

# Lebenswelt, Sentido y corporalidad en Marc Richir



Hernán G. Inverso

Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Recibido el 29/04/2024. Aprobado el 23/05/2024

## Resumen

La historia reciente de la fenomenología se caracteriza, entre otras cosas, por la aparición de nuevas variantes, que lejos de mostrar su debilitamiento testimonian la relevancia de sus enfoques. Entre ellos destaca el pensamiento de Marc Richir. Este trabajo estudia su perspectiva acerca de las nociones de *Lebenswelt* y sentido caracterizadas por la institución simbólica, que ofrecen sutiles claves para comprender el mundo contemporáneo. Por esta vía, desemboca en la exploración de la corporalidad plasmada en las nociones de *Leib*, *Leiblichkeit* y *Leibhaftigkeit* cuya comprensión entraña el objetivo más firme del programa richiriano.

Palabras clave: Richir, *Leibhaftigkeit*, corporalidad, *Lebenswelt*.

## Lebenswelt, Meaning and Corporeality in Marc Richir

### Abstract

The recent trajectory of Phenomenology is marked by the emergence of new variants, which, rather than indicating weaknesses, underscore the continuing relevance of its methodologies. Notably, Marc Richir's philosophical contributions have garnered attention within this landscape. This paper examines Richir's interpretation of the concepts of *Lebenswelt* and meaning, and their link with symbolic institution, as they provide nuanced insights into our contemporary milieu. Subsequently, it delves into the exploration of corporeality through Richir's conceptualizations of *Leib*, *Leiblichkeit*, and *Leibhaftigkeit*, which encapsulate the core objectives of his philosophical framework.

Keywords: Richir, *Leibhaftigkeit*, corporeality, *Lebenswelt*.

La filosofía de Marc Richir recorre un amplio arco de problemas enmarcados en el programa de refundación de la fenomenología como búsqueda del fenómeno “solo



como fenómeno” bajo todas las “instituciones simbólicas” en un nuevo giro hacia “las cosas mismas”. La dimensión genética de esta empresa presta atención al hacerse del sentido y en este contexto el enfoque husserliano opera como base, aunque no siempre a través de discusiones detalladas. Esta relación compleja explica en parte los numerosos estudios de Richir sobre estas cuestiones, que introduce numerosas variaciones respecto del programa original. A los efectos de clarificar este decurso, este trabajo examina algunos rasgos de las nociones de *Lebenswelt* y sentido caracterizadas por la institución simbólica. Para ello identifica las redefiniciones y distanciamientos respecto del suelo husserliano y de variantes fenomenológicas posteriores, especialmente la de Merleau-Ponty, y el diálogo con otras disciplinas. Sobre esta base, estudia la relación de estas perspectivas con la concepción richiriana de la corporalidad volcada en las nociones de *Leib*, *Leiblichkeit* y *Leibhaftigkeit* en el marco del proyecto de refundación teórica del enfoque. De este modo, se identifican los aspectos y patrones que hacen del cuerpo un anclaje en la naturaleza, pero también el eje de la intersubjetividad y el sentido.

### 1- *Lebenswelt* y sentido

En *Fenomenología e institución simbólica*, Richir estudia el fenómeno enfatizando su determinación “a distancia”, ajena al sujeto como algo dado de manera preliminar que tiene efectos de fijación derivados de su historicidad. De este modo, las prácticas humanas y la cultura quedan puestos en primer plano. En *La crisis del sentido y la fenomenología*, publicado en 1990, esta perspectiva se amplía a través de un examen de la *Crisis* de Husserl, que propicia la atención sobre el mundo de la vida, la naturaleza y la ciencia en la tradición europea. Este enfoque se profundiza en *Sobre lo sublime en política*, publicado en 1991, que incluye el horizonte social y comunitario. Las reelaboraciones de desarrollos husserlianos están en la base de numerosas ideas de Richir. Entre ellas sobresale el caso de la noción de *Lebenswelt*.

