

Las réplicas del “momento” de lo sublime

Marc Richir

[wikipedia](#)

(Traducción a cargo de Pablo Posada Varela)

Entendiendo implícitamente que el « momento » de lo sublime constituye una suerte de seísmo, hemos hablado de sus « réplicas », réplicas que, en cualquier caso, no tienen el mismo efecto. ¿Qué decir sobre al respecto? Podría decirse, en la más elemental de sus formulaciones, que, de entre las *phantasiai*-afecciones « perceptivas » de la diástole (esquemática) de lenguaje, una de ellas, o uno u otro grupo de entre ellas se halla, de repente, en exceso, en sobresalto o saliente [sailance] pero sin que, como ocurre en el « momento » de lo sublime, la entera afectividad se vea arrastrada por ello. Este saliente conduce, como veíamos, a la *Spaltung* de la citada *phantasia*-afección « perceptiva » en afección estabilizada en un presente, afección que resulta de la posición absoluta del sí-mismo en el instante cartesiano – posición que se reduplica en posición de la estructura intencional, y en sub-posición (*hypo-thesis*) de la idealidad como una suerte de « estrella » que filtra sobre el nóema la « luz » inteligible. Desde el momento en que la afección (*gespalten*) se estabiliza, temporalizándose en presente a raíz del paso o de la emigración del parpadeo entre instante cartesiano e instante temporal hacia el parpadeo entre este último y la diástasis (*hylè* primera vacía, ocupada por la afección en cuestión), tiene lugar, en virtud de lo que la estructura intencional conlleva, la reduplicación de la posición absoluta en dualidad poniente/puesto (posant/posé). Posición de un sí-mismo que, desde entonces, es sí-mismo concreto (que provee la “animación” noética de la *hylè* segunda concreta), junto a aquello de que se hace posición, es decir, la significatividad intencional, y que no es sino la condensación, en virtud de la posición, de la o las trizas de sentido acompaña-

da(s) de afecto¹, y cuyo relevo está en la *phantasia* “perceptiva” de origen. A pesar de no confundirse con las significaciones de la lengua, que nada tienen de ideal por cuanto resultan de la institución simbólica, la significatividad intencional guarda cierta relación con ellas, no teniendo tampoco, a priori, nada de ideal² : nos las habemos,

¹ Quizá hubiera sido más preciso que Marc Richir escribiese, aquí, “afecciones”, que son la “parte” correspondiente al todo *phantasia*-afección, y entre las cuales se mueven, como factor de cohesión, las trizas de sentido [lambeaux de sens]. Los “afectos” corresponden a otro registro arquitectónico, en relación de concrecencia mereológica con las “imaginaciones”, y articulados según significatividades intencionales. Sin embargo, hay que tener en cuenta que también hay desajustes en los desajustes – cf. “El estatuto fenomenológico del fenomenólogo” en este mismo número de Eikasía, y la cuestión del doble desajuste (del “asistir” en transitivo y del “asisitir a”) – hay niveles esquemáticos que percuten o punzan en otros guardando su concrecencia mereológica de origen. Hay muchos ejemplos de ello; uno de ellos son las “puntas” esquemáticas, por ejemplo, la irrupción de una idea poética. Otro ejemplo es el de la reminiscencia súbita de que los *Fragmentos sobre el tiempo y el espacio* ofrecen detallados análisis que completan los ya esbozados en *Fenomenología en escorzos*. Cuando Richir habla no tanto de trizas [lambeaux] sino de fragmentos [fragments] esquemáticos, nos encontramos con un caso parecido: “porciones” que guardan un régimen de concrecencia que no es el propio del nivel arquitectónico en que aparecen, y en el que aparecen como, precisamente, fragmentos o – dice Richir a veces – añicos o estallidos [éclats]. Por eso, puede efectivamente ocurrir que afectos acompañen a trizas esquemáticas – sin concrecer del todo con ellas – o, a la inversa, que afecciones estabilizadas acompañen – como ocurre en un poema – lo que, al principio, son significatividades intencionales (cf. el análisis que hace Richir de la interpretación orteguiana – en el *Ensayo de estética a manera de prólogo* – de la metáfora como traslado del lugar real al lugar afectivo o de las afecciones – por mantener la arquitectónica de Richir – en el capítulo “Affection et langage: Poésie et musique” de las *Variaciones II*, pp. 24-25. [NdT]).

