

# El sentido de la anarquía y la anarquía del sentido en Richir y Deleuze

## The Sense of Anarchy and the Anarchy of Sense in Richir and Deleuze

Alexander Schnell  

Bergische Universität, Wuppertal, Alemania.

### Traducción del francés al español

Ángela Alarcón-Alvear  

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile.

**Enviado:** 14/09/2024

**Evaluated:** 15/09/2024

**Aceptado:** 29/10/2024

**Editor:** Francisco Novoa-Rojas

**Cómo citar:** Schnell, A. (2024). El sentido de la anarquía y la anarquía del sentido en Richir y Deleuze. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (2), 46 - 63. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.2.2977>

### Resumen

Este artículo compara las filosofías de Marc Richir y Gilles Deleuze a través de las nociones de “anarquía” y “sentido”, explorando cómo estas transforman la fenomenología clásica. Se argumenta que ambos autores sustituyen el enfoque tradicional del sujeto por una fenomenología del *Sinnbildung* o “sentido haciéndose”. Richir radicaliza la *epoché* fenomenológica hacia una contingencia generativa, mientras que Deleuze desarrolla una ciencia de los efectos de superficie basada en la creación de conceptos y el simulacro. Ambos proponen un “sí mismo” dinámico, desvinculado de la subjetividad tradicional, y articulan el vínculo entre interioridad y exterioridad en procesos de formación de sentido. Este trabajo muestra cómo Richir y Deleuze desestabilizan los fundamentos subjetivos, proponiendo una fenomenología anárquica que redefine la relación entre apariencia, simulacro y producción de sentido.

**Palabras clave:** *anarquía, sentido, fenomenología, simulacro, superficie.*

## Abstract

This article compares the philosophies of Marc Richir and Gilles Deleuze through the notions of “anarchy” and “sense,” exploring how these transform classical phenomenology. It argues that both authors replace the traditional focus on the subject with a phenomenology of *Sinnbildung* or “sense-in-the-making.” Richir radicalizes the phenomenological *epoché* toward a generative contingency, while Deleuze develops a science of surface effects rooted in concept creation and the simulacrum. Both propose a dynamic “self,” detached from traditional subjectivity, and articulate the link between interiority and exteriority in sense-making processes. This work shows how Richir and Deleuze destabilize subjective foundations, proposing an anarchic phenomenology that redefines the relationship between appearance, simulacrum, and sense production.

**Keywords:** *anarchy, sense, phenomenology, simulacrum, surface.*

## 1. Introducción

Según dos teorías muy extendidas, la fenomenología es una filosofía del “sujeto”, de la “conciencia”; por esta razón, Deleuze no es un fenomenólogo. Nuestro objetivo es refutar estas afirmaciones comparando a Richir y Deleuze<sup>1</sup> a través del prisma de las nociones de “anarquía” y “sentido” y su interrelación. Argumentaremos a favor de una fenomenología de la *Sinnbildung*, del “sentido haciéndose”; e intentaremos comprender hasta qué punto puede decirse que Deleuze es un “fenomenólogo” -en un sentido que habrá que aclarar. Para ello, nos centraremos en la *Magna ópera Logique du sens* (1969) y *Méditations phénoménologiques* (1992).

---

<sup>1</sup> Ver sobre el mismo asunto: Forestier (2014)

## 2. Fenomenología anárquica de Richir

Desde un punto de vista que no es *político* sino *teórico*, el estatuto de la *anarquía* puede determinarse de forma muy precisa en el pensamiento de richiriano. Que su refundición de la fenomenología dé lugar a una “fenomenología anárquica” tiene principalmente dos significados.

1) En primer lugar, es necesario revisar el estatuto del campo trascendental-fenomenológico y su “constitución subjetiva”, lo que implica al mismo tiempo una crítica de las acepciones de “sujeto”<sup>2</sup> de Husserl y Heidegger.

Richir se opone a la idea de la filosofía clásica alemana, según la cual un “sistema del espíritu humano” (Fichte, 1795, p. 145) estaría predado (Richir, 1992, p. 16), siendo la tarea de la fenomenología reproducirlo o reconstituirlo adecuadamente. Para los filósofos clásicos alemanes - en verdad, mucho más para Hegel que para Fichte- el espíritu está constituida por “momentos”, cuya necesidad estructural se despliega en una “ciencia de las experiencias de la conciencia”. La conciencia natural se apropia de la verdad de la conciencia filosofante, que para ella es un “predado”, la racionalidad de lo verdadero en sí precede necesariamente a la verdad “para nosotros”. Ahora bien, como indica Husserl en el § 71 de la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1935-36), *la epoché* a su vez descubre ciertamente “el nuevo mundo de la subjetividad pura” (Husserl, 1976, p. 260). Sin embargo, queda por aclarar el estatuto de este “nuevo mundo” desde el punto de vista de la *fenomenología trascendental*.