En el caso de Husserl, aunque a veces es presentada como una innovación tardía e incluso un recurso teórico para responder a planteos de Heidegger para los que Husserl tenía respuestas dudosas, se trata de una noción clave en su pensamiento. Si bien no tiene un despliegue importante en sus primeras obras, la noción de “concepto natural del mundo” (*natürliche Weltbegriff*), tomado de Richard Avenarius y presente en Dilthey, se encuentra ya en *Cosa y espacio* (1907) y *Problemas fundamentales de fenomenología* (1910/11). Allí sostiene que la descripción de este plano requeriría complejas reflexiones, como ocurre con otros temas considerados relevantes cuyo tratamiento se posterga.<sup>1</sup>

El término *Lebenswelt* aparece por primera vez en un manuscrito de 1917, que traza un vínculo explícito con la noción de *Weltbegriff*, y su uso sigue creciendo durante la década de 1920 hasta la *Crisis*. Algunos aspectos se conectan además con el concepto de *Umwelt*, “mundo circundante”, en relación con el ambiente y la vida cotidiana, que es un origen para el método fenomenológico (cfr. Carr, 1970 y Konopka, 2009). Sus aspectos teóricamente productivos son visibles en los desarrollos en el campo de la sociología, de lo cual son ejemplo los trabajos de Alfred Schutz, y más recientemente los estudios sobre la redefinición del mundo de la vida a la luz de las nuevas tecnologías de información y comunicación (cfr. Costelloe, 1996 y Ruggerone, 2013).

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, el caso de los fenómenos límite, y especialmente el de lo divino, en Hua VI: 7 y Hua XXVII: 34.

Las contribuciones de Richir son sustanciales en este campo y tratan de clarificar y redefinir este concepto en el contexto de un programa de refundación de la fenomenología trascendental. El punto de partida en este caso no es la subjetividad sino la operación a-subjetiva del hacerse del sentido en el marco de la apropiación y la afectividad en tensión con la trascendencia absoluta. En este contexto, la noción de *Lebenswelt* adopta rasgos que se ajustan a la perspectiva del hacerse del sentido más que los desarrollos husserlianos vinculados con la vía cartesiana y los aspectos egológicos.

El mundo de la vida subyace en la “actitud natural” y permite enfocarse en los fenómenos que implican rasgos comunitarios del mundo compartido que suponen sistemas de sentido que producen formas de vida común. Los mismos aspectos ligados con lo pre-dado y la intersubjetividad están presentes en la caracterización de *Ideas I* (§29), en los manuscritos de 1915 y la *Crisis*, por ejemplo, en los §§37 y 47. Sin embargo, el lugar que esta noción tiene en el sistema general es distinto. Este cambio no entraña un defecto del enfoque, sino que resulta un efecto esperable del movimiento mismo de la fenomenología como conjunto de dispositivos de diferentes niveles para dar cuenta de diversos tipos de fenómenos, que no son excluyentes sino complementarios (cfr. Steinbock, 1997).

En los trabajos de este período, Richir presta atención a menudo a las paradojas del mundo de la vida ya identificados por Husserl y trata de aclarar su sentido. El modo de concebir la subjetividad y la infinita variedad de experiencias en el mundo de la vida, que implican pluralidad, pero sin dejar de ser una, de modo que cada pluralidad y cada singularidad supone el mundo como horizonte, caracteriza el modo richiriano de pensar el mundo de la vida como una dimensión que comprende todas nuestras actividades prácticas y teóricas. Desde esta perspectiva estudia los mecanismos para distinguir la pura donación de sentido y el modo en que esta originaria indeterminación sedimenta y produce una “institución simbólica”. Por tanto, el mundo es una “institución simbólica global” que enmarca toda experiencia.

¿Por qué esta noción es relevante para el enfoque general? Richir establece que tiene una función epistemológica y ontológica relacionada con la posibilidad de retornar al nivel originario. A través de la exploración del mundo de la vida, la *Crisis* analiza las formaciones originarias de sentido, su sedimentación y sus mecanismos de re-actualización, prestando atención a la brecha en la continuidad entre la indeterminación originaria y la institución de sentido. Este esquema de dos dimensiones se relaciona con la tensión entre *Lebenswelt* y ámbito científico, como un caso de discurso instituido, intentando ampliar la descripción desde la perspectiva del hacerse del sentido.

La fenomenología, en su búsqueda de las cosas mismas, reconoce los momentos instituyentes y el proceso de sedimentación distinguiendo los niveles. Sin embargo, Richir afirma que no hay efectiva conexión entre ambos elementos y el poder del zig-zag metodológico en el que Husserl depositaba su confianza solamente produce la circularidad hermenéutica sin alcanzar la dimensión simbólica (1992b). Por tanto, no habría en Husserl un desarrollo propiamente eidético para fundamentar la evidencia original absoluta. Si es así, este plano quedaría prisionero de una ilusión trascendental. En *El origen de la geometría*, Richir encuentra pruebas de la brecha persistente entre la vivacidad fenomenológica original y el empobrecimiento de las proposiciones lógico-matemáticas que produce pérdida de sentido. Esta crisis original de sentido está en el origen de la historicidad.