² Evidentemente, estas líneas tienen algo de dificultad pues recogen algunos resultados del capítulo anterior titulado “Retour sur l’analyse critique de l’intentionnalité”. Muy en especial hay aquí una referencia a la contracrítica que en dicho capítulo hace Richir a la crítica de Ortega y Gasset a Husserl (en el *Ensayo de estética a manera de prólogo* y más pormenorizadamente en *Prólogo para Alemanes*) en punto a la asimilación, a ojos de Richir justificada aunque excesiva, del “nóema” a la “idealidad” o de la “significatividad intencional” a la “significación ideal” o mención de una idealidad en general (mención que, para Richir, no es ni intencional ni objetivante, así se trate de un acto fundado – precisamente en las variantes del proceso de variación. Otra formulación, clara y elegante, de este contracrítica a la crítica de Ortega, la ofrece Miguel García-Baró en “De la soledad radical” (pp. 67 a 92 en *Ortega y la fenomenología*, Javier San Martín (ed), UNED, Madrid, 1992), donde nos recuerda que “lo primero que Husserl escribe en *Ideas I* es, justamente, que no debe confundirse la irrealidad del campo fenomenológico puro con su presunta idealidad (esto es: atemporalidad)” (p. 88, *art. cit.*).

Esta contracrítica a Ortega le dará pie a Richir para una vuelta de tuerca suplementaria en la elaboración de su fenomenología de la idealidad. La contracrítica explícita tiene una parte implícita, la que incluye la otra dimensión de la mentada no coincidencia: ni el todo del nóema o de la significatividad intencional puede reconducirse a significatividad ideal, ni, sobre todo, la idealidad procede por abstracción de las significatividades intencionales propias de la lengua. El meollo del *eidós* es no lingüístico, es de naturaleza directamente “*phantástica*”. Este segundo término de la no coincidencia entre nóema e idealidad (y que termina de ratificar la ausencia de auténtica “raíz común” entre los *eidè* y la lengua) es uno de los resultados fundamentales de dicho capítulo, resultado ya alcanzado en el capítulo “Complementos y correcciones a *La institución de la idealidad*” en los *Fragmentos fenomenológicos sobre el lenguaje* pero aquí definitivamente aquilatado. Richir trata de poner de manifiesto que la *Wesensschau*, no es, en propio, intencional (ni, *a fortiori*, objetivante). Intencionales son (aunque sólo en parte), las relaciones a los *Bilder* (*Vorbild* y *Nachbilder*) – los esquemas autocoincidentes – de la variación (pero sólo en parte pues resultan de una transposición arquitectónica de *phantasiai* “perceptivas”), pero no la intuición de esencias que se funda en la variación misma. Por lo demás, y según Richir, el *eidós*, aunque accesible a través de esquemas autocoincidentes, es, en sí mismo, aesquemático (pero no por ello intencional: no todo lo aesquemático es intencional; tampoco lo son, por caso, ciertos “objetos” asociados a psicopatologías). Por lo demás, no toda “idea” es aesquemática: las ideas poéticas, por ejemplo, son esquemáticas, son condensaciones de esquematismos pertenecientes a niveles arquitectónicos más arcaicos y que irrumpen, como “puntas” (cf. *Variaciones (I)*) en registros arquitectónicos derivados. Por lo demás, el texto que traducimos también alude a la ausencia de contenido propio del *eidós*, un matiz difícil que también corresponde a las elaboraciones recientes de Richir sobre el tema de la idealidad. La fenomenología richiriana de la idealidad es de una extrema complejidad y profundidad; retoma y refunde (en parte desde la fenomenología de la *phantasia*) la intuición eidética, las intuiciones categoriales no eidéticas, proceso de la variación, tan trabado de implícitos que apenas ha tenido continuadores y elaboradores (después de Husserl), así como otros elementos husserlianos [NdT].

