

Institución de una eidética sin conceptos

Institution of a conceptless eidetics

Manfredi Moreno  

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Paris, France.

Enviado: 05/03/2026

Evaluado: 17/03/2026

Aceptado: 20/07/2026

Editora: Andrea Báez Alarcón

Como citar: Moreno, M. (2026). Institución de una eidética sin conceptos. *Revista de Filosofía UCSC*, 25(1), 64 - 85.
<https://doi.org/10.21703/2735-6353/3748>

Resumen

El artículo defiende que la fenomenología no es solo un método descriptivo, sino una inversión del orden filosófico: expone el ser a la prueba del aparecer. La tensión que nos orienta no opone simplemente esencia y fenómeno, sino dos exigencias internas de la fenomenología: por una parte, la necesidad de reconocer invariantes o direcciones de sentido; por otra, la apertura inacabada, horizontal y variable de todo aparecer. En ese marco, se sostiene que dicha tensión no se resuelve abandonando la esencia, sino elaborando una eidética de la aparición, donde lo esencial no funciona como universal lógico, sino como estructura operante e inmanente a la fenomenalidad. El texto toma como eje a Marc Richir y su propuesta de una “eidética sin conceptos”, leída desde el problema de la institución, donde el sentido se estabiliza, se transmite y se vuelve retomable, pero sin cerrarse en una definición conceptual. El contrapunto con Merleau-Ponty permite precisar tanto el alcance de la institución como su límite: Richir no prolonga simplemente una ontología del mundo vivido, sino que introduce una ruptura arquitectónica entre fenomenalidad e institución de sentido.

Palabras clave: *eidética sin conceptos, Richir, institución, Husserl, Merleau-Ponty.*

Abstract

The article argues that phenomenology is not merely a descriptive method, but rather an inversion of the philosophical order: it submits being to the test of appearing. The tension that guides our argument does not simply oppose essence and phenomenon but rather concerns two internal demands of phenomenology: on the one hand, the need to recognize invariants or directions of sense; on the other, the unfinished, horizontal, and variable openness of all appearing. Within this framework, the article maintains that this tension is not resolved by abandoning essence, but by

elaborating an eidetics of appearing, in which the essential does not function as a logical universal, but as an operative structure immanent to phenomenality. The text takes Marc Richir and his proposal of an “eidetics without concepts” as its central axis, reading it through the problem of institution, whereby sense is stabilized, transmitted, and made available for reactivation, without being closed off in a conceptual definition. The counterpoint with Merleau-Ponty makes it possible to clarify both the scope of institution and its limit: Richir does not simply extend an ontology of the lived world but introduces an architectonic rupture between phenomenality and the institution of sense.

Keywords: *conceptless eidetics, Richir, institution, Husserl, Merleau-Ponty.*

1. Introducción

La fenomenología no inaugura simplemente un nuevo método descriptivo, sino una manera inédita de exponer el ser a la prueba del aparecer: en lugar de partir de lo que las cosas “son” para luego interrogar “cómo” se manifiestan, invierte el orden y se obliga a pensar el ser desde el modo de su donación.

Desde su gestación como proyecto filosófico, con la fase inicial de Husserl en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) y su diálogo crítico en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), hasta las elaboraciones posteriores que desplazan la discusión de una comprensión trascendental de la subjetividad hacia una interrogación cada vez más radical del aparecer, podemos empero percibir un principio rector de un método orientado a un retorno a las cosas mismas (*Zu den Sachen selbst*), esto es, una descripción rigurosa de los fenómenos tal como se dan a la conciencia, antes de toda construcción teórica y de toda presuposición conceptual.

Ahora bien, el legado husserliano no se limita a repetirse, se desplaza y se tensa en diversas direcciones —la libertad y la conciencia en Jean-Paul Sartre, la centralidad del cuerpo en Maurice Merleau-Ponty, la afectividad en Michel Henry, la donación en Jean-Luc Marion; y, en el debate contemporáneo, la cosmología fenomenológica de Renaud Barbaras, la dimensión antropológica en Étienne Bimbenet, o la crítica de lo cotidiano en Bruce Bégout. Este pluralismo no es accesorio, indica que la fenomenología, cuanto más se radicaliza, más se ve forzada a reconsiderar qué significa hablar de esencia sin recaer en una figura universal que clausure la apertura del aparecer.

La hipótesis que guía este trabajo es que esta tensión solo se resuelve si se elabora una eidética de la aparición, capaz de pensar lo esencial como estructura operante inmanente al aparecer y no como universal lógico y objetivo. Con ese fin, el artículo toma como eje la fenomenología de Marc Richir y, en particular, *Fenómenos, tiempos y seres*, donde se propone una “eidética sin conceptos” que se distancia de los modelos sustanciales de la esencia, sin reducir por ello la eidética husserliana a una metafísica clásica. El resultado anhelado no es abandonar la esencia, sino redefinirla como relieve dinámico del aparecer, condición misma de una fenomenología que no renuncie ni a la

exigencia descriptiva ni al alcance ontológico que la atraviesa.

De todo esto surge la siguiente tensión: la fenomenología necesita determinar invariantes, necesidades o estructuras reconocibles; pero el fenómeno se da siempre en horizonte, variación, indeterminación y retomabilidad. Si la esencia se concibe como positividad ya clausurada, se pierde la apertura del aparecer; si se abandona toda eidética, se pierde la normatividad que permite reconocer una dirección de sentido. La pregunta del artículo será entonces: ¿cómo puede haber necesidad fenomenológica sin concepto determinante y sin cierre ontológico?

Esta pregunta permite precisar lo que sería una normatividad del sentido: no se trata de una ley lógica que obligue desde fuera al fenómeno, sino de una orientación interna por la cual un sentido instituido puede ser retomado, corregido, prolongado o reactivado en nuevas variaciones. La institución nombra aquí el acontecimiento por el cual se abre una dimensión durable de sentido; la eidética sin conceptos nombra el análisis de las matrices fenomenales que hacen posible esa durabilidad sin convertirla en definición conceptual.

La arquitectura de nuestro argumento será por ello crítica y no meramente progresiva: primero se delimita la eidética husserliana sin reducirla a un modelo clásico de esencia; luego se examina la institución en Merleau-Ponty como antecedente y como límite; finalmente se muestra que Richir no solo radicaliza a Merleau-Ponty, sino que desplaza la cuestión hacia el hiato arquitectónico entre fenomenalidad e institución simbólica.

2. Ruptura y reconfiguración de la eidética clásica

Marc Richir (1987) se propone elaborar una eidética propia a la constitución de toda fenomenología “en particular” que nos parece recubrir una exigencia metodológica para toda fenomenología “en general”. El objeto mismo del libro apunta a un desplazamiento radical del concepto clásico de esencia dentro de la fenomenología que él propone a fines de los años 1980. En un primer momento, Richir tiene en mente dos grandes modelos, la *Idea* platónica y el *Eidos* aristotélico.

Digamos que la idea platónica se caracteriza por ser una entidad inteligible, eterna e inmutable, y que su existencia se erige como modelo totalmente independiente del mundo sensible. El mundo inteligible de las ideas es un modelo que funciona como norma ontológica de lo que aparece, y es así como Platón describe, en su diálogo la *República*, cómo “el artesano dirige la mirada hacia la Idea cuando hace las camas o las mesas” (Platón, 596b), lo que equivale a decir que lo sensible es en la medida en que se conforma con lo inteligible. En un registro parecido, Aristóteles piensa un *eidos* como forma esencial inmanente a la cosa y que es definible conceptualmente, lo cual garantiza la identidad y la determinación de todo ente. A diferencia de Platón, el estagirita sostiene en su *Metafísica* que el *eidos* no existe en forma separada sino en la cosa misma, “en algunos casos el algo determinado no existe fuera de la substancia compuesta” (Aristóteles, 1070a). De este

modo, se fija el sentido filosófico de la inmanencia donde el *eidōs* no es un modelo trascendente que exista en un mundo separado sino aquello por lo cual una cosa es lo que es desde su propia inmanencia. Si bien el pensamiento de Aristóteles no es totalmente ajeno al espíritu de la fenomenología, porque ambos buscarían la esencia de toda cosa en lo concreto, el realismo de Aristóteles sin embargo concibe el *eidōs* como la estructura del objeto y que hace que una cosa sea lo que es, y esto es independiente de quién la perciba, y he ahí toda la diferencia, ya que la esencia sería una estructura similar a la “cosa en sí”, o para ser más claros, el *eidōs* aristotélico correspondería a una forma terminada, finalizada.

