

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 10, No. 20, Julio-Diciembre 2018, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Humanidades y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, www.upaep.mx, contacto@metyper.com, roberto.casales@upaep.mx. Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Édere, S.A. de C.V., Sonora 206, Col. Hipódromo, C.P. 06100, México, D.F., este número se terminó de imprimir en octubre de 2017, con un tiraje de 250 ejemplares.

Metafísica y Persona está presente en los siguientes índices: Latindex, ISOC, RE-DIB, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Año 10 — Número 20

Julio-Diciembre 2018



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



Contenido

Artículos

<i>Philosophy and Neuroscience: Relation between Mirror Neurons and Empathy</i> Santiago de Arteaga Gallinal.....	11
<i>Operacionalizar el bien común. Teoría, vocabulario y medición</i> Mathias Nebel	27
<i>El fenómeno y el juicio de gusto. La fenomenología richiriana y la estética kantiana</i> Sacha Carlson.....	67
<i>Entre derecho y política: la relación entre bien público y bien común</i> Martin Haeberlin.....	87
<i>An Aggregate of Substances as an External Object</i> Shohei Edamura	101
<i>La calidad de la educación como bien común</i> Pedro Flores-Crespo	125
<i>La lógica mexicana de Antonio Rubio. Parte II. En su origen y en la historia</i> Walter Redmond	137
<i>Bien común y vulnerabilidad</i> Clemens Sedmak.....	157
<i>El personalismo ético de Friedrich Schleiermacher: la importancia de la "Bildung" para la realización de la comunidad</i> Catalina Elena Dobre	173

El fenómeno y el juicio de gusto. La fenomenología richiriana y la estética kantiana

*The phenomenon and the Taste Judgment.
Richirian Phenomenology and Kantian Aesthetics*

SACHA CARLSON

Universidad de Louvain-la-Neuve, Bélgica
sachacarlson@gmail.com

RESUMEN

Este artículo se propone esclarecer la relación entre la fenomenología de Marc Richir y el criticismo kantiano a través de una lectura cruzada de la Analítica del gusto en la *Crítica del juicio* y de algunos textos del fenomenólogo belga, escritos en los años ochenta, cuando buscaba fundar su propio pensamiento a partir de una lectura original de la tercera *Crítica*. Será ocasión para clarificar la concepción original del fenómeno no intencional propuesta por Richir (el “fenómeno como nada sino fenómeno”), y de compararla con la concepción estética del fenómeno.

Palabras clave: Fenomenología, Richir, Kant, Crítica del juicio, bello, estética.

ABSTRACT

This article proposes a clarification of the connection between Marc Richir’s phenomenology and the Kantian criticism. For this purpose, we will examine the Analytic of the Beautiful in the *Critique of Judgement* at the same time as selected Richirian texts of the eighties, at the time when he tried to find his own thought in an original interpretation of Kant’s third *Critique*. We will then be able to clarify the original conception of the non-intentional phenomenon proposed by Richir (“the phenomenon as nothing but phenomenon”), and situate it with regard to the aesthetic conception of the phenomenon.

Keywords: Phenomenology, Richir, Kant, Critique of judgment, Beautiful, esthetics.

1. Introducción

Como sabemos, uno de los rasgos característicos de la fenomenología richiriana¹ reside en su doble anclaje en la fenomenología clásica —en Husserl, pero también en Heidegger y Merleau-Ponty— y en la filosofía clásica alemana: primero en Fichte, en la época de formación de su pensamiento,² y después en Kant, en primer lugar, cuando inició su lectura de la *Crítica de la razón pura* en la época de las *Investigaciones fenomenológicas*, en las cuales el asunto kantiano de la ilusión trascendental sigue ocupando un rol central.³ Ahora bien, es evidente que, a partir del final de los años ochenta, fue más bien la *Crítica del juicio*⁴ la que requirió la mayor atención de Richir. Se podría evocar la cuestión de la reflexión y del esquematismo sin concepto, e incluso la problemática central de lo sublime, que Richir afianza en una lectura constante del texto kantiano.

¹ Una presentación general de la obra de Marc Richir, con todas las dimensiones evocadas, puede consultarse: RICHIR, M., *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble: Jérôme Millon, 2015. Para una presentación global, en español, de la fenomenología richiriana, podemos remitirnos a: POSADA, P., "En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir", en *Eikasia*, núm. 40, 2011, pp. 239-290; así como a: "Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir", en *Revista filosófica de Coimbra*, núm. 46, 2014; o el estudio introductorio y dossier complementario contenido tanto al principio como al final del libro de RICHIR, M., *La contingencia del déspota*, Madrid: Brumaria, 2014. Cf. también: CARLSON, S., "Apariencias, mundos y lenguaje. La triple aproximación inicial de la fenomenología en Marc Richir", traducción de Pablo Posada, en QUEPONS RAMÍREZ, I. y CERVANTES OLIVEROS, M. (Comps.), *La experiencia que somos. Metafísica, fenomenología y antropología filosófica*, México: Centro Mexicano de Investigaciones fenomenológicas, 2016, pp. 147-166. En francés puede leerse también: SCHNELL, A., *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruselas: Ousia, 2011; ALEXANDER, R., *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble: J. Millon, 2013; FORESTIER, F., *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, London: Springer, Col. Phaenomenologica, 214, 2015; CARLSON, S., "L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique", en *Eikasia*, núm. 34, 2010, pp. 199-360.

² Cf. CARLSON, S., "La imaginación fenomenológica: Reflexiones sobre las implicaciones de una filiación plural (Kant, Fichte, Husserl) en la fenomenología de M. Richir", traducción al español de Pablo Posada Varela, en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. IX, Universidad del Valle, 2015, pp. 391-419; y CARLSON, S., "Richir avec Fichte. Remarques sur la première interprétation richirienne de la *Doctrine de la science* (1794/95)", en *Annales de phénoménologie*, 2017; CARLSON, S., "Richir avec Fichte. Remarques sur la première interprétation richirienne de la *Doctrine de la science* (1794/95)", en *Annales de phénoménologie*, núm. 16/2017, pp. 63-91.

³ Cf. CARLSON, S., "La fenomenología trascendental de Marc Richir. Cuatro aproximaciones de las *Investigaciones fenomenológicas*", traducción al español de Pablo Posada, en *Eikasia*, núm. 73, 2017, pp. 9-42, www.revistadefilosofia.org.

⁴ Cito la *Kritik der Urteilskraft* (KUK) (*Crítica del juicio*) en la traducción de Manuel García Morante (Madrid: Colección Austral, 1989 [1914]). Indico en primer lugar la página de la edición alemana de la Academia de Berlín (Ak., tomo V), seguida de la página de la edición correspondiente a la traducción española.

En este artículo, me dedicaré a la interpretación que Richir propone, en la época de *Phénomènes, temps et êtres*, del juicio de gusto.⁵ La hipótesis de trabajo de Richir resulta bastante sencilla: considera que lo que Kant analiza como el juicio de gusto, y que se refiere a la belleza de un objeto, se estructura, de hecho, como un fenómeno en sentido fenomenológico. Me propongo pues examinar aquí la interpretación richiriana del juicio de gusto,⁶ y mostrar en qué sentido puede, al mismo tiempo, elucidarse al crisol de ésta, nada más y nada menos que la cuestión del fenómeno en Richir. Será la oportunidad de evaluar de manera particularmente clara la distancia que separa la fenomenología richiriana del criticismo kantiano.

