pero internas al proceso linear que encontramos en las síntesis que se deben al enlace de los datos hiléticos en una experiencia de identidad y continuidad, como en el caso visto de la sucesión progresiva de triángulos, y que dependen de la naturaleza temporalizada de la conciencia.

Si bien no se cuestiona el poder estructurante de la conciencia temporalizante y temporalizada la cual finalmente ordena los datos hiléticos en un proceso estratificado y continuo, existen condiciones protoespaciales y salvajes que permiten remitirnos a una estructuración que se lleva a cabo de forma paralela a la aportación primordial del tiempo.

Para que haya emergencia, Husserl dice, es necesario otro fenómeno originario, el de “contraste”. Los elementos emergentes son susceptibles de ser diferenciados discretamente y dicha distinción interna es una condición fundamental para que la síntesis dé vida a las nociones esenciales de identidad y diferencia. En este sentido el contraste dentro del mismo campo sensorial es necesario para generar la idea de multiplicidad e individualidad.

Por otra parte, en el capítulo 30 Husserl introduce un concepto fundamental en el marco de una teoría de la experiencia: el de “afección”. A un lado del contraste, que hemos visto ser una condición fundamental para la emergencia de uno o más contenidos mínimos, otra condición es que ese mismo dato puede emerger solo si logra, por así decirlo, afectarnos.

Para Husserl resulta claro que analizar la relación entre emergencia y afección es fundamental para entender fenomenológicamente los contenidos mínimos en su carácter propiamente pasivo, siempre obviamente en el marco de una teoría de la intencionalidad. De los análisis se desprende inicialmente que una afección es “el estímulo consciente, el peculiar impulso [Zug] que un objeto dado a la conciencia opera en el yo”⁵. El aspecto pasivo que caracteriza la afección debe siempre tener en cuenta que dicho impulso encuentra su cumplimiento en el dirigirse activo del yo despierto. Por esta razón más

³ Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, 189-190.

⁴ Giovanni Piana, *Fenomenologia delle sintesi passive* (Lulu.com, 2013).

⁵ Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, 205.

adelante Husserl define la afección como “el despertarse de una intención dirigida a un objeto”⁶.

Para describir una legalidad básica y averiguar la relación entre contenidos emergentes y afecciones, es necesario poner nuestra atención en el término “despertarse” que no es casual en este punto. En efecto Husserl hace referencia a un durmiente cuando habla de fuerzas y tendencias afectivas, y al despertarse de la intención, como un despertarse de un interés y de la motivación. De esta manera la pasividad de las síntesis, que ya llevaba a la naturaleza “inconsciente” de los actos perceptivos que llevamos a cabo cotidianamente, adquiere su verdadero y más profundo significado. Husserl sabe muy bien que se está acercando a una cuestión delicada, porque habla abiertamente de “inconsciente” y da a entender que existe la necesidad que la fenomenología llegue a un estudio adecuado de dicho continente sumergido. Sin embargo dirigir la atención al nivel más profundo de la experiencia, donde afección y afectividad se encuentran y que condiciona la emergencia y del cual esta depende, no significa quedarnos en un fondo indeterminado y sin sentido, sino dirigirnos a una estructura esencial anterior a la experiencia consciente, del cual el análisis fenomenológico husserliano habla de manera iluminante, si bien dejando abiertos numerosos problemas relacionados con el tema de la espacialidad, que es menester investigar.

En cada nivel, desde el más básico, donde todavía no hay una verdadera posición de realidad, uno o más datos emergen y se relacionan sí por las síntesis temporales de la conciencia, pero así como esta resulta ser una condición para que haya sentido, como el de identidad, no es suficiente para explicar en qué consiste una experiencia “rica” en sentido. Ciertos colores, ciertos sonidos, nos llaman, nos piden que veamos hacia ellos, que los escuchemos; por eso decimos que nos afectan, porque nos tocan y atraviesan sin que los busquemos, o como diría Kant, sin finalidad. Sin embargo no se trata del clásico color chillante que emerge de un fondo homogéneo, o del trueno que nos despierta en el silencio de la noche. No siempre es solo un color o una nota aislada, sino puede llegar a afectarnos una unidad fenoménica, una fusión de colores o una melodía, como aquella que en medio de una plática con un amigo nos distrae, por la particular dulzura de uno de sus pasajes o porque recupera y trae a la superficie una pieza importante de nuestro pasado.

Si hay una afección que cautiva el polo-yo y lo lleva a dirigir su atención hacia un estímulo es porque existe en el objeto una “tendencia afectiva” por la cual una totalidad fenoménica llega a cautivar el yo. En este sentido cuando la conciencia unifica el material hilético lo hace a partir de un interés despertado por el pasado retensional en el cual caería todo lo vivido en el

⁶ Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, 208.

ahora fluente. Sin embargo, si bien este camino puede dar cuenta de la continuidad en el cambio y de la relación entre las partes y un todo, pero queda de difícil descripción la legalidad interna a los mismos datos hiléticos en el mero marco de la actividad unificadora de la conciencia temporalizada.

Las síntesis perceptivas que se llevan a cabo pasivamente y anteriormente a toda eidética, son más bien la comprobación de una actividad de la conciencia fundamentalmente dirigida a estructurar temporalmente unos datos hiléticos que se encuentran ya relacionados de cierta forma “espacialmente” entre ellos. Por la misma razón una doctrina de la experiencia debe poder dar cuenta de las condiciones prereflexivas de protoespacialización, que siguiendo Husserl podemos reducir a dos: las redes de coexistencia y el contraste.

