

Ápeiron. Estudios de filosofía

N.º 3 — Octubre 2015

FILOSOFÍA Y FENOMENOLOGÍA

Número monográfico

coordinado por

Roberto Ranz

Roberto Vivero

Ápeiron. Estudios de filosofía

N.º 3 — Octubre 2015

Dirección:

Alba Ramírez Guijarro

Editor:

Roberto Vivero

Secretario de Redacción:

Roberto Ranz

Consejo de Redacción:

Jesús Adrián Escudero
Miguel García-Baró
Antonio Pintor Ramos
Antonio Roche
Ramón Rodríguez García
Alejandro Sobrino

Diseño de portada y maquetación: Ápeiron Ediciones

www.apeironestudiosdefilosofia.com
redaccion@apeironestudiosdefilosofia.com
ISSN 2386 – 5326

C/ Esparteros, n.º 11, piso 2.º, puerta 32
28012 Madrid
Tfno. 91 164 66 23

© Ápeiron. Estudios de filosofía. Todos los derechos reservados
Ápeiron. Estudios de filosofía se edita bajo licencia Creative Commons
Las opiniones vertidas en cada artículo de Ápeiron. Estudios de filosofía
son responsabilidad exclusiva de su autor

ÍNDICE

PREFACIO.....	7
HISTORIA DE LA FENOMENOLOGÍA	
<i>Hermann Lotze y la génesis de la filosofía temprana de Husserl (1886-1901)</i>	13
Denis Fiset (Université du Québec à Montréal)	
<i>El despertar al lenguaje de Husserl: La fenomenología, una «filosofía menor»</i>	37
Nicolas de Warren (Husserl Archives - KU Leuven)	
<i>Donación y manifestación del ser en Husserl</i>	49
Vicenzo Costa (Università degli studi del Molise)	
<i>Husserl y Heidegger en 1927</i>	61
Alejandro Escudero Pérez (UNED)	
LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA	
<i>Lo irreductible</i>	85
Kevin Hart (The University of Virginia - The Australian Catholic University)	
<i>¿Concrescencia de disyuntos? La idea de reducción mereológica y su extensión a una arquitectura fenomenológica</i>	99
Pablo Posada (Université Paris IV Sorbonne - Bergische Universität Wuppertal)	
FENOMENOLOGÍA, AFECCIÓN Y TEMPORALIDAD	
<i>Lo sublime y el fenómeno (Kant, Richir)</i>	117
Sacha Carlson (Université de Louvain-la-Neuve)	
<i>Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor</i>	129
Agustín Serrano de Haro (IFS, CSIC)	
<i>Esperanza y fenomenología de la temporalidad afectiva: Un recorrido desde el «¿Qué me es lícito esperar» kantiano al «¿Cómo puedo esperar» fenomenológico</i>	137
Carla Canullo (Università di Macerata)	
<i>Atención y conciencia de los sentimientos: El temple de ánimo como trasfondo afectivo de la vida concreta</i>	157
Ignacio Quepons (Seattle University)	
<i>El cuerpo como prototipo de toda resistencia posible: Una descripción fenomenológica de la experiencia de lo inhabitual</i>	171
Ariela Battan Horenstein (Universidad Nacional de Córdoba)	
<i>Michel Henry: Afectividad y alucinación</i>	181
Andrés Antúnez (Universidad de São Paulo) y Florinda Martins (Universidade Católica Portuguesa)	
<i>La holgura inaugural y los márgenes del presentimiento</i>	189
Roberto Menéndez (Universidad de Granada)	

FENOMENOLOGÍA Y ÉTICA

<i>La ética responsiva entre la respuesta y la responsabilidad</i>	205
Bernhard Waldenfels (Ruhr-Universität Bochum)	
«El otro me llama a la responsabilidad».....	215
Claude Romano (Université de Paris-Sorbonne - Australian Catholic University)	
<i>El surgir de la ética</i>	231
Antonio González (Fundación Xavier Zubiri)	

FENOMENOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA Y TEOLOGÍA

<i>El subsuelo anímico y la emergencia de la persona. Una aproximación desde la fenomenología de Edmund Husserl</i>	251
Jeison Andrés Suárez Astaiza (Universidad del Valle)	
<i>Pasividad de la vivencia y pasión del absoluto. La noción de Stellungnahme entre Adolf Reinach y Kurt Stavenhagen</i>	267
Stefano Bancalari (Università di Roma La Sapienza)	
«Para el nuevo giro». Introducción a <i>Le tournant théologique de la phénoménologie française</i>	277
Dominique Janicaud	
<i>Capítulo I de Le tournant théologique de la phénoménologie française</i>	287
Dominique Janicaud	
<i>El sujeto sin subjetividad. Tras el «giro teológico» de la fenomenología francesa</i>	297
Christian Sommer (Archives Husserl de Paris - CNRS/ENS)	
<i>Un acercamiento al problema religioso en el pensamiento de Michel Henry</i>	309
Miguel García-Baró (Universidad Pontificia Comillas)	

FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

<i>Fenomenología como gramática en Husserl y Wittgenstein</i>	323
Jesús Padilla Gálvez (UCLM)	
<i>¿En qué lenguas hablamos de comunidad?</i>	333
Dorothee Legrand (CNRS/ENS - Archives Husserl de Paris)	
ΔΕΙΞΙΣ. Sobre el concepto heideggeriano de experiencia.....	351
Pietro d’Oriano (Università di Roma La Sapienza - Archives Husserl de Paris)	

FENOMENOLOGÍA, CIENCIAS NATURALES Y PSICOANÁLISIS

<i>La «muerte aplazada» en el deseo, según Jacques Lacan</i>	363
Rolf Kühn (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)	
<i>¿Supervenencia o nacimiento trascendental?</i>	381
Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (Pontificia Universidad Católica del Perú)	

SACHA CARLSON

LO SUBLIME Y EL FENÓMENO (KANT, RICHIR)

THE SUBLIME AND THE PHENOMENON (KANT, RICHIR)

Sacha Carlson

Compositor de música. Doctor en filosofía por la Université de Louvain-la-Neuve

sachacarlson@gmail.com

[Traducción de Pablo Posada Varela]

Resumen: El objetivo de este artículo es mostrar en qué sentido la cuestión de lo sublime es central en la refundición de la fenomenología propuesta por Marc Richir. En un primer momento, partiremos del análisis kantiano de lo sublime, cuyo papel arquitectónico trataremos de situar con precisión en el conjunto de la crítica. Más adelante, examinaremos el análisis fenomenológico, propuesto por Richir, del movimiento de la imaginación en juego en la experiencia de lo sublime. Intentaremos asimismo mostrar cómo, en sus trabajos más recientes, interpreta Richir con mayor precisión este movimiento como propio de la afectividad. Por último, para concluir, trataremos de poner de manifiesto cómo la arquitectónica richiriana se articula en torno a las tres Ideas reguladoras kantianas (el sí-mismo, «Dios» y el mundo), pero tal y como se desprenden, fenomenológicamente reducidas, de la experiencia de lo sublime.