Conviene evitar que la referencia a Platón y Aristóteles haga aparecer a Husserl como un simple heredero de una esencia suprasensible o sustancial. En Husserl, la esencia no es una positividad separada ni una forma de la cosa en sí; se obtiene por variación eidética, a partir de ejemplos y fantasías libres. Por eso, la confrontación con la tradición clásica cumple aquí una función delimitativa: mostrar los modelos de esencia de los que Richir se distancia, pero no asimilar sin más la fenomenología husserliana a dichos modelos. De hecho, *Ideas I* permite precisar este punto: la variación eidética no depende ante todo de la abstracción conceptual, sino de la libre posibilidad de modificar en la fantasía las formas y recorrer configuraciones posibles. Por tanto, el problema no es que Husserl posea una teoría ingenuamente platónica de las esencias, sino que su eidética conserva todavía una correlación entre variación, intuición de esencia y posibilidad de determinación ideal. Richir se situará en ese borde: hereda la exigencia de variación, pero desconfía de la fijación conceptual y simbólica de la invariante.

En vista de ello, Richir marca una ruptura doble con estas concepciones de la esencia. No hay esencias como entidades dadas de manera trascendente, y es así como la esencia no se da como una estructura estable del ser de las cosas. Para ser más precisos, en la fenomenología richiriana la esencia no es una cosa dada e inteligible, sea en su versión inmanente o trascendental, no es una forma fija ni un universal lógico, de modo que se la piensa como sentido en formación, correspondiente a una configuración fenomenal inestable por esencia, lo que equivale a decir que la descripción fenomenológica se abre a la escucha de algo que emerge en el aparecer mismo, conservando una estructura de sentido en génesis irreductible a identidades cerradas.

La esencia ya no es entonces una idealidad pura, ni una forma inteligible sino una “figura precaria del aparecer”, dependiente del campo fenomenal que se esboza por esquicios¹ (*esquisses*). Es importante recalcar que cuando hablamos de “esencias” en la fenomenología contemporánea, la de Richir en nuestro presente escrito, pero sin duda en un horizonte conceptual propio a sus congéneres, hacemos énfasis en una “modalidad frágil del aparecer”, siempre en proceso y abierto, donde la última palabra jamás será dicha. El fenómeno nunca es totalmente determinado ni totalmente constituido, razón por la que una reflexión sobre el principio de la eidética

¹ Preferimos traducir la palabra francesa “esquisses” por “esquicio”, privilegiándola a “escorzo” o “boceto”.

fenomenológica se hace necesaria.

Entonces, el proyecto es de instalar una “eidética sin conceptos” (Richir, 1987, p. 11), lo cual permite a Richir de radicalizar ciertos gestos husserlianos, pero yendo más allá; en Husserl, el *eidós* se alcanza por variación eidética y no como positividad suprasensible; en Richir, en cambio, el invariante ya no se deja fijar como idealidad plenamente intuible ni como estructura conceptual estable. Esta reconstrucción de los modelos platónico y aristotélico debe entenderse como delimitación del horizonte metafísico frente al cual Richir trabaja, no como una asimilación simple de Husserl a una teoría tradicional de la esencia. En efecto, para Husserl (2013), la libre fantasía permite “cambiar arbitrariamente las formas de las figuras fingidas” y “recorrer configuraciones posibles que se modifican sin solución de continuidad”, abriendo así “el acceso a los espacios de las posibilidades de esencia” (p. 234). La esencia no designa, por tanto, una positividad separada, sino una posibilidad ideal captada en el movimiento de la variación. Lo que Richir cuestiona es más bien la tendencia de toda eidética a estabilizar prematuramente la fenomenalidad en una figura identificable de esencia. Es por lo que la figura del sentido, según la radicalización propia del proyecto de Richir, se descubre como dependiente del campo de fenomenalización, lo que quiere decir que todo es relativo a la experiencia donde se abre el esbozo de toda cosa y de toda realidad. De este modo, descubrimos una fragilidad del aparecer que se encuentra siempre en proceso, siempre abierto y nunca totalmente determinable. Esto no excluye sin embargo que la fenomenología pueda hablar de totalidad ni de universalidad, pues, todo lo contrario; salvo que previamente es necesario redefinir lo que sería el ser del fenómeno, en lo que Richir mienta como el pensamiento del *phénomène comme rien que phénomène*², y esto es posible a partir de la definición de la esencia y de la nueva eidética necesaria.

Las esencias, tal como las piensa Richir, ya no son fundamentos ontológicos del ser sino efectos de fenomenalización de sentido, que son a aprehender en el movimiento mismo del aparecer, lo cual vuelve este discurso sobre la esencia como irreductible a las figuras clásicas de la metafísica. No se trata pues de conceptualizar esencias sino dejar aparecer las formas de sentido antes de toda fijación conceptual o categorial. Es de esta manera que podemos afirmar que Richir sustituye la eidética de la definición por una eidética de la aparición, y de una aparición relativa a nada más que lo que el fenómeno puede presentar. Las esencias no se piensan, sino que se esquematizan fenomenológicamente, de modo que una esencia es irreductible a un concepto, y de ahí la necesidad de una “eidética sin conceptos” para describir cómo una forma de sentido se esboza y se estabiliza provisionalmente, en un nivel pre-objetivo, pre-lingüístico y pre-categorial.

En los textos clásicos de Husserl, principalmente en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, la eidética aparece como un análisis de esencias puras obtenidas

² La expresión del *fenómeno como nada más que fenómeno* sintetiza el pensamiento de nuestro autor e indica la exigencia de pensar el aparecer en su pura fenomenalidad, sin reducirlo ni a una determinación ontológica previa ni a una representación constituida.

mediante los métodos de la reducción fenomenológica y la variación eidética, lo cual arroja como resultado una estructura invariante del fenómeno, independiente de la facticidad histórica. Husserl (2013) es claro al respecto cuando escribe que “al sentido de todo lo contingente le pertenece tener precisamente una esencia y por tanto un eidos que hay que apresar puramente” (p. 89), como si a cada objeto individual le correspondiese una esencia como su esencia. Sin embargo, no debe identificarse la eidética husserliana con una metafísica tradicional de la esencia: el *eidos* no es una positividad separada del aparecer, sino una posibilidad ideal que se aprehende a partir de la experiencia y puede ser explorada en la libre variación de la imaginación. En efecto, Husserl (2013) sostiene que, mientras el dibujo y el modelo mantienen concernido al geómetra, la fantasía le permite “recorrer configuraciones posibles que se modifican sin solución de continuidad”, abriéndose así “el acceso a los espacios de las posibilidades de esencia” (p. 234).

Tal tesis se formula con particular claridad cuando Husserl (2013) distingue la ciencia empírica de la ciencia eidética: para el geómetra, “que no investiga realidades, sino ‘posibilidades ideales’, no estados de cosas reales, sino estados de cosas esenciales, el acto de fundamentación última es, en lugar de la experiencia, la visión esencial” (p. 98). Esta referencia sirve para mostrar que, en Husserl, la eidética no depende de la constatación empírica de hechos existentes, sino de la captación de posibilidades y relaciones esenciales. Esto no implica, empero, que Husserl sostenga una teoría platónica de esencias separadas, pues en *Ideas I* la aprehensión eidética se vincula también con la variación libre y la fantasía. Conviene añadir que, si en *Ideas I* la eidética se define como una investigación de necesidades esenciales carentes de validez fáctica y desligadas de toda génesis empírica, en la fase tardía del pensamiento husserliano esta concepción se ve profundamente desplazada. Citemos como ejemplo textos como los *Análisis de la síntesis pasiva* (2004)³ y *La crisis de las ciencias europeas* (1991)⁴, donde la eidética deja de operar como una instancia formal autónoma para articularse con procesos temporales, pasivos e históricos de constitución de sentido, modificando su estatuto trascendental.

Así, la distancia de Richir respecto de Husserl no debe formularse como la oposición exterior entre una doctrina metafísica de la esencia y una fenomenalidad enteramente liberada de toda estructura eidética. Más bien, Richir radicaliza una dificultad interna de la fenomenología: si el análisis eidético busca captar una regularidad del aparecer, corre siempre el riesgo de reconducir esa regularidad a la identidad de un *eidos* conceptualmente reconocible. De ahí que Richir (1992) describa, retrospectivamente, su proyecto de una “eidética trascendental sin conceptos” como una “expresión contradictoria” y como el “título del problema fenomenológico”, pues “si hay eidética,

³ Así encontramos en Husserl (2004) que la vida de la conciencia “no comienza con actos explícitos, sino que se halla ya siempre atravesada por síntesis pasivas, gracias a las cuales se constituye previamente el campo mismo de toda posible actividad” (p. 39).