Sabemos que, en la tercera *Crítica*, Kant propone analizar el juicio de gusto como un juicio estético reflexionante –y otro tanto ocurre con el juicio de lo sublime–,⁷ y que su análisis se despliega en cuatro momentos, que corresponden a las cuatro rúbricas de las categorías, tal y como se presentan y se deducen en la *Crítica de la razón pura*.⁸ Estos cuatro momentos, bien conocidos, son los siguientes: 1º “Gusto es la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento, *sin interés alguno*. El objeto de semejante satisfacción llámase *bello*”⁹ (cualidad). 2º “*Bello* es lo que, sin concepto, place universalmente”¹⁰ (cantidad). 3º “*Belleza* es forma de *finalidad* de un objeto en cuanto es percibida en él *sin la representación de un fin*”¹¹ (relación). 4º “*Bello* es lo que, sin concepto, es conocido como objeto de una *necesaria* satisfacción”¹² (modalidad). Examinemos cada uno de estos momentos tratando, cada vez, de situar el carácter propiamente fenomenológico que Richir desentraña en toda esta constelación.¹³

⁵ Cf. RICHIR, M., *Phénomènes, temps et être*, Grenoble: Jérôme Million, coll. Krisis, 1987; cito en adelante: PTE. Cf. también RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”, en *La liberté de l’esprit*, núm. 7, Balland, Paris, 1984, pp. 63-107; será éste el texto en el que Richir se explique más detenidamente y con más precisión en punto a su lectura de la Analítica kantiana de lo bello.

⁶ Al principio (esencialmente en PTE), Richir se inspira explícitamente del texto de Jacques Taminiaux: “Les tensions internes de la critique du jugement” (cap. II de su libro *La nostalgie de la Grèce à l’aube de l’idéalisme allemand*, La Haya: M. Nijhoff, 1967, pp. 33-71). Cf. PTE, p. 20, nota 1.

⁷ Cf. CARLSON, S., “Lo sublime y el fenómeno (Kant, Richir)”, traducción al español de Pablo Posada, en Apeiron. *Estudios de filosofía*, núm. 3: “Filosofía y Fenomenología”, octubre, 2015, pp. 117-127.

⁸ Richir no se detiene ampliamente en el sentido de esta distinción técnica –señal de que toma ya una cierta distancia respecto de la arquitectónica kantiana. En lo relativo a estas correspondencias entre la Analítica de lo bello y la sistemática propia de la primera *Crítica*, nos remitiremos al interesante artículo de LONGUENESSE, B., “Sujet/objet dans l’analytique kantienne du beau”, en DAGONET, F. y OSMO, P. (Eds.), *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*, Paris: Vrin, 2000, pp. 290-317.

⁹ KUK, §5, Ak. V, p. 211; CJ, p. 109.

¹⁰ KUK §9, Ak. V, p. 219; CJ, p. 119.

¹¹ KUK, §17, AK. V, p. 236; CJ, p. 136.

¹² KUK §22, Ak. V, p. 240; CJ, p. 141.

¹³ La travesía del texto kantiano que propongo en compañía de Richir es más detallada que la propuesta por el propio Richir, y que no ha solido interesarse en el detalle del texto de la

2. El desinterés

¿Qué decir, en primer lugar, del *primer momento*, que corresponde a la categoría de la cualidad? Como explica Kant, a la diferencia del juicio de conocimiento teórico, el juicio de gusto es fundamentalmente *desinteresado*: “cuando la cuestión está en saber si una cosa es bella, lo que queremos saber no es si la existencia de esta cosa tiene o podría tener importancia para nosotros o para cualquier otro, sino cómo la juzgamos cuando nos contentamos con considerarla (en la intuición o en la reflexión)”¹⁴. Kant precisa por otro lado:

Se ve fácilmente que cuando digo que un objeto es *bello* y muestro tener gusto, me refiero a lo que de esa representación haga yo en mí mismo y no a aquello en que dependo de la existencia del objeto. Cada cual debe confesar que el juicio sobre belleza en el que se mezcla el menor interés es muy parcial y no es un juicio puro de gusto. No hay que estar preocupado en lo más mínimo de la existencia de la cosa, sino permanecer totalmente indiferente, tocante a ella, para hacer el papel de juez en cosas del gusto.¹⁵

Lo cierto es que, como lo precisa Kant, el juicio relativo a la belleza de un objeto está vinculado a una satisfacción, pero que ha de ser *pura*. En otras palabras, el juicio de gusto se distingue tanto de la satisfacción vinculada con lo agradable, que sobreviene al albur de la sensación de una cosa existente,¹⁶ como del juicio moral en el que la satisfacción vinculada al concepto de la cosa representada como tal es el objeto de nuestra voluntad.¹⁷ Podemos pues decir que la satisfacción del gusto por el gusto es la única que consiste en “una satisfacción desinteresada y *libre*; pues ningún interés, ni siquiera el interés de los sentidos o el interés de la Razón, obliga a dar aprobación”.¹⁸

Podríamos inquirir sobre el sentido concreto de este desinterés, preguntándonos, por ejemplo, si hemos de ver en él cierta *indiferencia* del sujeto que juzga frente a un objeto bello.¹⁹ Sin pretender entrar en una rigurosa exégesis

Análítica de lo bello. Pensamos que para dar cuenta de modo adecuado de la interpretación richiriana, y para ponderar correctamente la distancia que separa a Kant de Richir, necesitaba, en mi exposición, tomar, en primer lugar, cierta distancia respecto de esa misma interpretación: es mi propia lectura del texto la que debería servir de punto de comparación.

¹⁴ KUK §2, Ak. V, p. 204; *CJ*, pp. 102-103 (tr. mod.).

¹⁵ KUK, §2, Ak. V, p. 205; *CJ*, p. 103.

¹⁶ Cf. KUK, §3.

¹⁷ Cf. KUK, §4.

¹⁸ KUK §5, Ak. V, p. 210; *CJ*, p. 109.

¹⁹ La disparidad de los diferentes comentarios kantianos indica, en todo caso, que la pregunta está muy lejos de ser sencilla. Cf. sobre esto, las observaciones de G. Lebrun, en LEBRUN, G., *Kant et la fin de la métaphysique*, París: Librairie Armand Colin, 1970, pp. 480 sqq. en que aprendemos, entre otras cosas, que Schopenhauer casi consideraba el juicio de gusto kantiano como coextensivo de una actitud de indiferencia.

del texto, me contentaré con hacer notar que Richir *interpreta* de entrada el desinterés kantiano como una “puesta fuera de juego cuasi husserliana” de toda posición de ser del objeto.²⁰ Richir parece pues considerar la aprehensión por el sujeto que juzga una cosa como bella bajo la forma de una reflexión fenomenológica espontánea donde, mediante una *epojé*, por así decirlo, natural, toda posición de mundo se ve puesta entre paréntesis, de tal forma que sólo queda aprehendida la componente subjetiva de la representación; componente que Kant, por su lado, piensa como placer o displeacer.²¹ Así pues, en el juicio de gusto, el sujeto se siente a sí mismo a sobrehaz del aparecer del objeto. No sorprenderá entonces que Richir no vacile en concluir que este tipo de juicio trata, de hecho, “sobre el fenómeno como fenómeno, es decir, sobre el fenómeno *inmediatamente* remitido a su *fenomenalidad*”²² —el término de fenómeno designa aquí tanto el carácter sensible como el carácter subjetivo del juicio, y al que Kant se refiere con el único término de “estético”.

