eikasía
REVISTADEFILOSOFIA.COM

Fenómeno y a-subjetividad: la actualidad de *Ser y tiempo* en el pensamiento de Marc Richir

Camilo Pérez Hirsch. Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Recibido 18/02/2026 • Aceptado 30/09/2026

Resumen

En el marco del centenario de *Ser y tiempo*, este artículo propone releer la actualidad de la obra de Heidegger no tanto desde la solidez de sus respuestas como desde las tensiones que ella misma abre. Para ello se analizan tres núcleos decisivos: el §7, donde el fenómeno es definido como lo que se muestra desde sí; el §44, donde la verdad se reconduce a la apertura existencial del *Dasein*; y los §§54–58, donde la llamada de la conciencia introduce una descoincidencia interna en la mismidad. Estos análisis permiten identificar una aporía constitutiva: el fenómeno exige una condición de apertura, pero al mismo tiempo excede toda instancia que pretenda garantizarlo. Desde esta perspectiva, la vigencia de *Ser y tiempo* radica en haber abierto un campo problemático que continúa operando en la fenomenología contemporánea. El diálogo con Marc Richir permite profundizar esta tensión al pensar el aparecer como un proceso anónimo de fenomenalización irreductible a toda instancia subjetiva y a todo fundamento ontológico último. Esto constituye la apuesta por una fenomenología a-subjetiva cuyo sentido no es negar la subjetividad, sino desplazar su función de garantía, permitiendo pensar el fenómeno como un proceso abierto que atraviesa la experiencia sin agotarse en ninguna instancia fundante.

Palabras clave: *Ser y tiempo*, fenomenología a-subjetiva, aporía, excedencia, fenomenalización

Abstract

Phenomenon and a-subjectivity: the contemporary relevance of *Being and Time* in Marc Richir's thought

In the context of the centenary of Being and Time, this article proposes to reassess Heidegger's contemporary relevance less in terms of the solidity of its answers than in the tensions it opens. Three decisive moments are examined: § 7, where the phenomenon is defined as that which shows itself from itself; §44, where truth is reconceived in terms of the existential openness of Dasein; and §§ 54–58, where the call of conscience introduces an internal non-coincidence within selfhood. These analyses reveal a constitutive aporia: the phenomenon requires a condition of openness, yet exceeds any instance claiming to guarantee it. From this perspective, the enduring relevance of Being and Time lies in opening a problematic field that continues to shape contemporary phenomenology. The dialogue with Marc Richir deepens this tension by conceiving appearing as an anonymous process of phenomenalization irreducible to any subjective instance or ultimate ontological foundation. This points toward an a-subjective phenomenology that does not deny subjectivity but displaces its function as guarantor, understanding the phenomenon as an open process traversing experience without being exhausted by any founding instance.

Keywords: *Being and Time*, a-subjective phenomenology, aporia, excess, phenomenalization.

ISSN-e: 1885-5679

ISSN-e: 1885-5679

Fenómeno y a-subjetividad: la actualidad de *Ser y tiempo* en el pensamiento de Marc Richir

Camilo Pérez Hirsch. Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Recibido 18/02/2026 • Aceptado 30/09/2026

§ 1. Introducción

El centenario de *Ser y tiempo* (ST) invita no sólo a releer una obra fundacional de la filosofía contemporánea, sino también a interrogar las condiciones mismas de su persistente fecundidad. Más allá de las reconstrucciones históricas o de las lecturas sistemáticas, la pregunta por su actualidad obliga a desplazarse hacia un nivel más fundamental: ¿qué es lo que en ST sigue produciendo pensamiento, incluso allí donde la obra parece detenerse o suspenderse?

La hipótesis que orienta esta investigación no concibe esa detención como un límite negativo ni como una insuficiencia teórica, sino como el lugar mismo donde el problema del fenómeno se vuelve irreductible. En efecto, ST no ofrece una resolución unívoca del estatuto del aparecer, sino que deja abierta una fisura estructural entre dos exigencias igualmente constitutivas: por un lado, la necesidad de pensar el fenómeno a partir de la apertura existencial del *Dasein*; por otro, la intuición de un mostrarse que no se deja agotar por ninguna instancia subjetiva ni ontológica.

Esta fisura no debe entenderse como una contradicción lógica ni como una indecisión conceptual, sino como una aporía[1] propiamente fenomenológica, es decir, como una estructura del aparecer mismo y no como una mera dificultad teórica. El fenómeno parece exigir, simultáneamente, una condición de apertura y una

[1] El término «*aporía*» no se emplea aquí en sentido meramente lógico —como contradicción o dificultad argumentativa— sino en un sentido *fenomenológico*: designa una tensión constitutiva del aparecer que no puede resolverse sin empobrecer el carácter del fenómeno mismo. La aporía no indica entonces un déficit teórico, sino el índice positivo de una estructura irreductible del aparecer, en la que la exigencia de manifestación coexiste con su propia imposibilidad de clausura. En este sentido, el uso que aquí se propone presenta afinidades con la tematización derridiana de la aporía como indecidibilidad estructural en el límite de los sistemas conceptuales y de la lógica de la presencia, no obstante el presente trabajo pretende situarla específicamente en el problema fenomenológico del estatuto del aparecer abierto por Heidegger y radicalizado por Richir. *Cf.* Derrida (1993).

ISSN-e: 1885-5679

excedencia irreductible respecto de toda instancia que opere como garantía. Pensar el fenómeno implica entonces sostener este hiato sin clausurarlo, sin resolverlo mediante una fundamentación última que neutralice su productividad.

Desde esta perspectiva, la actualidad de ST no reside en la coherencia de un sistema cerrado, sino en haber abierto un campo problemático cuya radicalidad sigue operando en la fenomenología contemporánea. Lejos de señalar un fracaso, esta aporía marca un umbral: el punto en el que la fenomenología se ve obligada a interrogar sus propios presupuestos y a redefinir el modo mismo de acceso a aquello que se da[2].