⁴ El sentido no nace en estructuras ideales sino en el suelo pre-teórico y genético de la *Lebenswelt*: “toda realización teórica de la ciencia objetiva tiene lugar sobre el suelo del mundo previamente dado, –el mundo de la vida– y sabemos que presupone un conocer precientífico” (Husserl, 1991, p. 236).

hay *eidos* y [...] si hay *eidos*, hay concepto” (p. 319). La cuestión no consiste, entonces, en abandonar toda exigencia de articulación esencial, sino en mantenerla abierta al carácter inestable, no plenamente identificable y siempre en formación de la fenomenalidad. En resumen, Richir no niega simplemente el gesto husserliano de la variación eidética, sino que interroga su límite: el momento en que la apertura de las posibilidades fenomenales queda estabilizada bajo la forma de una identidad esencial susceptible de ser apresada y reiterada como concepto.

Con todo, la eidética formal encuentra sus propios límites, y es a partir de la década de 1920 que el mismo Husserl reconoce que una fenomenología meramente estática, cernida por un proyecto descriptivo y eidético, no basta para dar cuenta de la génesis del sentido, y debe ser completada por investigaciones genéticas y, más tarde, generativas. Así tenemos que, en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Husserl (2002) reconoce que “la descripción puramente estática de las vivencias no basta para comprender la constitución del sentido; es preciso retroceder a las síntesis genéticas mediante las cuales aquello que aparece llega a ser lo que es para la conciencia” (p. 131). Por ello, una mera eidética formal no accede a la génesis del sentido, de manera tal que “los análisis estáticos permanecen necesariamente en la superficie de los fenómenos constituidos, mientras que la investigación genética se dirige al proceso mismo de su formación” (p. 134). Consecuentemente, Husserl (1986) subraya que la objetividad no es nunca un dato inmediato ni una estructura autárquica, cerrada en sí misma, como si no hubiese nada más mediato que lo inmediato, sino el resultado de un proceso temporal y dinámico de constitución. Como él mismo afirma, “toda objetividad remite a una historia de constitución en la corriente de la conciencia, historia que no puede ser captada mediante una mera descripción formal” (p. 73). Con ello, la fenomenología se ve obligada a ir más allá de una eidética puramente estática o formal, para interrogar los procesos genéticos y temporales a través de los cuales los sentidos se instituyen, se sedimentan y adquieren validez objetiva para una conciencia viviente.

En lo relativo a una fenomenología generativa, podemos agregar que la idea de una eidética sin conceptos de Richir puede leerse como una radicalización crítica, y no como una simple continuación de la fenomenología de Husserl, lo cual puede ser ilustrado precisamente por la digresión interna que se advierte en el pasaje de una fenomenología estática hacia una fenomenología generativa, que reconoce que el sentido no está ya constituido, sino que se engendra históricamente, pasiva y pre-reflexivamente. Dan Zahavi (2025), en la entrada Husserl de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, estima que él “se aventuró en lo que se ha llamado fenomenología generativa”. Insistamos que el paso decisivo hacia una fenomenología generativa se produce en la obra tardía de *La crisis*, donde Husserl (1991) amplía la génesis del sentido más allá del ego individual y la reinscribe en la historicidad intersubjetiva del *Lebenswelt* (mundo de la vida): “ya sabemos que toda realización teórica de la ciencia objetiva tiene lugar sobre el suelo del mundo previamente dado –el mundo de la vida– y sabemos que presupone un conocer precientífico” (p. 236). En este texto vemos el desplazamiento del ego aislado del hombre hacia el horizonte previo y

compartido del sentido. Aquí se justifica entonces la dimensión generativa de la fenomenalidad, el sentido de cada cosa no se constituye solo genéticamente en el individuo, sino generativamente en una historia: “el mundo de la vida tiene su propio *a priori*, que no es lógico ni matemático, sino histórico, y que determina el sentido mismo de toda objetividad” (Husserl, 1991, p. 137). El sentido y su génesis exige su reinscripción en el mundo de la vida histórico e intersubjetivo, de modo que el *Lebenswelt* aparece como el suelo previo de toda objetividad, como si un *a priori* histórico excediese la mera génesis psicológica o genética de la conciencia. Este movimiento abre el campo para una fenomenología que ya no se limita a describir el devenir del sentido en una subjetividad individual, sino que se enfoca en su transmisión, sedimentación y reactivación a través de generaciones a venir. Dicho esto, el interés de Husserl por la tradición, la historia y la intersubjetividad trascendental no constituye un abandono del proyecto trascendental de la fenomenología, sino su radicalización: el sujeto trascendental ya no es pensable sin la comunidad histórica de sujetos ni sin las sedimentaciones simbólicas que estructuran el mundo de la vida.

Cabe precisar, sin embargo, que el giro genético y generativo no modifica automáticamente el método eidético ni lo vuelve obsoleto. Amplía el campo de problemas hacia la temporalización, la pasividad, la historicidad y la sedimentación, pero no elimina la pregunta por las estructuras esenciales. Lo decisivo para nuestro argumento es más exacto: la génesis muestra que el sentido no puede pensarse como forma ya dada; Richir, por su parte, radicaliza esta lección al pensar una eidética que opere antes de la fijación conceptual y simbólica del sentido.

3. Fenomenología de la institución

Visto que, por un lado, la fenomenología genética y generativa aparecen como una ampliación propia del motivo trascendental en fenomenología, por otro, podemos agregar que la referencia a una eidética sin conceptos se perfila como un recurso decisivo para desplegar los límites y las posibilidades de la eidética propia de la fenomenología. En vista de ello, para pensar la idea de una fenomenología de la aparición sin conceptos, nos serviremos de la noción de “institución” de Merleau-Ponty y de los motivos del ser salvaje, del sentido salvaje y del mundo bruto, para hacer un contrapunto en nuestra investigación sobre la eidética richiriana. La noción de “institución” aparece, en efecto, en el pensamiento tardío de Merleau-Ponty como un concepto destinado a pensar la génesis fenomenológica del sentido sin recaer ni en un acto constituyente soberano ni en una causalidad empírica exterior. Encontramos la formulación explícita de esta noción en el curso del Collège de France de 1954-1955, donde Merleau-Ponty (2003) señala que:

Ha de entenderse aquí, pues, por institución aquellos acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones duraderas, con respecto a las cuales toda una serie de otras experiencias adquirirán sentido, formarán una continuidad (*suite*) pensable o una historia. (p. 124)

Por consiguiente, esta noción no designa un contenido determinado sino la instauración de una dimensión de experiencia que no se reduce a una experiencia subjetiva de donación, y que es

relativa a un campo de posibilidades donde cada fenómeno adquiere coherencia, continuidad e inteligibilidad en su relación con el resto de los fenómenos.

La introducción de Merleau-Ponty no responde, por tanto, al propósito de encontrar en su obra un equivalente anticipado de la eidética sin conceptos de Richir, sino al de precisar una mediación decisiva en la transformación contemporánea del problema de la esencia. En efecto, Merleau-Ponty permite pensar que la esencia no debe ser buscada como una idealidad separada del mundo sensible, sino en el espesor mismo de una experiencia todavía no tematizada: “buscar la esencia del mundo no es buscar lo que éste es en idea [...] sino buscar lo que es de hecho para nosotros antes de toda tematización” (Merleau-Ponty, citado por Richir, 1992, p. 345). Es en este sentido delimitado que emplearemos la expresión “dimensión salvaje del sentido”: no como término literal de Merleau-Ponty, sino como fórmula interpretativa para designar aquella articulación del aparecer que no se deja reducir de antemano a una identidad conceptual.

La pertinencia de este contrapunto se confirma en Richir (1992), quien reconoce en *Lo visible y lo invisible* el descubrimiento de los *Wesen sauvages*: articulaciones que “no son ente” pero tampoco son “nada”, y que enlazan secretamente una experiencia con sus variantes (p. 349). Sin embargo, la proximidad no elimina la diferencia: mientras Merleau-Ponty elabora una ontología indirecta del mundo sensible y de su carne, Richir desplaza el problema hacia una arquitectónica de la fenomenalidad, distinguiendo entre un “campo fenomenológico salvaje” y un “campo simbólico instituido”, distinción que, según él mismo reconoce, Merleau-Ponty solo alcanzó a indicar sin desarrollarla explícitamente (Richir, 1992, p. 350). Esta precisión evita convertir a Merleau-Ponty en un equivalente anticipado de Richir: su problema sigue siendo el de una ontología indirecta del mundo sensible, mientras que Richir desplaza el análisis hacia la arquitectónica de la fenomenalidad y de la institución simbólica.