3. El lugar del cuerpo en la experiencia

En los estudios de Husserl sobre las síntesis pasivas encontramos la referencia a los movimientos quineséticos, como componente fundamental en la verificación de las concordancias que actúan en la constitución de la cosa. El interés del filósofo moravo se dirige en muchos trabajos sucesivos al tema de la corporeidad vivida (*Leib*) como punto de pasaje necesario para llegar desde el yo absoluto del Cogito a la trascendentalidad de un sujeto intencional concretamente instalado en el mundo. La postura husserliana logra, de esta manera, pasar de la constitución de la cosa, entendida como un objeto individuado y espacialmente definido, a la cosa co-mentada en la interacción de los sujetos trascendentales. Sin embargo, a un lado de este planteamiento, en *Ideas II*, la apercepción del cuerpo vivido se presenta como un importante punto de partida para recuperar una nueva definición de la corporeidad (*Leiblichkeit*) que, como es sabido, abrirá, tiempo después, el camino a la investigación de Merleau-Ponty, al cual es menester hacer referencia para acercarnos al planteamiento de Marc Richir sobre el tema de la espacialidad. Por una parte la noción de *Wesen* salvaje, que el filósofo francés empieza a vislumbrar desde la “Introducción” a su *Phenomenologie de la Perception*, es un primer acercamiento a una idea de concreción que une el cuerpo al sentido en estado naciente del mundo, hasta llegar a la corporeidad que participa expresivamente a la facticidad del mundo intersubjetivo. Un ser entonces que ya no es un abstracto ego trascendental, sino una monada concreta compuesta de alma y cuerpo (*Leib-Seele*) en el cual ya desde siempre se encuentra instalada.

En *Phenomenologie de la Perception* Merleau-Ponty sostiene la centralidad del cuerpo en la determinación de la objetualidad en general. Allí en donde los objetos cambian de lugar y de “fisionomía” según la perspectiva

con la cual entran en mi campo visual, el cuerpo, anclado en el aquí de la presencia, es permanente y por eso condición del ser de un mundo que deviene:

La présence et l'absence des objets extérieurs ne sont que des variations à l'intérieur d'un champ de présence primordial, d'un domaine perceptif sur lesquels mon corps a puissance. Non seulement la permanence de mon corps n'est pas un cas particulier de la permanence dans le monde des objets extérieurs, mais encore la seconde ne se comprend que par la première⁷.

El cuerpo entonces “dicta” el sentido de la cosa, es decir su objetualidad. La misma presentación del objeto en perspectiva “ne se comprend que par la résistance de mon corps à toute variation de perspective”⁸. El cuerpo “dicta” el sentido de la cosa porque la manera en la cual esta aparece depende de la resistencia del primero a variar perspectivamente, a diferencia de la cosa, hecho por el cual justamente esta última es “cosa” y aquel “cuerpo”.

Aquí, nos gustaría quedarnos en el término de resistencia usado por Merleau-Ponty, con la intención de hacer virar la atención desde el problema merleauPontiano de la resistencia de lo sensible, al tema íntimamente relacionado con el primero, de la resistencia de la corporalidad a reducirse a mera cosa espacial.

El nuevo camino abierto por este viraje de ruta significa antes que todo reconfigurar el problema de la espacialidad misma siendo que se va presentando una distinción fundamental de niveles que de hecho podemos vislumbrar ya en los trabajos de Husserl y que Merleau-Ponty retoma de forma magistral.

Para Husserl, la espacialidad es una propiedad de la cosa que se constituye en una serie de actos sintéticos, fundamentados en el poder estructurante y temporalizante de una conciencia encarnada, donde el momento de la afección representa el punto más originario. Desde las clases citadas del filósofo moravo es posible encontrar el desarrollo del tema del espacio en otros textos relacionados con diferentes cuestiones, como el de la corporeidad propia y ajena, donde nacen las conocidas nociones de intersubjetividad y de *Lebenswelt*. Es en este ámbito que el espacio parece dejar su lugar al tiempo, más apto para un análisis de la relación empática con el otro, que sí está presente como cuerpo ajeno espacializado, pero cuya experiencia reducida se relaciona con la experiencia aperceptiva de mis vivencias interiores, temporalmente determinadas. Sin embargo sería un error excluir la importancia que tuvo en el planteamiento husserliano sobre la espacialidad.

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, Œuvres, 2010), 771.

⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 771.

Con Merleau-Ponty, que no conoció todos los textos póstumos de Husserl se amplía y adquiere su máxima importancia el tema de la relación entre la constitución de la espacialidad y la corporalidad. Hablar de resistencia del cuerpo significa introducir una teoría de la espacialidad que pueda dar cuenta no solo de la objetualidad en general, ya aclarada por Husserl, sino del espacio, la corporalidad y la afectividad, en el horizonte de la experiencia intersubjetiva.

De esta sutil y compleja relación ha estado convencido Marc Richir, que en particular desde los años Noventa dedicó sus trabajos al estudio de los niveles arquitectónicos donde, (aquí estamos conscientes de nuestra enorme generalidad) él que nosotros llamamos aquí “espacio interfáctico” representa la matriz originaria.