Palabras clave: Richir, Kant, sublime, fenomenología, criticismo, imaginación, afectividad.

Abstract: The objective of this article is to show how the question of the sublime is central in the refounded phenomenology proposed by Marc Richir. In a first phase, we will focus on the Kantian analysis of the sublime, and on the architectonic role of this question in criticism. Secondly, we will examine the phenomenological analysis proposed by Richir of the movement of the imagination as it is involved in the experience of the sublime. Thirdly, we will search to show how, in his most recent work, Richir interprets this movement as that the movements of affectivity itself. Finally, in conclusion, we will show that the richirian architectonic is structured around the three Kantian Regulative Ideas (the Self, «God», and the World), but as they emerge, phenomenologically reduced, from the experience of the sublime.

Keywords: Richir, Kant, sublime, phenomenology, criticism, imagination, affectivity.

I. Lo sublime kantiano

Como sabemos¹, a partir del final de los años 1980, desde *Phénoménologie et institution symbolique*², se interesa Richir de cerca por la cuestión de lo sublime. Sabemos también que trata de abordar la cuestión a partir de la *Crítica del juicio*. Por lo demás, la relevancia arquitectónica de la problemática aparece a las claras a partir de la lectura que Richir propone del texto kantiano, cuando subraya que solo en el lugar de lo sublime encuentra el edificio crítico su propia fundación. Explica, efectivamente, que solo en dicho lugar se atesta un encuentro posible entre la sensibilidad y la Razón. Con lo sublime puede atravesarse el «inconmensurable abismo» del que habla Kant en la *Introducción a la Crítica del juicio*³, y que se establece entre el dominio del concepto de la naturaleza, es decir, lo sensible, y el dominio del concepto de la libertad, a saber, lo supra-sensible⁴. Con ello queremos decir que este encuentro no procede, al modo clásico, de una intuición intelectual, sino que adviene, antes bien, en la travesía de lo sublime como aquella *experiencia*, aquella *prueba de fuego* de la imaginación cuando se encuentra con lo que la supera absolutamente.

Para comprenderlo, empecemos por recordar que lo sublime es considerado por Kant como un juicio estético reflexionante: si se trata de un juicio *reflexionante* es porque ninguna finalidad determinada se da de entrada —solo con ocasión de objetos singulares puede advenir dicho juicio, para el cual lo «general», a saber, el concepto correspondiente, es buscado (lo cual no quiere decir que sea encontrado). Y si se trata de un juicio estético es porque pone en juego una cierta sensibilidad: del mismo modo que lo bello no es aprehendido a través de un concepto, sino sentido estéticamente, lo sublime adviene, también, como lo que *sentimos* a sobrehaz de determinados objetos. Pero hace falta recordar, asimismo, lo que distingue a lo bello de lo sublime: esto consiste en que si el juicio de gusto es del orden de una finalidad (sin concepto, claro está), el «juicio» relativo a lo sublime es «sin finalidad» o renuente a toda finalidad (*zweckwidrig*), en la medida en que trata sobre objetos «informes»⁵. Así pues, como nos lo explica Kant, lo sublime adviene con ocasión de determinados «fenómenos» cuando la imaginación estética (imaginación libre de todo concepto determinado, tal y como está puesta en juego en el juicio del gusto) fracasa ante lo que la sobrepasa o la desborda absolutamente. El momento de lo sublime es, pues, ese momento de desbordamiento. Tomemos como ejemplo lo que Kant denomina «sublime matemático», cuando la imaginación busca aprehender lo «absolutamente grande», a saber, lo que escapa a toda unidad de medida: se trata de un momento en el que la imaginación se agota y extenua esquematizando lo que no puede aprehender, pero donde halla también, en ese mismo lance de fracaso, lo que la sobrepasa de modo absoluto. Como escribe Kant, cuando percibo un objeto infinitamente grande, y que la

¹ Para una presentación global, en español, del pensamiento de M. Richir, podemos remitirnos a Pablo Posada Varela, «En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir», (*Eikasia* n.º 40, 2011, pp. 239-290), así como a «Algunos aspectos de la fenomenología de Marc Richir», (*Revista filosófica de Coimbra*, n.º 46, 2014) o el estudio introductorio y *dossier* complementario contenido tanto al principio como al final del libro de Richir, *La contingencia del déspota*, Brumaria, Madrid, 2014. En francés puede leerse, en primer lugar, M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, J. Millon, Grenoble, 2015). También podemos leer Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Ousia, Bruselas, 2011; Robert Alexander, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, J. Millon, Grenoble, 2013; Florian Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, col. «Phaenomenologica», 2014; Sacha Carlson, «L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique», en *Eikasia. Revista de Filosofía*, n.º 34, 2010, pp. 199-360; S. Carlson, «El sentido de la fenomenología en Marc Richir y en Edmund Husserl. Prolegómenos metodológicos para una aproximación a la fenomenología no estándar de Marc Richir», tr. española de Pablo Posada, *Eikasia*, n.º 58, diciembre 2014, pp. 11-40. Pueden consultarse, por lo demás, otros artículos y algunos libros de Richir (en francés y en español) en la página: www.laphenomenologierichirienne.org.

² J. Millon, Grenoble, 1988.

³ Cito la *Crítica del juicio* (*CJ*) en la traducción de Manuel García Morente (Colección Austral, Madrid, 1989 [1914]). Indico en primer lugar la página de la edición alemana de la Academia de Berlín (Ak.), seguida de la página de la edición correspondiente en la traducción española.

⁴ Cf. *CJ*, Introducción, §11, Ak.V, 176; tr. es, p. 74. Recordemos que la dificultad que Kant expresa en este texto consiste en comprender cómo estos dos dominios pertenecen a dos legislaciones diferentes —la una es teórica, la otra, práctica—, mientras que lo supra-sensible *debe* (*soll*) ejercer una influencia sobre el mundo sensible en el sentido en el que la Ley (coextensiva del concepto de libertad) prescrita *debe* poder ser realizada en el mundo sensible. Como Kant señala, hace falta encontrar un *paso* desde una legislación a la otra.

⁵Cf. *CJ*, § 23.

imaginación fracasa al esquematizarlo, el *espíritu*, que no renuncia a tomar el objeto como un todo, «oye en sí la voz de la razón»⁶. Lo cual, en otras palabras, significa que en la experiencia sublime el hombre entiende que es llamado a algo que va más allá de sus determinaciones sensibles y conmensurables: el Hombre se encuentra con su «destino (*Bestimmung*) suprasensible».