3. Singularidad y universalidad

Volvámonos ahora hacia *el segundo momento de la Analítica*, según el cual el juicio de gusto se examina bajo el respecto de la categoría de la cantidad: Kant entiende mostrar que este juicio es *a la vez* singular y universal. En primer lugar, es fácil comprender en qué sentido los juicios de gusto son juicios singulares: el sentido de placer o de pena que los caracteriza tan sólo puede ser suscitado ante una cosa singular; por caso, sólo ante el destello único e inimitable de una cosa que se me ofrece en la “encarnadura [*chair*]” de su presencia puedo *sentir* su belleza —por ejemplo, como el propio Kant escribe, esta rosa delante de mí—;²³ en cambio, esa belleza ¡jamás podré sentirla ante su concepto o su idea!²⁴ Sin embargo, al mismo tiempo, explica Kant que el

²⁰ RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”, p. 67.

²¹ “El juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento; por lo tanto, no es lógico, sino estético, entendiendo por esto aquel cuya base determinante no puede ser más que *subjetiva*. Toda relación de las representaciones, incluso la de las sensaciones, puede, empero, ser objetiva (y ella significa entonces lo real de una representación empírica); mas no la *relación con* el sentimiento de placer y dolor, mediante la cual nada es designado en el objeto, sino que en ella el sujeto siente de qué modo es afectado por la representación” (KUK §1, Ak. V, pp. 203-204; *CJ*, pp. 101-102: la cursiva es de Kant; el subrayado, mío).

²² RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”, pp. 67-68.

²³ Cf. KUK §8, Ak. V, p. 215; *CJ*, p. 114.

²⁴ Señalemos, de paso —aunque Richir no le preste demasiada atención— la paradoja aparente que un lector atento de la primera *Crítica* no podrá por menos de constatar: el §9 de la *Crítica de la razón pura* establece, efectivamente, que según la cantidad, los juicios pueden ser singulares, particulares o universales. Pero no pueden ser lo uno y lo otro. Ahora bien, precisamente eso es lo que dice la tercera *Crítica*. La paradoja comienza a resolverse desde el momento en que comprendemos que si el juicio de gusto es un juicio singular, no es un

juicio de gusto es *universal*, y ello aun cuando dicha universalidad sea “de un género particular”:²⁵ se trata de una universalidad que supuestamente extiende el valor del juicio “a la entera esfera de los *sujetos que juzgan*”.²⁶ De hecho, Kant apunta de ese modo al extraño carácter de los juicios de gusto; carácter en virtud del cual la belleza, a pesar de ser sentida por un individuo singular, resulta *inmediatamente* comunicable a cualquier otro sujeto. Como nos explica Kant, cuando percibo la belleza de una cosa, no digo que siento esta cosa como bella; digo, simplemente: “esta cosa es bella”; y este es el indicio de lo que supongo inmediatamente y, por así decirlo, inconscientemente: a saber, que *cualquier otro* individuo que viera esa misma cosa juzgaría del mismo modo su belleza.²⁷ Por ponerlo de otro modo: como comenta Richir, el juicio de gusto es *inmediatamente subjetivo*;²⁸ fórmula, ésta, que da perfecta cuenta de lo que queda, aquí, por pensar, ya que lo bello es absolutamente subjetivo y supuestamente comunicable, de modo inmediato, *entre las diferentes subjetividades*. Se trata pues de una universalidad “de un género

juicio singular en el sentido lógico del término, tal y como la estudia la primera *Crítica*. En un contexto estrictamente lógico, habríamos *enunciado* lo siguiente: “esta rosa es bella”, donde el concepto de belleza se deriva como predicado del concepto de “esta rosa”. Dicho juicio singular se distinguiría entonces del juicio particular (“algunas rosas son bellas”), o del juicio universal (“todas las rosas recién recogidas son bellas”) –y ello cualesquiera sean las dificultades implicadas ya en dichas distinciones. Ahora bien, asimilar la singularidad del juicio de gusto a un juicio simplemente lógico es olvidar que se trata, ante todo, de un juicio *estético* que no necesita ser enunciado, pero que consiste, en esencia, en *sentir* la belleza del objeto. La dificultad, que atraviesa todo el texto kantiano, estriba en que el análisis de un juicio tal pasa, necesariamente, por su enunciación, mientras que el enunciado del sentimiento ¡no es el sentimiento mismo! Esto puede ofrecer la impresión de que entre los juicios de conocimiento estudiados en la primera *Crítica*, y aquellos convocados en la tercera, existe una perfecta correspondencia, que se atesta mediante su homología formal (que B. Longuenesse puso de manifiesto en su artículo, ya citado). Sin embargo, hay que insistir en la fractura entre estos dos tipos de juicio: el juicio lógico que enuncia “esta rosa es bella” es un *juicio determinante*; e incluso, por hablar con mayor precisión, un juicio analítico *a priori* en que *esta rosa* se dice bella porque, en virtud del concepto mismo de rosa, toda rosa es bella, *por definición* –y nos encontramos, a raíz de esto, con la dificultad a que se enfrenta el propio Kant para caracterizar un juicio singular en un marco estrictamente lógico: puedo decir que “esta rosa es bella” (juicio singular) únicamente en la medida en que todas las rosas son bellas (juicio universal), y los dos tipos de juicio se confunden. Cf. *KRV*, A71/B96 así como en las lecciones de *Lógica*, p. 102. Por el contrario, el sentimiento de placer que genera la belleza de esta rosa caracteriza un *juicio estético reflexionante*. De hecho, es característico que la singularidad propia del juicio de gusto sea también, como veremos, pensada como coexistencia de una cierta universalidad: pero no es ésta ya la universalidad lógica del conocimiento.

²⁵ *KUK* §8, AK. V, p. 215; *CJ*, p. 114.

²⁶ *KUK* §8, AK. V, p. 215; *CJ*, p. 114.

²⁷ Cf. *KUK* §7. Precisemos que Kant no sobreentiende que todo el mundo se acuerda en materia de gusto: Kant sabía muy bien, como sabe cualquiera, que no es el caso. Como lo explica más claramente: “El juicio de gusto mismo no *postula* la aprobación de cada cual (pues esto sólo lo puede hacer uno lógico universal, porque puede presentar fundamentos); sólo exige a cada cual esa aprobación como un caso de la regla, cuya confirmación espera, no por conceptos, sino por adhesión de los demás” (*KUK* §8, Ak. V, p. 216; *CJ*, p. 115).

²⁸ Cf. RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”, p. 71.

particular”: es subjetiva y necesaria, estética pero no estrictamente individual. ¿Cómo comprenderlo?