Para Husserl, es *la intencionalidad* la que determina fundamentalmente el campo fenomenológico (Husserl, 1976). La idea es que este campo no revela una *juxtaposición* de sujeto y objeto, conciencia y mundo, sino que el objeto es *conciencia* del objeto, que “toda conciencia es conciencia de alguna cosa” (Husserl, 1976, p. 222), que todo objeto es en tanto objeto-de-conciencia. De este modo, Husserl pretende *derivar* el problema de una simple interiorización de la objetividad *como* el problema del estatuto no aclarado de la “trascendencia” del objeto con respecto a la conciencia. El hecho es que, en esta configuración, la conciencia se convierte

---

<sup>2</sup> Esta crítica fue formulada muchas veces por el mismo Deleuze, como ejemplifica en “L’imanence: una vie...” (1995).

inevitablemente en el centro absoluto de orientación de la objetividad (y de la objetividad en particular). Ya sea que la llamemos “conciencia” o “*cogitatio*”, lo que está detrás de ella es el *sujeto*.

Lo que Heidegger aporta de nuevo en *Sein und Zeit* (1927) es la clarificación del estatuto *ontológico* de este último. Lo llama “*Dasein*”. El modo en que se relaciona con el mundo, con sus “objetos”, no es una relación intencional, un asunto de la *conciencia*, sino un modo de “existir” que designa un modo específico de *ser* en cada caso. *El Dasein* no apunta, pues, al objeto, sino que se proyecta “hacia” el mundo, un proyecto (*Entwurf*) que revela cada vez una posibilidad de existir. Y el modo en que se capta a sí mismo no es un modo de *reflexión*, como en Husserl, sino un modo de hacerse transparente a sí mismo su “facticidad” (*Faktizität*), que tiene lugar *a través de* la tonalidad fundamental de la angustia.

Una de las principales características de la “refundición” que Richir hace de la fenomenología trascendental consiste en una cuádruple revisión del estatuto del campo fenomenológico: no está *preordenado* (contra Husserl) ni es *necesario* (contra el idealismo alemán), no está determinado por *la conciencia* (de nuevo contra Husserl) y no es *ontológico* (contra Heidegger). Lo “descubierto” por *la epoché* -radicalizada y rebautizada por Richir como “*epoché* fenomenológica *hiperbólica*” - es más bien objeto de una “construcción”<sup>3</sup> singular, una construcción *fenomenológica*<sup>4</sup>, y no una construcción especulativa por simples conceptos. Esto significa que lo que se descubre no está - “ya” - “ahí”, no es un “dato”, pero tampoco es “nada”. En términos de Derrida y Richir, se sitúa en la tensión entre “revelación” (Derrida, 1990, p. 13) o “descubrimiento” (Richir, 1992, p. 21), por un lado, e “invención” o “construcción” (Richir, 1992, p. 337), por otro. Esto implica, en particular, que el “nuevo mundo” antes mencionado no se rige por la “necesidad”, contrariamente a lo que Fichte promovía para el “sistema de la mente humana” o Hegel para la “ciencia de la experiencia de la conciencia”. Se caracteriza por la “contingencia” que, al contrario del “azar”, un “hecho mundano fortuito, dado (en la *Vorhandenheit*) en ausencia de todo sentido” - “envuelve su sentido” (Richir, 1992, p. 116) y “aparece a la vez ineluctable y generativo” (Richir,

<sup>3</sup> Es precisamente en este sentido que Deleuze y Guattari (1991) señalan que la filosofía es un “constructivismo” (p. 27).

<sup>4</sup> Este término no es de Richir. Ver Schnell (2015).

1992, p. 77). Esta “contingencia generativa” del campo fenomenológico -que circunscribe así una primera determinación fundamental de la “anarquía” richiriana- no es obra ni de la conciencia trascendental (Husserl), ni del *Dasein* (Heidegger). Es una cuestión de *Sinnbildung*, de “sentido que se hace”, y caracteriza una fenomenología “asubjetiva” (Patočka).

2) La segunda acepción de Richir de una “fenomenología anárquica” no es de menor alcance: tiene que ver con la renovación y la fundación “sobre un terreno nuevo de la fenomenología trascendental” (Richir, 1981, p. 22ss). Más concretamente, se refiere a la relación entre ser, pensamiento y sentido, y al modo en que entra en juego la *indistinción* entre fenómeno y simulacro (engaño, ilusión). La “*epoché* fenomenológica hiperbólica” es el resultado de una discusión con Descartes y su noción de “duda hiperbólica”.

Richir destaca varias etapas de la argumentación del autor de las *Méditations métaphysiques* (1992). El “genio maligno” podría hacer que el “contenido de los pensamientos”, es decir, todo lo que se nos aparece en el mundo, fuera “ilusión y engaño”. Se produce entonces la *negación de todo*: “Me convencí a mí mismo”, escribe Descartes al comienzo de la *II Meditación*, “de que no había nada en absoluto en el mundo” e incluso “de que yo no era nada en absoluto”. Descartes contrapone a esto la idea de que debo existir si he pensado algo. Y esto “reaviva”, observa Richir, una vez más la “hipótesis” del genio maligno que emplea “toda su industria para engañarme *siempre*”. Esta vez la duda ya no concierne a *las “cosas”*, como en la etapa anterior, sino al *pensamiento mismo de las cosas*. ¿Cómo puedo entonces estar seguro de que lo que pienso no es una “ilusión del pensamiento”? Es en este punto donde Descartes enuncia la certeza del “yo soy, yo existo”, expresando la pertenencia indestructible del pensamiento al “yo”: opere lo que opere el genio maligno, YO *pienso siempre MI pensamiento*, y no es un Otro quien lo hace por mí. Y Richir señala que

estamos muy cerca [...] de la fenomenología ya que, para utilizar la fórmula *del Principio 9*, el pensamiento es coextensivo con una apercepción *reflexiva* de sí mismo<sup>5</sup>, es decir, con una ipseidad