Es en este contexto donde la propuesta de Marc Richir adquiere su relevancia. Su pensamiento no se presenta como una corrección externa del proyecto heideggeriano, sino como una radicalización fiel de la exigencia que la aporía deja en suspenso. Al transformar el hiato entre el aparecer y sus condiciones de apertura en principio positivo de fenomenalización, Richir abre la posibilidad de una fenomenología a-subjetiva que no elimina la tensión, sino que la asume como condición de sentido del aparecer, entendido como «nada-más-que-fenómeno».

§ 2. El concepto fenomenológico de fenómeno en § 7: entre apertura y excedencia

En el § 7 de ST (GA 2, p.38)[3], Heidegger introduce el concepto fenomenológico de fenómeno a partir de su raíz griega *φαίνεσθαι*, que significa mostrarse en voz media. Fenómeno (*φαινόμενον*) es, en este sentido, «lo que se muestra, lo patente» (*das, was sich zeigt, das Sichzeigende*). Ahora bien, esta definición inicial no se agota en una

[2] Sobre este punto, es importante considerar los aportes de la llamada *Nouvelle Phénoménologie* o «nueva fenomenología francesa del acontecimiento» (Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien, Claude Romano, Renaud Barbaras), corriente que ha intentado pensar el fenómeno como un acontecimiento de sentido irreductible a la correlación sujeto-objeto —mediante nociones como *autoafección*, *donación*, *saturación* o *acontecimiento*—. La posición de Marc Richir mantiene, sin embargo, una relación a la vez próxima y crítica respecto de este campo: más que apelar a un fundamento transfenomenológico o a una instancia heterónoma, su proyecto consiste en radicalizar desde dentro la exigencia fenomenológica del aparecer, concibiendo la fenomenalización como proceso anónimo y no fundacional. En este sentido, su propuesta puede leerse menos como ruptura que como profundización interna de la tradición fenomenológica. *Cf*. Gondek y Tengelyi (2011); y también Posada Varela (2014).

[3] Las obras de Martin Heidegger y Edmund Husserl se citan según sus ediciones críticas canónicas: la *Gesamtausgabe* (GA) para Heidegger y la colección Husserliana (Hua) para Husserl. Se indica el número de volumen seguido del número de página de la edición alemana. Cuando se utilizan traducciones, estas se consignan en la bibliografía final.

ISSN-e: 1885-5679

identificación inmediata entre fenómeno y presencia. Heidegger distingue cuidadosamente entre *das Sichzeigende* (lo que se muestra) y *das Sichzeigen* (el mostrarse mismo) y establece además una diferencia estructural entre *Phänomen*, *Schein* (apariencia, parecer) y *Erscheinung* (aparición, manifestación indicativa) mostrando que tanto la apariencia como la aparición indicativa están fundadas en el fenómeno mismo (*im Phänomen fundiert*).

Esta distinción resulta decisiva, pues *das Sichzeigen* (el mostrarse mismo) no coincide sin más con *das Sichzeigende* (lo que se muestra). El aparecer puede anunciarse a través de algo que se muestra, sin que aquello que aparece se dé plenamente como tal. De ahí que el fenómeno no se reduzca a una presencia transparente, sino que incluya estructuralmente modalidades de ocultamiento, desfiguración y apariencia. Heidegger lo formula explícitamente al afirmar que los fenómenos «no están dados inmediata y regularmente» (*zunächst und zumeist nicht gegeben*) (GA 2, p. 48), y que precisamente por ello es necesaria la fenomenología.

La no-donación inmediata del fenómeno introduce ya una primera tensión: el fenómeno se define por su *Sichzeigen*, pero este mostrarse no comparece regularmente como presencia plena, sino atravesado por modalidades de latencia, retraso y encubrimiento que pertenecen a la estructura misma del aparecer.

El análisis del *λόγος* (GA 2, p.43) refuerza esta ambivalencia. *λόγος* no significa primariamente razón ni proposición, sino habla (Rede), en el sentido de un *Sehenlassen*: un dejar-ver aquello de lo que se habla *ἀπό* (desde) aquello mismo de lo que se habla. El *λόγος* no produce el fenómeno ni lo constituye; su función es dejar que algo se muestre tal como se muestra sin que el *λόγος* pueda ser considerado el «lugar primario» de la verdad (*primärer Ort der Wahrheit*). Sin embargo, este *Sehenlassen* presupone ya una mostrabilidad previa: algo debe anunciarse para que el decir tenga lugar. El *λόγος* es así esencialmente receptivo, orientado por aquello que se muestra antes de toda tematización. En este sentido, la receptividad del *λόγος* sugiere que el decir no funda el fenómeno, sino que responde a una anterioridad del aparecer que lo desborda.

ISSN-e: 1885-5679

Heidegger mismo sugiere esta anterioridad del mostrarse cuando introduce ejemplos de habla que no se limitan a la *apophantische Rede*, como el ruego (*εὐχή*)[4], que hace patente algo de otro modo. En el ruego, lo que se solicita no se da, no aparece, y sin embargo se hace presente como aquello que falta, como lo no-donado (*nicht-gegeben*) que orienta el decir sin agotarse en él. Esta indicación, apenas esbozada, deja entrever la posibilidad de una relación fenomenológica con lo ausente, con aquello que se anuncia precisamente en su no-aparición.

La estructura del fenómeno se clarifica aún más en el análisis del encubrimiento. Heidegger distingue entre fenómenos aún no descubiertos (*überhaupt noch unentdeckt*), fenómenos enterrados (*verschüttet*) y fenómenos que se muestran sólo en el modo de la desfiguración (*Verstellung*). En este último caso, lo descubierto sigue siendo visible, pero sólo como parecer (*Schein*). Sin embargo, esta apariencia no es un mero error: «cuanto de parecer, tanto de ser» (*Wieviel Schein, jedoch, soviel Sein*) (GA 2, p. 48). El fenómeno porta así una ambivalencia constitutiva: puede mostrarse como lo que no es, sin dejar por ello de ser fenómeno. La relación entre ser y parecer no queda entonces resuelta en una oposición simple entre verdad y error, sino que señala una complejidad estructural del aparecer que Heidegger deja en buena medida sin tematizar explícitamente.