Comencemos por hacer notar que, en el marco crítico kantiano, el juicio de gusto no es el único tipo de juicio universal y necesario: los juicios de conocimiento estudiados en la primera *Crítica*, y los juicios prácticos estudiados en la segunda, también son juicios universales; efectivamente, pretenden valer *para todos*, independientemente de las condiciones singulares (o psicológicas) del sujeto que juzga. Ahora bien, estos mismos juicios teóricos y prácticos pueden ser llamados, *en un sentido*, subjetivos. Los textos kantianos recurren, en efecto, al término “subjetivo” según varias acepciones, que hay que distinguir cuidadosamente. Detengámonos en esta cuestión un instante: *en un primer sentido del término*, Kant habla de “modos subjetivos de representación”,²⁹ y que hemos de guardarnos de tener por objetivos: se trata, por ejemplo, de los “juicios de percepción” “que tan sólo valen subjetivamente”,³⁰ mientras que los “juicios de experiencia” son objetivos. Aquí, ser subjetivo significa ser relativo a una subjetividad singular, es decir, a aquello que hoy en día llamaríamos *psicológico*, y que, por ende, no puede reivindicar derecho alguno a la universalidad. Ahora bien, no desconocemos, por otro lado, la “revolución copernicana” a que Kant somete la crítica del conocimiento: a partir del segundo Prefacio a la *Crítica de la razón pura* ha quedado efectivamente establecido que “sólo conocemos *a priori* de las cosas aquello que hemos puesto en ellas nosotros mismos”.³¹ Cabe entonces decir que, hasta cierto punto, el conocimiento se apoya en un principio *subjetivo*: en efecto, nada de lo que es conocido *a priori* puede ser atribuido a los objetos excepto “lo que el sujeto pensante extrae de sí mismo”.³² Tenemos pues aquí un *segundo sentido para el término subjetivo*, que designará, entonces, las estructuras universales y *a priori* del sujeto pensante sobre las cuales se funda el conocimiento objetivo: las formas puras de la sensibilidad (el espacio y el tiempo) y los conceptos puros del entendimiento, para el conocimiento, así como los conceptos puros de la Razón para el conocimiento práctico, habida cuenta de que la objetividad se define, para Kant, como la articulación *a priori* del entendimiento (o de la Razón) y de la sensibilidad con vistas a un conocimiento.³³ En este contexto, dichas estructuras se llaman subjetivas no tanto en la medida en que proce-

²⁹ KANT, E., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, “Observación 3”, relativa al §13, Ak. IV, p. 291.

³⁰ KANT, E., *Prolegomena...*, §18, Ak. IV, p. 298.

³¹ *Crítica de la razón pura*, B XVIII.

³² *Crítica de la razón pura*, B XXIII.

³³ En este sentido, podemos hablar también tanto de una “objetividad teórica” como de una “objetividad práctica”. Cf. la obra clásica de ROUSSET, B., *La doctrine kantienne de l’objectivité, l’autonomie comme devoir et devenir*, París: Vrin, 1967.

den de la singularidad de tal o cual sujeto pensante, sino por constituir, por el contrario, el fundamento *subjetivo* del conocimiento *objetivo*.³⁴

Nos queda entonces por examinar *el tercer sentido para el término subjetivo*, y que será el propio de la tercera *Crítica*.³⁵ Empecemos por señalar que aunque Kant entienda el juicio de gusto como un juicio *estético*, identifica también claramente el carácter estético y el carácter subjetivo de un juicio: “Lo que es simplemente subjetivo en la representación de un objeto, es decir, lo que constituye su relación al sujeto y no al objeto, es su naturaleza estética; sin embargo su valor lógico es lo que en ella sirve o puede servir a la determinación del objeto (para el conocimiento)”.³⁶ Por lo demás, Kant asocia igualmente lo subjetivo y la sensibilidad en general:

Podemos definir en general la sensibilidad por lo subjetivo de nuestras representaciones; efectivamente, el entendimiento remite, primero las representaciones a un objeto, es decir, no *piensa* una cosa si no es por su mediación. Pero lo subjetivo de nuestras representaciones puede o bien ser tal que pueda ser remitido a un objeto con vistas a su conocimiento (según la forma o según la materia y en el primer caso se llama intuición pura, mientras que en el segundo, se llama sensación); y entonces la sensibilidad como capacidad de poseer representaciones pensadas es el *sentido*. O bien lo subjetivo de la re-

³⁴ Todo el sentido y la sutileza del giro crítico kantiano consiste pues en fundar el conocimiento *objetivo* sobre las condiciones *subjetivas a priori* del sujeto pensante: esta vía será seguida con mayor radicalidad aun por Fichte, que entenderá fundar todo el saber en lo que llama el Yo.

³⁵ No insistiré aquí sobre el uso, relativamente local en el marco global de la *Crítica*, del término “subjetivo”: se trata de la distinción, que encontramos esencialmente en la primera *Crítica*, entre el modo de considerar un sistema filosófico subjetiva u objetivamente: “El sistema de todo el conocimiento filosófico es la *filosofía*. Se la debe tomar objetivamente, si se entiende por ella el modelo para la evaluación de todos los ensayos de filosofar, la cual [filosofía] ha de servir para evaluar toda filosofía subjetiva, cuyo edificio es, con frecuencia, tan múltiple y cambiante” (*Crítica de la razón pura*, A838/B866, trad. M. Caimi). Sin embargo, hay que hacer notar que, si un sistema filosófico considerado objetivamente designa, para Kant, este mismo sistema como ya constituido, precisa por otro lado que la propia filosofía no es nunca más que “una mera idea de una ciencia posible, que no está dada en ninguna parte *in concreto*” (*Crítica de la razón pura*, A838/B866.), y de ahí que el sistema objetivo jamás puede ser más que un modelo para la filosofía *subjetiva*, que deberá entonces comprenderse como *el acto mismo de filosofar*. “Tan sólo podemos aprender a filosofar” (*Crítica de la razón pura*, A838/B866.), precisa Kant, es decir, a *efectuar* (subjetivamente) el sistema filosófico. Conviene entonces efectuar otra distinción, en el interior mismo del conocimiento tomado según el punto de vista subjetivo: puede ser histórico, apoyándose sobre hechos (*ex datis*), cuando alguien conoce un sistema filosófico por el hecho de que eso mismo le viene dado de otro lugar; pero también puede ser racional, apoyándose en principios (*ex principiis*) universales. Así pues, “los conocimientos racionales que lo son objetivamente (es decir, que en el comienzo sólo pueden surgir de la propia razón del ser humano) pueden llevar ese nombre también subjetivamente, sólo si han sido extraídos de fuentes universales de la razón, de las que puede surgir también la crítica, e incluso la recusación de lo aprendido; es decir, [pueden llevar ese nombre solamente] si han sido obtenidos a partir de principio” (*KRV*, A836-837/B865-866).

³⁶ *KUK*, Introducción §VII, Ak. V, p. 188; *CJ*, p. 88 (trad. mod.)

presentación no puede en absoluto convertirse en un *elemento de conocimiento* ya que tan sólo contiene la simple relación al sujeto y nada que pueda servir al conocimiento del objeto; y en ese caso la capacidad de la representación se denomina *sentimiento*. El sentimiento contiene el efecto de la representación (sea ésta sensible o intelectual) sobre el sujeto, y pertenece a la sensibilidad, aun cuando la propia representación pueda, a su vez, pertenecer al entendimiento o a la razón.³⁷

Así, es *estético* lo que es del orden de la sensibilidad: si ésta se toma como intuición pura en tanto en cuanto puede articularse *a priori* al entendimiento para generar conocimientos, será abordada en una *Estética trascendental*, habida cuenta de que lo trascendental ha de definirse, de modo estrictamente kantiano, como lo que procede de las condiciones de posibilidad *del conocimiento*;³⁸ pero si la sensibilidad se toma fuera de toda perspectiva de conocimiento, se llamará *sentimiento*, en tanto que designa la simple relación del sujeto con la representación. En la medida en que no procede en absoluto del conocimiento, el sentimiento no puede tener sede o residencia en una *Estética trascendental*; pero puede ser tratado en una *Crítica del gusto* y, con mayor generalidad, en una *Crítica de la facultad de juzgar* que se ocupe, precisamente, del acto de juzgar en sí mismo, es decir, de las estructuras puramente subjetivas del juicio, con anterioridad a todo conocimiento determinado. Ahora bien, como sabemos, en la tercera *Crítica*, el sentimiento se entenderá como el placer y la pena.³⁹

El elemento subjetivo, que en una representación *no puede convertirse en una parte del conocimiento*, es el *placer* o la *pena* que le están ligados; en efecto, no conozco, por mediación de los mismos, nada perteneciente al objeto de la representación, aun cuando puedan ser el efecto de algún conocimiento.⁴⁰

El placer y la pena no han de vincularse sistemáticamente al gusto, ya que puede tratarse también de una simple satisfacción empírica, que Kant llamará lo *agradable*, y que distingue cuidadosamente de lo bello:⁴¹ pero, como

³⁷ Ak. VI, p. 211: este importante texto, extraído de la Introducción general a la *Metafísica de las costumbres*, parece contener la perspectiva y la nomenclatura practicadas en la tercera *Crítica*.