En Richir la noción platónica de *chóra* como madre o nodriza primordial no siempre es leída como una metáfora. Ya para Husserl el cuerpo es el lugar del aquí absoluto, el punto cero (*nullpunkt*) de toda nuestra posible relación con el mundo. El mismo Merleau-Ponty hace suya y desarrolla esta lectura. No solo la espacialidad es el resultado de la síntesis entre la potencialidad quinesésica del cuerpo con la síntesis de los datos organizados en cada campo sensorial. Existe una apercepción de nosotros mismos, donde nos percibimos internamente mientras percibimos el mundo exterior, que complica el escenario, y lo satura, al punto que la espacialidad ya no está propiamente “en” nuestra mirada y tampoco en nuestro interés, que se despierta y que nos hace dirigir a veces inconscientemente hacia un estímulo externo; en cada uno de los niveles “perceptivo, corpóreo y volitivo” es posible hablar de una diferente noción de espacialidad, pero internamente indisoluble de la anterior y de la sucesiva, ya que la experiencia se da siempre sin rupturas y en un *continuum*. En ella se recuperan y articulan los diferentes momentos por medio del cuerpo anónimo del *Leib* – que es espacio concretamente vivido en el presente dilatado de las retenciones y protenciones y que posee el valor primario de abrir (el mundo) abriéndose (al mundo). De esta manera estar en el mundo significa vivir en una relación concreta con el otro, que aparece en nuestro horizonte solo en la distancia del concepto, pero que desde siempre ya está aquí en la concreción de un sentido en estado naciente, de un fenómeno que básicamente no es nada que fenómeno (*rien que phénomène*).

El universo Richir, del cual hoy no se ha producido todavía una introducción orgánica, podría ser reconstruido a partir de la noción de refundición-refundación⁹ de la fenomenología que representa el verdadero *leit motiv* de

⁹ Pablo Posada Varela, “Fenómeno, phantasia, afectividad. La refundición de la fenomenología en Marc Richir”, en *Acta mexicana de fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, n. 1, febrero (2016).

toda su obra. Desde su concentración en la obra de Husserl, que empieza oficialmente con las *Recherches Phenomenologique* de 1981, en varios momentos el filósofo belga regresa en sus textos sobre este tema. Refundir y finalmente refundar la fenomenología significa llevar el planteamiento husserliano más allá de los límites que él mismo trazo hablando de intencionalidad, siendo víctima de lo que Richir define “simulacro ontológico” que consiste en la substancial imposibilidad de distinguir en su planteamiento el yo psicológico del yo trascendental y que mina desde sus fundamentos metodológicos el verdadero alcance del epojé fenomenológico. Por su parte, el yo trascendental así descrito por Husserl, dotado al mismo tiempo y de forma misteriosa de un estatuto ontológico pero distinto contemporáneamente del yo que siente, percibe y vive concretamente en el mundo, según Richir es índice de una ilusión, un defecto más en el planteamiento trascendental que llega a Husserl desde Kant, y que el filósofo belga llama “ilusión trascendental”¹⁰. Para Richir entonces no es posible seguir el camino abierto hace más de cien años por Husserl sin recobrar el sentido genuino de la fenomenología, como una nueva manera de entender la filosofía y de darle crédito, frente a la crisis que sufría en aquellos años en relación con las ciencias humanas. Finalmente, si la filosofía renació en el siglo XX como disciplina autónoma se debe justo al trabajo especulativo de Husserl.

El tema que nos interesa introducir aquí es entonces la invitación de Richir a llevar el planteamiento husserliano hacia sus extremos, y en lugar de quedarnos en un mundo de fenómenos que parecen ser ya dados a priori por un ego trascendental ilusorio, es necesario llevar a cabo un epojé más radical, que Richir define hiperbólico. Solo de esta manera es posible llegar a la verdadera esencia del fenómeno, es decir aquel que aparece en su completa barbaridad en el horizonte de una experiencia prereflexiva y que en Husserl había sido excluido por la falta de radicalidad en su planteamiento. Según Richir este tenía que llegar a poner en tela de juicio el poder omnicompreensivo de la intencionalidad, postulando un nivel arcaico fundante afuera de toda espacialidad y temporalidad, y pre-intencional.

Si después de nuestras consideraciones introductorias, queremos entrar más en el detalle en el sistema pluriestratificado de la noción richiriana de espacio, es de nuestro interés ocuparnos de algunos artículos que el filósofo belga dedica a este tema en la última década del siglo pasado.

Que el espacio esté íntimamente conectado al tema de la presentación del fenómeno en su radicalidad, en una superación del primado de la temporalidad que según Richir se encuentra en las obras de Husserl y de Heidegger,

¹⁰ Para una mayor aclaración sobre este tema se renvía a Marc Richir, *L'ecart et le Rien. Conversations avec Sacha Carlson* (Grenoble : Million, 2015).

es claro en el texto de 1987 *Phénomènes, temps et etres I – Ontologie et phenomenologie*:

Comment quelque chose comme l'espace toujours déjà à l'œuvre du phénomène et des phénomènes peut-il surgir d'une phénoménalité exclusivement rapportée à la temporalité ? En termes husserliens : comment quelque chose comme le Présent vivant peut-il s'ouvrir, de manière intrinsèque, à l'extériorité radicale du monde et de l'horizon de monde – on sait, à cet égard, que la problématique de l'intersubjectivité et de l'appréhension, joue un rôle tout à fait crucial puisqu'il s'agit, avec le Leib comme phénomène, de l'appréhension d'un phénomène originellement étranger à l'intimité du Présent vivant, et originellement irréductible à la détermination d'un quelconque objet mondain¹¹.

Como ya pudimos subrayar en nuestra breve introducción de las *Lecciones sobre las síntesis pasivas* de Husserl, la sola teoría de la conciencia interna del tiempo no llegaba a dar cuenta de la exterioridad radical, para la cual se volvería necesaria tanto una teoría de la espacialidad así como un estudio del lugar del cuerpo vivido (*Leib*) en el marco de la experiencia del otro.

En el artículo de 1989 *Synthèse passive et temporalisation/spatialisation*¹² Richir regresa al tema de la espacialidad justo a partir de las *Lecciones* husserlianas sobre las síntesis pasivas.