---

<sup>5</sup> Lo señala Descartes (1973): “Por la palabra pensar, entiendo todo lo que sucede en nosotros de tal manera que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos [...]” (p. 95).

reflexiva de un *sentido*, o de nuevo, con lo que llamamos un fenómeno de lenguaje [...]. (Richir, 1992, p. 79)

Richir dice: “estamos muy cerca de la fenomenología”, pero hay que destacar que también estamos muy lejos de ella, porque la concepción que Richir tiene de la fenomenología no es una egología (como en Descartes y Husserl), sino una fenomenología del sentido con una “ipseidad”, ciertamente, pero que es la ipseidad de un sí mismo *anónimo* y no de un yo.

Independientemente de esto, Richir va más allá de esta certeza cartesiana de otra manera -y esto caracterizará esta segunda dimensión “anárquica” de su refundición de la fenomenología. Richir llama a esta “acogida de la *facticidad* del existir y del pensar” lo que, en Descartes, me protege del peligro de que mis pensamientos sean “pensamientos de otro o del Otro”. En esta acogida, “la facticidad tiene *sentido*” (Richir, 1992, p. 81). Ahora bien, mediante la *epoché* fenomenológica hiperbólica, Richir extiende la hipérbole más allá de la verdad de la facticidad que yo pienso, lo que plantea la cuestión de la “distinción entre pensamiento y apariencia” - “apariencia” designa lo que es “indistintamente fenómeno e ilusión” (Richir, 1992, p. 81). Esta indistinción, cuya importancia no puede ser sobreestimada, está en el corazón de lo que Richir llama lo “sublime fenomenológico”.

¿Cómo surge este “sublime fenomenológico”? ¿Cómo se establece? De hecho, resulta de la tendencia del fenomenólogo a cuestionar el origen de toda constitución de la forma más radical posible, lo que implica el logro no menos radical de la *epoché*, y por tanto el de la *epoché* fenomenológica hiperbólica. Se realiza el cuestionamiento hiperbólico de la “realidad (*Reellität*) del pensamiento”. Ahora bien, esta *epoché* fenomenológica hiperbólica da lugar a lo sublime fenomenológico, o más exactamente a dos vertientes de este último: lo sublime “negativo” y lo sublime “positivo”. Lo sublime “negativo” no es otra cosa que el genio maligno; más precisamente, nos permite comprender que todo lo simbólicamente instituido no es más que el “juego de un Gran Engaño”. El lado positivo es la autopercepción del sí mismo como sentido; en él se realiza la acogida de “*mi*” facticidad, así como la facticidad -y *no* es una idea cartesiana- de los “*otros*”. “Entre” los dos “vacila” el yo - y es aquí también donde nada distingue el pensar de la ilusión del pensar y, correlativamente, el fenómeno de la ilusión del fenómeno (Richir, 1992, p. 81). Lo “sublime fenomenológico” es, pues, la configuración o el “momento” fundamental que lleva al yo

fenomenologizante -a través de la “cumbre” de la indistinción del fenómeno y del simulacro del fenómeno- desde sus “puntos de referencia simbólicos”, que resultan pertenecer al “poder ciego de lo mecánico (de la *Gestell* simbólica)”, hasta la autopercepción del sí mismo o la ipseidad del sentido. Lo sublime fenomenológico enlaza así, en el punto “muerto” del yo -flotante entre aparición y apariencia-, el yo simbólico que fija el sentido, por una parte, y el yo fenomenológico que acoge su propia facticidad y la de los demás, por otra.

La idea decisiva es que el registro de la pura apariencia en el corazón de lo sublime fenomenológico es también el registro del sentido (Richir, 1992, p. 95). En el § 2 de la *III Méditation phénoménologique* -quizás uno de los textos más importantes de toda su obra- Richir describe la articulación circular de la apariencia y la aparición. Hay un vínculo en los simulacros”, escribe Richir,

entre el hecho de que la apariencia (la facticidad de existir) es *sólo* apariencia y el hecho de que “esta” apariencia es esta “misma” apariencia, en la circularidad de la recepción de la facticidad por sí misma, que da la “impresión” de su aparición como matriz trascendental de la aparición en general. De este modo, el desplazamiento de la forma de la existencia a su sentido es también, desde el punto de vista fenomenológico, un desplazamiento de la aparición a la apariencia, como si la apariencia de la aparición de la apariencia como de esta misma apariencia daba apariencia al mismo tiempo a la aparición misma -y transfiriera así el sentido de la apariencia al sentido de la aparición, siempre según la misma subrecepción trascendental. En esta circularidad, pues, hay un doble movimiento *en exceso*, del sentido de la aparición al sentido de la apariencia, y del sentido de la apariencia al sentido de la aparición -incluso en esto consiste la indebida conversión de la fenomenalidad al estatuto de la apariencia. (Richir, 1992, p. 99ss)

Esta circularidad -que apunta al hecho de que la matriz trascendental de la aparición (y por tanto de la apariencia) presupone sin embargo el aparecer mismo- retoma en otros términos la importante idea, desarrollada en detalle en *I Investigación fenomenológica*, según la cual el fenómeno que condiciona el aparecer aparece al mismo tiempo “como condicionado por aquello mismo que condiciona” (Richir, 1981, p. 35).