Otro tanto ocurre con lo que Kant llama lo «sublime dinámico», cuando el hombre se encuentra con una potencia (*eine Macht*) infinitamente más poderosa que cualquier fuerza de la que el hombre pueda disponer o concebir: se trata, pues, de una potencia que va más allá de toda potencia física medible, y cuyo presentimiento es plausible en determinadas circunstancias que suscitan el miedo, como ocurre en el caso de una tempestad, una tormenta o una erupción volcánica. También en esos casos, esta potencia nos permite *sentir* que hay un más allá: «Rocas audazmente colgadas y, por decirlo así, amenazadoras, nubes de tormenta que se amontonan en el cielo y se adelantan con rayos y con truenos, volcanes en todo su poder devastador, huracanes que van dejando tras sí la desolación, el océano sin límites rugiendo de ira, una cascada profunda en un río poderoso, etc., reducen nuestra facultad de resistir a una insignificante pequeñez, comparada con su fuerza»⁷. Sin embargo, el simple miedo ante tales desencadenamientos del poder de la naturaleza jamás podría, por sí mismo, provocar nada que no fuera huida o la sumisión y aplastamiento del sujeto ante esas fuerzas. Así, en paralelo a lo que Kant ya analizara en relación con el juicio del gusto, lo sublime requiere también una determinada puesta fuera de juego de la realidad. De ahí que Kant prosiga así: «Pero su aspecto es tanto más atractivo cuanto más temible, con tal de que nos encontremos nosotros en lugar seguro, y llamamos gustosos sublimes esos objetos porque elevan las facultades del alma por encima de su término medio ordinario y nos hacen descubrir en nosotros una facultad de resistencia de una especie totalmente distinta, que nos da valor para poder medirnos con el todo-poder aparente de la naturaleza»⁸. Dicho de otro modo, la disposición del espíritu supuesta por el sentimiento de lo sublime exige una apertura a las Ideas, a saber, al dominio práctico: «justamente en la inadecuación de la naturaleza con estas últimas [las Ideas] por tanto, solo bajo la suposición de las mismas y de una tensión de la imaginación para tratar la naturaleza como un esquema de ellas, se da lo atemorizante para la sensibilidad, lo cual, al mismo tiempo, es atractivo, porque es una violencia que la razón ejerce sobre aquella sólo para extenderla adecuadamente a su propia esfera (la práctica) y dejarle ver más allá en lo infinito, que para aquella es un abismo»⁹. La pregunta que se plantea Kant con la cuestión de lo sublime es, pues, la del encuentro de la naturaleza (sensible) y la libertad (supra-sensible): si la segunda *Crítica* había mostrado que el imperativo categórico (*du sollts*) se impone cada vez en la experiencia corriente, se tratará, aún, de comprender cómo pueda este articularse con el mundo sensible. En otras palabras, hay que comprender, por un lado, cómo el imperativo categórico puede desplegarse en la experiencia —cómo la causalidad inteligible de la libertad es compatible con la causalidad natural: es una dificultad que Kant ya había abordado en la primera *Crítica* con la tercera Antinomia de la razón pura—, pero también, por otro lado, cómo la «voz» del imperativo categórico puede *entenderse* (y casi, en cierto modo, oírse) en el curso empírico de las cosas. Por último, Kant pretende mostrar que la Ley no se origina ni en la sensibilidad ni tampoco en los hechos (en las costumbres existentes *dadas*), y ni tan siquiera en un fundamento objetivo en Dios que supuestamente lo enunciase, sino en la travesía de lo sublime, allí donde se encuentran, sobre el abismo, sensibilidad y Razón.

He ahí, pues, el lugar crítico fundamental de lo sublime, y que, por otro lado, justifica no solo su presencia en la *Crítica*, sino también la arquitectónica global de la *Crítica del juicio* y, de ese modo, del conjunto del edificio crítico mismo. Conviene subrayar que, efectivamente, en esta dirección, que considera lo sublime a partir de su específica sede arquitectónica, emprende Richir la lectura de la Analítica de lo sublime —en una época en la que, merece la pena hacerlo notar, la filosofía francesa comenzaba, ciertamente, a interesarse por la cuestión,

⁶ *CJ*, Ak.V, 254; trad.es., p. 156.

⁷ *CJ*, Ak.V, 261; trad. es., p. 163.

⁸ *CJ*, Ak.V, 261, trad. es., pp. 163-164 (el subrayado es mío).

⁹ *CJ*, Ak.V, 265; trad. es., pp. 167-168 (el subrayado es mío).

pero para no destacar en ella sino una posibilidad de pensar lo «monstruoso», o incluso lo «informe», lo «carente de forma» o de regla de creatividad, lo propio, en suma, del denominado pensamiento posmoderno. Para Richir, si es pertinente interesarse por lo sublime en fenomenología, es porque, como nos lo enseña el propio Kant, el fundamento crítico último no ha de buscarse en una región del ser, sino en una *experiencia singular*, en esa singular experiencia donde la imaginación libremente productora se siente a sí misma, al tiempo que siente lo que la supera radicalmente, bajo la forma de una paradójica *ausencia sensible*: el fundamento crítico no ha de rastrearse en una positividad (así sea transcendental u ontológica), sino en el movimiento mismo de la imaginación llevada a sus límites.

2. Lo sublime y el movimiento de la imaginación

Para explicarlo, hemos de volver con mayor precisión al movimiento de la imaginación tal y como se despliega en la experiencia de lo sublime. Como nos lo explica Kant en una bella página, el espíritu (*Gemüt*) se siente (*fühlt*) movido (*bewegt*), y dicho movimiento puede ser comparado con una conmoción (*Erschütterung*), es decir, un movimiento alternativo, rápido, de atracción y repulsión de un mismo objeto¹⁰. A partir de entonces, «Lo transcendente para la imaginación (hacia lo cual ésta es empujada en la aprehensión de la intuición) es para ella, por decirlo así, un abismo donde teme perderse a sí misma, pero para la idea de lo supra sensible en la razón, el producir semejante esfuerzo de la imaginación no es transcendente sino conforme a su ley; por lo tanto, es atractivo justamente en la medida en que es repulsivo para la mera sensibilidad»¹¹. Dicho de otro modo, este movimiento no se deja aproximar según una sola y única perspectiva. Podemos tomarlo a partir de la imaginación, cuyo movimiento es, como empezamos a vislumbrar, esencialmente doble, ya que, por un lado, esta se despliega como un empuje (*getrieben*) para aprehender el exceso (de grandeza o de potencia) que se presenta ante ella en la naturaleza, y suscita, en primer lugar, la atracción (el placer) y la fascinación; pero, por otro lado, no puede sino retroceder ante el abismo que la atrae, y del que, con todo, se ve rechazada: es lo que provoca este segundo movimiento, contra-final o refractario a finalidad (*Zweck-Widrig*), que tan solo puede ser sentido (*geföhlt*) como displacer (*Unlust*): el de un fracaso para alcanzar la Razón. Pero podemos tomar las cosas por el extremo opuesto, es decir, a partir de la voz del deber (de la Ley), en tanto en cuanto es ella lo que atrae la imaginación cuando el deber busca hacerse oír y hacerse reconocer como lo inteligible en nosotros, en el lugar mismo de una intimidad radical que emerge, a sobrehaz del conflicto entre la imaginación y la Razón, frente a una exterioridad, igualmente radical, y que, cierto es, no resulta ser ya la de la naturaleza o la del mundo, sino la de su origen transcendental e insondable: es así como, para Kant, la travesía de lo sublime por el sí-mismo puede acceder a su condición «racional», a saber, al enigma tanto de su origen como de su libertad y de su destino suprasensible.