aquí, con uno de los puntos de encuentro, a decir verdad enigmático, entre el campo fenomenológico y el campo de la institución simbólica de la lengua – que, originariamente, no es ni mucho menos institución de un sistema de idealidades. Ocurre que, en el extremo opuesto de la *Splattung* de la *phantasia* “perceptiva”, el de lo infigurable que guarda, a través de lo que vehicula bajo la forma de trizas de sentido en el “medio” del sentido, una relación con la transcendencia absoluta no espacial, el instante cartesiano parpadea también con lo instantáneo platónico, es decir, parpadea como la estrella de lo inteligible, como la idealidad en surgimiento/evanescencia eternos en la « creación continua ». De suyo vacía de todo contenido en nuestra arquitectónica, la idealidad [lo] *pide prestado* a la significatividad y, por caso, a la figuración del objeto intencional, pareciendo así estar provista de contenido. En fenomenología, tal como la entendemos, la idealidad carece, originariamente, de contenido, es pobre o deficiente y su única « acción » (el ser en acto o la *energeia* clásicos) consiste en dar vida, mediante el parpadeo que le es propio, al lado noemático de la estructura intencional – le confiere ese « tremolar [bougé] » que lo autonomiza como « objetividad », le presta su vivacidad más allá de las fases de *presente* del acto intencional, constituye, si se quiere, su « realidad », independiente de la subjetividad, lo cual corresponde, efectivamente, al exceso de lo puesto respecto de lo ponente [posant] que no es en absoluto dueño de lo puesto según le venga en gana [dans son bon vouloir]. Se da pues también, si bien se piensa, migración del exceso por la mediación del préstamo en cuestión.

Todo esto nos retrotrae a la tarea de comprender en qué consiste una « réplica » del « momento » de lo sublime. El exceso en tal o cual *phantasia*-afección « perceptiva », su sobresalto o saliente, se produce necesariamente en la diástole (de ahí que se trate de una « réplica »), pero sin « arrastrarlo » todo, sin retrotraernos a la sístole, sino haciéndonos pasar de la diástole a la diástasis. Esto significa que el surgimiento de este exceso es a priori *contingente*, al menos siempre que éste no se desvanezca de forma instantánea en la diástole. Hasta que no se estabiliza, desplegándose [s'étalant] en la diástasis, sigue siendo virtual, como una suerte de « accidente » de la armonicidad del fenómeno de lenguaje, es decir, como una “disonancia” virtual dentro de la “consonancia” de la diástole. Significa esto también que, mediante su estabilización, que es ruptura de la cadena esquemática en la diástasis, nos hace pasar de un registro arquitectónico a otro, del registro de la diástole al registro (corriente) de la diástasis y en el que lo que del esquematismo permanece se reduce al esquematismo de la repetición repitiéndose