### 3. Sentido y Superficie en Deleuze

Hechas estas aclaraciones, estamos ahora en condiciones de señalar las similitudes, a nivel sistemático, entre las elaboraciones de Richir y las de Deleuze. En primer lugar, nos gustaría subrayar que las dos definiciones de anarquía de Richir se encuentran también en *Logique du sens* (Deleuze, 1996). En esta obra, Deleuze desarrolla una “fenomenología como ciencia rigurosa de los efectos de superficie” (p. 33). Esta “fenomenología” rechaza el dualismo tradicional de esencia y apariencia, rechaza cualquier idea de “sujeto” y hace hincapié en la tarea de la filosofía actual: la de “producir sentido” (Deleuze, 1996, p. 91). Esta “producción” afirma una “cuasicausalidad” sustentada por una “instancia paradójica” o un “punto aleatorio”. La idea de Richir de una “contingencia generativa” recuerda mucho al papel del “punto aleatorio” descrito en las series novena y décima de *Logique du sens* (1996). Por otra parte, cuando Deleuze indica -siguiendo a Nietzsche<sup>6</sup>- que la filosofía es “la disciplina que consiste en crear conceptos” y que éstos “no nos esperan ya hechos, como los cuerpos celestes”, que “no hay cielo para los conceptos”, que éstos “hay que inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos”, cuando precisa además que la filosofía “no es contemplación, cuando precisa además que la filosofía “no es contemplación, ni reflexión, ni comunicación” (Deleuze, 1991, p. 10) da a entender también que la filosofía no representa un universo ya hecho, sino que la producción de sentido - gracias a conceptos que hay que crear a su vez - es en cierto modo “la producción de la realidad” - lo que demuestran también las aclaraciones sobre la “inmanencia” en su último texto publicado<sup>7</sup>.

Con respecto al segundo punto fundamental -el poder “generativo” (Richir) o “positivo” (Deleuze) del simulacro- podemos remitirnos a una fuente anterior de la que Deleuze era obviamente consciente, y que se aparta del proyecto fenomenológico post-husserliano al que nos referimos inicialmente.

En su curso de 1955-56, publicado dos años más tarde con el título *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs* [Ser, verdad, mundo. Cuestiones preliminares sobre

---

<sup>6</sup> Señala Nietzsche (1988, p. 486): Los filósofos [...] no deben ya contentarse con aceptar los conceptos que se les dan, no solo deben purificarlos y hacerlos brillar, sino que deben, ante todo, fabricarlos, crearlos [...]

<sup>7</sup> Cf. Deleuze (1995).

el problema del concepto de fenómeno<sup>8</sup>], Fink se pregunta si el aparecer (*Erscheinen*) del ser no debería concebirse como un “medio absoluto”, es decir, como una dimensión que, lejos de ser un atributo del ente, sería más bien el horizonte de todo aparecer, la dehiscencia del ente respecto de sí mismo (*Von-sich-selbst-her-Aufgehen*) (Fink, XXX, p. 301ss). Responde negativamente proponiendo una concepción del aparecer que aprehende el mundo y la “verdad” en su “*interregnum intricado y tenso*” (*ineinander gespanntes Walten*) (Fink, XXX, p. 327). Fink establece así una distinción muy clara entre el entrelazamiento de aparición y verdad, por una parte, y la mera apariencia, por otra. A esta concepción se opone otra que considera la *indistinción entre* aparición y apariencia. Hemos visto que fue planteada por Richir, pero se remonta hasta Roland Barthes (1964, p. 221-228). Barthes caracterizó el estructuralismo como una *actividad*: la creación o la reflexión, que no es una “impresión” del mundo, sino la “fabricación” de un mundo para hacerlo inteligible. El objetivo de esta actividad estructuralista es reconstituir un “objeto” de tal modo que en esta reconstitución se revelen sus reglas de funcionamiento (o “funciones”). La estructura es de hecho un *simulacro* del objeto, pero un simulacro “dirigido”, “interesado”, ya que el objeto imitado revela algo que era invisible o ininteligible en el objeto natural. Según Barthes, el estructuralista toma lo real, lo descompone y lo recompone. “Entre los dos objetos, o las dos fases de la actividad estructuralista, se produce algo nuevo, y este algo nuevo es nada menos que el inteligible general”. Y Barthes (1964) concluye que “el simulacro es el intelecto añadido al objeto” (p. 223).