³⁸ "Llamo a *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella se ha de ser posible *a priori*" (*Crítica de la razón pura*, B25: la cursiva es de Kant, el subrayado es mío). Notemos asimismo que la simple sensación, en tanto que es materia del conocimiento, también ha de tener su lugar propio en la *Estética trascendental*: lugar, con todo, paradójico, ya que figura en ella para ser inmediatamente abstraída de la misma (cf. *Crítica de la razón pura*, A22/B36 y KUK, Ak. V, p. 189; CJ, p. 89).

³⁹ ... y a veces también el sentimiento de placer o de pena.

⁴⁰ KUK, Ak. V, p. 189; CJ, p. 89 (trad. mod.).

⁴¹ Es digno de mención que no sea sino ahí donde la sensación, cuya postura paradójica hemos subrayado en el seno de la *Crítica de la razón pura*, encuentra también un extraño lugar en la tercera *Crítica*: del mismo modo que, en la *Estética trascendental*, Kant mencionaba necesariamente la sensación como materia del conocimiento, y materia que se imponía abstraer

empezamos a comprender, será la estructura *a priori* del sentimiento la que, a pesar de no remitir necesariamente a un conocimiento, nos permitirá desembocar en la universalidad estética que persigue este segundo momento de la Analítica.

¿Cómo analizar entonces este sentimiento de placer y de pena? En el importante §9, aborda Kant la cuestión preguntando si en el juicio de gusto “el sentimiento de placer precede la consideración del objeto o si es a la inversa”.⁴² Es característico que Kant estime de entrada que si el placer predijese la posibilidad de comunicarse a todos los juicios de gusto, un placer tal no podría remitirse a lo bello, sino a lo agradable, y no tendría, a este título, más que un valor individual: “Así, pues, la capacidad universal de comunicación del estado de espíritu, en la representación dada, es la que tiene que estar a la base del juicio de gusto, como subjetiva condición del mismo, y tener, como consecuencia, el placer en el objeto”.⁴³ Pero ¿qué puede ser entonces comunicado universalmente que no sea relativo al conocimiento objetivo?

Kant se explica en este texto capital:

Si la base de determinación del juicio sobre esa comunicabilidad universal de la representación hay que pensarla sólo subjetivamente, que es, a saber, sin un concepto del objeto, entonces no puede ser otra más que *el estado del espíritu, que se presenta en la relación de las facultades de representar (Vorstellungskräfte), las unas con las otras, en cuanto éstas refieren una representación dada al conocimiento general (überhaupt)*.⁴⁴

La subjetividad estética que supuestamente se comunica universalmente es pues del orden de lo que Kant llama aquí “estado del alma o del espíritu” (*Gemütszustand*). Se trata de un componente subjetivo del espíritu, puesto que, lejos de remitirse a un objeto, se siente o experimenta a sí misma con ocasión de una representación; pero este sentimiento es asimismo universal en la medida en que lo que siente no es nada menos que la relación recíproca de las facultades representativas dispuestas hacia conocimiento en general: no ya el objeto conocido respecto del conocimiento de las componentes subjetivas efectivamente puestas en obra en el conocimiento de un objeto, sino las facultades dispuestas al conocimiento en general, y ello, *antes de todo conocimiento determinado*. Como Kant lo precisa, se trata de la *imaginación* y del

enseguida, la Analítica del gusto parte necesariamente desde el sentimiento en general, para apartar de él lo agradable como “aquello que place a los sentidos en la sensación” (KUK §3, Ak. V, p. 205; CJ, p. 104).

⁴² KUK, Ak. V, p. 216; CJ, p. 116 (título del §9). Kant precisa: “La solución de este problema es la clave para la crítica del gusto y, por lo tanto, digna de toda atención” (KUK, Ak. V, p. 216; CJ, p. 116).

⁴³ KUK §9, Ak. V, p. 217; CJ, p. 116.

⁴⁴ KUK §9, Ak. V, p. 217; CJ, p. 116 (trad. mod.; la cursiva es mía, Kant subraya “conocimiento”).

entendimiento tal y como se despliegan libremente antes de verse limitados por un concepto determinado por una regla del conocimiento. Y es este “libre juego” de las facultades –del que Schiller extraerá su teoría del juego en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*–, lo que se siente o experimenta en propio, en el juicio de gusto. Se comprende así que no sólo el poder del entendimiento se vuelve, por así decirlo, sensible, sino también el trabajo propio de la imaginación: si, en el marco del conocimiento, la síntesis esquematizante de la imaginación permanecía irremediabilmente escondida en las “profundidades del alma humana”, será el juicio de gusto el que la libere en pleno ejercicio, volviendo sensible el ejercicio mismo de la facultad de juzgar que pone en juego la imaginación y el entendimiento, y ello, antes de toda cristalización en sede objetiva u objetual. De ese modo, prosigue Kant, tenemos nosotros “conciencia de que esa relación subjetiva, propia de todo conocimiento, debe tener igual valor para cada hombre y, consiguientemente, ser universalmente comunicable, como lo es todo conocimiento determinado, *que descansa siempre en aquella relación como condición subjetiva*”.⁴⁵ Comprendemos pues que sobre esta comunicabilidad universal se funda el sentimiento de placer en el que reconocemos un juicio de gusto. Pero comprendemos asimismo que sobre el juicio estético reflexionante ha de fundarse, en definitiva, todo conocimiento posible, tanto teórico como práctico: en efecto, sin poner en juego conocimiento determinado alguno, es antes bien la universal posibilidad de conocer la que es sentida o experimentada en el juicio de gusto –con lo que queda ratificado, una vez más, que la tercera *Crítica* constituye, efectivamente, el fundamento último de toda la obra crítica kantiana, al asegurar no sólo un paso entre el dominio teórico y el dominio práctico de la Razón, sino también al fundar el ejercicio mismo del conocimiento sobre las condiciones subjetivas del juicio.