Desde esta perspectiva, la contribución sustancial de la *Crisis* reposa en el tratamiento del sentido teleológico y la indicación del requisito de una *Rückfrage*, una pregunta retrospectiva que se enfoca en la brecha y trata de cerrarla. Así, el origen es un vacío, y hay que pensarlo en el marco teleológico de un horizonte simbólico de sentido. Este

horizonte produce una historia de historias y apunta a la *Urstiftung* que Richir asocia con la institución simbólica de sentido. Esta búsqueda abre el ámbito de la conciencia trascendental y su vínculo con el tiempo y el lenguaje, así como con los rasgos de las instituciones simbólicas y su donación a distancia desde el origen (cfr. Schnell, 2010).

Por tanto, la fenomenología es un dispositivo crítico que se pregunta por el sentido de una institución simbólica dada y su tensión respecto de la indeterminación originaria. La *Lebenswelt* se vincula con este nivel primario de los fenómenos en su indeterminación y fenomenalización radical. Preguntar por los orígenes de la geometría o cualquier otra formación de sentido implica comprenderlos como un campo con “inicios originarios y devorados” que se volvieron una tradición y están activos precisamente por su misma pérdida de sentido (Hua VI: 366).

La fenomenología intenta expresar esta historicidad basada en instituciones simbólicas redescubriendo el sentido a través de un ejercicio de reactivación (Richir, 1990: 86). La *Lebenswelt* alumbró la institución de sentido que funciona como un procedimiento de iteración automática y produce el borramiento de la dimensión histórica de la institución. La idea constituye una versión renovada de la afirmación de Husserl acerca de la historia como movimiento viviente de solidaridad (*Miteinander*) y mutua implicación (*Ineinander*) de la formación de sentido original (*Sinnbildung*) y la sedimentación de sentido (*Sedimentierung*) (Hua VI: 380). En términos de Richir, hay acción a distancia (*Miteinander*) e imbricación (*Ineinander*) de las dimensiones fenomenológica (*Sinnbildung*) y simbólica (*Sedimentierung*).

Esta reactivación que lleva a la *Urstiftung* implica el desarrollo de una historia auténtica que toma en cuenta el sentido velado por la institución simbólica de modo que la epistemología fenomenológica es eminentemente histórica (Richir, 1990: 94). La perspectiva de Richir separa la historicidad de la historicidad intrínseca de los individuos y considera este aspecto como un defecto importante del enfoque de Husserl. Substituye por ello la dimensión subjetiva con la unidad anónima de la tradición, que es correlato de la institución simbólica y también anónima, del lenguaje y del mundo en el marco de una cultura.

Este enfoque confiere a la reflexión filosófico-fenomenológica un papel protagónico en la reactivación del sentido que mantiene viva la cultura en general, es decir, “las culturas”, pero especialmente la europea. Según Richir, la novedad principal de la *Crisis* radica en la idea de una teleología de la razón que da cuenta del desarrollo de Occidente e indica las claves identitarias de esta tradición.<sup>2</sup> Esta reflexión teleológica es histórica y produce historicidad. De este modo, se asocia con una razón nunca encarnada del todo porque sobrevuela siempre la brecha entre reactivación fenomenológica y sedimentación simbólica.

En este marco, apelar a la noción de crisis se justifica en el carácter problemático de la relación entre estas dos dimensiones. Lejos de una co-existencia armoniosa, prevalece la actitud de conflicto. Como hemos visto, la crisis del sentido es inherente a la institución simbólica y tiene rasgos intrínsecos de mecanización que impiden la comprensión de la dimensión histórica fundamental. Richir se vale de la noción heideggeriana de *Gestell* para caracterizar la crisis de sentido que entiende como el núcleo del planteo husserliano referido a la crisis de las ciencias europeas.

<sup>2</sup> Cfr. Richir, 1990: 110. La clave de este enfoque no sería la arqueo-teleología de Derrida, sino la reflexión teleológica de inspiración kantiana, en la que Richir encuentra el origen del compromiso metafísico husserliano con la apodicticidad.

Heidegger usa este concepto para referirse al contexto artificial que iguala las cosas en situaciones prefabricadas asignándole a cada una un lugar en el horizonte de lo calculado. La *Gestell* entraña la conclusión nihilista de la historia occidental en tanto constituye el extremo final de la historia de la metafísica. Así llega “la época que es época”, que pone el ser entre paréntesis, en *epoche*, volviendo a las cosas producto de consumo disponibles para consumidores en un contexto general de empobrecimiento (cfr. Baruzzi, 1983 y González Fisac, 2007).