El “objeto mismo” es el que aparece en su dimensión fenomenológica, siendo no una cosa sino un proceso, un orden o una relación de cosa constituida como una unidad fenomenológica. Como ya parecía en *Phénomènes, temps et etres* «l'unité du phénomène, ce qui fait qu'il se phénoménalise comme ce phénomène individué, ne procède pas de l'activité toujours déjà donnée d'un entendement, mais paraît à même le phénomène, comme l'unité d'où procède le concept (ou l'idée) qui ne paraît subsumer le phénomène que par l'activité seconde d'une abstraction réfléchissante»¹³.

Según Richir, Husserl pone como fundamento de la síntesis la co-participación sensible (en el sentido de co-pertenencia) de los datos hiléticos:

¹¹ Marc Richir, *Phénomènes, temps et être. Ontologie et phénoménologie* (Million: Grenoble, 1987), 19.

¹² Marc Richir, «Synthèse passive et temporalisation/spatialisation», en Escoubas E. y Richir M., *Husserl* (Grenoble: Million, 1989), 9-41.

¹³ Richir, *Phénomènes, temps et être*, 21.

L'objet apparaît d'entrée comme unité phénoménologique, et [...] la modalité de cet apparaître pour le sujet est la *Fuhlung* de la co-appartenance qui tient ensemble ses moments¹⁴.

La co-pertenencia de la cual habla Richir es una co-participación que refleja el concepto husserliano de con-crecimiento – al mismo tiempo que concreción – que el filósofo moravo introduce en el capítulo 27 cuando habla de la manera en la cual los datos hiléticos emergen simultáneamente en el ahora fluyente dentro del mismo campo sensorial. Al centro del texto richiriano del '89 está la cuestión de la pasividad y de “la possibilité d'envisager et de réfléchir sans concept les unités phénoménologiques comme telles, c'est-à-dire les phénomènes comme rien que phénomènes”¹⁵. El problema de la unidad fenomenológica es entonces el problema mismo de entender el campo del inconsciente fenomenológico, es decir de aquellos actos perceptivos que se llevan a cabo independientemente de que el yo se dirija de manera despierta hacia ellos. Sin embargo, si la pasividad de la conciencia consiste en una actividad sintética inconsciente que actúa sobre los datos hiléticos primarios, el acento husserliano sobre la participación de la temporalidad inmanente como garante de la continuidad de la experiencia, no logra dar cuenta de la naturaleza más fundamental de la fenomenización¹⁶. Es por eso que en el artículo del '89 encontramos un llamado de Richir a considerar de forma diferente el lugar del espacialización en la experiencia. Las asociaciones no son solo por contigüidad, cosa que “podría ser compatible con la continuidad uniforme del tiempo”¹⁷, sino también por semejanza a distancia y por contraste, según distinciones (*écarts*) que contemporáneamente son espaciales y temporales. La síntesis que se lleva a cabo entre multiplicidades distintas no puede ser explicada solo haciendo referencia al flujo temporal de los presentes estratificados en retenciones y protenciones porque esta superposición no alcanza explicar los fenómenos de coexistencia de lo no-idéntico y del contraste; para una lectura más exacta es necesario recuperar un principio intrínseco a la multiplicidad de lo datos hiléticos que consiste en su “espacialización dentro de la misma temporalización”. La afección con la cual aparece por contraste el dato emergente es localizada en un sentido espacial independientemente de que una legalidad sintética, fundada en el fluir interno de la experiencia presente, la vuelva una unidad fenomenológica, conectándola a algún otro dato contiguo fundando los niveles sintéticos superiores. La simultaneidad con la cual las afecciones se ordenan lleva entonces el análisis hacia

¹⁴ Richir, *Phénomènes, temps et être*, 21.

¹⁵ Richir, «Synthèse passive...», 10.

¹⁶ Richir, *Phénomènes, temps et être*, 22.

¹⁷ Richir, «Synthèse passive...», 16.

el estudio del “lugar de la espacialización dentro de la temporalización”¹⁸. La transgresión espacial dentro del flujo temporal se produce porque a un lado de las leyes de las síntesis que se llevan a cabo en el presente fluyente y estratificado, están las que para Richir son las asociaciones de semejanza a distancia y de contraste. “Anteriores al trabajo de la consciencia¹⁹”, estas se llevan a cabo en el sentido de una espacialización interior a los mismos datos hiléticos y pueden ser concebidas como resonancias, acuerdos pre-reflexivos entre los elementos que hacen sonar al unísono sus vibraciones ontológicas en una cohesión sin concepto, que retomando la terminología merleau-pon-tiana Richir define *Wesen* salvajes. No es este el lugar para adentrarnos en dicho concepto clave de la obra richiriana, para el cual sugerimos la atenta lectura del texto *Phénomènes, temps et être*. Es importante reiterar entonces que para el filósofo belga es equivocado dar a la espacialización un lugar subsidiario respecto a la temporalización en la constitución de la cosa, sino hay siempre una “spatialisation dans la temporalisation”.

El mundo de los fenómenos se ordena ya para la conciencia a través de una consonancia harmónica proto-temporal y proto-espacial de asociaciones espacializadas y espacializadoras dentro del campo de la experiencia del presente fluyente estratificado en retenciones y protenciones. Los *Wesen* salvajes representan entonces la primera acotación pre-reflexiva del mundo fenoménico, proto-temporal y proto-espacial, que se lleva a cabo, como un esquematismo sin concepto, en el horizonte de la experiencia perceptiva donde el sentido – anterior a todo recorte (*découpage*) eidético e institución simbólica del lenguaje – se encuentra en su estado naciente.