Esta concepción del “simulacro” se encuentra en la primera serie de *Logique du sens* (1969), y especialmente en el Apéndice I, “Platón y el simulacro”, de la misma obra. Bajo el lema de “el derrocamiento del platonismo”, Deleuze establece el vínculo entre el “simulacro” y la producción de “sentido”, que debe mantenerse alejado de todo fundamento: “el simulacro [...], lejos de ser un nuevo fundamento, [...] engulle todo fundamento, asegura un derrumbamiento universal, pero como acontecimiento positivo y gozoso, como *derrumbamiento*[...] (Deleuze, 1969, p. 303). Deleuze añade: “El simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega *a la vez el original y la copia, el modelo y la reproducción*. De las dos series divergentes al menos

---

<sup>8</sup> N. de T: Basándonos en la traducción que ofrece Schnell al francés (*Être, vérité, monde. Questions préliminaires au sujet du problème du concept de Phénomène*), traducimos del modo indicado en el texto.

interiorizadas en el simulacro, ninguna puede ser asignada como el original, ninguna como la copia” (Deleuze, 1969, p. 302ss). Para Deleuze, el simulacro no es pura apariencia o ilusión, sino que produce *efectos*. Estos efectos son efectos de superficie, los “*Sachen*” de la fenomenología deleuziana. Y, al igual que en Richir, pertenecen al sentido del cual se trata de desplegar la fenomenología.

#### 4. El origen del sí mismo en Richir y Deleuze

Estas proximidades sistemáticas se enriquecen con otras similitudes, relativas a la anarquía del sentido en Richir y Deleuze, que conciernen al estatuto del “sujeto”, al origen del “sí mismo” que implica una “distancia” específica, y al modo en que el “sí mismo” se trasciende hacia lo “afuera del sí mismo” o lo “no-sí mismo” (de ahí la relación entre el “dentro” y el “fuera”).

1) Una de las tesis fuertes establecidas por Richir en sus *Méditations phénoménologiques* (1992) se refiere a la sustitución del *ego* constituyente por el proceso del sentido. Esto surge de un análisis en profundidad de “lo vivido” husserliano. Aunque el “fenómeno” husserliano está anclado en “lo vivido”, esta no es estrictamente inmanente a la presencia a sí mismo, ni está “absolutamente dada”. Lo que se descubre a través de la *epoché* fenomenológica hiperbólica, “no es la inmanencia, por trascendental que sea, de una subjetividad, sino el ‘cada vez’, la *Jeweiligkeit* de una *facticidad*<sup>9</sup> que lleva su sentido en sí misma [...]” (Richir, 1992, p. 84). Lo que emerge así en el caso de la percepción es que lo vivido “se *mantiene* en sí misma [...] sólo por la teleología del *sentido* mismo en vista de *sí mismo*” (Richir, 1992, p. 76). En esta explicación de las operaciones de constitución, el *ego* o subjetividad es sustituido por el “sentido”, que es el único que “mantiene unida” “lo vivido”, mientras que el *ego* no garantiza nada cierto sobre ella. Sin embargo, este sentido no es una identidad, sino una *ipseidad*. Esto significa que, para Richir, el sentido del ser de la cosa es un “colgajo ek-stático” del sentido del ser en general y, en particular, del sentido del ser del *sí mismo*<sup>10</sup> (Richir, 1992). Se ve así, en otros términos, que lo vivido resulta ‘irrealizado’, lo que significa que

<sup>9</sup> En cuanto al vínculo con la “facticidad” heideggeriana, cf. M. Richir (1992, p. 85)

<sup>10</sup> N. de T: En francés, el autor, menciona “en particulier, du sens d’être du *soi*”. Optamos por traducir *soi* por *si mismo* para mantener el lenguaje fenomenológico.

no es ni '*real*' ni '*reell*'<sup>11</sup>. Su potencia constitutiva es “asubjetivo”: se produce un “*transvasé*”, en virtud de la cual la ipicidad del sentido del ser de la cosa se constituye por la “elisión” del sentido del ser del ego. Este sentido tiene, sin embargo, su propia “*Selbstheit* (ipseidad)”, precisamente -una vez más: *es* una ipicidad (Richir, 1992, p. 76)-, lo que significa que el yo “asiste” en cierto modo al “sentido que se hace”.

Richir afirma explícitamente que esta “desrealización” no significa que perdamos nuestra relación con el mundo (lo que en modo alguno significa que la subjetividad sea una región del mundo):

[La “subjetividad”, al menos la subjetividad trascendental, no tiene esencia; ya no es una región del mundo -o un “borde” del mundo-, sino ese enigmático lugar de articulación entre la apercepción del sí mismo en el *cogito* y la apercepción del mundo, entre la apertura del sí mismo al yo en una facticidad que hace de él un voladizo irreductible, y la apertura del sentido a sí mismo en un voladizo enteramente análogo -y que significa que si el sentido en vista de sí mismo tiene una ipicidad, es irreductible, precisamente, a la identidad de la significación o del concepto [?].