Sea como fuere, me importa sobre todo subrayar aquí que la *excavación* de estas articulaciones complejas y extremadamente densas en el texto kantiano que Richir acomete, nos ofrecerá, tanto a partir de la *Crítica* como también más allá de esta, una lectura y una *interpretación* deliberadamente fenomenológica de la cuestión de lo sublime. Sigamos con Richir un primer hilo del movimiento de la imaginación tal como lo pusimos antes de manifiesto: en un primero momento, la imaginación fracasa al esquematizar objetos que se le aparecen como desmesuradamente grandes (sublime matemático) o potentes (sublime dinámico), lo cual significa también que no puede desembocar en nada estable sobre lo que apoyarse para reflejarse en la unidad de un Yo. Ahora bien, esto implica, a partir de ahora, y según la interpretación de Richir en la época de lo *Du Sublime en politique*¹², que este agotamiento esquemático no se refiere a objetos mundanos, sino *al mundo mismo que accede a fenomenalizarse*. Con la experiencia de lo sublime, el mundo trasparece, efectivamente, como salvaje y bárbaro, deshabitado e inhabitable: un mundo *sin* o *antes* del Hombre, un mundo propiamente

¹⁰ *CJ*, Ak.V, 258; trad. es., p. 160.

¹¹ *Ibid.*

¹² M. Richir, *Du sublime en politique*, Payot, París, 1991 (que citaré a partir de ahora SP, seguido del número de página); asimismo su artículo «Sur le sentiment du sublime» (*Magazine Littéraire*, n.º 309: «Kant et la modernité», París, 1993, pp. 35-37: artículo disponible en la página web : www.laphenomenologierichirienne.org, en el que se inspiran estas líneas.

inhumano. Se trata de un mundo «extraño» (*unheimlich*) por cuanto la experiencia que puedo tener de él se conjuga siempre con un sentimiento de *inminencia* de mi ausencia del mundo. El mundo me aparece, indefectiblemente, tallado a la medida de mi mirada, ofreciéndose panorámicamente de modo uniforme y desde un punto de vista estable. Sin embargo, a otra escala, también es movable, inestable, plural, tornasolado. Así, por ejemplo, de un océano desatado tan solo podré percibir algunas olas entre la multitud del resto de movimientos que animan el agua. Dicho de otro modo, en mi percepción, la mayoría de los fenómenos permanecen ausentes de mi visión, pero según una ausencia que cuenta puesto que es ella la que empuja a la imaginación a trabajar (esquematisar) de manera incesante; y es lo que explica también que cada fenómeno está «grávido» de todos los demás: cuando consigo sorprender, en mi visión, siquiera de modo efímero, tal o cual reflujo del agua, también percibo *todo* el océano desatado *implicado* en el fenómeno, pero siempre de un modo indeterminado e infinitamente determinable. Otro tanto sucede cuando mi mirada *tiende* a contemplar el tumulto del mar, las olas y ondas (las que veo de modo actual, pero también las que no veo y no veré, sin lugar a dudas, jamás) que habitan o más bien rondan mi percepción. Esto también nos permitirá comprender lo que Richir denomina con una expresión que, de entrada, se antoja misteriosa, la *pluralidad fenomenológica de los mundos*. ¿Qué decir al respecto? Quiere esto decir que, concretamente, cada fenómeno apercebido en la experiencia de lo sublime es en sí mismo un mundo que abre sobre una multitud de otros fenómenos y, por lo tanto, de otros mundos, cada fenómeno siendo a su vez, y al mismo tiempo, una «parte» de un mundo más grande que él, pero sin que esta pluralidad (de pluralidades) pueda jamás asimilarse a la unicidad de un mundo, de un ser o de un Dios.

Pero retomemos las cosas desde el movimiento de la imaginación: de acuerdo con el primero de los movimientos que acabamos de poner en claro siguiendo a Richir, la imaginación, en su impulso indefinido hacia lo que la desborda radicalmente, se encuentra y fenomenaliza no solo objetos del conocimiento, sino la profusa pluralidad de los fenómenos de mundo(s). Ahora bien, como hemos visto con Kant, llega también un «momento» en el que la imaginación se ve repelida fuera del abismo, remitida a sí misma, no ya como sujeto del conocimiento apoyándose sobre un objeto conocido, sino como intimidad a sí misma, e intimidad radical. Así pues, desde la inmanencia de ausencia del sí mismo en el mundo, llegamos, en este segundo momento, a experimentar *la inminencia de ausencia del mundo respecto de sí mismo*. ¿Qué decir exactamente de esto? Al comentar la experiencia sublime del cielo estrellado de que nos habla Kant en la conclusión de la *Crítica de la razón práctica*, Richir explica que en la contemplación de este caos pulverizado de estrellas, no solo es el mundo en su transcendencia lo que se fenomenaliza; también hay algo distinto que trasparece: «no dejo [...] de ser contemplador, jamás me aniquilo del todo como una parcela efímera de la luz en diseminación activa; me siento llamado por esta aniquilación que juega como la inminencia de mi muerte, y vuelvo *desde ella*, aunque sólo fuera porque en el *instante* en el que (en el juego de las miradas) estoy a pique de esparcirme en la inmensidad y profundidad insituable de la bóveda celeste, me retomo desde un punto que no está en ella porque se encuentra más allá, más lejos que toda lejanía y, al mismo tiempo, aquí y ahora»¹³. En otras palabras, con este segundo momento, no son ya tanto los mundos lo que se fenomenaliza, sino antes bien el sí-mismo (el «yo verdadero», escribe Kant): un sí-mismo que tan solo trasparece [*paraît*] de puro ser radicalmente indeterminado, a saber, también como un enigma que no es otro que el de su libertad.