En este marco se perfila una tensión fundamental. Por un lado, el fenómeno es definido como lo que se muestra desde sí; por otro, su acceso queda sistemáticamente ligado al *λόγος* y, en última instancia, a la apertura existencial del *Dasein* que lo deja ver. El aparecer no es producido por el Dasein, pero tampoco es pensado sin él. Heidegger no tematiza esta tensión como tal, pero ella opera silenciosamente en el trasfondo del análisis.

Esta no-coincidencia entre el mostrarse del fenómeno y las condiciones de su acceso constituye una aporía constitutiva de ST: el fenómeno se anuncia como autónomo en su mostrarse, pero dependiente en su accesibilidad. La fenomenicidad oscila así entre excedencia y condición de posibilidad, sin resolverse en una instancia última. Lejos de

[4] Heidegger menciona el ruego (*εὐχή*) como ejemplo de un decir que no se reduce a la proposición apofántica ni a la lógica de la verdad y la falsedad. Este motivo aparece ya en el curso *Lógica. La pregunta por la verdad* (1925-26), donde el autor examina formas de discurso —como la petición, el desear o el ordenar— que hacen patente algo sin presentarlo como objeto tematizable. En este sentido, el ruego no describe un ente presente, sino que deja ver aquello que falta o se espera, sugiriendo una modalidad del aparecer ligada a la no-donación. *Cf.* (GA 21); y también Xolocotzi Yáñez (2021: 270-292).

ISSN-e: 1885-5679

remitir a un simple déficit conceptual, esta aporía señala el punto de máxima densidad fenomenológica de la obra: el fenómeno se anuncia como irreductible a toda garantía, pero sin que Heidegger dé el paso de pensarlo como autónomo respecto del Dasein. Es precisamente este hiato —entre dependencia y excedencia— el que permite comprender la vigencia filosófica de ST y prepara el terreno para su radicalización posterior.

§ 3. La verdad como desocultamiento (§ 44): verdad, apertura y anterioridad

En el § 44 de ST (GA 2, p.282) Heidegger redefine la verdad a partir del concepto griego de *αλήθεια* como desocultamiento (*Unverborgenheit*) comprendida existencialmente como *Entdecktheit*. La verdad no es primariamente adecuación entre juicio y objeto, sino el «permitir ver» (*sehen lassen*) al ente en su no-ocultamiento. Con este desplazamiento, la problemática de la verdad se desplaza desde la teoría del conocimiento hacia la ontología del aparecer.

Este desocultamiento no es, sin embargo, un proceso neutro o independiente. Heidegger lo vincula explícitamente a la estructura existencial del Dasein; la verdad acontece sólo en la medida en que el Dasein es apertura de mundo: «el ser-ahí es en la verdad» (*Dasein ist in der Wahrheit*) (GA 2, p.292). En este sentido, la verdad no es un atributo del ente en sí, sino un modo de ser del Dasein como descubridor. Sin apertura existencial no hay desocultamiento, y, por tanto, no hay verdad.

Esta dependencia se formula de manera radical cuando Heidegger afirma que «verdad sólo la hay hasta dónde y mientras el ser-ahí es» (*Wahrheit «gibt es» nur, sofern und solange Dasein ist*) (GA 2, p. 299). Los entes sólo están abiertos mientras hay *Dasein*. La verdad se revela así como fenómeno existencial, inseparable de la estructura de ser-en-el-mundo, del encontrarse, del comprender y del habla que constituyen la aperturidad del *Dasein*.

Sin embargo, en el mismo movimiento, Heidegger introduce un elemento que desestabiliza esta dependencia. Al afirmar que, en el acto de desocultamiento, «se muestran los entes justamente como los entes que *ya antes* eran» [énfasis añadido] (*Mit der Entdecktheit des Seienden zeigt sich dieses gerade als das Seiende, das vordem schon war*) (GA 2, p.300), reconoce una preexistencia del ente respecto de su apertura por el

ISSN-e: 1885-5679

Dasein. El ente no es producido por la verdad ni por el *Dasein*; la verdad lo deja aparecer, pero aquello que aparece ya es.

Esta indicación —aparentemente marginal— tiene un alcance decisivo. El «ya antes» (*vordem schon*) no introduce un realismo ingenuo según el cual los entes subsistirían simplemente al margen de toda apertura, pero tampoco permite reducir la verdad a un acto constituyente. Heidegger sugiere así una anterioridad ontológica del ente respecto de su explicitación fenomenológica: lo descubierto no es producido por el desocultamiento, sino que se manifiesta como aquello que ya era. La verdad no crea el ente, sino que lo deja aparecer como tal.

De este modo se perfila una aporía constitutiva. Por un lado, la verdad es definida como fenómeno existencial dependiente de la apertura del *Dasein* —sin que ello implique una tesis idealista fuerte sobre la constitución del ente—; por otro, aquello que se desoculta es afirmado como anterior y no reductible a dicha apertura. La fenomenicidad del desocultamiento oscila así entre condición existencial y excedencia ontológica sin que Heidegger tematice explícitamente esta oscilación.

Esta doble determinación pone de manifiesto un segundo núcleo aporético de ST: por un lado, la verdad exige la apertura del *Dasein*; por otro, aquello que se abre no se agota en dicha apertura ni deriva de ella. El aparecer queda así situado entre dependencia y anterioridad, lo que impide tanto una fenomenología constitutiva fuerte como un realismo metafísico simple. Más que resolverse, esta tensión permanece operativa en el corazón mismo del concepto fenomenológico de verdad y configura uno de los núcleos problemáticos desde los cuales la fenomenología posterior continuará interrogando el estatuto del aparecer.

§ 4. Temporalidad, finitud y atestiguación (§§ 54-58): la llamada como hiato

En los §§ 54-58, Heidegger introduce una exigencia metodológica decisiva: si el análisis existenciario pretende mostrar una posibilidad propia del Dasein, debe poder exhibir también un modo de atestiguación de esa posibilidad (*Gesucht ist ein eigentliches Seinkönnen des Daseins, das von diesem selbst in seiner existenziellen Möglichkeit bezeugt wird*) (GA 2, p. 355). No se trata de agregar un contenido psicológico ni una doctrina moral, sino de identificar un fenómeno que pertenezca a la constitución ontológica del

ISSN-e: 1885-5679

Dasein y haga visible, desde dentro, la transición entre impropiedad y propiedad. Ese fenómeno cotidiano es la «voz» de la conciencia (*Stimme des Gewissens*).