propio del presente, y en el que el tiempo no es pues sino tiempo de los presentes. En este registro la diástole está, por lo tanto, en estado virtual, pero continua ejerciendo sus efectos « reales » en lo que, en la diástasis, da la cara bajo la forma de *fluctuaciones* de intensidad de las afecciones estabilizadas en los presentes repitiéndose. En este sentido advertimos que las « réplicas » del « momento » de lo sublime son potencialmente múltiples, y ello por cuanto la conciencia intencional no es dueña de éstos a voluntad. También en este mismo sentido hay grados de intensidad de las afecciones estabilizadas – pudiendo considerar a la afección sublime, « extremadamente breve », como la que define el valor máximo de aquellas, en realidad *incommensurable* con las intensidades del resto de afecciones. También en el mismo sentido, y en régimen de temporalización en presentes, cabe hablar de conmensurabilidad recíproca de las intensidades de las citadas afecciones, y ello desde el máximo, propio de los afectos de la imaginación, al mínimo, que es el de la des-afección de la percepción (siempre que no esté, claro está, repleta de imaginaciones). Cabe decir, además, que a dichas fluctuaciones de intensidad de las afecciones estabilizadas corresponden fluctuaciones de intensidad de las « realidades » de los objetos intencionales, siendo, la intensidad de tales realidades, mínima en el caso de la imaginación, y máxima en el caso de la percepción en la que el objeto percibido « capta », por así decirlo en sí mismo, la parte más grande de la afección estabilizada, quedando ésta, por consiguiente, transpuesta casi por entero en afecto –sin que hayamos de confundir, aquí, « realidad » con existencia. Para Descartes, esta con-fusión sólo se produce en el caso de Dios, en el que el máximo incommensurable de intensidad implica la existencia, mientras que, para nosotros, esta con-fusión está envuelta en el « momento » de lo sublime y el parpadeo, en lo instantáneo, de la transcendencia absoluta como afuera absoluto, no espacial, pura luz en fuga infinita, es decir, precisamente, en fuga instantánea y a « velocidad » infinita ; todo ello es arquitectónicamente correlativo con la necesidad de introducir el esquematismo fenomenológico – pues, a pesar de todo, hay sentido –, esquematismo reducido a nada en Descartes; correlativo también con la necesidad de negarles cualquier género de contenido *intrínseco* a las idealidades. Para nosotros, sólo hay idealidad en la *iluminación*, en el doble parpadeo del instante cartesiano, del *nóema* intencional. Será en este sentido más preciso, en el que, al caso, quepa hablar de « réplica » del « momento » de lo sublime. Réplica que, de hecho, está provocada por una suerte de falla en la diástole, que, por su « disonancia », la rompe, haciéndola estallar en afecciones estabili-

zadas en presentes y en significatividades intencionales donde la diástole ya sólo juega desde su virtualidad y a trasmano. Por lo que hace a la « percepción » de la *phantasia* « perceptiva », decir que se disocia en percepción (o cuasi-percepción en el caso de la imaginación) y en el puro ver de la iluminación, que, en este caso preciso, hace honor a su nombre ya que este puro ver no ve nada y no le queda sino agarrarse a la mirada dirigida sobre la objetualidad intencional (nóema + polo objeto) si es que quiere « ver » algo, a saber, la idealidad que, de suyo, no es del orden de la intencionalidad, y que « ocupa » el « lugar » de lo que correspondía, en la diástole, a la parte radicalmente infigurable de la *phantasia* « perceptiva ».

Marzo 2010

Post-scriptum sobre el argumento ontológico

Acabamos de sostener que la hiper-condensación de la afectividad en el « momento » de lo sublime corresponde, desde el punto de vista de la afectividad, a una suerte de máximo de intensidad que la vuelve infinita o, mejor dicho, *incommensurable* con las intensidades de cualquiera de las demás afecciones. Ahora bien, será en este « momento » en que se produzca el « realce [ressaut] » de la afectividad, el desprendimiento [détachement] de su exceso en el abismo de la transcendencia absoluta, de donde, aparte del medio del sentido, resulta el surgimiento o la *existencia* del sí-mismo. He ahí un modo de rearticular el argumento *ontológico*, cuando menos en su versión cartesiana y luego fichteana (W-L 1804, 2ª versión, W-L 1805), puesto que se extrae la existencia, *la del sí-mismo*, claro está, y no la de Dios, de la incommensurabilidad de la intensidad, no del ser en este caso, sino de la afectividad.