Sin embargo, es preciso ahondar algo más en este momento de la individuación como vuelta sobre sí-mismo desde el abismo. Así, como escribe Richir retomando a Kant, el sí-mismo no puede advenir ante lo que lo sobrepasa absolutamente. Si lo sublime se presenta, efectivamente, como una «gigantesca disonancia», no se reduce jamás a sumergirse en el caos del mundo en su salvajería inmemorial. El cara a cara con las entrañas del mundo jamás podrá abrir, por sí sola, a la cuestión del sentido —tanto sentido de mí mismo como sentido del mundo. Por el contrario, un cara a cara de ese calibre no podría sino acabar por engullirme, reduciéndome a la ceguera absolutamente radical de toda experiencia. Así sería a menos que, cediendo al miedo, huya para replegarme en las determinaciones empíricas de mi ego. Como Richir lo explica, si no resultado desmembrado por esta experiencia, si no quedo aniquilado en este caos del mundo que me hace perder todo horizonte, es porque esta experiencia me arrastra hacia otro horizonte que ya no es de mundo, sino

¹³ SP, pp. 26-27.

horizonte del Otro —el «lugar del Otro», escribe Richir en *Phénoménologie et institution symbolique*— como enigma radical al que responde, como en eco, mi propio enigma. Ante este horizonte radicalmente trascendente, *el hombre se siente y experimenta estéticamente como simbólicamente instituido*. La experiencia se abre, pues, bajo un triple horizonte que resuena, en una gigantesca disonancia, como un triple enigma que resulta ser, al mismo tiempo, una fantástica promesa de sentido.

3. Lo sublime y la afectividad

Esto se aclarará y quizá se precise si realizamos una breve incursión en las más recientes *Variations sur le sublime et le soi*¹⁴, en las que Richir retoma la misma problemática, pero desde un marco arquitectónico más afinado. A este respecto, hemos de empezar por señalar que, en este contexto renovado, Richir escoge interpretar el movimiento de la imaginación evidenciado por Kant como el de la afectividad misma, que, como sabemos, lo sublime involucra por entero. Dicho con mayor precisión, el «momento» de lo sublime es interpretado como aquel en el que la afectividad se excede a sí misma, excediéndose, no obstante, en y hacia algo que no es ya ella misma y que, en una huida infinita, la trasciende radicalmente. Se abre entonces, con lo sublime, un horizonte que Richir denomina de la «trascendencia absoluta pura», y respecto del cual el esquematismo, comprendido como el ritmo que modula la afectividad, *se interrumpe*. Sabemos que esta idea también fue retomada por Kant al hablar del estremecimiento (*Erschütterung*) de la imaginación, que teme (*fürchten*) por su aniquilación. Ahora bien, esta interrupción no conduce, al menos no en primer término, a desfondamiento alguno, sino más bien a una sobrecondensación de la afectividad en sí misma, y a través de la cual se insinúa un proto-sí-mismo. Pero, correlativamente, este núcleo hiperdenso de la afectividad tampoco es como una «mónada» puramente replegada sobre sí misma —sin puertas ni ventanas—, ya que el exceso en huida de la trascendencia absoluta introduce a distancia un desajuste interno al núcleo, lo cual permite un «realce [ressaut]»¹⁵ de la afectividad, permitiéndole también, al esquematismo, retomarse bajo un horizonte nuevo: el del mundo —o, como escribe Richir, el de la «trascendencia físico-cósmica»¹⁶.

Observaremos que esta reasunción del problema desde las raíces más arcaicas de la afectividad nos conduce a afinar la descripción, pero lleva también la lengua filosófica a sus límites. De ahí el uso abundante de metáforas, y al que Richir no duda en recurrir a la hora de analizar el ritmo originario y paradójico que emerge de lo sublime. Me limitaré a ofrecer un solo ejemplo: en sus últimos textos, Richir suele hablar de «sístole» y de «diástole», términos que evocan, en primer lugar, la fisiología, al designar los movimientos de contracción (sístole) y de dilatación (diástole) del músculo cardíaco, pero que Richir convoca para sugerir los movimientos mismos de la afectividad: «podemos entender por sístole el “realce” de la afectividad en el “momento” de lo sublime, “realce” que es ruptura esquemática en que, “momentáneamente” cortada de todo vínculo, la afectividad se deja llevar “en sí misma” hacia la hipérbole en una suerte de estado hiperdenso y donde, siempre “momentáneamente”, es reflexionada sin concepto en su exceso. El horizonte de dicho movimiento de exceso es la trascendencia absoluta pura que abre a la *pregunta* del sentido en la medida en que está irreductiblemente en fuga, y es inasequible, infigurable y, por lo tanto, inaccesible y radicalmente indeterminada»¹⁷. Del mismo modo, como hemos visto, este momento de sobre-condensación de la afectividad no puede persistir, so pena de convertirse, simplemente, en una muerte psíquica. De ahí también lo que Richir denomina diástole: «la sístole se ve inmediatamente “seguida” de la diástole, que es su “distensión” —a la cual M. Deguy se refiere por “estado de ingravidez”—, y que ya es esquemática en la medida en que está inmediatamente retomada por el esquematismo que no solo modula la afectividad en afecciones [...], sino que, además, distribuye correlativamente el sentido, demasiado masivo y demasiado sobreabundante, en trizas

¹⁴ Jérôme Millon, Grenoble, 2010 (que citaré a partir de ahora VSS I, seguido del número de página).

¹⁵ Término que Richir utiliza abundantemente en sus *Variations*, y que toma de Michel Deguy.

¹⁶ Cf. por ejemplo VSS I, pp. 12-13.

¹⁷ VSS I, p. 23.

[*lambeaux*] de sentido plurívocas tendidas por y hacia el sentido, llamando a él, y donde el “momento” de lo sublime sigue jugando, pero haciéndolo en función, o mejor aún, como *virtual*»¹⁸.

Esta última cita me conduce a una última precisión respecto al estatuto de lo sublime tal y como se desprende de esta arquitectónica remodelada. Si, efectivamente, tomamos las cosas desde este estado arcaico y emergente del vivir, esto significa que, en rigor, no es ya posible hablar de *experiencia* de lo sublime, al menos al modo de Kant, y según las descripciones que este nos ofrecía: en otras palabras, lo sublime no es, en puridad, una *vivencia*; tampoco adviene en un «momento» preciso puesto que es precisamente previo a toda temporalización (o incluso proto-temporalización): es del orden de lo que Richir llama el «inconsciente fenomenológico» en sus profundidades más oscuras, por siempre jamás insituables: «si el “momento” de lo sublime no es un acontecimiento, es por ser el comienzo insituable de la experiencia, única instancia desde la que, precisamente, podrá ser “situado” a *parte post*, en un “antes” transcendental»¹⁹. Dicho de otro modo, el «momento» de lo sublime es enteramente *virtual*, es decir «posible» (pero fuera de toda lógica y de toda eidética), al tiempo que comporta efectos atestables en el curso de la experiencia. En lo referente a la experiencia misma, cabe, todo lo más, hablar de «afección sublime» como *conciencia* de la fuga infinita, desde un momento ya necesariamente temporalizado. Esto significa que esta afección no puede, directamente, serlo del «momento» mismo de lo sublime, del que no cabe conciencia; sin embargo, la afección sublime sí procede de ese momento o, por así decirlo, de su «repetición», según un eco retardado que adviene a raíz de un esquematismo que la diástole²⁰ vuelve a poner en vilo. Esta afección sublime, que resuena en nosotros como una «aspiración a ...», atesta, en la experiencia, lo insituable de su comienzo.