En la decimosexta serie de *Logique du sens* (1969), Deleuze realiza una elisión similar del sujeto en favor del sentido, haciéndolo aparecer como un “efecto de superficie”. Su propia crítica de la subjetividad husserliana se refiere a la idea de que sigue dependiendo de la experiencia inmanente. Elabora un nuevo concepto de “sujeto” y un nuevo concepto de “mundo”:

Sólo cuando algo se identifica entre series divergentes, entre mundos imposibles, aparece un objeto = x que trasciende los mundos individuados al mismo tiempo que el *Ego* que lo piensa trasciende los individuos mundanos, dando así al mundo un nuevo valor opuesto al nuevo valor del sujeto que se funda. (Deleuze, 1969, p. 137)

El “nuevo mundo” es entonces presupuesto por el “algo” como “nuevo sujeto” identificable entre las series. Y tanto el “sujeto trascendental” como el “objeto trascendental = x” no son “singularidades aprisionadas”, nada fijo o inmóvil, sino que reciben nuevos significados. Para

---

<sup>11</sup> N. de T: “Real”, en francés, se refiere aquí a lo que existe en el mundo empírico, mientras que “reell”, en alemán, denota una realidad inmanente, dada en la experiencia, una distinción habitual en la terminología fenomenológica. Optamos por mantener los términos originales para conservar el sentido.

Deleuze, esto se aplica sobre todo al nuevo significado del sujeto. Tradicionalmente, el sujeto funda y a la vez no es fundado. Aquí es precisamente donde reside la novedad: el “sujeto” -que no es otra cosa que la mencionada “instancia paradójica”- no funda lo que funda en una profundidad abismal, sino que -y éste es también un tema recurrente en *Diferencia y repetición*- se trata de un “efecto de superficie”<sup>12</sup>.

2) El sí mismo -que, por tanto, no es un sujeto, sino que subyace a toda formación de sentido- también tiene una estructura similar en Richir y Deleuze.

Lo que define al sí mismo, para Richir, es una no-coincidencia original, un vacío original, como “la nada del espacio y del tiempo”. Richir lo llama una “no adhesión a nuestra vida y a nuestra experiencia” (Richir, 2006, p. 329). Esta distancia del sí mismo con él mismo se inscribe en un “espacio transicional” (Winnicott) abierto por la mirada materna, que da al yo la posibilidad de inscribirse en la simbolización<sup>13</sup> (la de tener presente algo que está “realmente” ausente). Según esta determinación, el sí mismo se encuentra, pues, *a distancia de él mismo, capaz de sostenerse en lo “transicional”*.

¿Cuál es el origen del sí mismo? Hace intervenir el “'momento' de lo sublime”. Este “momento” se sitúa “entre” el “Yo trascendental” kantiano, una forma pura, y el “ursprünglich stehendes Strömen (= presente viviente)” husserliano. No está inscrito en ninguna serie temporal - está fuera del tiempo (y fuera de la historia) y sólo es “accesible” mediante la realización de la *epoché* fenomenológica hiperbólica. Su estatuto propiamente *fenomenológico* consiste en que tiene un estatuto estructurante para el sí mismo, lo que no significa que sea “realmente vivido”.

El “momento” de lo sublime puede enunciarse así: en el registro fenomenológico más arcaico, se produce una consecución fuera del tiempo, un crecimiento en intensidad (una “hipérbole”) de la afectividad que implica al mismo tiempo una desconexión de toda conciencia, de todo pensamiento, de todo lenguaje (lo que Richir llama una “interrupción del esquematismo”).

---

<sup>12</sup> Richir diría: el sujeto ya no lleva a cabo, como en la filosofía alemana clásica, una fundación, sino que asiste y asiste a todo proceso de constitución.

<sup>13</sup> En la última serie de *Logique du sens* (1969), Deleuze utiliza el término 'simbolización' de manera análoga: se refiere a la idea de que la energía del pensar ocupa la superficie metafísica después de la desexualización operada por la sublimación.

Esta hipérbole (que es idéntica a esta hipercondensación afectiva) se interrumpe “después” (pero todavía fuera del tiempo) instantáneamente, haciendo que la afectividad gire sobre sí misma (dando así nacimiento al “sí mismo”). Para determinar este “momento”, Richir recurre a la metáfora (también utilizada por Levinas y Maldiney, pero que él toma en un sentido rigurosamente no espacial, no temporal y *a fortiori* no fisiológico) de la contracción (“sístole”) y la relajación (“diástole”) del corazón humano (Richir, 2010, p. 23ss).

El “momento” de lo sublime da lugar al “sí mismo” y a la distancia *no reflexiva* del sí mismo consigo mismo. Pues si el “pensamiento” habla por él mismo, si no ordenamos ni creamos el sentido, éste no se produce “por sí mismo”. El “momento” de lo sublime da cuenta entonces de la emergencia del sí mismo que debe “poder acompañar” cualquier sentido haciéndose.

Esta misma determinación de la distancia recae también en la “instancia paradójica” de Deleuze, también llamada “diferenciante”, que a su vez está a distancia consigo misma. En cuanto a su origen, Deleuze destaca la forma en que circula entre la “serie significativa” y la “serie significada”, que se refieren respectivamente al origen del hablar y del pensar:

La instancia paradójica [...] tiene la propiedad de estar siempre desplazada con relación a sí misma.