En este punto se refuerza el primer polo de la tensión: la dependencia del aparecer respecto del Dasein como apertura. Precisamente, la conciencia no es ningún ente «ante los ojos» ni un hecho objetivable (*Das Gewissen ist als Phänomen des Daseins keine vorkommende und zuweilen vorhandene Tatsache*); «es» únicamente en la forma de ser del *Dasein* (*Es «ist» nur in der Seinsart des Daseins*) (GA 2, p. 357). En consecuencia, su análisis no puede derivarse de explicaciones biológicas, psicológicas o teológicas, sino que debe comprenderse como una disposición de la existencia fáctica (*faktischen Existenz*). La conciencia «da a comprender»: abre (*Das Gewissen gibt «etwas» zu verstehen, es erschließt*) en el sentido formal en que el *Dasein* es su «ahí» únicamente a través de la estructura del ser-en-el-mundo y de la cura.

Sin embargo, el modo de darse de esta atestiguación resiste toda reducción a una función interna transparente. Heidegger caracteriza la conciencia como llamada (*Ruf*), es decir, como una vocación que no se limita a comunicar contenidos ni a formular máximas. La llamada «no dice nada» (*Der Ruf sagt nicht aus*) (GA 2, p. 363): no informa sobre el mundo ni produce un soliloquio, sino que a-voca al *Dasein* hacia su sí-mismo más propio. Y lo hace en un registro que desarma toda apropiación inmediata: el silencio (*Der Ruf redet im unheimlichen Modus des Schweigens*) (GA 2, p. 368). La llamada se oye sólo si se abandona el ruido de la cotidianidad, y su equivocidad no proviene de la llamada misma, sino del modo impropio de oírla.

Aquí se vuelve patente una descoincidencia interna del aparecer, bajo una figura fenomenológica particularmente intensa. La llamada no es planeada ni preparada por el Dasein como deliberación voluntaria. Irrumpe «contra la voluntad», descoloca, interrumpe la absorción en el «uno». Heidegger insiste en que no proviene del mundo ni de otro Dasein; y, sin embargo, tampoco se deja atribuir a un agente identificable. La fórmula es inquietante: la llamada viene «de mí» pero se me impone como si viniera sobre mí[5] (*Der Ruf kommt aus mir und doch über mich*) (GA 2, p.366). De este modo, la

[5] Sobre la llamada de la conciencia (*Ruf des Gewissens*) como fenómeno no objetivable y su vinculación con la *Unheimlichkeit* y la estructura de la culpa (*Schuld*) como no-posesión del fundamento, véase Crowell (2013: 219-222). Allí se subraya que el llamado no constituye un acto intencional ni procede de un agente identificable. En una línea convergente, William Blattner interpreta la culpa existencial como forma constitutiva de *groundlessness*: el *Dasein* es fundamento arrojado que nunca puede apropiarse plenamente de su propia base. *Cf*. Blattner (2006).

ISSN-e: 1885-5679

atestiguación que debía garantizarse en el horizonte del *Dasein* introduce, en el corazón mismo de la mismidad, una no-coincidencia estructural.

Este carácter se vuelve más nítido cuando Heidegger ubica el «desde dónde» de la llamada: la inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) de la angustia. La angustia singulariza y muestra al *Dasein* como no-en-su-casa; en esa extrañeza, la llamada resuena como voz extraña. No se trata de una interioridad cerrada, sino del modo en que el *Dasein* es arrojado a sí mismo: el llamado remite al fondo yecto que la caída encubre. En términos temporales, la llamada opera como un pre-vocar (*vorrufenden Rückruf*) no se limita a registrar lo que el *Dasein* es, sino que lo adelanta hacia su poder-ser, abriendo un «aún-no» que no depende del cálculo del presente.

El análisis se profundiza en § 58 con la interpretación del *Dasein* como ser-deudor (*Schuldig*). Heidegger formaliza la culpa para desligarla de la falta óntica: el «no» de la deuda no es deficiencia, sino estructura ontológica del ser-fundamento. El *Dasein* es fundamento de una nulidad (*Nichtigkeit*) y, por ello, no puede adueñarse de su fundamento: existe arrojado, sin poder hacerse dueño del origen desde el cual se proyecta. La llamada «atestigua» justamente esa no-posesión: la propiedad sólo se abre sobre la base de una no-propiedad originaria.

Así, en los §§ 54-58 la aporía se vuelve fenomenológicamente legible en su forma existencial. La llamada de la conciencia sólo es inteligible desde la estructura de la cura (*Sorge*) —sin *Dasein* no hay lugar para ella— pero su modo de darse es el de un acontecimiento que no se deja producir ni controlar: irrumpe, se impone en silencio, pre-voca desde un «lejos hacia lejos», y abre el sí-mismo sólo a través de una *hiancia* interna. El fenómeno de la atestiguación aparece entonces como condición de posibilidad de la propiedad y, simultáneamente, como índice de una excedencia que desborda lo apropiable.

Este motivo refuerza lo que ya se perfilaba en § 7 y §44: el fenómeno requiere apertura, pero no se deja garantizar por ella. En el punto mismo en que Heidegger intenta anclar el aparecer en la estructura del *Dasein*, emerge un exceso —temporal, afectivo y no-apropiable— que atraviesa la subjetividad sin coincidir con su iniciativa. La fenomenología queda así situada ante un umbral: o bien sutura el hiato mediante una instancia constituyente, o bien lo sostiene como operador del aparecer. Es este

ISSN-e: 1885-5679

segundo camino el que permitirá, más adelante, comprender por qué la radicalización richiriana puede presentarse como continuidad exigida y no como corrección externa.