4. Conclusión: los tres horizontes de la experiencia

Sea como fuere, se ratifica aquí que la refundición de la fenomenología propuesta por Richir consiste en mostrar que el fenómeno se abre con lo sublime cuando advienen, en desajustes recíprocos, el núcleo hiperdenso de la afectividad (el proto-sí-mismo), la transcendencia absoluta y la transcendencia físico-cósmica, es decir, el *abrirse de tres horizontes distintos*. He ahí, a mi parecer, un rasgo característico —e incluso distintivo— de la arquitectónica richiriana respecto de la tradición fenomenológica, y que marca el profundo anclaje kantiano de la fenomenología de Richir. No cabe la menor duda de que los tres horizontes en cuestión corresponden, de hecho, a una reasunción de las tres Ideas reguladoras kantianas —el yo, el mundo y Dios—, pero, claro está, recuperadas en su calado propiamente fenomenológico y previo paso por el tamiz, fenomenológico, de lo sublime²¹. En otras palabras, en el contexto que nos ocupa, el yo, en su emergencia primigenia, no se sostiene solo ante la exterioridad abisal del mundo, que ha de conquistar —y a saber cómo—, sino frente a dos transcendencias: la del mundo —la transcendencia físico-cósmica— y la transcendencia absoluta pura, que se asemeja a la Idea de Dios en la *Crítica*. Del mismo modo, para concluir, me gustaría decir algunas palabras, siquiera de modo programático, sobre la especificidad del modo richiriano de considerar estos tres horizontes fenomenológicos.

El simple hecho de tomar en consideración la transcendencia absoluta desmarca a Richir, y con mucho, de otros caminos de pensamiento contemporáneos. Hay que señalar que, sobre este punto, Richir propone una crítica —amistosa y respetuosa— de la filosofía de Ricœur. Cuando *Soi-même comme un autre*²² concluye interrogando el estatuto del Otro como fuente de la conminación ética —¿se trata acaso de un otro que me

¹⁸ VSS I, pp. 23-24.

¹⁹ VSS I, p. 73.

²⁰ Cf. M. Richir, *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Association Promotion Phénoménologie, col. «Mémoires des Annales de Phénoménologie», n.º IX, Amiens, febrero 2012, pp. 85-92.

²¹ Señalemos de pasada que en *La crise du sens et la phénoménologie* (Jérôme Millon, Grenoble, 1990), Richir interpreta las dos primeras *Críticas* como fundantes del conocimiento teórico y práctico a partir de tres Ideas reguladoras, comprendidas como tres horizontes simbólicos de sentido. Conocimiento que reviste, pues, un modo propiamente crítico.

²² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, París, 1990 : obra de la que Richir hace una reseña crítica en el volumen «Paul Ricœur: Soi-même comme un autre», *Annuaire philosophique 1989-1990*, Édition du Seuil, París, 199, pp. 41-63 (artículo disponible en www.laphenomenologierichirienne.org).

hace frente y me mira con insistencia, se trata de Dios, se trata de un lugar vacío?— pero dejando deliberadamente la pregunta bajo la forma de una explícita aporía ante la cual el discurso filosófico debería detenerse, Richir elige interrogar, por su parte, este «ascetismo anti-especulativo»: «*Hace falta* desconfiar, por precaución metódica, de toda declaración así de tajante sobre el discurso filosófico. Reconocemos ahí el agnosticismo filosófico de Ricoeur, que podríamos caracterizar como un “ascetismo anti-especulativo”. Posición primordial, propia de la mayor parte de su obra filosófica, y que no volverá a cuestionar probablemente jamás, en esta fidelidad a sí mismo —su “promesa”— que no podemos por menos que admirar. No obstante, una posición asumida hasta ese punto, y la preocupación constante, coextensiva a dicha posición, de restablecer la simetría entre sí-mismo y el otro contra la asimetría levinasiana o heideggeriana, no está exenta de una contrapartida que puede, a su vez, convertirse en objeto de un cuestionamiento filosófico especulativo»²³. Si, como nos explica Richir, una de las grandes fuerzas del pensamiento ricœuriano estriba en su atención constante a la cuestión nietzscheana de la *sospecha*, en el hecho de que la alteridad que ya siempre hay en la conciencia (*Gewissen*) debe hacerme dudar de todo lo que llega a mí, desde mí mismo o desde el otro, la punta extrema del pensamiento de Ricoeur está en la cuestión de la *atestación*. Ahora bien, ¿cómo hallaremos una atestación, tanto del *ipse* como del otro, que, por así decirlo, esté a la altura de la sospecha?, ¿acaso no existe otro recurso estrictamente filosófico más allá de una determinada «confianza filosófica», adoptada por Ricoeur de modo «ponderado» tras haber, sucesivamente, atravesado los argumentos supuestamente desmembradores de toda forma de *ipse*? ¿Significa esto que la sospecha no puede, a fin de cuentas, ser mantenida *hasta el final*? Como Richir comenta: «¿De veras hace falta, para sospechar a tal extremo, para “dudar mejor que Descartes”, hiperbólicamente, metafísicamente, “no amarse” o “no estimarse a sí mismo”? La sospecha, incluso hiperbólica, acaso reduce el mal? [...] ¿Resultaría de ella una ética echada a perder desde su propia matiz? ¿O acaso existe otro “paso”, más amplio, y que atraviese los témpanos de hielo de la especulación?»²⁴ Este paso es, qué duda cabe, el que Richir acomete en su travesía de lo sublime: “¿no haría falta, como creemos, practicar un agnosticismo aún más radical, y así retomar la cuestión misma de Dios en el pensamiento filosófico —como se ha venido haciendo desde Platón hasta Nietzsche, Heidegger y Levinas? ¿Y así volver a poner en juego toda la problemática de lo divino en el hombre y en el mundo: es decir, y apoyándonos en el Kant de la tercera *Crítica*, la problemática de lo *sublime*, donde se plantea el enigma *concreto* de la ipseidad y de su reflexión sobre el abismo y ante el enigma de un Dios que parece, ante el pensar, como habiéndola ya siempre acogido y estando ya siempre presto a acogerla?»²⁵.