Sea como fuere, es tiempo de examinar la manera en que el propio Richir se reapropia este segundo momento de la Analítica kantiana. Efectivamente, escribe:

Se le ha solido objetar a Kant esta universalidad y esta necesidad del juicio de gusto (vehiculado por un juicio singular sobre un objeto singular), y aún más a día de hoy, en que estamos penetrados de la relatividad de las culturas. No obstante, la objeción desaparece, y la significación del pensamiento kantiano recupera su verdadero alcance si, interpretándolo como lo interpretamos, lo bello se ve identificado con el fenómeno inmediatamente remitido a su fenomenalidad: ciertas sensibilidades selectivas en relación a tal o cual tipo de belleza, o incluso de lo bello como tal, socialmente instituido, no excluyen, sino que, por el contrario, suponen siempre, como su condición de posibi-

⁴⁵ KUK §9, Ak. V, p. 218; CJ, p. 117 (la cursiva es mía).

lidad, que algo así como un fondo común o más bien, como dice Kant, un sentido común (*sensus communis*) abra, unos a otros, a los hombres en su humanidad, siendo dicho fondo, precisamente por eso mismo, cuando menos relativamente heterogéneo al orden de lo instituido.⁴⁶

También aquí, interpreta Richir de entrada lo bello kantiano como el fenómeno inmediatamente remitido a su fenomenalidad. La lectura cruzada de ambos autores nos permite dar un paso más en la comprensión del fenómeno en sentido richiriano. *En primer lugar*, como acabamos de leer, Richir comprende la universalidad subjetiva analizada por Kant como un “fondo común” a todos los Hombres en su humanidad, y que también es una “sensibilidad común”, anterior, de derecho, a todo orden instituido. Así, la universalidad fenomenológica que Richir busca pensar en el vado mismo de la *Crítica* no se ancla completamente, como en Kant, sobre la estructura subjetiva común del hombre en tanto que ser razonable capaz de conocer, sino sobre un fondo más antiguo que toda institución simbólica, así sea la de la Razón: se trata de “algo *cuasi salvaje* (en el sentido de Merleau-Ponty)”, que Richir llama “*el fenómeno en tanto que fenómeno* remitido inmediatamente a su fenomenalidad”;⁴⁷ éste constituye pues un fondo común a toda institución y a toda cultura, algo a través de lo cual los Hombres pueden siempre abrirse los unos a los otros, como a su común experiencia posible: se trata pues, como se habrá adivinado, del “origen trascendental (es decir, claro está: no positivo) de la humanidad”, es decir, también del “*origen fenomenológico del pensar*”.⁴⁸ Sigamos: si el fenómeno richiriano se identifica con lo bello kantiano, también será necesario comprender su naturaleza subjetiva, ya percibida con ocasión del primer momento de la *Analítica*, no ya como un carácter empírico, sino más bien como una estructura necesaria del vivir humano:

notamos, comenta Richir, que si el placer estético es universal e inmediatamente comunicable, es por el hecho de ser necesario y, recíprocamente, que una necesidad sin concepto no lo sería si se limitara a ser el resultado de la singularidad (psicológica, diríamos hoy) de uno u otro individuo.⁴⁹

En este sentido, Richir recupera aquí, a través de Kant, la que fuera una de las enseñanzas inaugurales de Husserl para la fenomenología desde las *Investigaciones lógicas*: el fenómeno, explicaba Husserl, no es nada psicológico o empírico, sino que adviene, por el contrario, merced a la reducción de la vivencia a su esencia. Nos queda, *por último*, señalar otro rasgo del análisis kantiano, igualmente esencial para Richir: lo bello place universalmente *sin concepto*. Re-

⁴⁶ RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”, pp. 71-72.

⁴⁷ RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”, p. 72.

⁴⁸ RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”, p. 72.

⁴⁹ RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”, p. 72.

tomando este último rasgo para caracterizar el fenómeno en sentido fenomenológico, notaremos que Richir se aparta singularmente de la doctrina clásica de Husserl, a pesar de que, en principio, parecía acercarse a ella. Para Husserl, efectivamente, al menos en toda una parte de su obra, el fenómeno ha de analizarse siempre como una vivencia intencional en la que se articulan una mención intencional y un sentido mentado. Sin embargo, este sentido, que es el sentido intencional, debe comprenderse siempre, en última instancia, como un sentido eidético; de ahí que esté siempre vinculado a un juicio posible, es decir, a una significación. Richir, no obstante, retendrá sobre todo la enseñanza de Kant, y lo hará al describir el fenómeno como lo que se despliega sin concepto, es decir, y con mayor generalidad, como lo que se despliega antes de toda significación y de toda lengua instituida. Llega incluso a precisar:

Que este algo cuasi salvaje [i.e. el fenómeno como nada sino fenómeno] se experimente sin concepto como universalmente comunicable y necesario significa que, en cierto sentido, constituye la entrada misma del hombre en el mundo como mundo común y, después, el ingreso mismo del hombre en su humanidad y, así, la parte del hombre anterior, de derecho, a lo que es reflexionado como la institución social e histórica, ya siempre regulada, hasta cierto punto desde sí misma, según el orden simbólico que constituye el nudo mismo de la institución.⁵⁰

Sobre este último punto, será pues siguiendo a Kant como Richir se aparte de Husserl, mostrando, al menos implícitamente, que *la estructura originaria del vivir humano no está regida por la intencionalidad*.

4. Finalidad sin fin

Volvámonos ahora hacia el *tercer momento de la Analítica*, que busca establecer que “*belleza es forma de la finalidad de un objeto en cuanto es percibida en él sin la representación de un fin*”.⁵¹ Dos son aquí los conceptos cuya conjugación convendría esclarecer: el de la finalidad y el de la forma. Si nos giramos, en primer lugar, hacia el concepto de finalidad, concepto capital, ya que constituye el principio propio de la facultad de juzgar mediante el cual la unidad de la obra crítica puede ser hallada, Kant se explica como sigue: “el fin es el objeto de un concepto, en cuanto éste es considerado como la causa de aquél (la base real de su posibilidad). La causalidad de un *concepto*, en considera-

⁵⁰ RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”, p. 72.

⁵¹ KUK §17, Ak. V, p. 236; CJ, p. 136.

ción de su *objeto*, es la finalidad (*forma finalis*)".⁵² En otras palabras, Kant parte aquí de la doctrina clásica de Aristóteles, que define la causa final como el fin: concebimos, en efecto, una finalidad, cuando el objeto es considerado como el efecto de una causa determinada, o cuando tomamos una representación como una causa de la que ha de resultar un efecto. Pero esto implica también esto otro, no menos importante, de que tan sólo puede haber, para Kant, finalidad coextensiva a un concepto: es, de hecho, lo que guía toda la segunda parte de la tercera *Crítica*, en la que Kant estudia la teleología tal y como se despliega: siempre con vistas a un concepto. Ahora bien, lo realmente digno de mención es que Kant suponga que el juicio estético reflexionante se despliega, a su vez, según una teleología, pero una teleología jexenta de concepto!: cuando aprehendo un objeto como bello, "juzgo", efectivamente, de modo reflexivo, la unidad de este objeto como desplegándose no ya de modo rapsódico o anárquico, sino como procediendo de un proyecto de sentido, y ello a pesar de que la finalidad de este proyecto me resulte inexorablemente desconocida. La unidad del objeto como bello no tiene pues nada de teórico, y es eso mismo lo que explica que no es el fin conceptualmente determinado lo aprehendido en el juicio de gusto, sino, como lo explica claramente Kant en §§10-11, la sola "forma de la finalidad". ¿Qué decir al respecto?

El concepto de forma no goza de buena reputación entre los filósofos, al menos desde Heidegger, que no titubeaba al afirmar que el concepto de forma, en su oposición al de materia, era de esencia metafísica, y constituye en este sentido un "atropello" (*Ueberfall*) al ser cosa de la cosa.⁵³ Ahora bien, con ser innegable que el esquema hilemórfico sigue siendo muy pregnante en el kantismo, y en particular en la *Crítica de la razón pura*, lo cierto es que la forma convocada en la *Analítica del gusto* es de un orden completamente distinto. Richir explica a este respecto que: "a propósito del objeto bello, Kant no dice jamás que parece tal en virtud de su recepción por la intuición sensible, sino en virtud de la simple *aprehensión en la imaginación* (y no en la sensibilidad) *de la forma de un objeto de la intuición*".⁵⁴ Así,

podemos avanzar ya, sin temor a equivocarnos en punto a lo que [Kant] quería decir [con "forma"] –pero que no podía enunciar de esta manera, como hombre del siglo XVIII que era–, que, en la precisa medida en que esta 'forma' es aprehendida por la imaginación (lo que deja entender que está aquí en juego algo así como 'la actividad' de la sensibilidad), se trata aquí del fenómeno como inmediatamente remitido a su fenomenalidad, o del fenómeno

⁵² KUK §10, Ak. V, pp. 220-22; CJ, p. 119.