§ 5. La aporía del fenómeno como operador

Las partes I–III han permitido delimitar un mismo motivo, reiterado bajo registros distintos, que atraviesa ST sin ser tematizado explícitamente como tal: la no-coincidencia entre el mostrarse y las condiciones de su acceso. En el § 7, el fenómeno es definido como «lo que se muestra desde sí», pero el análisis de la *Verdecktheit*[6] obliga a reconocer que los fenómenos «no están dados inmediata y regularmente» y que su aparecer incluye modalidades constitutivas de encubrimiento, enterramiento y parecer. En el § 44, la verdad como *αλήθεια* es reconducida al estado de abierto del *Dasein* —sin apertura no hay desocultamiento— y, sin embargo, en el mismo movimiento se admite que los entes «ya eran» antes de ser descubiertos, y que el desocultamiento arrastra siempre un trasfondo de ocultación. Finalmente, en los §§ 54-58, la atestiguación existencial exige un fenómeno interno a la estructura de la cura, pero la llamada de la conciencia se da como acontecimiento no producible: irrumpe, se impone en silencio, y pre-voca al *Dasein* desde un «lejos» que no coincide con la iniciativa de un sujeto.

La unidad de este recorrido puede formularse como una aporía propiamente fenomenológica: el fenómeno parece exigir simultáneamente (a) una condición de apertura (*λόγος*, *αλήθεια*, *Dasein*) y (b) una excedencia irreductible respecto de toda garantía, en la que el aparecer se anuncia como intotalizable, atravesado por ocultación, distorsión y desfase. Esta aporía no funciona como un déficit lógico ni como una indecisión conceptual, sino como un operador: marca el punto donde el fenómeno acontece sin que la fenomenología pueda clausurarlo por un fundamento último sin empobrecer su estructura misma.

En este sentido, la actualidad de ST se deja comprender como el rendimiento de un umbral. Heidegger no «falla» al no resolver la tensión; más bien, abre un campo donde

[6] En punto a la problemática del fenómeno y su constitutiva *Verdecktheit* en Heidegger véase el análisis filológico de Von Herrmann (1987). Asimismo, puede consultarse la interpretación sistemática de Sheehan (2015), quien enfatiza cómo la fenomenicidad heideggeriana implica siempre una tensión entre manifestación y ocultamiento.

ISSN-e: 1885-5679

el fenómeno deja de ser pensable como mera presencia y obliga a la fenomenología a interrogar sus propios supuestos de acceso, evidencia y garantía. El problema ya no es escoger entre dependencia o autonomía, sino mantener productivamente la distancia entre ambas sin sutura.

Esta formulación prepara el giro hacia Richir: si la aporía funciona como operador, entonces su radicalización no consiste en «corregir» a Heidegger desde afuera, sino en tomar en serio lo que la obra deja en suspenso. La cuestión decisiva se vuelve, entonces, la siguiente: ¿cómo pensar un aparecer cuya condición de posibilidad no reintroduzca, aunque sea implícitamente, una instancia ontológica o subjetiva de garantía? Es en ese punto donde la fenomenología a-subjetiva, tal como la elabora Marc Richir, puede leerse como una respuesta fiel a la exigencia abierta por ST: no eliminar el hiato, sino convertirlo en principio positivo de fenomenalización.

De aquí en adelante, el diálogo con Richir permitirá precisar dos cosas: (1) en qué sentido Heidegger mantiene todavía un anclaje ontológico del fenómeno en el horizonte del ser (y por qué eso puede caracterizarse como simulacro ontológico); y (2) cómo la noción richiriana de fenomenalización[7] —anónima, incoativa y atravesada por distorsión originaria— ofrece un modo de habitar la aporía como método sin clausura: una fenomenología que deja que el fenómeno se haga (*se-faisant*).

6. Richir: de la aporía al operador positivo de fenomenalización

El texto *¿Qu'est-ce qu'un phénomène?* (1998) se abre con un gesto deliberado: Richir no comenta el § 7 de ST para reconstruir su doctrina, sino para despejar el punto donde, a su juicio, la fenomenología queda comprometida por una decisión previa. La definición heideggeriana del fenómeno como «lo que se muestra en y desde sí mismo» sólo mantiene su evidencia —según Richir— mientras la «cosa misma» (*Sachlichkeit*)

[7] El término «fenomenalización» (*phénoménalisation*) es utilizado aquí en sentido metodológico restringido para designar el proceso por el cual algo deviene fenómeno sin fijarse en una presencia plena. Richir introduce tempranamente este concepto para caracterizar el doble movimiento del aparecer (enrollamiento y desenrollamiento), sin finalidad ni punto de cierre. *cf.* Richir (1970). Allí señala explícitamente, a propósito del término en cuestión: «*Nous entendons par là les mouvements par lesquels "quelque chose" se fait phénomène, c'est-à-dire, se manifeste, devient présent*» (p. 3). En el presente trabajo, el término no es desarrollado doctrinalmente, sino empleado como índice del carácter procesual, anónimo y no fundacional del aparecer, en continuidad crítica con: (*a*) la aporía del fenómeno abierta en *Ser y tiempo*; (*b*) la tesis richiriana de una fenomenicidad sin garantía subjetiva.

ISSN-e: 1885-5679

permanezca asimilada al ser o al sentido-de-ser. En ese marco, lo fenomenológico queda absorbido por lo ontológico: la pregunta por el fenómeno se pliega sobre la pregunta por el ser del ente y se cierra, circularmente, en el horizonte de aquel ente que plantea la cuestión del ser: el Dasein. La institución simbólica donde este compromiso se sella es la filosofía misma, en cuanto «pasión de ser» (*passion d'être*): una inclinación estructural a no poder escindir ser y vivir, en detrimento de este último.

En este sentido, la radicalización richiriana no abandona el problema heideggeriano del fenómeno, sino que lo desplaza desde el horizonte ontológico del ser hacia la fenomenalización misma, entendida como proceso sin garantía última.

El propósito de Richir es aislar lo puramente fenomenológico del fenómeno: la *Sachlichkeit* no como ser, sino como concreción pre-/proto-ontológica, como fragmento todavía no fijado de fenomenalidad que aún no ha sido estabilizado en la forma sentido-de-ser. De aquí se sigue una exigencia metodológica: la epojé no puede suspender sólo la tesis del mundo; debe suspender también toda posición de ser, incluido el horizonte ontológico que recodifica la fenomenicidad en términos de «ser del ente». En esta radicalización se juega el paso decisivo: el fenómeno deja de ser pensable como fundamento (*Grund*). La fenomenología no alcanza un suelo último, sino un campo de aparición donde lo que aparece está atravesado por una ambivalencia constitutiva.