El tema de la espacialidad está al centro del discurso de Richir en otro artículo, esta vez de 1994²⁰. El valor del espacio para el planteamiento arquitectónico de este autor llega a ser central cuando se va constituyendo de forma más clara en su pensamiento la naturaleza del nivel arcaico que se encuentra detrás y debajo de la fenomenologización por la cual el mundo aparece. Partiendo de la constatación que la cuestión del espacio es para este autor decididamente rebelde, en dicho texto Richir introduce el concepto de “Espacio-mismo” (*l’espace lui-même*). Hay representaciones del espacio que nacen de una particular institución simbólica del mismo, presente en cada sociedad, pero estas no son el Espacio-mismo. Para alcanzar una mínima comprensión de qué significa este concepto límite se necesita, en cambio, llevar a cabo un epojé, poniendo entre paréntesis lo que nuestra cultura nos dice sobre el espacio. El resultado es principalmente una vacilación, como la

¹⁸ Richir, «Synthèse passive...», 17.

¹⁹ Richir, «Synthèse passive...», 18.

²⁰ Marc Richir, «L’Espace lui-même: libres variations phénoménologiques», en *Epo-khé*, (Grenoble: Million, 1994), 159-174.

que se experimenta a menudo frente a un panorama o a un paisaje, donde la relación entre lo grande y lo pequeño se pone fuera de juego.

Es en este marco que Richir introduce algunos de los temas fundamentales de su teoría del espacio, en particular la elación entre el Espacio-mismo y el *Leib*, o cuerpo de carne, como lo define en esos años.

El Espacio-mismo puede ser experimentado de forma lateral, a través del cuerpo vivo (*Leib*), ya que ambos están hechos, por así decirlo, de la misma substancia: en efecto hay una correspondencia, por un lado “el Leib es llevado a las vacilaciones del espacio-mismo”²¹, es decir a la hesitación interna que experimentamos frente a un experiencia límite del espacio; por el otro el espacio-mismo puede ser pensado como un *Leib*, un cuerpo de carne. A menudo en el discurso de Richir Espacio-mismo y *Leib* se confunden en una co-existencia originaria. Su íntima unión se entiende por el hecho que el *Leib* no está propiamente *en* el espacio sino es “indisociable de la misma espacialización”. En el nivel más arcaico, cuando es *Leiblichkeit* pura, el cuerpo de carne se espacializa en el movimiento mismo de la espacialización del espacio-mismo; en este sentido el *Leib* no es distinguible del Espacio-mismo, como ilustra la experiencia de la vacilación frente a un paisaje. Sin embargo existen dos niveles más del *Leib*: 1) uno donde el cuerpos de carne se muestra como estructurante del Espacio-mismo, mediante sus polos de orientación, y sin que estos sean reflejados o representados; esta estructuración aparece en la vacilación de la desorientación que es una experiencia bastante común, como cuando nos encontramos en una foresta en la noche y no tenemos ningún punto de referencia para el cual la izquierda o la derecha adquieran sentido; en este sentido en dicha situación el cuerpo estructura el espacio mismo; 2) el segundo donde la estructuración de los cuerpos de carne como lugares de referencia con sus polos de orientación es recuperada en la institución simbólica del cuerpo de carne como lugar de referencia estructurado en el espacio representado y en sus localizaciones.

Finalmente el Espacio-mismo no tiene un centro y se trata más bien de una periferia no-centrada; su relación con el *Leib* inscribe este concepto en el marco del mundo de la vida y de la intersubjetividad, dentro del cual tendrá que ser analizado.

De 1999 es otro artículo dedicado a la espacialidad, titulado *Nature, corps et espace en phénoménologie*²². Richir regresa sobre el paralelismo *Leib*-espacio a partir de la lectura del texto de Husserl titulado *La tierra no se mueve*.

²¹ Richir, «L'Espace lui-même...», 161.

²² Marc Richir, «Nature, corps et espace en phénoménologie», en C. Younès, *Ville contre-nature. Philosophie et Architecture* (Paris: La Découverte, 1999), 29-46.

Toute l'énigme de l'espace est, selon Husserl, dans cette unicité du Leib et du sol terrestre, lequel n'est pas cette surface empirique sur laquelle je puis me mouvoir, mais ce non-corporel cet immobile originaire, ce protoespace que mon *Leib* peut parcourir sans jamais s'écarter de lui-même, se perdre lui-même pour se retrouver à côté de soi comme pur *Körper*²³.

Existe un suelo fundamental y arcaico constituido por la unión entre el *Leib* y el suelo terrestre, al cual hacen referencia todos los posibles movimientos y reposos²⁴; aquel es el verdadero proto-espacio que – desde su inmovilidad trascendental – hace posible la existencia de los *Leibkörper* individuales. Así como el suelo terrestre el *Leib* no se mueve como un cuerpo sino se encuentra en un estado de reposo originario como la condición de posibilidad de todo movimiento y de todas espacialización. Aquí, nos dice Richir cuando Husserl se cuestiona la constitución del sentido de “lugar” no parte del análisis de los cuerpos-cosas que componen el mundo, sino del *Leib*, del cuerpo viviente, entendido como una multiplicidad, o mejor un campo de cinestésias. Un lugar importante lo tienen las cinestésias oculomotorias, donde los movimientos potenciales se conectan con la mirada:

Esto es particularmente sorprendente. Husserl vuelve a eso muchas veces, cuando sin reflexionar acompañamos con nuestro Leib el movimiento de un cuerpo y eso sin tener necesariamente que pensar en una finalidad definitiva, como cuando acompañamos el vuelo de un pájaro²⁵.