En realidad, para ser más precisos, la noción de institución autoriza la reformulación del ser del fenómeno para concebirlo a partir de una apertura de su sentido, y de este modo la institución es la invitación a concebir su ser como una continuidad articulada que exige un porvenir abierto. La institución por ende no produce un contenido manifiesto, sino que abre un campo de continuidad y de formación de un por-venir como esencia del fenómeno. El ser de toda cosa, la esencia de todo fenómeno es entonces “appel à une suite, exige d’un avenir” (Merleau-Ponty, 2003, p. 124) “invitación a una continuidad, exigencia de un porvenir”.

En este sentido, digamos que en Merleau-Ponty, la institución no designa la fijación de un sentido ya dado, sino el gesto por el cual una experiencia se establece como portadora de una temporalidad abierta de fenomenalización. No es casual entonces encontrar en la *Fenomenología de la percepción* (1945), la idea según la cual la esencia no precede la experiencia sino emerge en ella, lo que nos permite afirmar que la tarea fundamental de toda fenomenología es la de “poner las esencias en la existencia” De este modo, podemos agregar que la institución permite pensar una temporalidad abierta en la fenomenalidad del fenómeno que lo compromete con una continuidad

aún no realizada pero que está inscrita en la esencia de todo fenómeno. Cabe resaltar que la noción de institución permite pensar la esencia sin la clausura de sentido de una unidad preestablecida, de modo que un acontecimiento reclama ser retomado, exige nuevas experiencias que lo prolonguen, lo interpreten y lo transformen sin jamás agotarlo. Todo acontecimiento es por lo tanto un acontecimiento “instituyente”, lo que quiere decir que nada es simplemente un hecho que ocurra en el tiempo, sino un acontecimiento que inaugura una configuración posible de sentido o el sentido como posibilidad pura, y todo lo que acaece funciona y opera como algo matricial, como una historia pensable de posibles, en la que los acontecimientos posteriores dejan de ser meramente contingentes sino motivados por una dimensión fenomenológica irreducible al régimen de la causalidad y de la teleología. Se trata de la contingencia absoluta del ser del fenómeno. Sin ir más lejos, podemos afirmar en suma que la institución no es un simple acontecimiento entre otros, sino un acontecimiento instituyente que inaugura un porvenir que siempre está por-venir.

Por cierto, no se trata aquí ni de causalidad ni de constitución, sino de la institución de una dimensión que opera como estilo y orientación. Esta dimensión se mantiene activa a través de un gesto originario que no remite a un origen en sentido fundacional, y aún menos referida a un sujeto soberano. Como lo indica Merleau-Ponty (1968) en los *Résumés de cours* del Colegio de Francia, la noción de institución, que vendría a revestir de un nuevo sentido a la fenomenología en tanto tal, tiene como objetivo estratégico la de buscar “un remedio a las dificultades de la filosofía de la conciencia” (p. 59). El acontecimiento de una cosa debe entenderse, así, como un acontecimiento instituyente, y todo fenómeno no es sino la institución de su propia fenomenalidad: en él se establece un orden de sentido que no se inaugura de manera homogénea ni unilateral, sino que se despliega de forma abierta y diferida. Insistamos en que no hay causalidad porque el acontecimiento comprendido como institución no produce efectos según una relación lineal y determinable; y por ende no habría tampoco constitución porque el sentido no resulta de un acto subjetivo que lo funda soberanamente. En lugar de ello, la institución designa un modo de surgimiento del sentido que es indirecto, histórico y operante. De este modo, la tarea del fenomenólogo sería la de una elaboración infinita del sentido que se realiza como acontecimiento instituyente, o también como una búsqueda (*recherche*) del encuentro (*rencontre*) que surge en la espontaneidad de una donación, en ese milagro en que consiste que una cosa sea la que es y que no se puede reducir a un principio de inteligibilidad racional, como si se tratase del encuentro entre una conservación y un desbordamiento, un pasado y un futuro que se abren y dan cita en el corazón de lo que se da.

La donación en perspectivas y no exhaustiva reconoce una oscuridad de la experiencia perceptiva, ya que parcial y con lados oscuros, es lo que instituye un mundo, es decir inaugura una dimensión estable que se despliega en el tiempo. En Merleau-Ponty, la cosa no se da como una presencia plena, sino como horizonte, de modo que lo visto arrastra consigo lo no-visto como promesa y exigencia ulterior de mostración, la trascendencia relativa del objeto es sostenida por la trascendencia absoluta del mundo. “El presente, lo visible, no cuenta tanto para mí, no tiene para

mí un prestigio absoluto sino en razón de ese inmenso contenido latente de pasado, de futuro y de otra parte, que anuncia y oculta” (Merleau-Ponty, 1960, p. 151). Ahora bien, esa estructura horizontal no es un simple dato perceptivo neutral, es más bien un acontecimiento de sentido que fija un estilo de aparición, y ese estilo se sedimenta produciéndose como una norma implícita para futuras percepciones.

A eso apunta precisamente la noción de “institución”, no la fabricación de un objeto por el sujeto, sino la instauración de un campo donde, a partir de un primer acceso necesariamente incompleto, toda una serie de experiencias posteriores tendrán continuidad, confirmación, rectificación y también error. En otras palabras, la “oscuridad perceptiva” no es un defecto que habría que suprimir, sino que constituye la “reserva” a partir de la cual toda donación es posible, y es la razón por la cual pensamos que la institución nombra justamente ese paso por el cual un sentido tiene su génesis en lo parcial y aspira simultáneamente a una dimensión durable que se sostiene en nuevas perspectivas de las cuales es dependiente. La aparición, o la manifestación sensible del mundo, tiene pleno derecho sin ser coincidencia total porque no es un velo que habría que atravesar para llegar al ser: ella es el modo mismo en que el ser se da a un sujeto. Por eso podemos decir que lo que aparece se legitima ontológicamente en tanto realidad vivida, y por ahí es posible afirmar que no hay ser puro accesible fuera de todo aparecer. Es por lo mismo entonces que la institución abre un tiempo y es la instauración de un campo en el que los acontecimientos adquieren sentido sin ser producidos ni fundados de una vez por todas, de manera que la institución “no es jamás un comienzo absoluto” (Merleau-Ponty, 2003, p. 61).

Dicho de otro modo, instituir una dimensión significa hacer surgir un estilo, una manera de aparecer que es una orientación del campo de experiencia, relativa a una lógica implícita que no se impone como ley explícita pero que de todas formas guía y motiva lo que acontece. Precisemos que, en Merleau-Ponty, el estilo no funciona como regla, sino como un modo de habitar el mundo, que se da como una orientación casi silenciosa y tácita de la experiencia, que no es, a fin de cuentas, como lo constata *La prosa del mundo* (1969), otra cosa sino “una manera típica de habitar el mundo” (p. 84). De cualquier manera, el estilo de la institución, la aparición como institución de su propio estilo, no determina desde el exterior el acaecer de las cosas, sino que inclina, solicita y predispone un margen de posibilidades, por lo que la institución como modelo de constitución se daría como un estilo que inaugura su propia historia, la historia del aparecer.

En el último Merleau-Ponty, especialmente en sus obras póstumas *Lo visible y lo invisible* y *El Ojo y el Espíritu*, aparece la noción de dimensión salvaje del sentido que nombra una esencia que no se deja separar del aparecer sensible y permite pensar un ser antes de la reflexión abierto a lo que él llama mundo pre-objetivo. Esta noción permitirá decantar y esquematizar finalmente la idea fundamental que se juega con la eidética sin conceptos de Richir, y en este sentido, es posible definir la dimensión salvaje del sentido como aquello que no se deja fijar en un *eidós* puro a la manera clásica, por lo que Merleau-Ponty la denomina “salvaje”, en la exacta medida en que se trata de una

esencia que resiste a toda empresa de idealización *via* conceptos y definiciones, pero que no obstante instituye una suerte de idealidad que no es irracional o caótica sino que refleja la articulación interna del mundo en su donación.