<sup>14</sup>Si los términos de cada serie están relativamente desplazados, *unos con relación a los otros*, es porque tienen primero un lugar *absoluto* en sí mismos, pero este lugar absoluto está siempre determinado por su distancia con respecto a ese elemento que está constantemente desplazado con *relación a sí mismo* en las dos series...”. (Deleuze, 1969, p. 55)<sup>15</sup>

La diferencia del sentido (y “dentro” del sentido) condiciona así la diferencia en los términos de la serie. Yendo un paso más allá que Richir, Deleuze extrae las consecuencias de esta “distancia” para la relación entre lenguaje y pensamiento.

---

<sup>14</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit. p. 55. Véase también p. 66 y p. 83, donde Deleuze habla de un “desequilibrio” del elemento paradójico en relación consigo mismo.

<sup>15</sup> Véase también las páginas 66 y 83, donde Deleuze habla de un 'desequilibrio' del elemento paradójico con respecto a sí mismo.

3) La “fenomenalización” de Richir y el “acontecimiento” de Deleuze están en el centro de la “formación del sentido”. También en este caso hay grandes similitudes. En particular, se refieren a la relación entre el “interior” y el “exterior” del sí mismo.

Para Richir, la fenomenalización<sup>16</sup> implica un “doble movimiento”. Éste pertenece a un complejo de cuatro motivos que caracterizan decisivamente su proyecto fenomenológico. Estos motivos son: a) la endogenización del campo fenomenológico; b) la “re-entrada en sí mismo”, que es una “salida afuera de sí mismo” (= el primer doble-movimiento de la fenomenalización); c) el “enrollamiento-desenrollamiento” (= el segundo doble-movimiento de la fenomenalización); d) el doble-movimiento del enrollamiento-desenrollamiento y la deposición del *ser* del ente (= el *doble* doble-movimiento de la fenomenalización).

a) La función principal de la reconducción a la interioridad, que se hace eco de la “reducción trascendental” de Husserl, es poner de manifiesto la dimensión generativa y configuradora de sentido de la fenomenología. El concepto de “endogenización”<sup>17</sup> es apropiado para poner de relieve este doble sentido (genetización interiorizadora o interioridad generativa). b) Esta “endogenización” no equivale a una simple “inmanentización” (o interiorización pura). “Fenomenalizar significa hacer salir lo Mismo hacia lo Otro (abrir lo Mismo a lo Otro) para hacer entrar lo Otro en lo Mismo. El afuera es lo dentro de lo dentro, el Otro es lo Mismo de lo Mismo. La salida de sí mismo es una reentrada en sí mismo” (Richir, 1970, p. 7). El primer doble movimiento se refiere aquí a la referencia mutua de apertura (« exterior “) y captación del sentido (“interior”). c) ¿Cómo entender exactamente este “movimiento” íntimo de fenomenalización, el movimiento de lo Mismo a lo Otro (o de lo Otro a lo Mismo), del Yo al No-Yo, de la conciencia al ser, etc. (y viceversa)? Lo que está en juego aquí es nada menos que una nueva manera de concebir la relación intencional: el movimiento es tanto hacia dentro como hacia fuera; es, en términos de Richir, que recuerdan a los de Maine de Biran, un esfuerzo que se contiene o una contención que se esfuerza. Richir utiliza el término “desenrollar” para el movimiento que se retiene por el esfuerzo - y que se despliega hacia el “exterior”; por otra parte, el movimiento que se desplaza hacia el interior se determina como un

<sup>16</sup> Me baso aquí en M. Richir (1970).

<sup>17</sup> Cf. Schnell (2011, pp. 25 – 211ss).

“enrollarse”. d) Esta acepción original del concepto de intencionalidad no se limita a una dimensión puramente gnoseológica, sino que también tiene una importante implicación *ontológica*. La oposición entre un esfuerzo tenso y un esfuerzo de contención expresa una resistencia interior que Richir entiende como la “*Dif-férance* del movimiento en su contramovimiento” (el vínculo con Derrida es aquí evidente). Esta resistencia, que se hace sentir entre los dos movimientos opuestos de enrollamiento y desenrollamiento (que en realidad equivalen a un mismo movimiento), da lugar a un “rechinado” inaudible del que “brotan entes como chispas expulsadas del doble movimiento” (Richir, 1970, p. 9). Esto implica que el “ser” (del ente) es un fenómeno de deposición del doble movimiento de fenomenalización.

Cuando Deleuze caracteriza el “acontecimiento”, descubre también esta estructura de referencia mutua entre interioridad y exterioridad. Para él, esto aclara la relación entre lo “trascendental” y lo “empírico”.