Otra vez regresa la idea de un *Leib* como el espacio-mismo, como un arjé originario que si bien está conectado a la facticidad del cuerpo humano y gracias a la cual es instituido, educado y vestido como *Leibkörper*, en realidad es un parpadeo fenoménico que aparece y desvanece en el *Körper*.

El tema de la espacialidad se inscribe en el marco de un programa general abierto por el pensador belga con la publicación en 2000 de *Phenomenologie en esquisse*, en el cual se despliega un estudio denso y zigzagueante dirigido a poner las bases de su fenomenología de la interfacticidad trascendental.

El verdadero “centro” de este texto, que será presente después en otras obras del filósofo belga, son los estudios de Husserl sobre la conciencia de imagen y la fantasía publicados en la conocida *Husserliana XXIII*. Sin poder ahondar demasiado en este tema, debemos recordar que Richir considera por un lado que entre fantasía e imaginación existe una diferencia esencial, poco

²³ Richir, «Nature, corps et espace...», 36-37.

²⁴ Richir, «Nature, corps et espace...», 36: «Le complexe terre-Leib est ce qui seulement rend possible le sens de tout mouvement et de tout repos, compris cette fois comme mode d'un mouvement (nul)».

²⁵ Richir, «Nature, corps et espace...», 36.

clara en la continuidad de los textos recogidos en el póstumo husserliano, y por el otro la fantasía es indisolublemente afectiva²⁶, salvo en las personas con problemas psicopatológicos donde la imaginación entra en el territorio de la afectividad²⁷. En efecto, según el filósofo belga “la *Phantasie* (y no la *Imagination*, salvo, precisamente, en casos psicopatológicos) se revela como componente esencial del complejo acto de la *Einfühlung*, lo cual manifiesta, a su vez, la importancia del *Phantasieleib* como dimensión del *Leib* (distinta del *Körper*) en el ámbito de la intersubjetividad”²⁸.

Para entender mejor este aspecto es necesario subrayar que en Richir la fantasía corresponde al registro prereflexivo que el autor ha estado buscando en sus investigaciones desde los años 80 y define una “intencionalidad espacializante” y temporalizante, es decir el nivel más profundo de intencionalidad, en donde propiamente no hay un objeto intencional correspondiente como en los demás actos intencionales (porque de hecho en este nivel no hay ninguna actividad intencional²⁹), sino el fenómeno como puro fenómeno (*rien que phénomène*) o como único referente de sí consigo mismo. De la fantasía, así entendida, se diferencia en cambio la imaginación cuya característica principal es de colocarse en el mundo de los objetos mentados en imagen, mediante un soporte físico y un objeto intencional intermedio que en los conocidos análisis de Husserl adquiere el nombre de *Bildobject*. De esta forma, la institución simbólica caería prevalentemente del lado de la imaginación, mientras que la fantasía correspondería a una fuerza expresiva y afectiva que se mueve en el fondo del individuo y que, como en la metáfora paciana del continente sumergido, une a los individuos, independientemente de su origen y cultura.

Ahora, en el horizonte intersubjetivo, donde nace y se desenvuelve el yo personal y social, se erige el cuerpo vivido (*Leib*), apercibido internamente, que, según la conocida distinción husserliana, es diferente del *Körper* entendido como cuerpo-objeto. De esta distinción se desprende en Richir el concepto de *PhantasieLeib*, que consiste en el primer nivel de compenetración entre fantasía y corporalidad vivida y representa el registro más profundo de nuestra existencia en el mundo como seres vivos. El discurso richiriano se interesa del tema de la formación del yo encontrando en el registro profundo de la Fantasía el punto de quiebre fundamental para desentrañar y esclarecer

²⁶ Marc Richir, “Leiblichkeit y phantasia”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9 (2012), 349.

²⁷ Marc Richir, Marc, “Phantasia, imaginación e imagen”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, sección extra (2012), 345.

²⁸ Richir, “Leiblichkeit y phantasia”, 345.

²⁹ Sobre este punto el filósofo belga está consciente de separarse irremediamente del planteamiento husserliano.

el tema que en la fenomenología de Husserl había representado el mayor problema de sus estudios y volviéndose el principal de sus últimas investigaciones, es decir el de la posibilidad de un análisis fenomenológico de la alteridad.

Husserl se había quedado en la referencia a la empatía (*Einfühlung*) como el puente mediante el cual yo llego a sentir el cuerpo ajeno como cuerpo vivo de otra persona y no solo como una mera construcción subjetiva. Richir, retomando al filósofo alemán, considera que es justamente en el nivel arquitectónico del *PhantasieLeib* donde se lleva a cabo el fenómeno complejo y central que en Husserl toma el nombre de “empatía”. Sin embargo, mientras Husserl pone la imaginación al centro de su teoría de la intersubjetividad Richir rescata el valor central de la fantasía, con su carácter de cuasi posición y sin presente asignable, que la distingue de la primera; de esta manera “la *Einfühlung* no es un efectivo ‘ir allá’ por medio del *Phantasieleib* (como sería en cambio la imaginación para Husserl n.d.a.); y el *Leib* tampoco figura el ‘allá’ como una simple variante del ‘aquí’. ‘Phantaseo [je phantasme]’ las vivencias del otro desde el aquí absoluto de mi *Leib*, que es el aquí de la presencia (*Gegenwärtigkeit*), pero lo hago irreductiblemente a distancia (distancia espacializante)”³⁰.