Por una parte, la ciencia sería una formalización conceptual que “manipula las cosas y renuncia a habitarlas”, y habría que comprenderla “como una construcción sobre la base de un mundo bruto o existente” (Merleau-Ponty, 1964, p. 9 y 11), de manera que, por otra, la elaboración teórica de una dimensión salvaje del sentido tematiza un mundo pre-objetivo, es decir, aquello que existe antes de toda configuración conceptual y que “está siempre «ya ahí», antes de la reflexión” (Merleau-Ponty, 1945, I). Dicho de otra manera, esta lectura merleau-pontyana advierte un estrato de la realidad irreductible que no se agota mediante la intelección conceptual, como si se tratase de una resistencia de lo sensible a devenir positividad, razón por la cual Merleau-Ponty la describe como un ser bruto y latente, un ser salvaje que sirve como horizonte virtual para cualquier cosa que percibimos, una generalidad en la textura de toda singularidad. Por supuesto, no se trata de atribuirle a Merleau-Ponty una eidética richiriana anticipada: se trata más bien de mostrar que el ser salvaje designa una articulación inseparable de su facticidad, es la negación de un eidos puro y la afirmación de una articulación invisible que organiza la visibilidad misma, una textura que se confirma en el entramado de sus variaciones y que se puede tematizar en términos de una “ontología indirecta”⁵ en contrapelo a toda definición cerrada.

Insistamos en que esta idea de Merleau-Ponty cuestiona la operación típica del idealismo, y de cierta eidética, de poner por un lado el hecho y por otro la esencia, es decir, operar una alternativa sin solución entre lo singular, empírico y lo universal, trascendental, como si en el fondo se pudiese extraer una invariante eidético-conceptual por encima del mundo y su “viscosidad”. Por lo tanto, no hay acceso al ser si no es por los entes o los seres, de modo que el misterio ontológico se realiza en la superficie misma de lo óntico, y la eidética sin conceptos se constituye como una ontología indirecta que denota la inseparabilidad del ser y la fenomenalidad.

En concreto, no es que no haya esencias, sino que la esencia no es un objeto ideal que pueda hacer la economía de su facticidad. Esto se ilustra bien en las notas de *Lo visible y lo invisible*, donde Merleau-Ponty (1960) critica la separación entre hecho y esencia, ya que “la bifurcación de la esencia y del hecho sólo se impone a un pensamiento que mira al ser desde otra parte” (p. 149), y de ahí la conclusión que hecho y esencia no se distinguen como dos realidades distintas sino más bien aparecen en el umbral de una comunidad de sentido y de ser. La dimensión salvaje del sentido funciona como una norma inmanente que estructura desde dentro la visibilidad y el sentido del fenómeno, y mienta por ende un ser no depurado y vertical, el medio pre-objetivo que se desempeña

⁵ Cf. Merleau-Ponty (1960): “*No podemos hacer ontología directa*. Mi método «indirecto» (el ser en los entes) es la única conforme al ser” (p. 231); ver también de Saint-Aubert (2006): “La reivindicación de una ontología indirecta nace del curso sobre la dialéctica, que sitúa la relación entre el Ser y los entes en el centro de una “verdadera filosofía dialéctica”. Esta filosofía, por su modo dialéctico e interrogativo, está llamada a alcanzar, en lo óntico mismo, el misterio ontológico” (p. 119).

como una especie de regla invisible de lo visible, un principio que no se da como una regularidad exógena sino como el modo de ser que vuelve posible que las apariciones se sostengan en su ser, creando su propio relieve, su estilo y su coherencia.

No hay esencia detrás de las manifestaciones sensibles, y la consistencia del fenómeno se revela en el tejido de sus propias variaciones y no en una variante aislada; por una parte, Husserl identifica con la ayuda de la variante eidética, aquella variante que no varía, una invariante que permite que el fenómeno sea lo que es, y por otra parte, Merleau-Ponty desplaza el acento y postula que la verdad de la esencia no es un punto desvinculado de su aparecer sensible, algo que se pueda dar por separado, de modo que la dimensión salvaje del sentido sería el tema que se anuncia a través de las variantes y que no es posible desvincular como algo aparte. Por ejemplo, el rojo no es un concepto universal autónomo, sino una dimensión que se modula en distintos rojos, no existe el rojo en tanto *quale*, “una película de ser sin consistencia”, nos diría Merleau-Ponty (1960), sino que es una variante dentro de otra dimensión de variaciones, lo que hace sugerir la idea de constelación, esto es, el rojo no es un rojo sino la constelación de diversas manifestaciones rojas que comprende lienzos superpuestos, el banderín de los guardabarreras y los de la Revolución, ciertos terrenos próximos a Aix o en Madagascar, como así también en el de los vestidos rojos, que incluyen, junto con vestidos de mujeres, togas de profesores, de obispos y de fiscales (...). Y su rojo, literalmente, no es el mismo según aparezca en una constelación o en otra, si se precipita en él la pura esencia de la Revolución de 1917, o la del eterno femenino. (pp. 172-173).

En resumen, la existencia del rojo corresponde entonces a una existencia atmosférica que es imposible de reducir a una estructura atómica y puntual. De este modo, Merleau-Ponty apunta contra una manera clásica de pensar que separa hechos y esencias, donde esta última proyecta una significación sin lugar ni tiempo, y dicha separación no es natural ni inevitable, sino el fruto de una posición filosófica que podríamos resumir como una ontología del objeto.

Por lo que afecta a esta ontología del objeto, digamos que es fruto de la bifurcación mentada y que impone una naturaleza del pensamiento como si este mirase el ser “desde fuera”, desde un *ailleurs* que implica que el objeto puede ser visto *de* “frente”, de manera que se encuentra accesible a la mirada del observador que puede por lo tanto objetivarlo y pensarlo y reducirlo. Esto impone el punto de vista del “espectador del mundo” (*kosmotheoros*) que se encuentra entonces a la base del pensamiento que sobrevuela el ser de las cosas y aprehende su sentido, y así veo las cosas como individualidades absolutas y determinables que un sistema de conceptos podría dar cuenta e interpretar a su guisa. En ese caso, se genera todo un sistema de esencias sin localización, pero localizables y, por consecuencia, inteligibles a partir de dos estratos de realidad, donde después el pensamiento debe reunir y resituar ambos órdenes separados por su propio proceder, que se puede caracterizar como la ontología del objeto que proyecta una realidad separada del sujeto.

El problema radica pues en que la dicotomía hecho y esencia no describe el mundo, sino un modo de acceso al mundo que imagina que nuestra relación con él es de exterioridad, de

distancia y de separación; de ahí que el pensar trate de soslayar dicha brecha ontológica sin poder llegar a colmar las vicisitudes que me permitan reencontrarme con lo que el mismo pensamiento, por su edificación y estructura, parece separarme irremediabilmente. Y esta es la apuesta que intentamos presentar como destino mismo de la fenomenología, pasando por el pensamiento de Richir y haciendo un puente con la aventura propia a Merleau-Ponty, que consiste en resumidas cuentas en diagnosticar el perjuicio potencial de pensar la esencia como una positividad pura que se encuentre más allá de los hechos y de su manifestación sensible. La facticidad no sería por lo tanto una impureza, ya que la intuición eidética misma se apoya en un aparecer individual, en un ejemplo e intuición individual, y por ende no se trata que la esencia no exista, que no existan regímenes de estructuración del aparecer, sino concebir que por definición no se puede mirar el ser “desde fuera”, en la posición de un espectador externo al aparecer, permitiendo así tratar a toda cosa como algo “delante de mí”, sino de aceptar que estoy inmerso en un mundo, que soy en el mundo y es siempre desde el interior de la experiencia que el ser de las cosas viene al aparecer.

Ahora bien, todo indica que la universalidad del ser se articula, y solo se vuelve inteligible, en relación con un aparecer singular, situado y encarnado. Digamos que el Ser no está meramente delante, en frente de mí, todo lo contrario, en cierto sentido me rodea y me atraviesa, mi visión no puede hacerse desde un *ailleurs* y solicita un aquí radical y originario. Por consiguiente, estamos siempre ya en medio de las cosas: el origen no se da como un punto primero absoluto, sino como un inicio inscrito en una trama previa, un comienzo en medio. En este sentido, resuena la máxima atribuida a la tradición pitagórica que dice que todo origen es la mitad del todo. Habitamos un entre y nuestro lugar no es nunca un punto de partida absoluto, sino un estar siempre ya a partir de algo; más radicalmente, se es siempre desde el medio del ser. Sin ir más lejos, la esencia no es la instauración de un segundo mundo; es la dimensión misma de sentido que se abre en el espesor de lo fáctico, en el pliegue de nuestra vida perceptiva y corporal. No se trata de la instauración de un segundo mundo más verdadero sino de la institución del mundo como suelo y patria de un nuevo sentido de ser que funda a la fenomenología. Esto conlleva a su vez a una crítica del punto de vista imparcial, de la imparcialidad como criterio y aspiración veritativa, como si el sujeto pudiese sobrevolar y no ser parte de lo que está conociendo y viviendo, – es imposible hacer ese trabajo de la experiencia sobre la experiencia sin desnaturalizar la esencia misma de la experiencia y su alcance ontológico.