Lo cierto es que aún hemos de aclarar en qué pueda consistir esta singular recuperación de la *cuestión de Dios* en el pensamiento filosófico de Richir: con ser evidente que el nombre de Dios tan solo es utilizado en la estricta medida en que representa el nombre que la tradición ha solido dar a la transcendencia absoluta, no es menos evidente que no se trata, para Richir, de pensar Dios en y por sí mismo; la transcendencia absoluta solo goza de sede o residencia en filosofía y en fenomenología a título de problema. Se da a pensar, pero *como enigma*, insistiendo en el corazón de la experiencia misma. Esto no excluye —e incluso exige, al menos en fenomenología— un agnosticismo filosófico que, así, no rehúse la cuestión de la transcendencia, rehusando, en cambio, toda posición o toda determinación. Como Richir escribe en 1988: «a la manera de filósofos agnósticos, permanecemos en lo *indecidible*, y tenemos por filosóficamente imposible zanjar la cuestión de saber si la fenomenalidad del sentido es la del ser en cuanto ser, la del Otro como Otro o se sitúa más allá de ambas [...]»²⁶. El agnosticismo filosófico de Richir —que califica también de ateísmo metodológico— consiste, pues, en no *hacer posición* de esta transcendencia, en tomarla, precisamente, como un horizonte de transcendencia que, a modo de punto de fuga, habita el corazón de la experiencia *en tanto en cuanto ya siempre ha huido y huirá siempre*. Así pues, de esta transcendencia, de lo que ella sea en sí misma, nada podemos decir, aun cuando, desde ese lugar sin lugar que es el suyo, convoque y siga convocando, una y otra vez, al pensar, arrastrándolo más allá de todo concepto y de todo ser. Dicha transcendencia es, según el aserto de Descartes que Richir

²³ «Paul Ricoeur : Soi-même comme un autre», *art. cit.*, p. 61.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, pp. 61-62.

²⁶ *Phénoménologie et institution symbolique*, *op. cit.*, p. 11.

gusta de citar, «concebible pero incomprensible» —y es la razón por la cual su «sede» en fenomenología no es lícito asiento para género alguno de metafísica o teología²⁷.

La primera vez que Richir nombra la transcendencia absoluta la denomina *instituyente simbólico*²⁸. Con ese término entendía Richir referirse a la *fuerza trascendente y una de la institución simbólica*, tomada, a la vez, en su globalidad y en su unicidad, y en tanto en que cuanto no suscita, por sí misma, fundamental antinomia en el nivel de las costumbres, de las acciones o de las representaciones. Si la expresión ha sido, más adelante, abandonada, ello se debe, sin lugar a dudas, al carácter de *unicidad* que sugería, y que no se compadecía con las investigaciones que Richir llevaba emprendidas a propósito del pensamiento mítico. Sea como fuere, ya se trataba, entonces, de lo que estaba en juego con la noción de «transcendencia absoluta pura», a saber, el origen impensable e inimaginable, y por lo tanto radicalmente indeterminado, del sentido, y que funciona también como una irresistible *llamada al sentido* —del mismo modo que hablamos de una llamada por «efecto de vacío [*appel d'air*]». No puede haber sentido como temporalización en lenguaje sin una llamada al sentido. Ahora bien, como nos sugiere la arquitectónica de Richir, el enigma del sentido estriba, precisamente, en que esta llamada jamás se fenomenaliza como tal: no puede haber esquematismo si no es bajo el horizonte de una transcendencia absoluta que favorezca su despliegue; no obstante, jamás hay esquematización de la transcendencia misma²⁹. En otras palabras, y dicho de modo más sencillo: *si bien hay, efectivamente, sentido, jamás puede haber sentido del sentido*. Ahora bien, esto nos conduce a un segundo enigma, y que se aloja en el vado mismo del primero: el de comprender que la transcendencia absoluta no corresponde a la exterioridad del mundo, sino que es una exterioridad de un género distinto. Esta difracción responde, de hecho, a una necesidad que aparece tan pronto como nos percatamos de que el fenómeno de lenguaje es radicalmente impotente a la hora de esquematizar la transcendencia absoluta, y esto a pesar de que, de acuerdo con la hipótesis metodológica de partida de Richir, el lenguaje no se contenta tampoco con celebrar su propia gloria a la manera de lo que, de ese modo, se convertiría en una sempiterna tautología, sino que dice algo otro que sí mismo. Así, se hace necesario pensar en una transcendencia como referente del fenómeno de lenguaje, y será la que Richir nombre «transcendencia físico-cósmica», la cual, a pesar de no ser jamás accesible en sí misma, puede, con todo, *decirse* en lenguaje mediante una transposición arquitectónica. Dicha transposición hace imposible toda deducción retroductiva que procediera desde el lenguaje hasta su origen, fuera de lenguaje. La transcendencia físico-cósmica —que corresponde, más o menos, a lo que, durante los años 1990, Richir llamaba «fenómenos-de-mundo fuera de lenguaje»— es, pues, del orden de una exterioridad radical, y que escapa a toda conciencia, pero que no deja de «tender pértigas o agarraderas» a la conciencia, rozándola y relanzándola. Uno de los grandes hallazgos de Richir consiste, sin lugar a dudas, en haber mostrado que por mucho que los fenómenos fuera de lenguaje constituyan otros tantos «choques» (*Anstösse*) en las profundidades de la conciencia en que prenden los fenómenos de lenguaje, tan solo puede haber esquematismo bajo un horizonte de otro orden, a saber, el de la transcendencia absoluta pura. Jamás podrá el mundo fenomenalizarse en lenguaje en un cara a cara radical y exclusivo con el sí-mismo, y ello en la medida en que no puede haber un sí-mismo que no se sitúe ya bajo el horizonte de la transcendencia absoluta —lo cual plantea, evidentemente, el espinoso problema, que no trataremos aquí, de la relación entre la transcendencia absoluta pura y la transcendencia físico-cósmica: ¿son radicalmente otras o hay un paso entre ambas, así sea, claro está, en abismo?³⁰.

²⁷ Hay, pues, un hiato radical e inasimilable entre la teología y la fenomenología —la de Richir, como acabamos de ver, pero también, como habría que mostrar, la fenomenología en general si efectivamente parte de los requisitos fundamentales de Husserl. Dicho de otro modo, lo que está supuestamente en juego en el «giro teológico» de la fenomenología (francesa u otra) descansa, de entrada, en una cuestión mal formulada.

²⁸ En *Phénoménologie et institution symbolique* (1988). Sobre este punto, puede consultarse también M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, op. cit., pp. 207-208.

²⁹ Lo cual —señalémoslo— es un argumento para refutar toda teología o metafísica fenomenológica.