En la perspectiva heideggeriana, la *Gestell* es la esencia de la técnica, pero Richir encuentra un modo de aplicar esta noción a la relación entre las dimensiones fenomenológica y simbólica. La ciencia y su sistema de proposiciones entraña una *Gestell* simbólica responsable del vaciamiento de sentido, y es la vez inevitable en tanto esta pérdida es inherente a la transmisión en el seno de la tradición. El olvido de las ciencias formales respecto de su origen va de la mano de su poder ciego de repetición y su proliferación invasiva que se vuelve contra el mundo de la vida produciendo su versión descalificada (cfr. Buckley, 1992). El *Gestell* simbólico de la ciencia provoca el *Gestell* de la técnica.

En este juego de evocaciones acerca de los orígenes de la fenomenología Richir acerca las nociones de Husserl y Heidegger reconociendo la presencia de los planteos en el primero, a la vez que tendiendo a resolver las cuestiones de acuerdo a los parámetros del segundo. Por ejemplo, frente a la persistencia de apelaciones husserlianas a la pura teoría, Richir tiende a enfatizar con Heidegger el entrelazamiento con la praxis; donde Husserl, después de todo, apunta a la responsabilidad en vistas de una salida positiva, Richir se inclina con Heidegger por subrayar lo ineluctable del *Gestell*, y donde el primero ve la deriva hacia el cálculo como un desvío de la ciencia que puede ser subsanado con la orientación por parte de la fenomenología, los otros subrayan los elementos estructurales que hacen de este procedimiento un rasgo de la ciencia misma, o, como quiere Richir, todavía más profundamente, de la institución simbólica como tal.

Richir afirma que no solamente el enfoque subjetivo y las alusiones a la apodicticidad son un problema en el enfoque husserliano, sino que los procesos que llevaron en los albores del siglo XX a las ideas de Husserl tenían mayores y más profundos efectos que los que llegó a detectar. Más allá de la crisis “normal” de sentido, Richir encuentra que hay algo incompleto en el planteo de Husserl vinculado con el crecimiento exponencial de la brecha entre donación original e institución simbólica. En una atmósfera con aires a *La barbarie* de Michel Henry, Richir enfatiza el aumento de la crisis de sentido que está produciendo la esterilidad de la tradición. La teleología de la razón se desliza hacia su eliminación, de modo que es necesario radicalizar la perspectiva de Husserl y redoblar esfuerzos para pensar la *Lebenswelt*. ¿Cómo ocurre este paso?

A diferencia de otras perspectivas sobre este problema, la explicación de Richir no requiere quiebres o giros, porque comprende la dimensión de la *Gestell* simbólica como un elemento central que en todo caso tiene más poder y amenaza la relación inestable entre las dimensiones fenomenológica y simbólica. La crisis de sentido es inherente a la institución simbólica y la tradición funciona, como vimos, sobre la base de este mecanismo. Como contrapeso y a la manera de un elemento legitimador de la filosofía, la fenomenología tiende a resolver esta tensión prestando atención a la institución originaria (Richir, 1990: 61-66 y 1996: 13-19). ¿Por qué no alcanza con esto?

En rigor, no hay una falla en el dispositivo, sino que la mecanización de los significados instituidos produce un crecimiento exponencial de la técnica. Esto no solamente hace inefectivos los intentos fenomenológicos de abrir la historicidad, sino que esta mecanización invade los lugares que tendrían que contrabalancear este proceso. Richir

llama la atención sobre la dispersión de sentido en diferentes sentidos, que da lugar a una actitud enciclopédica mezclada con eclecticismo que afecta estos espacios. Las ciencias han construido una perspectiva autónoma que ignora y niega la mirada filosófica.

En este punto, la distancia respecto del enfoque de Husserl y Heidegger es notable. La noción de *Gestell* se integra a la explicación de la teleología de la razón y su tensión entre fenomenología e institución simbólica sin eliminar su habilidad para describir las peculiaridades del tiempo presente que hacen crecer el desbalance entre ambas. Sin embargo, al mismo tiempo, hay una aproximación crítica a la idea heideggeriana de que “la ciencia no piensa” y a la diferencia entre cálculo y meditación, porque la meditación está también mecanizada.

El resultado es lo que Richir llama los “no-lugares de la filosofía”, tratando de reflejar la ausencia de un desarrollo adecuado de la dimensión fenomenológica de esta práctica (1988c). La filosofía se vuelve inefectiva en tanto se dedica a tareas de inventario que son lo opuesto a la apertura de la historicidad significativa y evita las preguntas fundamentales imitando el proceso acumulativo de las ciencias. Esta impropiedad coexiste con un tipo de reproducción débil del discurso filosófico que crece en los márgenes del sistema científico. Con una actitud crítica hacia la práctica filosófica, Richir toma como punto de partida la pérdida de respeto hacia el discurso filosófico y las Humanidades en general en las axiologías sociales en general y en los sistemas científicos que socava este ámbito. Aún peor, la filosofía se vuelve un campo socavado entre campos socavados.