4. Richir: institución simbólica y ruptura arquitectónica

La relación entre institución y eidética sin conceptos constituye un punto decisivo de esta investigación. Si la eidética richiriana busca pensar configuraciones de sentido que no se cierren en la identidad de un *eidos* conceptual, la institución permite esclarecer el modo en que tales configuraciones adquieren consistencia, continuidad y capacidad de ser retomadas sin convertirse por ello en formas definitivamente fijadas. Instituir no significa aquí imponer una determinación

exterior al fenómeno, sino abrir una dimensión de sentido en la que lo apareciente puede articularse, sedimentarse y prolongarse en nuevas variaciones. Desde esta perspectiva, la institución nombra el proceso por el cual una fenomenalidad inestable llega a orientar una experiencia y una historia posibles, mientras que la eidética sin conceptos designa el esfuerzo por describir esa orientación sin reducirla a una identidad conceptual cerrada. La institución no contradice, por tanto, la apertura de la fenomenalidad, sino que permite pensar su articulación interna: una estabilización siempre provisional del sentido, expuesta a nuevas retomadas y transformaciones.

Así, la institución no es simplemente una condición previa ni un efecto posterior de la eidética: es el modo en que un sentido se estabiliza, se sedimenta y se vuelve retomable en un campo simbólico; la eidética sin conceptos es el análisis de las matrices fenomenológicas preconceptuales que hacen posible esa estabilización sin agotarse en ella. Dicho de manera sintética: la institución da consistencia histórica y simbólica al sentido; la eidética sin conceptos describe el exceso fenomenológico que impide que esa consistencia se cierre como concepto.

Esta tesis permite incorporar más directamente las *Méditations phénoménologiques*. Allí Richir (1992) define su tarea como una refundición general de lo que se entiende por fenomenología desde Husserl y caracteriza la fenomenología como reflexión de la “*phénoménalité des phénomènes comme rien que phénomènes*” (p. 7). La fórmula no designa un fenómeno purificado de mundo, sino una puesta entre paréntesis de toda reducción del fenómeno a objeto, ente, vivencia constituida o significación disponible.

En ese marco, la institución simbólica tiene una función ambivalente. Por un lado, permite que haya determinaciones reconocibles, lenguaje, idealidades y tradición; por otro, amenaza con hacer pasar esas determinaciones por el fenómeno mismo. Richir (1992) lo expresa al analizar la lógica como institución simbólica: la *logique pure* no debe simplemente descubrirse, sino constituirse o instituirse en una *Stiftung* (p. 16). De ahí la importancia metodológica del zig-zag: el análisis fenomenológico nunca puede instalarse de una vez por todas en una esfera pura, sino que debe corregir continuamente sus propias sobre-determinaciones simbólicas. La normatividad del sentido se comprende entonces como retomabilidad: un sentido instituido orienta futuras variaciones, pero esa orientación permanece revisable porque está atravesada por un exceso fenomenológico que no entra plenamente en el concepto. En Richir, esta diferencia adopta la forma de un hiato entre el horizonte fenomenológico donde se esboza un sentido por hacer y el horizonte teleológico/simbólico donde ese sentido es retomado, explicitado o estabilizado. Por eso la institución es el modo de darse histórico-simbólico de la eidética sin conceptos, pero también aquello contra lo cual esta eidética conserva su función crítica.

Por eso la fenomenología no busca esencias desmundanizadas y se focaliza en describir cómo el sentido se instituye en la trama del mundo vivido. Desde ese punto de vista, la filosofía no puede instalarse en la posición del *kosmotheoros*, como si se pudiera mirar el ser desde frente y desde fuera. La tesis fuerte de Merleau-Ponty es que la escisión del hecho y de la esencia se vuelve necesaria solo

si ya se acepta el presupuesto de un pensamiento que no está entonces comprometido en el ser, un pensamiento que cree por lo tanto poder acceder a lo real sin estar implicado en él. En contraste, si asumimos estar en la trama del ser y no meramente delante como espectadores del mundo, entonces la esencia no es una realidad otra y extranjera, siendo más bien la profundidad y el relieve mismo del fenómeno, una suerte de verticalidad del sentido que se articula en y como experiencia, sin solicitar por eso una coincidencia total ni una trascendencia absoluta.

La idea es principalmente que la esencia no puede ser captada desde ninguna parte, la eidética no sobrevuela los hechos porque lisa y llanamente se inserta en el campo de aparición. De hecho, en *Ideas I* Husserl (1949) constata que “no es posible ninguna intuición esencial sin la libre posibilidad de volver la mirada a algo individual correspondiente y de desarrollar la conciencia de un ejemplar” (p. 92). Si la bifurcación denunciada por Merleau-Ponty solo se impone al pensamiento que mira el ser desde otra parte, y si en Husserl la intuición eidética exige el pasaje por un ejemplar, entonces la eidética fenomenológica ya no puede entenderse como una fundación conceptual que sobrevuela lo fáctico. Lo que se anuncia, más bien, es una eidética inmanente al fenómeno, donde lo esencial es relativo a la textura de posibilidades del aparecer. Y es precisamente este desplazamiento el que intento prolongar en esta última sección para así pensar una eidética sin conceptos, en el sentido richiriano, que no clausure el fenómeno en determinaciones objetivadas, el fenómeno no debe reconducirse a fenómeno de otra cosa, sino pensarse desde su propio ser, en otras palabras, desde su indeterminación operante que es el relieve y la génesis de sentido de todo fenómeno en tanto tal.

Al respecto, la consideración de la noción de institución y de dimensión salvaje del sentido, en sentido merleau-pontyano, permiten comprender mejor la radicalización de la fenomenología de Richir y la idea del fenómeno como *rien que phénomène*, esto es, el fenómeno no siendo fenómeno de otra cosa que de sí mismo, el lugar mismo donde se instituyen, esquemáticamente, sus propias determinaciones nacientes y que no deben ser sustituidas por conceptos estabilizados, de manera que lo importante no es formular la negación de la esencia sino la idea de su exilio y así captar el espesor inteligible del aparecer, su relieve y su estilo. Dicho de otro modo, el propósito de esta sección será la de buscar explicitar el alcance de la eidética sin conceptos de Richir, la cual desplaza la pregunta por el ser de la cosa hacia la pregunta por el ser del fenómeno: la cosa solo se vuelve inteligible en la medida en que es reconducida a su modo de aparición. Todo lo que es no se determina entonces por un ser propio previamente dado, sino por el régimen de su fenomenalidad, lo ontológico se hace inteligible en lo óntico, y la ontología se instala como una historia del aparecer, y comprender la cosa equivale a comprender el fenómeno en su manifestación.

De este modo, la relación de Richir con Merleau-Ponty no debe comprenderse como una mera prolongación de la ontología del mundo sensible ni como una simple radicalización lineal de la noción de sentido salvaje. Richir (1992) reconoce que Merleau-Ponty indicó la posibilidad de pensar un estrato salvaje del aparecer; sin embargo, sostiene que la distinción entre un “campo

fenomenológico salvaje” y un “campo simbólico instituido”, así como entre el lenguaje en sus fenómenos y la lengua en sus enunciaciones y enunciados, se sitúa “más allá de lo que [Merleau-Ponty] tuvo tiempo de elaborar explícitamente” (pp. 349-350). La ruptura es, por ello, arquitectónica: allí donde Merleau-Ponty mantiene la interrogación en el horizonte de la carne, del mundo sensible y de una ontología indirecta, Richir desplaza el análisis hacia el hiato irreductible entre fenomenalidad, lenguaje e institución simbólica. En este marco, la eidética sin conceptos no equivale sin más a una dimensión salvaje del sentido merleau-pontyana, sino que designa el problema de unas concreciones fenomenológicas que no pueden identificarse ni abstraerse, y que solo se dejan abordar mediante el esquematismo de su proto-temporalización y proto-espacialización, antes de toda estabilización conceptual.

Es por lo que la eidética sin conceptos nos parece describir más ajustadamente la fenomenalidad del fenómeno en su alcance ontológico. En efecto, en el corazón de la fenomenología, la pregunta por el fenómeno incluye de modo ineludible la pregunta por su ser, y esta cuestión tiene un carácter rector. La pregunta por el sentido de ser del fenómeno se presenta en Richir como el problema que estructura toda meditación fenomenológica, y que tomará la forma de una reflexión sobre el *phénomène comme rien que phénomène*, esto es del *fenómeno sin más*⁶, que constituye el horizonte particular de la fenomenología de Richir, a tal punto que podríamos indicar que la reducción fenomenológica debería entenderse en su pensamiento como una *epojé* del ser.