La fantasía así entendida por Richir representa entonces un continente escondido que a pesar del agua que separa unas islas, está ahí actuando en la profundidad y en una especie de presente sin tiempo del aquí absoluto “es sentido (*geföhlt*) desde dentro, desde el interior (*ein-geföhlt*)” y por esta razón su naturaleza es “indisolublemente afectiva”³¹.

Si entonces hay un *Leib* como punto cero originario y cuerpo vivido individual, el otro será para nosotros un *analogon*, también él dotado de un *Leib* con esas mismas características, pero podré llegar a saberlo solo porque los dos *Leiber*, el mío y el ajeno, son siempre ya *PhantasieLeib*, mediante el cual el dentro de mi afuera comunica, por así decirlo, con el afuera del dentro del otro.

Si bien jamás apercibo globalmente lo que el otro apercibe y el otro jamás apercibe globalmente lo que yo mismo apercibo “ambos permaneceríamos irreductiblemente a distancia si no se diese la *phantasia*”³².

Por otra parte el *PhantasieLeib* tiene la importante tarea de dar forma al Yo o a aquello que, por su contacto con la fantasía, se conoce como *Phantasie-Ich*. La referencia al yo no tiene sentido en el planteamiento de Richir si este no se inscribe en el ámbito general de una comunidad de yoes que están unidos por el mismo registro fundante de la fantasía. En efecto,

³⁰ Richir, “Leiblichkeit y phantasia”, 349.

³¹ Richir, “Leiblichkeit y phantasia”, 349.

³² Richir, “Leiblichkeit y phantasia”, 349.

justo allí, en aquella que Richir denomina la “interfacticidad trascendental” de los yoes “reside, en el fondo, el carácter auténticamente revolucionario de los análisis husserlianos: en la coexistencia trascendental de los *Leiber* como cuerpos vivos que, al tiempo que guardan su primordialidad de aquíes absolutos, se ven mutuamente modificados (pero no relativizados) por sus relaciones, potenciales cuando menos, con otros aquíes absolutos”³³. Sin embargo, esta consideración complica la lectura, ya que al mismo tiempo que reconoce el elemento en común de la fantasía, como vínculo entre sujetos “anónimos”, no puede dejar a un lado el proceso complejo de modificaciones que participan en la institución simbólica, donde se lleva a cabo la sedimentación del sentido comunitario.

La relación arquitectónica entre los dos niveles, el arcaico de la fantasía y el simbólico, basado en la modificación intersubjetiva debe ser entendida en relación a los estudios de Richir sobre la espacialidad.

Partir de la *chóra* como el nivel más arcaico del discurso sobre la espacialidad es nuestro interés en este texto, mientras trataremos en otro lugar de la manera en la cual los niveles arquitectónicos se van constituyendo en relación a dicho primer estrato.

En el texto de 2006, *Fragment sur le temps et l'espace* Richir recupera el tema Espacio-mismo a partir del concepto platónico de *chóra*.

No es posible entender esta recuperación sin regresar a la cuestión de la afectividad en el marco de lo que Richir llama la nodriza originaria, la *chóra*. En efecto en el texto de 2006 *Fragment sur le temps et l'espace*, esta coincide con la *Leiblichkeit* del *Leib* originario, el espacio inherente a la interfacticidad trascendental que empieza a sentirse internamente en el proceso primario de la lactancia. Para Richir es la madre quien dona a su bebé la propia *Leiblichkeit*, “el suelo trascendental”, mediante la experiencia ritmada de la lactancia, en un intercambio totalmente fáctico. Proponemos hablar de un verdadero espacio interfáctico, un espacio que Richir nombra “transicional”³⁴, aquel definido por el encuentro entre dos aquíes absolutos, porque a pesar de que el *ecárt* entre la *Leiblichkeit* de la madre y aquella del hijo es solo aparente, tampoco es una nada absoluta. Por esta paradoja el espacio interfáctico es propiamente el espacio sin dimensiones del adentro del *Leib*, el espacio matricial que funda toda relación y que va desde la interfacticidad trascendental originaria a la intersubjetividad trascendental en el horizonte del *Leibkörper*. El primer estadio marcado por la salida del niño del nivel arcaico de su profunda indiferenciación hacia su humanización lo lleva al nivel de construcción afectivo-fantástica del mundo de los fenóme-

³³ Richir, “Leiblichkeit y phantasia”, 349.

³⁴ Marc Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, (Grenoble: Million, 2006), 306.

nos. Desde entonces, desde el *Leib* que corresponde al punto cero originario, mi *Leib* y el ajeno, comunicarán en calidad de *PhantasieLeib* individual.

Si bien sería importante configurar las diferentes nociones de espacio, que desde este primer nivel componen el aparato arquitectónico richiriano, nos interesa señalar aquí en particular la protoespacialidad primordial de la *chóra*, que como principio de toda espacialización corresponde al *Leib* originario. Desde la primera y primaria relación concreta con la madre, manteniéndose sin espacio el *Leib* se vuelve matriz trascendental de toda espacialización mediante las directrices de significación que son el alto/bajo, pero sobre todo derecha/izquierda y adelante/atrás etc..., en las cuales se articulan las cinestias del *Leib*, donde la *Empfindis* husserlina es la manera en la cual el sujeto siente (*ressent*) en sí mismo el *Leib*, pero sin podérselo figurar. Aristóteles cuando estudia el concepto de lugar nos da la idea similar de un infigurable, así como el *Leib* en el discurso richiriano. La madre no es solo el lugar de la diferenciación, sino de las diferenciaciones en la pluralidad de los suelos trascendentales, donde se inscribe la paradoja para la cual cada *Leib*-lugar es un mundo y al mismo tiempo todos nos encontramos en la misma condición de coexistencia que no permite excluir a uno en favor del otro³⁵. Dicha coexistencia, que para Richir es una composibilidad, tiene su origen otra vez en la relación originaria entre madre e hijo, pero en este caso en el momento específico de la fijación de la mirada del segundo en la primera, donde el niño se siente mirado por primera vez. En esta primera relación visual con la mirada de la madre las afecciones fantásticas de las cuales ya hemos dicho se recortan como brechas (*diastemai*) en el fondo mismo de la *chóra*. El niño fantasea, sueña, pero ya está percibiendo una regla, está aprendiendo a ver. Pero no puede hacerlo sin el sentido en estado naciente del fondo indeterminado de la *chóra*, la *Leiblichkeit* de su *Leib* originario.