Por ello, Richir entiende y justifica en algún sentido la sospecha de las ciencias respecto de la filosofía, porque la última ha caído a menudo en falsos discursos que ocultan la ausencia de una investigación filosófica real. ¿Qué puede ofrecer la filosofía a las ciencias si reproduce también procedimientos externos? ¿Cuál es el valor de una investigación fenomenológica que ignora la reactivación de las instituciones originales y se dedica a la acumulación mecanizada?

La figura husserliana del filósofo como funcionario de la humanidad (Hua VI: 72) tiene en este contexto un tono peculiar porque se vuelve el agente de una burocracia depresiva. Para dar cuenta de este punto, Richir adopta la caracterización heideggeriana de melancolía en *Conceptos fundamentales de metafísica* para describir la naturaleza de la tarea filosófica.<sup>3</sup> Este análisis le permite distinguirla de la melancolía patológica para ligarla con el aburrimiento como rasgo existencial del *Dasein*. La melancolía es el fervor decaído ante lo inaccesible del “paraíso” filosófico, “ese extraño estado de pensamiento salvaje, de sensibilidad y de ser a partir del cual hemos siempre vuelto sin ser nunca capaces (excepto en muy infrecuentes ocasiones) de volver a rastrearlo” (Richir, 1990c: 488). El desencantamiento melancólico afecta incluso la serenidad (*Gelassenheit*).

Los “no-lugares” de la filosofía que revelan la crisis de sentido tienen como forma auténtica la experiencia filosófica del abismo. La filosofía se alimenta de esta dimensión abismal en su tarea de liberar el sentido y llevarlo más allá de sí mismo. El funcionario husserliano manifiesta en la obra de Richir su lado oscuro y melancólico, su experiencia de inadecuación entre el lenguaje y lo que queda por decir. En tanto se enfrenta con la crisis de sentido, la filosofía debería enfatizar su propio lugar salvaje en lugar de jugar mal el juego de las ciencias.

<sup>3</sup> La noción está también presente en *El concepto de tiempo* (GA 64: 14-17) y *Aportes a la filosofía* (GA 65: §76).

Richir apela a la figura del camino que caracteriza la filosofía como algo que debería ser incompatible con la mecanización. La búsqueda real requiere definir un camino, anticiparlo, viajar por él a veces hacia atrás en una experiencia de aventura que nunca se limita a seguir un mapa. En este sentido, contra el vínculo heideggeriano entre pensar meditativo y tautología, la actividad filosófica nunca es tautológica y ninguna interrogación auténtica se basa en supuestos (Richir, 1988c: 22).

La filosofía es, como en otras variantes fenomenológicas, un espacio de advertencia que denuncia la falsificación de muchos mecanismos sociales, y ofrece un ámbito alternativo distinto de la experiencia cotidiana. Esta experiencia no escapa a la fragilidad de la existencia y la intuición del infinito. Por ello revela la insignificancia que puede tener la vida cotidiana y provoca el tedio y la melancolía, haciéndolos indicios de la vacuidad de los dispositivos mundanos que amenazan destruirlo todo.

## 2- Cuerpo y cuerpo propio

En el último período de producción de Richir las cuestiones de la afectividad y la corporalidad cobraron relevancia, especialmente en *Phénoménologie en esquisses, Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique, y Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Se trata de una revisión de los aportes husserlianos en el programa de una refundación y radicalización de la fenomenología, que se nutre además de los aportes de otras vertientes cercanas, especialmente las de Heidegger y Merleau-Ponty.

Schnell plantea esta relación de modo sugestivo, concibiendo a Richir como quien intenta responder a cuestiones que Merleau-Ponty planteó sin llegar a resultados satisfactorios (2013: 589). Con dudas sobre la subjetividad trascendental asociadas con la herencia cartesiana, Merleau-Ponty exploró la dimensión corporal del mundo intersubjetivo, que lleva a preguntarse por la conexión entre este plano y las conciencias, y vislumbró el programa que Heidegger habría dejado inacabado en relación con la explicitación de la relación entre existencia y cuerpo.

En rigor, como en otros casos, Husserl es el horizonte general. En “Naturaleza, cuerpo y espacio en fenomenología” de 1999, Richir enfatiza la factura cultural de la noción de “naturaleza” a partir del análisis de su origen griego e infiere de allí su indeterminación radical, ya que nunca puede ser captada de modo definitivo. Por su carácter irreductible, no refiere a lo físico sino a lo salvaje, es decir “lo que no entra en los códigos simbólicos” (Richir, 2013: 767).