Explicuemos esto. Si pensamos en el artículo *¿Qué es un fenómeno?*, Richir (1998) sostiene allí que la fenomenología no se limita solamente a describir lo que aparece, sino que intenta esclarecer el estatuto ontológico de esa aparición: por eso llega a afirmar que la *epojé fenomenológica* debería ser, en ese sentido, una “epojé del ser” y no meramente una suspensión de tal o cual positividad intramundana. En el régimen de la reducción, el mundo aparece como fenómeno en la medida en que es sentido de ser, y Richir pretende alcanzar una concreción que no se piensa como lo empírico o lo factual bruto, sino como el espesor efectivo del aparecer, antes de ser capturada por conceptos en el universo de una ontología de objetos. En términos patočkianos, la fenomenología descubre un campo fenomenal irreductible a los entes que aparecen en él. Ese campo nombra el ser del aparecer como tal, no un ente absoluto, sino una estructura cuya esencia consiste en manifestarse. Por lo tanto, la fenomenología pone en juego una *epojé* del ser para comprender el estatuto mismo del aparecer. Por eso además esto no puede explicarse ni desde el naturalismo de la cosa ni desde una egología del sujeto, en una dimensión previa a todo objetivismo y subjetivismo, en lo que sería el pensamiento del “fenómeno sin más”.

Esta lectura se refuerza en las *Méditations phénoménologiques*, donde Richir (1992) define la fenomenología como reflexión de la fenomenalidad de los fenómenos “como nada más que fenómenos”, y como una meditación que debe evitar que el pensamiento se reifique o se reduzca a

⁶ Propongo la traducción de la máxima richiriana del “*phénomène comme rien que phénomène*” por “el fenómeno sin más”.

mecanismo (pp. 7-8). De ahí también la importancia de *Phénoménologie et institution symbolique*: en Richir, la institución simbólica no equivale sin más a la fenomenalidad; puede sedimentar y estabilizar sentidos, pero también cubrir o deformar el esquematismo fenomenológico que una eidética sin conceptos intenta describir (Richir, 1988).

Si el sentido de fenomenalidad del fenómeno desborda todo sentido de ser en general, entonces la eidética propia a toda fenomenología se abre sobre un nuevo horizonte. La eidética tradicional, que es objeto de crítica en este escrito, queda bajo sospecha, y esto no porque la fenomenología deba renunciar a lo esencial sino porque la forma clásica de esencia tiende a venir ya solidaria de un régimen ontológico determinado: estabiliza lo que aparece como algo que es, y esto en términos de una identidad determinable y determinada. Es por eso por lo que Richir (1998) insiste en que “el sentido de fenomenalidad del fenómeno como nada más que fenómeno es mucho más amplio que cualquier sentido de ser, no puede *a priori* ni identificarse con él ni reducirse a él, aunque, en el lenguaje de la filosofía, se ‘acopla’ con él” (p. 449). En una palabra, el riesgo es estructural, en cuanto se busca la esencia como un universal disponible, la investigación se desliza, sin declararlo explícitamente, desde la fenomenalidad hacia el ser, es decir, desde el acontecer del aparecer hacia una positividad de algo que “está ahí” sea como objeto sea como cosa; y en ese movimiento el fenómeno pierde su profundidad y su espesor de horizonte porque queda fijado como algo ya dado y plenamente determinable, cuando precisamente su sentido se juega en una apertura que no se deja cerrar. Dicho de otro modo, cada vez que la investigación concibe la esencia como un universal disponible, reintroduce subrepticamente una ontología que neutraliza la inestabilidad propia del aparecer; y así, lo que debía pensarse como fenómeno sin más, se transforma en entidad, con lo cual se eclipsa el régimen mismo de la fenomenalidad.

Permítasenos, para articularlo con la máxima precisión —y dejando que sea Richir (1987) quien marque el punto—, citar este texto capital: “soportes, en los fenómenos, de la trascendencia del mundo, las esencias concretas de los fenómenos hacen de estos fenómenos-de-mundo. Y a la pregunta que debía quedar en suspenso (¿qué es, pues, un fenómeno?), comenzamos aquí a dar una respuesta: un fenómeno es un fenómeno-de-mundo, y de nada más (por tanto, no de una cosa o de cosas, y menos aún de sujetos u objetos)” (p. 12). La expresión “esencias concretas” nombra, entonces, el punto decisivo de su eidética sin conceptos: la esencia se separa de la pretensión de universalidad lógica y se deja comprender, más bien, como un relieve estructural de la fenomenalidad, inseparable de su modo efectivo de aparecer. La eidética sin concepto se aleja del esquema de la Idea platónica para comprender una estructura invariante que no se añade al fenómeno desde fuera, sino que se amanta a su fenomenalidad. De ahí que no se trate de una esencia pura o desmundanizada, independiente y separada del proceso de fenomenalización del fenómeno. En suma, la esencia solo es como tal en el mundo y como fenómeno. Por eso, una esencia fenomenológica no es un núcleo puro, separable del aparecer, sino el índice mismo de su mundanidad, aquello por lo cual el fenómeno es, por principio, fenómeno-de-mundo. Por eso,

nuevamente, es concreta la esencia porque no designa un “qué” disponible detrás del aparecer, sino el “cómo” mismo de la fenomenalización, una invariante operante que no se sustrae a las variaciones, sino que se reconoce en ellas —y únicamente en ellas.

Una vez comprendido que la esencia es concreta porque funciona como el “cómo” de la fenomenalización, la invariante operante que se reconoce precisamente *en* las variaciones mismas, cabe preguntarse, en relación con la esencia de todo fenómeno, si es legítimo decir sin más que “el fenómeno es”. O para decirlo de otro modo, ¿la cuestión del ser del fenómeno se agota en la cuestión del fenómeno del ser? Al interrogar la esencia de todo fenómeno, insistimos en inquirirnos si basta con afirmar sin más que *el fenómeno es*. Dicha afirmación, por inmediata que parezca, no resuelve la dificultad, ¿qué significa ser cuando lo que está en juego es algo que solo es en la medida en que aparece? De ahí que la pregunta por el ser del fenómeno no pueda reducirse a una constatación ontológica elemental, sino que exige aclarar el estatuto propio de la fenomenalidad: el ser del fenómeno no es un ser cosa ya constituido, sino un ser que se da como modo de aparición, con su estructura en horizonte propia.

Sartre (1943) formula explícitamente en *L'Être et le Néant* la diferencia entre “el fenómeno de ser” y “el ser del fenómeno” (pp. 14-16), y exige no reducirlo a la mera presencia de algo. Entonces, ¿la pregunta por el ser del fenómeno se agota en la pregunta por el fenómeno del ser? Es decir, ¿basta con describir cómo el ser aparece para saber qué es un fenómeno? No queda claro si la fenomenalización del ser, cómo el ser se muestra, no equivale sin resto al ser de la fenomenalidad, qué tipo de ser tiene aquello que aparece en tanto que aparece. Indagando una pista similar, el fenomenólogo checo Jan Patočka elabora la tesis según la cual el “aparecer como tal” tiene una legalidad propia, distinta del contenido de lo que aparece, de modo que el ser del fenómeno no es una cosa detrás del aparecer, sino el horizonte que hace posible que haya manifestación. En otras palabras, hay que distinguir entre (1) el ser en cuanto tematizado como fenómeno, el ser tal como aparece, y (2) el fenómeno en cuanto portador de una consistencia ontológica particular, que sería la consistencia del aparecer mismo. Solo manteniendo esta distinción se evita entonces convertir al fenómeno en mero vehículo de otra cosa y se abre, en cambio, la posibilidad de pensar el fenómeno como nada más que fenómeno, esto es, como el lugar mismo donde se instituyen, de manera provisoria, determinaciones nacientes y por venir⁷.

En última instancia, la eidética sin conceptos no suprime la cuestión de la esencia, sino que la reinscribe en el espesor mismo del aparecer. No se trata de abandonar lo esencial, sino de sustraerlo a la forma objetivante del concepto y de una fenomenología de donación de sentido. La esencia ya no es aquello que precede o sobrevuela el fenómeno, sino la invariante operante que se

⁷ Citemos este pasaje de Patočka (1988) que ilustra bien la idea: “hay un campo fenomenal, un ser del fenómeno como tal, que no puede reducirse a ningún ente que aparezca en su seno y que, por tanto, es imposible explicar a partir del ente, ya sea este de índole naturalmente objetiva o egológicamente subjetiva. El campo fenomenal, en su principio, carece de autonomía; es imposible como ente absoluto, cerrado sobre sí mismo; toda su esencia consiste en manifestar otra cosa, en descubrirla y en presentarla” (p. 239).

esboza en y como variación, un relieve estructural que se deja entrever en la inestabilidad misma de su fenomenalización. Pensar el fenómeno como *rien que phénomène* implica entonces una transformación decisiva del motivo ontológico de la fenomenología. La pregunta por el ser no desaparece, sino que se deja articular como el preguntarse por el aparecer, y así deja de orientarse hacia una positividad determinable para abrirse, en su interrogación, hacia el campo mismo del aparecer. El ser del fenómeno no es un ente ni un fundamento oculto y se da como la apertura en la que algo puede mostrarse como algo. En este sentido, la reducción no es simplemente suspensión de la tesis mundana sino la realización de una epojé del ser en cuanto positividad ya estabilizada.