Esa ambivalencia es lo que Richir tematiza como distorsión originaria[8] (*distorsion originaire*): «no hay, hablando con propiedad, fenómeno sin ilusión del fenómeno» (*Il n'y a donc pas, à proprement parler, de phénomène sans illusion du phénomène*) (Richir, 1998: 436). En un mismo y único movimiento, lo que se da como fenómeno porta «lo verdadero» y «lo falso», no como accidente moral ni como error posterior, sino como

[8] La noción richiriana de «distorsión originaria» remite al carácter intrínsecamente no coincidente del fenómeno consigo mismo: el aparecer no puede clausurarse en una presencia plena «en la medida en que este hiato significa que hay irreductiblemente, en el fenómeno mismo, una parte no aparente que a la vez condiciona su reflexividad y hace imposible su realización total, que por lo tanto exhibe su fenomenalidad mientras la ancla en la no-fenomenalidad» (trad. propia de Richir, 1981: 34). Para una comprensión sistemática particularmente esclarecedora de este concepto, puede consultarse la lectura de Robert Alexander (2011), que interpreta la distorsión en Richir como una estructura fenomenológica originaria de carácter cronotopológico, en la que se desdibujan las distinciones entre interior y exterior, pasado y futuro, poniendo de relieve un «movimiento puro» del aparecer que impide fijar definitivamente su clausura.

ISSN-e: 1885-5679

estructura de la fenomenalidad misma. Esta tesis permite releer, con un nuevo alcance, el motivo que en ST aparecía todavía como índice disperso: el «parecer» no como simple equivocación, sino como modalidad del aparecer; la «falsedad» no como desviación externa, sino como posibilidad esencial de la existencia. Lo que en Heidegger funcionaba como índice de complejidad, en Richir se vuelve principio: el aparecer es inseparable de su propia desfiguración.

Para explicitar fenomenológicamente esta excedencia del aparecer —que en Heidegger queda abierta pero sin ser convertida en exigencia metódica— Richir retoma motivos decisivos de la fenomenología husserliana, en particular la problemática de la reducción y de la inmanencia trascendental, leyéndolos no como acceso a un fundamento subjetivo sino como huellas de una fenomenalización sin garantía.

Desde esta perspectiva, la reducción no abre una interioridad positiva, ni una presencia disponible a la introspección; produce un golpe (*un coup*) que suspende la auto-objetivación mundana de la vida trascendental. Lo que se abre en ese golpe no es una cosa, sino una dimensión en la que el mundo aparece como sentido-de-ser de una vida constituyente: el «fenómeno-de-mundo» (*phénomène non pas du monde* […] *mais phénomène de monde*) (Richir, 1998: 436). Sin embargo, lejos de estabilizar un fundamento, este acceso revela una dificultad estructural: la duplicidad de la inmanencia (trascendental y psíquica) y su tendencia a recubrirse, produciendo una ilusión trascendental fenomenológica[9] (*illusion transcendentale phénoménologique*). Cada vez que se intenta fijar la concreción en una identidad (psicológica, eidética o lógica), la abstracción «viene siempre demasiado pronto o demasiado tarde» (*vient toujours trop tôt ou trop tard*) (Richir, 1998: 447): captura algo, pero en esa captura lo desfigura.

[9] La noción richiriana de «*ilusión trascendental fenomenológica*» no designa un error psicológico ni una deficiencia cognitiva, sino una estructura inherente al propio aparecer. Radicalizando la ilusión trascendental kantiana, Richir la desplaza desde la razón hacia el fenómeno mismo: la fenomenalización comporta «un efecto ilusionante» (*un effet illusionnant*) (Richir, 1981: 33) por el cual el aparecer tiende a presentarse retrospectivamente como fundado o plenamente presente. De ahí que, como ha señalado Sacha Carlson, «Richir presupone que la ilusión trascendental permanece intacta en el seno mismo del pensamiento trascendental: imposible, pues, instalarse como "espectador imparcial" para avistar el ejercicio natural del pensar, arrastrado por su constitutiva ilusión» (Carlson, 2017: 17). En este sentido, el fenómeno se da como proceso que sólo se estabiliza a posteriori, sin alcanzar nunca una coincidencia plena consigo mismo

ISSN-e: 1885-5679

Aquí aparece el concepto que permite a Richir convertir la aporía en operador positivo: el crecimiento trascendental (*croissance transcendantale*). Su anclaje textual está en un pasaje husserliano donde la reducción es definida como liberación de lo «abstracto mundano» respecto de una concreción psicofísica que le ha crecido (*zugewachsen*) de manera trascendental: «*das weltlich Abstrakte ist von der transzendental ihm zugewachsenen psychophysischen Konkretion durch phänomenologische Reduktion zu befreien*» (Hua XV, p. 550). Richir lee esta fórmula como indicio de una génesis espontánea y anónima: no hay coincidencia plena del sum consigo mismo, porque la subjetividad trascendental se «mundaniza» en la unidad Leib–Seele a través de un crecimiento que escapa a toda apropiación reflexiva. Por eso el hiato no es un accidente posterior, sino una estructura: cada intento de fijar la concreción reactiva la objetivación y vuelve a introducir la ilusión de fundamento.

Lo decisivo, entonces, no es que la reducción conduzca a una donación más plena, sino casi lo contrario: en otro lugar[10], y de nuevo en diálogo con Hua XV, Richir formula una tesis programática según la cual «*d'autant plus de réduction, d'autant moins de donation*» (Richir, 1995: 154). Esto es, cuanto más se radicaliza la reducción, más se afina la diferencia entre la concreción fenomenológica y las abstracciones identificantes; pero, al mismo tiempo, más se hace patente que la vivencia —en sentido fenomenológico estricto— no es «dada» como objeto positivo. Por eso el contenido fenomenológico de sentido no puede ser una identidad de significación: si lo fuera, recaeríamos en círculo o regresión al infinito. Antes bien, debe ser pensado como «algo» con fluidez, indeterminado, incoativo, incomprensible» («*quelque chose», de fluent, indéterminé, d'inchoatif, d'insaisissable*) (Richir, 1998: 447) no una presencia, sino un hacerse.