Esta idea puede parecer curiosa en un marco que considera la “actitud natural” como la situación inicial y espontánea hacia el mundo, ya que la opacidad de la naturaleza volvería la actitud natural algo alejadísimo de un emplazamiento sin conflicto. Sin embargo, este fondo inasible permite poner en primer plano el carácter simbólico de la actitud natural que depende de instituciones y reinstituciones de sentido y no de una verdadera apertura a lo real. El tipo de naturaleza así mentada es el constructo que en determinada época y comunidad guía la comprensión. La impronta fenomenológica que consiste en intentar ir más allá de ello implica ir en busca de lo salvaje.

El punto que nos importa aquí es que el lugar de lo salvaje no es el afuera, sino que está en nosotros, en la *Leiblichkeit*, la corporalidad viviente. Esta dimensión revela una naturaleza fenomenológica asociada con la constitución del espacio. En el texto mencionado, Richir explora este problema a través de un diálogo con la arquitectura, que refuerza la importancia que tiene esta dimensión interdisciplinaria en su obra en general. En este trabajo encuentra en los textos de *La tierra no se mueve* una

confirmación de esta idea. A diferencia del movimiento y el reposo de los cuerpos, la experiencia primordial refiere al suelo como inmóvil originario sobre el que se mueve mi *Leib*, de modo que juntos forman una unidad. Por tanto, la tierra es “foco originario” de toda experiencia y mi *Leib* es *Urleib* del cual todo cuerpo vivo saca en parte el sentido de su ser (Richir, 2013: 771). Allí reside, según Richir, el rastro de lo salvaje, de la naturaleza en lo humano, que la fenomenología trata de exhumar y comprender y en cuya comprensión puede ahondar sin correr el riesgo de despeñarse en la metafísica, precisamente porque es *physis* o realidad en nosotros (2013: 775).

De este modo, el cuerpo se torna un problema central de este enfoque de acuerdo con lineamientos que retoman el impulso husserliano y lo enmarcan en un programa renovado. Esta renovación viene de la mano del estudio de la *phantasia*. En efecto, Richir reconoce en el complejo tópico de las cenestesias un aporte fundamental del enfoque husserliano que describe el grado cero del sistema absoluto de referencia y los otros lugares potenciales del sistema cenestésico global. Sobre esta potencialidad afirma que no es ilimitada, ya que “hay siempre un límite a la tensión de energía cenestésica” (Richir, 2013: 773), salvo a través de la *phantasia*, que produce la imaginación, pero que nunca traspone el movimiento del *Leib* mismo. Por tanto, el lugar de algo en el espacio no está determinado por su aparecer, sino por el *Leib* y su espacio cenestésico que enmarca la experiencia (Richir, 2012: 774).

El cuerpo es un enigma: “como campo de cenestesias, no es un cuerpo y no es divisible en cuerpos; no puede ser por tanto ocupado por cuerpos, sino que es, en tanto que proto-espacio o espacio inmóvil de sus lugares que no se abandona jamás, en tanto que *hyle* sensible y sin embargo sentida, transparente o transapareciente a las apariciones sensibles (visibles) de los cuerpos” (Richir, 2013: 775). Este carácter de “transparente” o “transapareciente” implica que estrictamente no aparece y es por tanto “inaparente”, dado que se manifiesta ya siempre como *Leibkörper*. El suelo de inapariencia que subyace a todo aparecer está enraizado en el *Leib*.

En consonancia con esto, si bien el *Leib* se conecta con lo salvaje, Richir afirma que “no es propiamente la naturaleza en nosotros, sino un rastro de la naturaleza en nosotros” (2013: 775), que se oculta y aparece solo momentáneamente, dado que la *mimesis* es también un rasgo fundamental del cuerpo. Esta *mimesis* no es una simple imitación, sino un poder de transformación interior que permite el ocultamiento, pero también el encuentro con los otros. Esta dimensión lleva a enfatizar el poder de la *Leiblichkeit* en la dimensión intersubjetiva (2013: 776).

En efecto, este enfoque suma su perspectiva a las repetidas críticas a la quinta de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, que trata precisamente de la intersubjetividad y ha sido tratada a menudo de solipsista y presa de parámetros egológicos y cognoscitivos. Richir sugiere que estas objeciones se apresuran y omiten elementos importantes del enfoque husserliano que enfatizan la experiencia del otro como una presentación que activa un modo peculiar de la empatía posible solamente cuando dos *Leiber* se combinan en la mostración mutua (Hua I: §54). Esta conexión excede el plano de la percepción, de modo que la empatía no pertenece al conocimiento sino a la *phantasia* atravesada de afectividad que tiene lugar en la *Leiblichkeit*.