Hemos de hacer notar dos cosas. 1) Esta existencia surge/se desvanece en el instante cartesiano, y el sí-mismo que existe a partir de entonces parpadea doblemente, tanto con lo instantáneo como con el instante temporal. Así pues, no corresponde “aún” (genéticamente) a « cosa alguna ». Esto cambia, o más bien ahonda en el estatuto del *cogito* : éste no consiste, sencillamente, en una « cosa que piensa »; por otro lado, hay, por así decirlo, más en el *existo*, vinculado, según nosotros, al instante cartesiano, que en el *sum*, vinculado, según nosotros, a la posición absoluta (a la afección estabilizada en el tiempo de los presen-

tes). 2) Ni el sí-mismo, ni tampoco Dios (si hiciera falta darle un nombre a la trascendencia absoluta), *son*, en el nervio mismo del argumento, « entes », o « cosa alguna » (*etwas*). Por consiguiente, la existencia que a partir del *cogito* se « demuestra » es más que una categoría de la modalidad, es extra-modal, en cierto modo *existencia desnuda* o existencia de nada (o también, según Fichte, existencia de la existencia). Acaso *la vida* en contacto consigo misma en el sentido de la *Lebensphilosophie* y de Ortega y Gasset (la « soledad radical »). Así pues, y en este sentido, existencia tanto *fáctica* como *necesaria* una vez ha entrado ésta en juego, pero existencia de una necesidad destinal que nada tiene ya de lógica, luego nada, tampoco, de modal. Habrá que pasar a la reduplicación de la posición para ingresar en los intrincados juegos propios de las categorías de la modalidad; pues lo cierto es que esta sola existencia desnuda tampoco basta para definir el marco de la realidad, y ni tan siquiera el marco de lo que consistiría en sur-realidad (“sobrenatural”) divina, por tanto, el marco del ser actual provisto de contenido.

Así, desarrollar el argumento ontológico de este modo, es decir, según su articulación clásica, no es sino articular una *tautología* que, desde luego, es tautología simbólica. Dios no es otra cosa que el fondo último del sí-mismo, es decir, el sí-mismo puro en surgimiento/(evanescencia) en el instante cartesiano. Sólo *a posteriori* [après coup] puede parecer creador, y creador *ex nihilo* y para la eternidad en el instante cartesiano. Hace falta presuponer su existencia para demostrar que existe (Fichte : la *Konstruktion* o la *Vor-konstruktion* para llevar a cabo su *Nachkonstruktion*).

La nuda existencia del sí-mismo puro, que es existencia en parpadeo, también es, en la reduplicación de la posición, existencia en virtualidad, por así decirlo en el trasfondo de la diástasis de los actos intencionales, es decir, de aquello que entra en la órbita de la ontología. En virtud de lo sublime se da, tal y como hemos señalado, « salto » del ser (la esencia) a la existencia. De ahí que ésta última sólo pueda adquirir su estatuto mediante la *epochè* fenomenológica *hiperbólica*, y de ahí, también, que el campo en el que surge (/se desvanece) no tenga *nada de ontológico*, y, sin embargo, y por retomar nuestros términos, todo de lo proto-ontológico, en la concretudes fenomenológicas puestas en juego. Éstas, por así decirlo, « existen » de suyo como *Wesen* que no son ni seres (entes [étants]) ni no-seres (nadas [néants]), procedentes, todas ellas, de los « limbos » de la *phantasia*. Así, la nuda existencia precede y sigue al *cogito*, al « pensamiento [pensée] »

en sentido cartesiano, y el “momento” propio del *cogito* no es, según nosotros, sino el surgimiento(/evanescencia) del sí-mismo puro en el instante cartesiano, eterno en la “creación continua” pero las más veces sumido (o en fuga) [enfoui (ou enfui)] en lo virtual de la conciencia de sí, es decir, impensable, transposable o virtual desde esta última. La duda hiperbólica cartesiana no es sino un *método* para acceder a ello, para transgredir las fronteras del sí-mismo concreto de la *doxa* (o, para Descartes: de aquello a lo que la conciencia otorga « crédito »). El argumento ontológico sólo se revela falso si, tratándose de algo determinado [quelque chose]³, pretendemos entrañar una modalidad a partir de otra, es decir, la existencia de la posibilidad. Como ya lo mostrara Kant, el todo de la realidad es una idea reguladora de la Razón pero no “algo determinado”.