Con esto se precisa el alcance de la crítica a Heidegger: el problema no es que ST ignore la excedencia del aparecer, sino que —a los ojos de Richir— tiende a reinscribirla en el horizonte ontológico del sentido-de-ser. Este gesto puede caracterizarse, en términos richirianos, como un simulacro ontológico[11]: no porque el

[10] Sobre la lectura richiriana de Husserliana XV y la noción de *croissance transcendantale*, *cf*. Richir (1995: 147-162); y también Richir (2017: 476-492).

[11] Véase Richir (1981: 25). Esta noción aparece en el léxico richiriano para designar la tendencia a ontologizar el aparecer mediante la postulación de una instancia fundante —ya sea la subjetividad trascendental o el *Dasein*— como garantía última del fenómeno. En esta línea, L. Tengelyi ha señalado que tanto el ego trascendental husserliano como el *Dasein* heideggeriano pueden interpretarse como

ISSN-e: 1885-5679

fenómeno sea ficticio, sino porque la ontologización reintroduce una instancia que funciona como garantía última del aparecer. La analítica existencial no elimina la excedencia fenomenal, pero tiende a estabilizarla al referirla al horizonte del ser abierto por el *Dasein*. De este modo, lo que en Heidegger aparece como tensión constitutiva corre el riesgo de reconducirse a un principio de inteligibilidad ontológica. La aporía que detectábamos en I–III queda así reinterpretada: el hiato entre mostrarse y condición de acceso no es un vacío a colmar, sino la marca misma del fenómeno cuando se lo deja ser fenómeno sin traducirlo inmediatamente a ser.

En esta línea, la fenomenología a-subjetiva no significa negar al sujeto, sino impedir que funcione como garantía. Lo que Richir denomina «crecimiento trascendental» señala la génesis anónima de la concreción fenomenológica; en este sentido, puede entenderse como un índice de la fenomenalización, esto es, del proceso por el cual algo deviene fenómeno en un movimiento incoativo y no clausurable, sin jamás poder fijarse en una presencia plena. Así comprendida, la propuesta de Richir no aparece como corrección externa del proyecto heideggeriano, sino como la radicalización exigida por su propio umbral: si el fenómeno implica excedencia y distorsión, entonces la fenomenología debe aprender a habitar esa no-donación sin convertirla en déficit, y sin restituirla a ningún fundamento, ya ontológico ya egológico. La aporía se vuelve, finalmente, operador: el lugar donde el fenómeno acontece sin garantía, pero no sin sentido.

A la luz de Richir, la aporía que atraviesa ST puede ser leída como una estructura constitutiva del aparecer: el fenómeno exige apertura, pero excede toda instancia de garantía. En ese punto se precisa la actualidad de la obra: no como respuesta cerrada, sino como apertura de un problema que sigue obligando a la fenomenología contemporánea a redefinir su método. Richir no corrige a Heidegger desde afuera; radicaliza lo que su análisis deja en suspenso al mostrar que no hay fenomenicidad sin distorsión originaria y que toda tentativa de fundamentación está indisolublemente ligada al «efecto ilusionante» (*effet illusionnant*) (Richir, 1981: 33) del fenómeno. La fenomenología a-subjetiva nombra, así, el modo de habitar ese hiato sin suturarlo:

configuraciones de tal simulacro, en la medida en que atribuyen carácter originario a lo que no sería sino un *efecto ilusionante* (*un effet illusionnan*t), es decir, el aparecer como apariencia de sí, dificultando así pensar el fenómeno en su anonimato y procesualidad propios. *Cf*. Tengelyi (2010: 178-17).

ISSN-e: 1885-5679

dejar que el fenómeno se haga como proceso anónimo de fenomenalización. Por eso, más que clausurar ST, este diálogo permite medir su productividad histórica: la obra sigue siendo actual porque abre el operador mismo que hoy permite pensar el aparecer como proceso sin centro ni garante, que atraviesa la subjetividad sin poder cristalizarse en ella como fundamento.

§ 7. Conclusión

El recorrido propuesto permitió mostrar que ST articula una tensión que no puede ser reducida a una indecisión teórica ni a un déficit conceptual. El fenómeno aparece, en Heidegger, como aquello que se muestra en la apertura del *Dasein*, pero también como aquello que no se deja agotar por ninguna condición de acceso. Esta doble exigencia —dependencia y excedencia— configura una aporía constitutiva del proyecto fenomenológico, cuyo estatuto no fue tematizado explícitamente por Heidegger, pero que opera de manera silenciosa en el trasfondo de sus análisis fundamentales.

Desde esta perspectiva, la actualidad de ST no reside sólo en la vigencia de sus conceptos ontológicos, sino en haber abierto un campo problemático decisivo que ha orientado su recepción filosófica posterior. La obra funciona así como un umbral histórico: en ella se hace visible que el aparecer no puede ser plenamente garantizado ni por el ser del ente ni por una instancia subjetiva fundante, lo que ha alimentado desarrollos posteriores en la fenomenología continental, desde la hermenéutica hasta la *nouvelle phénoménologie*[12] actual.

La lectura de Marc Richir permite comprender esta herencia como una radicalización interna de la fenomenología del siglo XX. Al convertir la aporía en principio positivo de fenomenalización, Richir desplaza el centro de gravedad del análisis hacia el carácter anónimo, incoativo y no idéntico del aparecer, inscribiendo Ser y tiempo en una genealogía que dialoga con desarrollos contemporáneos de la fenomenología francesa, en particular aquellos centrados en el problema del

[12] *Cf*. Marion (1997); Henry (1963); Chretien (1990); Barbaras (2013).

ISSN-e: 1885-5679

acontecimiento[13]. La fenomenología a-subjetiva no anula la subjetividad sino que la priva de su función de instancia última de garantía: el fenómeno se da como proceso que se hace, se interrumpe y se reanuda, sin coincidir plenamente consigo mismo ni con ninguna instancia que lo sostenga.