Son numerosas las exploraciones sobre la afectividad en el contexto fenomenológico, comenzando con las del propio Husserl y siguiendo con Heidegger y el papel central que le confiere a la disposición afectiva o encontrarse (*Befindlichkeit*) entre los existenciales del *Dasein*. Richir suma su perspectiva adoptando su propio concepto: el de *Leibhaftigkeit*, la aparición en carne y hueso marcada por la vivacidad y la facticidad de lo que está ahí, es en sí mismo y se da a mi afectividad enraizada en el *Leib*.

Cabe notar que en el intento de evitar la perspectiva subjetiva, Richir dialoga con la biología, lo cual le permite postular una “fenomenologización en el animal y para el animal” (1988: 270). Esto implica que la dimensión de la corporalidad excede lo humano. En todo caso, lo propio del ser humano implica un exceso que desborda la fenomenalización.<sup>4</sup>

Por esta vía, el cuerpo vivo es la puerta a la naturaleza, que lleva a la aparición del fenómeno como nada más que fenómeno, fórmula que sintetiza la búsqueda richiriana. Como vimos, no hay de lo natural sino rastros, que no pueden ser tratados bajo un régimen arqueológico de recopilación de fragmentos que llevan a un modelo. La formación de sentido, atravesada siempre de afectividad, se da en una forma originaria de espacialidad asociada por Richir con la noción platónica de *khora*. Le interesan de este concepto antiguo los rasgos de indeterminación esencial y carácter de suelo de los fenómenos y aquí resulta relevante que esté asociada con la corporalidad en tanto medio en que se da la espacialización, la temporalización y la formación de sentido (Richir, 2000: 466 ss.; cfr. también Daturi, 2018).

La *Leiblichkeit* no solo permite la mostración y captación del fenómeno sino que su mediación dicta la estructura de tal relación intrínsecamente afectiva. Por esta razón la corporalidad combina elementos subjetivos ligados con la afectividad con aspectos pre-subjetivos que le vienen de su condición de *khora*. De este modo, la *Leiblichkeit* es un elemento fundamental en la conversión richiriana de la subjetividad trascendental en interfacticidad trascendental. Este horizonte acompaña la inevitable sensación de desajuste respecto de nuestra propia experiencia, que lleva a Richir a redefinir el *ego cogito* como experiencia del desajuste de todo ente consigo mismo.<sup>5</sup>

En este contexto, la norma del artefacto que ha permeado en tantos resquicios del mundo contemporáneo y su debilitamiento del sentido no sirve para buscar las huellas de lo salvaje, que se despliega en el *Leib* y sus eventuales apariciones. La fenomenología se fortalece, entonces, en la exploración de dispositivos para dejar aparecer estos rastros salvajes en la corporalidad y en ello reside su mayor fuerza.

### 3- Conclusión

Como en otras variantes fenomenológicas, el programa de Richir oscila entre la radicalización del proyecto de Husserl para alcanzar sus objetivos más profundos y el distanciamiento de algunos aspectos que le da una identidad propia. En un contexto en el que la técnica multiplicó sus efectos sobre el mundo de la vida cambiando numerosas claves interpretativas referidas a su desarrollo, considerar este tópico no carece de relevancia. La fenomenología es, después de todo, la ciencia del *Lebenswelt* en tanto horizonte omniabarcante y en su habilidad de desentrañar sus rasgos enigmáticos radica el destino del sentido mismo.

El recorrido por la noción de *Lebenswelt* y los distintos escenarios en que resulta decisivo el concepto de cuerpo en la filosofía de Richir muestran que sin un enfoque que active la pregunta retrospectiva y el compromiso con la búsqueda radical típica de la filosofía, el conocimiento queda abandonado y no hay modo de captar el fenómeno solo como fenómeno. Este horizonte implica un desafío real para la filosofía como entidad paradójica que reproduce los mecanismos de la tecno-ciencia, pero también deja la puerta abierta a la experiencia no-cotidiana. Los trabajos de Richir

4 Sobre el caso de los animales, véase Inverso, 2022.

5 Sobre este aspecto, véase Schnell, 2013: 608-609.

ofrecen elementos para entender la incomodidad del presente, el desvelamiento de los mecanismos distorsivos y la descripción de horizontes diferentes dentro del mundo de la vida.