Introducirse al discurso richiriano sobre el espacio significa entonces partir de un acercamiento a la *chóra*, el espacio mismo sobre el cual se espacializa el mundo de fenómenos, en una fenomenización compleja descrita en numerosos trabajos de Richir, donde la interfacticidad trascendental basada en la relación primordial con el seno de la madre (siguiendo a Melanie Klein) y con su mirada (*regard*) tiene un lugar central. El mirar despertado por la mirada del otro (la madre) dispone un mundo de percepciones (en fantasía), donde el receptáculo de la *chóra* recibe las afecciones de fantasía esquematizadas fenomenológicamente a través del lenguaje. El esquematismo juega un lugar central en todo esto; si bien no tenga ni lugar ni espacio³⁶, el medio en el cual se lleva a cabo no es propiamente la *chóra*, pero es a partir de aquella que hay espacialización y *topos*. Richir dice que la agita y es agitado por ella

³⁵ Richir, *Fragments phénoménologiques*, 286.

³⁶ Richir, *Fragments phénoménologiques*, 297.

misma³⁷, en un ritmo de condensaciones/disipaciones esquemáticas que ella sufre pero que también provoca³⁸. Es este momento dinámico, de puesta en movimiento de las afecciones de fantasía por transposición arquitectónica desde los afectos del registro más arcaico, donde se constituye a partir de la *chóra*, sobre ella y mediante ella, la base fenomenológica del espacio. Una base que es temporal y espacial al mismo tiempo, donde la continuidad temporal se mezcla con la continuidad espacial del movimiento del *Leibkörper*. Pero para seguir este camino sería necesario proceder con una mayor distinción que lamentablemente no podemos desarrollar aquí.

Es entonces desde una espacialización en la temporalización y desde un *Leib* que es un aquí absoluto que co-constituye el mundo en la interfacticidad trascendental con los otros *Leiber*, en la base fenomenológica del espacio transicional o, como dijimos, interfático, que Richir introduce la idea del espacio-mismo y de la *chóra*, a partir de la cual se espacializa el *Leibkörper*, mirado y mirante, antes de toda institución simbólica y representación cultural del espacio. Toda eidética tendrá que basarse en ese primer momento donde el mundo se espacializa y esquematiza fenomenológicamente, como un mundo de fenómenos en continuo parpadeo, flotantes en la superficie de un elemento infigurable.

Bibliografía

- Diana Gumiel, *Phantasieleib and Phantasie-Ich in Richir's intersubjectivity*, Eikasía-Revista de filosofía: Oviedo, mar. (2018), n. 80, 2018 (<http://www.revistadefilosofia.org/80-04.pdf>)
- Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, (Paris: Gallimard, Œuvres 2010).
- Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964). Ed. italiana, *Il visibile e l'invisibile*, M. Carbone ed. (Milán: Bompiani, 2003).
- Joëlle Mesnil, *L'être sauvage et le signifiant. Marc Richir et la psychanalyse* (Paris: MJW Fédition, 2018).
- Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, M. Fleischer ed., Husserliana XI, (Den Haag: Nijhoff, 1966); véase también: Kluwer Academic Publishers, B.V., Dordrecht. Ed. italiana, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Spinicci P., edit., (Milán: Guerini e Associati, 1993).
- Edmund Husserl *Grundlegende Untersuchungen zum ph nomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*. En: Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (Cambridge (Mass.), 1940), 307-325.
- Giovanni Piana, *Fenomenologia delle sintesi passive*, (Lulu.com, 2013).

³⁷ Richir, *Fragments phénoménologiques*, 302.

³⁸ Richir, *Fragments phénoménologiques*, 303.

- Pablo Posada Varela, “Fenómeno, phantasia, afectividad. La refundición de la fenomenología en Marc Richir”, en *Acta mexicana de fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, n. 1, febrero (2016), México.
- Marc Richir, “Synthèse passive et temporalisation_spatialisation”, en *Husserl*, E. Escoubas y M. Richir ed., (Grenoble: Million:, sep. 1989), 9 – 41.
- Marc Richir, “L’Espace lui-même : libres variations phénoménologiques”, en *Epokhé*, (Grenoble: Jérôme Million, 1994), 59-174.
- Marc Richir, “Nature, corps et espace en phénoménologie”, en C. Younès, *Ville contre-nature. Philosophie et Architecture* (Paris: La Découverte, 1999), 29-46.
- Marc Richir, “Phantasia, imaginación e imagen”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, extra, (2012), 333-347.
- Marc Richir, “Leiblichkeit y phantasia”, *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9 (2012), 345-361.
- Marc Richir, *Phénomènes, temps et être. Ontologie et phénoménologie* (Grenoble: Million, 1987).
- Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations* (Grenoble: Million, 2000).
- Marc Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace* (Grenoble: Million, 2006).
- Marc Richir, *L’écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson* (Grenoble: Millon, 2015).

(Página deixada propositadamente em branco)