En el contexto del centenario de ST, esta interpretación permite comprender la obra de Heidegger no como el cierre de la fenomenología clásica, sino como uno de los puntos de partida de sus desarrollos más contemporáneos y de su *Wirkungsgeschichte* actual. Pensar el fenómeno sin convertir la subjetividad en instancia última de garantía no implica abandonar la analítica existencial, sino reinscribirla en una problemática más amplia sobre el estatuto del aparecer, donde la apertura del Dasein y la excedencia del fenómeno se co-implican sin resolverse.

En este sentido, la fenomenología queda situada ante una alternativa decisiva que anida ya en ST: o bien suturar el hiato del aparecer mediante una instancia constituyente (sea ontológica o egológica), o bien sostener ese hiato como operador mismo del aparecer. La lectura richiriana puede comprenderse entonces no como corrección externa del proyecto heideggeriano, sino como la radicalización interna de esa segunda vía abierta por la analítica existencial.

ST sigue siendo actual no porque haya resuelto el problema del fenómeno, sino porque nos obliga todavía a sostenerlo abierto. Esto se hace visible ya en el § 7, donde el fenómeno se define como lo que se muestra desde sí pero incluye estructuralmente ocultación y parecer; en el § 44, donde la verdad como desocultamiento depende del Dasein pero remite a entes que «ya eran»; y finalmente en los §§ 54-58, donde la llamada de la conciencia abre la mismidad a partir de una descoincidencia interna no apropiable. En esa exigencia —habitar el hiato sin suturarlo— se juega una de las tareas decisivas de la fenomenología contemporánea y, con ello, una vía privilegiada para pensar hoy el estatuto del aparecer sin restituirlo a ningún fundamento último.

[13] Hans-Dieter Gondek y László Tengelyi han remarcado que el sentido y la tarea de la nueva fenomenología se definen por un concepto de fenómeno entendido como «acontecimiento de sentido» (*Sinnereignis*), es decir, como surgimiento imprevisible que no remite a un sujeto que lo produzca, ni a un ser que lo fundamente. A partir de esta orientación, la fenomenología ya no puede sostenerse sobre el suelo firme de una conciencia trascendental, ni tampoco sobre el ser-en-el-mundo del *Dasein*: de lo que se trata, entonces, es del aparecer mismo en cuanto tal, incluso allí donde no se deja tematizar como ente ni constituir como objeto (Gondek y Tengelyi, 2011).

ISSN-e: 1885-5679

Bibliografía

Textos de Heidegger «Gesamtausgabe» (GA) y Husserl (Hua)

GA 2.- *Sein und Zeit* (1927), editado por F.-W. von Herrmann, 1977 [traducido por José Gaos como *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1951. Traducido por J. Eduardo Rivera como *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997 y Madrid, Trotta, 2003].

GA 21.- *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/1926), editado por Walter Biemel, 1976 [traducido por Alberto Ciria como *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid, Alianza, 2004].

Hua XV.- (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929-1935*, ed. Kern Iso, Nijhoff, Den Haag.

Textos de Richir:

Richir, Marc (1970), «Le rien enroulé, – Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation», en *Textures 70/7.8: Distorsions*. Bruxelles, pp. 3-24.

Richir, Marc (1981), *Recherches phénoménologiques I, II, III. Fondation pour la phénoménologie transcendantale*. Bruselas, Ousía, 1981.

Richir, Marc (1995), «Intentionnalité et intersubjectivité – Commentaire de Husserliana XV -pp.549-556», en D. Janicaud, *L'intentionnalité en question*. Paris, Vrin, pp. 147-162.

Richir, Marc (1998),«Qu'est-ce qu'un phénomène?», en *Les Etudes Philosophiques*, n.°4: Le Phénoménal et sa tradition. Paris, P.U.F., pp. 435-449. [Traducido por Jeison Andrés Suárez como «¿Qué es un fenómeno?», en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. IX, 2017, pp. 476-492].

Bibliografía secundaria

Alexader, Robert (2011), *La refondation richirienne de la phénoménologie: Les multiples enjeux de la refonte et de la refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir à partir du traitement de la question de l'espace/temps phénoménologique archaïque.* Philosophie. Université Toulouse le Mirail- Toulouse II, Français. NNT: 2011TOU20117. tel-00670173. [Thèse de doctorat]

Barbaras, Renaud (2013), *Dynamique de la manifestation*. París, Vrin.

Blattner, W. (2006*), Heidegger's Being and Time. A Reader 's Guide*. London, Continuum.

Carlson, Sacha (2013), «En el extremo de la hipérbole. La puesta en juego concreta de la epojé fenomenológica en las Meditaciones fenomenológicas», trad. P. Posada Varela, en Eikasía, n.º 51, pp. 9-28, <https://doi.org/10.57027/eikasia.51.2853>, [20/03/2026].

Chretien, J.-L. (1990), *La voix nue: Phénoménologie de la promesse*. Paris, Les Editions de Minuit.

Crowell, S. (2013), *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York, Cambridge University Press.

Derrida, Jacques (1993), *Apories*. Paris: Galilée.

Gondek, H.-D., Y Tengelyi, L. (2011), *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin, Suhrkamp.

Henry, Michel (1963), *L'essence de la manifestation*. Paris, Seuil.

Marion, Jean-Luc (1997), *Étant donné*. Paris, Presses Universitaires de France (PUF).

Posada Varela, Pablo (2014), «Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir», en *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 46, pp. 397-428.

Sheehan, T. (2015), *Making sense of Heidegger*. London/New York, Rowman & Littlefield.

Tengelyi, László (2010), «La formación de sentido como acontecimiento», en *Eikasía*, n.º 34, pp. 173-198, <https://doi.org/10.57027/eikasia.34.2185>, [20/02/2026]

Von Herrmann, F.-W. (1987), *Hermeneutik der Phänomenologie. Für eine Phänomenologie des Daseins*. Frankfurt, V. Klostermann.

Xolocotzi, A. (2021), «Lógos, lógica y lenguaje: el camino de Heidegger hacia la conmoción (*Erschütterung*) de la lógica», en *Eidos. Revista de Filosofía*, n.º 35, pp. 270-292.

ISSN-e: 1885-5679