Volviendo a nuestros términos, el « verdadero sí-mismo » que se « desprende [détache] » en el « momento » de lo sublime no es ni un ente, ni « algo determinado » (sea cual sea su naturaleza, y así se trate del ser como tal). Con todo, sí que es – cabría decir – *sub-jectum* o *hypo-keimenon*, sub-yacente, no tanto como substrato o sub-stantia (donde habría « (e)stancia [stance]”), sino como ese *movimiento* de nada a nada que conforma el contacto de sí consigo, y donde hay que tener en cuenta que el “verdadero sí-mismo” en ningún caso puede asemejarse a un punto, con lo que su movimiento es movimiento sin “cuerpo móvil”. Este movimiento, que Hegel asimila a la negatividad pura, y que, por consiguiente, abre a la reflexividad, sólo es “movimiento” si se confunde lo que no es nada o (es) nonada [rien] con la pura y simple Nada [néant] (caso de lo pseudo-sublime). Según nosotros, y puesto que se trata del « momento » de lo sublime, dicho movimiento es esquemático o está, si se quiere, « prendido » en el esquematismo, esquematismo cuya no coincidencia de sí consigo, progresión en la retrogradación y su recíproca, conforma su reflexividad (las idas y venidas fuera del presente). Allende la ruptura esquemática en la que surge/se desvanece el instante cartesiano junto a la posición del sí-mismo, que se reduplicará en su posición absoluta como sí-mismo ponente/puesto (sí-mismo concreto), el « verdadero sí-mismo » no es, por lo tanto, nada sino *puro movimiento sin cuerpo móvil*, modulado por el esquematismo, en contacto de sí consigo, y donde el instante cartesiano efectiva-

³ “Quelque chose” (y no “une chose quelconque”) aquí en el sentido de “alguna cosa (determinada)”, opuesto, por lo tanto, a la mera indeterminación del “algo”, que es un recurso del castellano del que carece el francés y al que debe recurrirse para traducir lo que Richir mienta al usar el término alemán “*Etwas*” cuya indeterminación sí corresponde al “algo” castellano, aunque la predeterminación “cósica” del “quelque chose”. [NdT]

mente está, en la diástole, modificado en *phantasia* como aquello que habita, en calidad de infigurable, las *phantasiai*-afecciones « perceptivas » del lenguaje. Todo ello en un fungir (*Fungieren*) que sólo rara vez, precisamente en el « momento » de lo sublime⁴, accede a la conciencia. No hay pues, fenomenológicamente, remisión dialéctica de lo mismo a lo mismo (Hegel) en el parpadeo uniforme del devenir según la figura del círculo, sino relevos fenomenológicos, de *phantasiai* “perceptivas” a *phantasiai* “perceptivas” al albur del esquematismo que ya en su movimiento modula en afecciones la afectividad hiperdensa del “momento” de lo sublime, afectividad hiperdensa desde la que se hubo desprendido el “verdadero sí-mismo”. Será en el ámbito del doble juego en desajuste del « verdadero sí-mismo », que no vive sino en el movimiento diastólico y el esquematismo de las *phantasiai* « perceptivas », donde el « verdadero sí-mismo », por así decirlo, se reconozca gracias al contacto dinámico de lo infigurable consigo mismo. Así, el « verdadero sí-mismo » es, a un tiempo, progrediente y retrogrediente, de ahí que, en su caso, y precisamente en virtud de lo que venimos señalando, no haya por qué recurrir al argumento ontológico para « establecer » su existencia. En lugar de poder identificarse con el todo de la realidad, puede, todo lo más, identificarse con la singularidad, absoluta o radical cada vez, de un aquí absoluto. ■

Abril 2010

⁴ No tanto en el “momento” de lo sublime cuanto en su (imposible) repriminación, en la “afección” sublime. Ver el texto de *Variaciones II* inmediatamente posterior: “De l’affection sublime”. [NdT]