El acontecimiento se diferencia fundamentalmente de la “realidad” del mundo corpóreo en que expresa el “paso de la realidad al sueño”, la difuminación de los límites entre lo real y lo imaginario. Varias metáforas subrayan sus dos aspectos principales relacionados con la “superficie” y la “interpenetración del interior y el exterior”: el cristal, la cortina, el anillo de Moebius. También incluye el “espejo reflectante” y la “película sin volumen” que recubre los cuerpos (Deleuze, 1969, p. 20). La superficie” debe entenderse literalmente. Anticipa la noción de “plano de inmanencia” que aparecerá en obras posteriores (por ejemplo, en *Image-mouvement. Cinéma I* [1983] y *Qu'est-ce que la philosophie?* [1991]). El mundo real no es simplemente el mundo de los cuerpos físicos. No se trata de afirmar un dualismo ontológico. Sólo hay un mundo. Se rechaza cualquier forma de trascendencia. Lo decisivo es que, en el mundo único, lo real y lo imaginario -lo real y lo “virtual”, como diría más tarde Deleuze- se funden. Lo imaginario o lo virtual “deviene”, “crece”, en los bordes, en la superficie, a lo largo de la llamada “cortina” que (aparentemente) oculta lo incorpóreo. Pero el acontecimiento que cristaliza aquí no está en absoluto detrás de la cortina. Es el deslizamiento a lo largo de la propia cortina. Es lo que une los dos lados de la cortina. De ahí la metáfora del “anillo de Moebius”, que no es más que una superficie, pero que se transforma en su

propio reverso en el continuo movimiento circular. En consecuencia, el interior es el exterior, al igual que el exterior es el interior.

El acontecimiento es, pues, lo trascendental en lo empírico. Como una piel, lo trascendental envuelve lo empírico de forma incorpórea, reflejándose en él. No se separa de lo empírico, sino que se integra en él, del mismo modo que lo empírico se integra a su vez en lo trascendental. Lo trascendental ya no es un elemento condicionante y fundante, sino un “efecto”. Como tal, no se deriva simplemente de lo empírico, sino que “ahora representa toda la idealidad posible” (Deleuze, 1969, p. 17), la cual, por su parte, y contrariamente a la concepción de Platón, (ya) no es meramente un “efecto”. Del mismo modo que el interior y el exterior son uno, lo trascendental y lo empírico están entrelazados. Y el acontecimiento representa su frontera incorpórea. Pero en la medida en que el acontecimiento no es solo un límite, sino también un puro devenir, participa tanto de la trascendentalidad como de su mediación con la empiricidad.

## 5. Conclusiones

Resumiendo, podemos retener cuatro puntos clave: Richir y Deleuze proceden a sustituir la fenomenología del *sujeto* por una fenomenología del *sentido*. En su cúspide se encuentra la “*apariencia pura*” o “*simulacro*”, caracterizada por una indistinción entre apariencia e ilusión, y que produce “efectos” puros. El “sí mismo” o el “diferenciador” en lugar del sujeto está en *conflicto* consigo mismo, socavando cualquier cierre fundacional. Y todo esto se juega en un entorno de *identidad* del “interior” y del “exterior” del “sí mismo”, el “elemento” de fenomenalización abierto por la *epoché* fenomenológica hiperbólica o “superficie”, “plano de inmanencia”. La fenomenología del “sentido haciéndose” o de los “efectos de superficie” presenta así una profunda modificación de la fenomenología clásica. Su “punto cero” se descentra y su sistema de coordenadas se transforma. Esta es la dimensión “anárquica”, desprovista de todo fundamento subjetivo, que puede detectarse en los proyectos “fenomenológicos” de Richir y Deleuze. Y por eso Deleuze -que al mismo tiempo abre la perspectiva de un “empirismo trascendental”- puede ser considerado con razón un importante representante de esta fenomenología “refundida”.

## 6. Referencias

- Barthes, R. (1964). *Essais critiques*. Éditions du Seuil.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (2003). L'immanence: une vie... En D. Lapoujade (Ed.), *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (pp. 359-363). Éditions de Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?*. Éditions de Minuit.
- Descartes, R. (1973). Les principes de la philosophie. En F. Alquié (Ed.), *Œuvres philosophiques, tome III* (pp. 95). Garnier.
- Derrida, J. (1990). *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. PUF.
- Fichte, J. G. (1795). *Grundriss des eigentümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen*. (GA I, Vol. 3).
- Fink, E. (2018). Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs. En V. Cesarone (Ed.), *Sein, Wahrheit, Welt* (EFGA 6, pp. 301-327). Karl Alber.
- Forestier, F. (2014, 7 de noviembre). Le multiple et la pluralité - autour de Deleuze et Richir. *Strass de la Philosophie*. <http://strassdelaphilosophie.blogspot.com/2014/11/le-multiple-et-la-pluralite-autour-de.html>
- Husserl, E. (1976a). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hua VI). (W. Biemel, Ed.). M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1976b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (Hua III/I). (K. Schuhmann, Ed.). M. Nijhoff.
- Nietzsche, F. (1988). *Nachgelassene Fragmente 1884-1885* (G. Colli & M. Montinari, Eds.). Gruyter.



Richir, M. (1970). Le rien enroulé – Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation. *Textures*, 70(7-8), 3–24.

Richir, M. (1981). *Recherches phénoménologiques (I, II, III). Fondation pour la phénoménologie transcendantale*. Ousia.

Richir, M. (1992). *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. J. Millon.

Richir, M. (2006). *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. J. Millon.

Richir, M. (2010). *Variations sur le sublime et le*. J. Millon.

Schnell, A. (2011). *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*. Ousia.

Schnell, A. (2015). *La déhiscence du sens*. Hermann.