Richir afirma que el movimiento del sentido junto con la institución simbólica y sus efectos son “lo que se necesita, tras las huellas de Husserl, pensar en este momento”, llamando la atención sobre un período excepcional y peligroso (1990: 112). En esta empresa la referencia al *Leib*, que guarda los rastros salvajes de la naturaleza y al mismo tiempo las claves de la intersubjetividad y el sentido, asoma como la tarea fundamental de la fenomenología que apenas se ha iniciado.

## Bibliografía

---

- » Agamben, G. (1977). *Stanze: La Parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Turin: Einaudi.
- » Baruzzi, A. (1983). Heidegger: Gestell und Gelassenheit. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 8.2, 1-6.
- » Buckley, R. (1992). *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*. Dordrecht: Springer.
- » Carr, D. (1970). Husserl's Problematic Concept of the Life-World. *American Philosophical Quarterly*, 7 (4), 331-339.
- » Costelloe, T. (1996). Between the Subject and Sociology: Alfred Schütz's Phenomenology of the Life-World. *Human Studies*, 19 (3), 247-266.
- » Daturi, D. (2018). El espacio interfáctico: *chora* y *Leiblichkeit* según Marc Richir. *Revista filosófica de Coimbra*, 54, 187-210.
- » Derrida, J. (1962). Introduction. En Husserl, E. *L'origine de la géométrie*. Paris: PUF.
- » Forestier, F. (2015). *La phénoménologie génétique de Marc Richir*. Dordrecht: Springer.
- » González Fisac, J. (2007). El sueño del hombre: antropología y metafísica en Heidegger. *Thémata*, 39, 515-520.
- » Heidegger, M. (1975-). *Gesamtausgabe = GA*. Frankfurt: Klostermann.
- » Husserl, E. (1950-). *Gesammelte Werke-Husserliana I-LX = Hua*. Dordrecht: Springer.
- » Inverso, H. (2017). La fenomenología de lo inaparente y el problema de las vías hacia el plano trascendental. *Eidos*, 26, 43-73.
- » Inverso, H. (2018). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires, Prometeo.
- » Inverso, H. (2022). Animales, humanos y tiranos en Marc Richir. En L. Flores Farfán et al. (Eds.), *Historia filosófica de los animales IV*. México: UNAM-Almadía.
- » Konopka, A. (2009). The Role of Umwelt in Husserl's Aufbau and Abbau of the Natur/Geist Distinction. *Human Studies*, 32 (3), 313-333.
- » Richir, M. (1988a). *Phénoménologie et institution symbolique*. Grenoble: J. Million.
- » Richir, M. (1988b). Relire la *Krisis* de Husserl – Pour une position nouvelle de quelques problèmes phénoménologiques fondamentaux. *Esprit*, 7-8, 129-151.
- » Richir, M. (1988c). Lieu et non-lieux de la philosophie. *Autrement*, 102, 18-22.
- » Richir, M. (1990a). *La crise du sens et la phénoménologie. Autour de la Krisis de Husserl, suivi du Commentaire de L'origine de la géométrie*. Grenoble: J. Million.
- » Richir, M. (1990b). Per una realibrazione della «lebenswelt»: tempo, storicita, Storia della fenomenologia. *Filosofia*, 89: 163-184.
- » Richir, M. (1990c). La mélancolie des Philosophes. *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles*, déc. 1990, 11-34.
- » Richir, M. (1991). *Du sublime en politique*. Paris: Payot.
- » Richir, M. (1992a). *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Grenoble: J. Million.

- » Richir, M. (1992b). De l'analyse phénoménologique comme démarche en «zig-zag». En *La notion d'analyse—Actes du colloque Franco-Péruvien d'octobre/novembre 1991* (pp. 141-160). Toulouse: P.U. du Mirail.
- » Richir, M. (2000). *Phénoménologie en esquisses*. Grenoble: J. Million.
- » Richir, M. (2013). Naturaleza, cuerpo y espacio en fenomenología (trad. R. Obarri). *Eikasia*, 47, 767-776.
- » Richir, M. (1996). *L'Expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*. Grenoble: Million.
- » Ruggerone, L. (2013). Science and Life-World: Husserl, Schutz, Garfinkel. *Human Studies*, 36 (2), 179-197.
- » Schnell, A. (2010). La refundación de la fenomenología trascendental de Marc Richir. *Eikasia*, 34, 363-383.
- » Schnell, A. (2013). Cuerpo, *Leib* y *Leiblichkeit* en Richir y en Merleau-Ponty. *Eikasia*, 47, 587-610.
- » Schnell, A. (2015). *La déhiscence du sens*. Paris: Herman.
- » Steinbock, A. (1997). Generativity and Generative Phenomenology. *Husserl Studies*, 12, 55-79.