⁵³ Cf. HEIDEGGER, M., "El origen de la obra de arte", en *Camino y bosque*, traducción al español de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 1995.

⁵⁴ RICHIR, M., "L'origine phénoménologique de la pensée", p. 68.

sensible extraído o desentrañado en su forma de intuición receptiva por la aprehensión activa de la imaginación.⁵⁵

Dicho de otro modo, “no se trata ya aquí de la forma pura de la intuición sensible en general”, es decir, del tiempo y del espacio, sino de “la forma del objeto de la intuición, es decir, [...] de la fenomenalidad universal de todo fenómeno cualquiera posible, sino de la fenomenalidad de *tal* o *cual* fenómeno, al que corresponde un objeto en la intuición”.⁵⁶

Es, en todo caso, esta interpretación de la forma la que le permite a Richir darle aderezo a su lectura. Escribe, en efecto:

Esta concepción es, estrictamente hablando, contradictoria, ya que el objeto bello constituye en cierto sentido un fin sin la representación de un fin, por lo tanto, un fin indeterminado (e indeterminable) que guarda en sí, por ello mismo, la forma de la finalidad cuya coincidencia con la forma del objeto intuicionado es necesaria. Así pues, si hay aquí finalidad, será una finalidad *con vistas a nada* (nada determinado por un concepto), o con vistas a nada más allá de la percepción de la forma de la finalidad: es pues, por así decirlo, una finalidad con vistas a nada como finalidad, es decir, como forma reflexionada de la finalidad en que, de hecho, el fenómeno se ve inmediatamente (sin concepto) remitido a su fenomenalidad como a su forma propia.⁵⁷

En este texto, absolutamente capital, Richir empieza pues por retomar la concepción kantiana de la finalidad propia del juicio de gusto, pero para subrayar que la aprehensión de la sola forma de la finalidad como finalidad *sin fin* ha de interpretarse como una reflexión de la finalidad que, de resultados de dicha reflexión, aparece entonces como finalidad que no apunta a *nada* distinto que a sí misma, y ello, antes de todo, fin determinado. Aparece entonces bajo una nueva luz aquello a que Richir apuntaba, de modo enigmático, con la recurrente expresión del *fenómeno remitido a su fenomenalidad*: comprendemos ahora que se trata de un fenómeno que, reflexionándose inmediatamente y sin concepto en la forma de su finalidad (sin fin), aparece como su propio aparecer. Se trata pues de un fenómeno que aparece como fenómeno de sí mismo, y también como fenómeno de su propia fenomenalización –precisamente eso mismo que Kant pensaba como la forma de la finalidad (sin fin). En otras palabras, se trata, de manera abiertamente disidente respecto de la concepción husserliana del fenómeno *intencional*, de un *fenómeno como nada sino fenómeno*,

⁵⁵ RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”.

⁵⁶ RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”, pp. 68-69.

⁵⁷ RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”, p. 73.

es decir, de un fenómeno que no aparece como nada distinto de lo que aparece y como aparece, y que constituye la forma más originaria del fenómeno, es decir, y de modo absolutamente general, de la experiencia y del pensar.⁵⁸

5. El *sensus communis* fenomenológico

Este extremo se confirma con más claridad aún si cabe en el cuarto y último momento de la *Analítica*, según el cual “el que declara algo bello quiere que cada cual *deba* dar su aplauso al objeto presente y *deba* declararlo igualmente bello”,⁵⁹ y en virtud de esta necesidad subjetiva se hace también posición de la Idea de un “común sentido” (*sensus communis*) como norma, ciertamente indeterminada, pero postulada como fundamento de todo juicio de gusto. Sin embargo, ese “común sentido” no debe confundirse con “sentido común” o “sensatez”, es decir, con un “consenso simbólico” en punto a lo que se hace y no se hace (en punto a lo sensato y plausible y a lo que no lo es, a lo que place y a lo que no place, etc.) en una sociedad determinada. Se trata de la capacidad para todos los hombres, como hombres, no sólo de tener acceso a lo bello, sino también de poder “comunicarlo” o compartirlo con cualquier otro ser humano y, en principio, con la comunidad humana en general. Es lo que le permite a Richir adelantar, al interpretar el texto kantiano, que el “sentido” puede comprenderse como aquello a partir de lo cual el hombre se aparece a sí mismo y a los otros como hombre, en la fenomenalización de su humanidad:

constituye la entrada misma del hombre en el mundo común, y después, la entrada misma del hombre en su humanidad y, a partir de ahí, la parte del hombre que, de derecho, es anterior a lo que es reflexionado como la institución social e histórica, ya siempre regulada, hasta cierto punto, desde sí misma, y según el orden simbólico que constituye el nudo mismo de la institución.⁶⁰

Significa esto pues que con el objeto experimentado como bello, y que Richir asocia al fenómeno, nos encontramos, de hecho, con y *en* algo así como “el origen trascendental de la humanidad”.⁶¹

⁵⁸ Cf. RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”, p. 74.

⁵⁹ KUK §19, Ak. V, p. 237, CJ, p. 138.

⁶⁰ RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”, p. 72.

⁶¹ RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”, p. 72.

*
**

Sea como fuere, esta lectura de la analítica de lo bello permite comprender, con relativa precisión, lo que, por esa época, entiende Richir por fenómeno. Resulta claro, *para empezar*, que el fenómeno, en tanto que tomado, aquí, en su carácter *estético*, procede más de la subjetividad que de la objetividad. Ahora bien, la subjetividad que está aquí en juego no ha de ser tomada como la fuente *a priori* determinante de nuestras representaciones y, por lo tanto, del conocimiento. Esta forma de situar en mutua resonancia fenómeno y subjetividad indica tanto el origen subjetivo del fenómeno como el origen fenomenológico de la subjetividad, a saber, el hecho de que el hombre mismo deba pensarse, a su vez, en el registro de los fenómenos en tanto que ser-en-el-mundo:

no es el sujeto pensante el que constituye el fenómeno como tal, como en una suerte de idealismo [...], ni el fenómeno lo que constituye el sujeto pensante, como en una suerte de realismo [...], sino que es el sujeto quien se constituye como tal *en* la constitución del fenómeno como tal fenómeno, y ello, en la medida en que, matriz trascendental de la relación de sí consigo y de la relación a lo otro que sí, el fenómeno se constituye como fenómeno desencadenando en lo otro que sí mismo (i.e. el sujeto humano concreto) la puesta en obra de esta doble relación: lo que podemos traducir diciendo que el fenómeno jamás se fenomenaliza como tal si no es al fenomenalizarse, en el mismo movimiento, para otro fenómeno (en el caso que nos ocupa, el sentimiento de placer como fenómeno humano).⁶²

Se comprende, *a continuación*, que el fenómeno considerado a partir del *juicio estético* desborda ampliamente la clásica distinción entre lo sensible y lo inteligible: no es ni sensible por oposición a lo inteligible, ni inteligible por oposición a lo sensible, sino que procede, como diría Merleau-Ponty, de una *indistinción* entre el pensar y el sentir,⁶³ y ello toda vez que, si nos situamos en este registro del fenómeno, ocurre que “la *sensación* (de placer o de displacer) ya es un juicio, es decir, un *pensamiento* y, por lo tanto, que sentir (en el placer y en el displacer) *ya es pensar*”.⁶⁴ Y entendemos *por* último que el fenómeno también debe considerarse como

⁶² RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”, p. 88.