En el horizonte que así se despeja, la eidética ya no puede seguir entendiendo la esencia como forma inteligible, descubriendo una dimensión dinámica del aparecer. Renaud Barbaras (2011) sostiene en un mismo registro que la fenomenología ya no puede entender la esencia como una forma inteligible separable del aparecer, la esencia debe pensarse como dimensión dinámica de la manifestación, es decir, como algo que acontece en el devenir mismo del aparecer: “la fenomenología ya no puede pensar la esencia como una forma inteligible, sino como una dimensión dinámica del aparecer” (p. 335). En Barbaras, la eidética se dinamiza y la esencia deja de ser lo inmóvil que domina los hechos y pasa a nombrar el acontecimiento mismo del aparecer, su movimiento de manifestación. La esencia nombra, entonces, menos un qué que un cómo, es decir, una consistencia interna del fenómeno que solo se sostiene en el movimiento mismo de su fenomenalización. De ahí que la tarea no consiste en capturar el aparecer, sino en mantenerlo en su apertura propia, sin precipitarlo en el cuadro de una positividad determinada. En rigor, pensar fenomenológicamente es asumir una apertura sin clausura, un espesor de mundo que no se deja saturar por ninguna determinación final.

Bajo esta exigencia, la cuestión trascendental se reconfigura, de modo que ya no se trata de fundar una ontología a partir de condiciones formales, sino de reconocer matrices trascendentales de ontologías concretas. Matriz indica un conjunto operatorio de articulaciones —instituciones, ritmos, estilos de fenomenalización— que hace posible que haya un mundo y que el fenómeno sea, originariamente, fenómeno-de-mundo. Se trata, por así decirlo, de un trascendental no deductivo, no soberano, que se elabora en la facticidad del aparecer y no haciendo su economía: una trascendentalidad que no antecede como esquema abstracto, sino que se deja leer en las configuraciones efectivas del sentido. Así, la ontología ya no se impone como una clausura del fenómeno, sino que se realiza como su cartografía matricial: no el ser contra el aparecer, sino el ser en cuanto relieve móvil del aparecer. En una palabra, el trabajo filosófico no consiste en concluir la apertura de la fenomenalidad, sino más bien en habitarla.

Así comprendido, el aporte de la fenomenología de Richir es que no busca un segundo mundo más verdadero, ni un nivel puro de manifestación, sino que intenta describir matrices trascendentales concretas en las que el sentido se instituye, se desborda y se reconfigura. La eidética sin conceptos no fija esencia, sino que esquematiza procesos de fenomenalización. No es la clausura

del fenómeno, sino su apertura a la trascendencia del mundo. Esta es la razón por la cual pensamos que toda esencia solo se da en tanto tal “en el mundo y como fenómeno”. Se abre así un campo fenomenológico inagotable que excede el horizonte del dominio del saber de sobrevuelo, como si en cierta manera la esencia de la fenomenología fuera buscar lo que no puede encontrar, o bien, saber lo que precisamente escapa al dominio del saber. Intuimos de este modo los límites de un campo infinito que desborda los límites del conocimiento, campo bárbaro, barroco y dionisiaco que Richir lo piensa como el lugar de lo trascendental sin conceptos. Y si el fenómeno no puede reconducirse a otra cosa que a sí mismo, ello no significa clausura sino apertura infinita: el fenómeno es el lugar donde el sentido se hace y se deshace, donde la trascendencia del mundo se sostiene en la fragilidad misma del aparecer. Pensar esa fragilidad —que es la tarea que queda por pensar—, no es renunciar a la ontología, sino radicalizarla.

5. Conclusión

La investigación desarrollada ha intentado mostrar que la fenomenología no puede limitarse a una teoría de las esencias como invariantes conceptualmente determinables. Debe reconducirse a la dinámica misma del aparecer, a esa invariante operante que se esboza en la variación y no fuera de ella. En este desplazamiento —que atraviesa Husserl, se profundiza en Merleau-Ponty y encuentra en Richir su radicalización— la eidética deviene sin conceptos. No se trata pues de abolir la eidética, sino de transformarla.

La tesis puede resumirse ahora con mayor precisión: la tensión entre esencia y apertura del aparecer no se resuelve suprimiendo la esencia, sino desplazándola desde el régimen del concepto hacia el régimen de la institución y de la fenomenalización. Lo esencial no es una positividad cerrada; es la normatividad interna de un campo de sentido que puede ser retomado, variado y transformado. En este sentido, la institución es el régimen de estabilización y retomabilidad del sentido, mientras que la eidética sin conceptos es la descripción de la invariancia móvil que hace posible tal retomabilidad sin clausurarla en un concepto.

Pensar el fenómeno como nada más que fenómeno, es decir el fenómeno “sin más”, no significa abolir la cuestión del ser sino desplazarla. El ser del fenómeno no se sitúa detrás de lo que aparece ni por encima de ello como garantía última; consiste en la apertura misma en la que algo puede llegar a la manifestación. La esencia no precede la experiencia ni la sobrevuela, sino que emerge en la variación misma de las esquematizaciones fenomenales. De este modo, la fenomenología se orienta, no hacia un ser plenamente determinable, sino hacia el régimen propio de la fenomenalidad. Ello implica una mutación en la comprensión de la cuestión ontológica. La pregunta por el ser del fenómeno no se resuelve en la afirmación de una positividad ya constituida, sino en la elucidación del aparecer en su misterio. Dicho de otro modo: el misterio de lo ontológico se juega y se descubre en la fenomenalización de lo óntico. El fenómeno no es fenómeno de otra cosa; no remite a un fundamento oculto como garantía exterior. Su consistencia ontológica reside

en la apertura misma en la que se instituye y que no es otra cosa que un mundo que se da. La reducción fenomenológica puede entonces entenderse como una suspensión no solo de la tesis natural del mundo, sino del ser en cuanto positividad estabilizada, para dejar aparecer el espesor propio de la fenomenalidad.

Se perfila así una eidética de la aparición cifrada en cuanto una ontología indirecta del aparecer. La fenomenología como proyecto no funda un segundo mundo ni fija esencias puras del aparecer; acompaña la génesis frágil del sentido allí donde éste se realiza en un proceso de fenomenalización sin garantía alguna. Es entonces desde esa precariedad originaria que habla nuestro escrito, para pensar una esencia que no está antes del fenómeno ni después de él, sino que se da como su propio relieve ontológico y fenomenal. Y ese relieve no es otra cosa que la precariedad misma del aparecer, —precariedad originaria donde se juega el destino de toda eidética en particular, y de toda fenomenología en general.

6. Referencias

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Gredos.
- Barbaras, R. (2011). La phénoménologie comme dynamique de la manifestation. *Les Études philosophiques*, 98(3), 331–349. <https://doi.org/10.3917/leph.113.0331>
- de Saint-Aubert, E. (2006). *Vers une ontologie indirecte: sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Vrin.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología trascendental*. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trotta.
- Husserl, E. (2004). *Análisis de la síntesis pasiva. Lecciones y manuscritos sobre la teoría de la pasividad*. Trotta.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (trad. A. Ziri6n Quijano). Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1964a). *Le visible et l'invisible*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964b). *L'Œil et l'Esprit*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Belin.

- Patočka, J. (1988). *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Millon.
- Platón. (1986). *República*. Gredos.
- Richir, M. (1982). Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible*. *Esprit*, (6), 124–145.
- Richir, M. (1987). *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*. Jérôme Millon.
- Richir, M. (1988). *Phénoménologie et institution symbolique. Phénomènes, temps et êtres II*. Jérôme Millon.
- Richir, M. (1992). *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*. Jérôme Millon.
- Richir, M. (1998). Qu'est-ce qu'un phénomène? *Les Études philosophiques*, (4), 435–449.
- Richir, M. (2002). *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*. Association pour la promotion de la phénoménologie.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.
- Zahavi, D. (2025). *Edmund Husserl*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/win2025/entries/husserl/>