⁶³ Cf. RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”, p. 78.

⁶⁴ Cf. RICHIR, M., “L’origine phénoménologique de la pensée”, p. 76. Lo que Richir establece, en particular, a partir de un texto importante de Kant y que podemos, de paso, recordar: “Aunque esta sensación no es una representación sensible de un objeto, puede no obstante, por estar ligada subjetivamente a través de la facultad de juzgar con la sensibilización [*Ver-sinnlichung*] de los conceptos del entendimiento, ser sumada a la sensibilidad, y llamarse estético un juicio, es decir, sensible (con arreglo al efecto subjetivo, no al fundamento de determinación), si bien el juzgar (a saber objetivamente) es un acto del entendimiento (como

el lugar de una finalidad sin fin, es decir, como el despliegue de un sentido que se busca, pero sin poseerse jamás a través de una significación o un concepto dado: lo que de la finalidad es aprehendido, en el fenómeno, no es el fin mismo, sino la forma de la finalidad. Y en la medida en que esta forma no es otra cosa que aquello que *ritma* el despliegue del sentido hacia sí mismo, a saber, eso mismo que Richir llama también el esquematismo (sin concepto), podremos decir que el fenómeno lo es siempre del sentido, es decir, *fenómeno de lenguaje*,⁶⁵ adviniendo en orden a una *teleología esquemático sin concepto*.⁶⁶

Traducción de Pablo Posada Varela.

Bibliografía

- ALEXANDER, ROBERT, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble: J. Millon, 2013.
- CARLSON, SACHA, "L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique", en *Eikasia*, núm. 34, 2010, pp. 199-360.
- CARLSON, SACHA, "Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje", traducción de Alejandro Arozamena, en *Eikasia*, núm. 47, 2013, pp. 363-389.
- CARLSON, SACHA, "La imaginación fenomenológica: Reflexiones sobre las implicaciones de una filiación plural (Kant, Fichte, Husserl) en la fenomenología de M. Richir", traducción de Pablo Posada Varela, en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. IX, Universidad del Valle, 2015, pp. 391-419.
- CARLSON, SACHA "Lo sublime y el fenómeno (Kant, Richir)", traducción de Pablo Posada, *Ápeiron. Estudios de filosofía*, núm. 3: "Filosofía y Fenomenología", octubre, 2015, pp. 117-127.
- CARLSON, SACHA, "Apariencias, mundos y lenguaje. La triple aproximación inicial de la fenomenología en Marc Richir", traducción de Pablo Posada, en *Igna-*

facultad superior de conocimiento) y no de la sensibilidad" (*Primera versión de la Introducción*, §VIII, Ak. XX, p. 223, trad. Morente).

⁶⁵ Sobre el lenguaje como fenómeno en Richir, ver: CARLSON, S., "Aproximaciones richirianas a la fenomenología del lenguaje", traducción al español de Alejandro Arozamena, en *Eikasia*, núm. 47, 2013, pp. 363-389; CARLSON, S., "Fenómeno, lenguaje y afectividad (Richir, Heidegger)", traducción de Pablo Posada, en *www.pensamientopolitico.udp.cl*, núm. 7, Julio, 2016, pp. 185-217.

⁶⁶ Sobre la cuestión del esquematismo, se puede leer: CARLSON, S., "El esquematismo y los números. La confrontación Richir - Dedekind en la Cuarta *Recherche Phénoménologique*", traducción de Pablo Posada, en *Eikasia*, núm. 72, 2016, pp. 173-186; CARLSON, S., "Del esquematismo en fenomenología (Kant, Fichte, Richir)", traducción de Pablo Posada, en *Acta Mexicana de Fenomenología*, Núm. 0, Enero, 2016, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, 2016, pp. 55-80.

- cio Quepons Ramírez y María Cervantes Oliveros (Comps.), *La experiencia que somos. Metafísica, fenomenología y antropología filosófica*, Centro Mexicano de Investigaciones fenomenológicas, 2016, pp. 147-166.
- CARLSON, SACHA, “Del esquematismo en fenomenología (Kant, Fichte, Richir)”, tr. de Pablo Posada, *Acta Mexicana de Fenomenología*, núm. 0, enero, 2016, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, 2016, pp. 55-80.
- CARLSON, SACHA, “El esquematismo y los números. La confrontación Richir - Dedekind en la Cuarta *Recherche Phénoménologique*”, tr. de Pablo Posada, en *Eikasia*, núm. 72, 2016, pp. 173-186.
- CARLSON, SACHA, “Fenómeno, lenguaje y afectividad (Richir, Heidegger)”, tr. de Pablo Posada, in www.pensamientopolitico.udp.cl, núm. 7, julio, 2016, 185-217.
- CARLSON, SACHA, “La fenomenología trascendental de Marc Richir. Cuatro aproximaciones de las *Investigaciones fenomenológicas*”, traducción de Pablo Posada, in *Eikasia*, núm. 73, 2017, pp. 9-42, www.revistadefilosofia.org
- CARLSON, SACHA, “Richir avec Fichte. Remarques sur la première interprétation richirienne de la *Doctrine de la science* (1794/95)”, *Annales de phénoménologie*, núm. 16/2017, pp. 63-91, 2017.
- FORESTIER, F., *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, London: Springer, Col. Phaenomenologica, 214, 2015.
- HEIDEGGER, M., “El origen de la obra de arte”, en *Camino y bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- JACQUES TAMINIAUX, “Les tensions internes de la critique du jugement”, en *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haya: M. Nijhoff, 1967, pp. 33-71.
- KANT, *Crítica de la razón pura*, A838/B866, traducción de M. Caimi.
- KANT, *Kritik der Urteilskraft* (KUK) (*Crítica del juicio*), traducción de Manuel García Morente, Madrid: Colección Austral, 1989 [1914].
- KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, “Observación 3”, relativa al §13, Ak. IV, p. 291.
- LEBRUN, G., *Kant et le fin de la métaphysique*, París: Librairie Armand Colin, 1970.
- LONGUENESSE, BÉATRICE, “Sujet/objet dans l'analytique kantienne du beau”, en DAGONET, F. y OSMO, P. (Eds.), *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*, París: Vrin, 2000, pp. 290-317.
- POSADA, PABLO, “Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir”, en *Revista filosófica de Coimbra*, núm. 46, 2014.
- POSADA, PABLO, “En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir”, en *Eikasia*, núm. 40, 2011, pp. 239-290
- RICHIR, M., “L'origine phénoménologique de la pensée”, en *La liberté de l'esprit*, núm. 7, Balland, Paris, 1984, pp. 63-107.
- RICHIR, M., *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble: Jérôme Millon, 2015.

- RICHIR, M., *La contingencia del déspota*, Madrid: Brumaria, 2014.
- RICHIR, M., *Phénomènes, temps et être*, Grenoble: Jérôme Million, coll. Krisis, 1987.
- ROUSSET, B., *La doctrine kantienne de l'objectivité, l'autonomie comme devoir et devenir*, París: Vrin, 1967.
- SCHNELL, ALEXANDER, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Bruselas: Ousia, 2011.