³⁰ Digamos simplemente que Richir empieza a proponer un tratamiento de la cuestión: cf. por ejemplo el Apéndice II, titulado: «Sur les deux versions de la transcendence absolue», del segundo tomo de las *Variations* (op. cit.). Hay traducción al español de este texto, a cargo de Antonio García Moreno y Pablo Posada Varela en el número 40 de *Eikasia*: «Sobre las dos versiones de la transcendencia absoluta», pp. 607-610. <http://revistadefilosofia.com/40-24.pdf>

Acerquémonos ahora, siquiera brevemente, a la cuestión del sí-mismo, indisociable, como se habrá adivinado, de las preguntas por la transcendencia absoluta y por la transcendencia físico-cósmica³¹. Si hubiera que mencionar un rasgo insigne del pensamiento de Richir, sería, a buen seguro, la pugnacidad con la que siempre se ha negado *por un lado* a suponer la cuestión del Yo como, de entrada, resuelta, y *por el otro* a aceptar la crítica, también unilateral, que no ve en el «Yo» sino una ilusión que habría que erradicar. Entendámonos sobre ello: que haya que criticar la concepción ilusoria de una subjetividad centrada sobre un Yo supuestamente soberano que reine tanto sobre sí mismo como sobre su exterioridad, he ahí lo que Richir siempre se ha dedicado a hacer; pero no quiere esto decir que Richir no rechace también reducir la cuestión del sí-mismo a la del individuo identificable merced a sus codificaciones simbólicas: el sí-mismo como *ipse* no es reductible al yo como *idem*, por retomar una distinción de Paul Ricœur que nos encontramos, en ocasiones, en los textos de Richir. La apuesta consiste, pues, en dar con el estatuto propiamente fenomenológico del sí-mismo. Ahora bien, sobre este punto, ¿no bastaría con, sencillamente, retomar lo que dice Husserl? Conviene recordar que, para este último, la auto-apercepción del sí-mismo es «mundanizante» (*verweltlichend*), en la medida en que el *ipse* se apercebe siempre como encarnado, tanto como los otros, en un cuerpo vivo (*Leib*): la apercepción del sí-mismo es, pues, inmediatamente apercepción del mundo como comunidad de mónadas, y la subjetividad transcendental es, pues, también, *eo ipso*, intersubjetividad transcendental. Ahora bien, si este vínculo entre el sí-mismo y la intersubjetividad da lugar a riquísimos desarrollos en Husserl —y sabemos cuánto se inspirará Richir, en los años 90, de los manuscritos de investigación publicados en los volúmenes XIII, XIV y XV de los *Husserliana* dedicados a la intersubjetividad—, el inconveniente de dicha «solución» está en que, en último término, no hace sino desplazar el problema o, como se dice en español, desvestir a un santo para vestir a otro. Desplazamos, pues, el problema de la constitución de la subjetividad al de la constitución de la intersubjetividad transcendental; ámbito de problematicidad en el que Husserl se topará, por lo demás, con dificultades recurrentes; sobre todo en lo referente a la temporalización de lo que acabará conceptuando en los términos de una «monadología transcendental»³².

Como hemos visto, Richir, por su parte, piensa muy temprano la génesis del individuo y del sí-mismo —y, por lo tanto, de lo humano— a partir de lo sublime, es decir, a partir de un horizonte de transcendencia *fuera-de-mundo*³³, según un análisis que nada tiene ya de heideggeriano³⁴. Es, una vez más, lo que Richir explica en sus *Variations*: «La transcendencia absoluta tan solo se pone en juego en y a partir de la experiencia del “momento” de lo sublime, como el exceso de afectividad que, en la interrupción esquemática coextensiva a lo sublime, vuelve sobre la afectividad misma, excavando un desajuste interno respecto del estado hiperdenso que toma la afectividad en su hipérbole, desajuste evidentemente no espacial y no temporal, entre un afuera y un adentro que no tienen, por sí mismos, nada espacial, por lo tanto, entre un adentro y un afuera absolutos, y donde el afuera es radicalmente indeterminado para un adentro que constituye la “figura” más arcaica de la intimidad, y donde algo como un sí-mismo esboza, incoativamente, su constitución»³⁵. Evidentemente, me es

³¹ Sobre lo que sigue, cf. M. Richir, «Aperception de l'individu et être-au-monde» (*Kairos* n.º 2: L'individu, P.U. du Mirail, Toulouse, 1991, pp. 151-186 (disponible en la página web www.laphenomenologierichirienne.org).

³² Cf. por ejemplo las explicaciones de Richir en «Monadologie transcendante et temporalisation» (in S. Ijsseling, *Husserl - Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1990, pp. 151, 172 (disponible en www.laphenomenologierichirienne.org).

³³ Lo que aún explica, en la época de las *Méditations phénoménologiques*, al sostener que el sí-mismo no es de origen intrínsecamente fenomenológico, lo cual solo tenía sentido en la medida en que todavía entonces restringía los fenómenos a los solos fenómenos-de-mundo.

³⁴ Es, efectivamente, la consideración de la *transcendencia* lo que permite comprender que lo sublime fenomenológico no se asimila a la experiencia de la *vorlaufende Entschlossenheit* de la muerte. Si, en *Sein und Zeit*, Heidegger considera que la individuación verdadera del Dasein tiene lugar en el ser-para-la-muerte, cuando este se apercebe en su ser más propio al hacer frente, en la angustia, a esa transcendencia radical que es la posibilidad de su imposibilidad, significa esto, a fin de cuentas, que la transcendencia originaria del Dasein no es nunca, para él, sino una *inmanetización* radical respecto de toda alteridad. Y, en ese preciso sentido, alega Richir —cf. por ejemplo *Du sublime en politique*—, que no hay sublime en Heidegger: la transcendencia absoluta no es ni la muerte ni tampoco el más allá de la muerte. A propósito de todo ello, habría que mostrar, por otro lado, en qué sentido el pensamiento de Richir se acerca al pensamiento levinasiano —en el cual, por lo demás, detecta Richir un pensamiento implícito de lo sublime: cf. *Phénomène et infini*, 1991— al tiempo que se separa de dicho pensamiento radicalmente.

³⁵ VSS I, p. 105.

imposible, aquí, retomar toda la «fenomenología genética» que Richir despliega desde *Phantasia, imagination, affectivité*³⁶, para mostrar cómo, a partir de este proto-sí-mismo, se constituye un «sujeto»; sin embargo, importa señalar hasta qué punto este análisis de lo sublime, donde se excava el desajuste en el nivel del núcleo hiperdenso de la afectividad, está en perfecta sintonía con la cuestión del *fenómeno como nada sino fenómeno*, motivo que inicialmente condujo las primeras investigaciones de Richir. Esta «nada» que habita el fenómeno y que constituye su reflexividad propia no es otra que el desajuste como *nada* de espacio y de tiempo que se «excava» en el «momento» de lo sublime, y hace posible, al hilo de una infinidad de transposiciones arquitectónicas posibles, todos los registros del fenómeno y del sentido: desde los fenómenos-de-mundo más arcaicos, hasta las más altas esferas de la ciencia y de las idealidades. Del mismo modo, quizá permita esto comprender mejor la estructura intrínseca al fenómeno de lenguaje, y que parecía tan refractaria al análisis. Al considerar el fenómeno como emergente a partir del «momento» sublime, distinguiendo el proto-sí-mismo y las dos versiones de la transcendencia, se impone distinguir dos tipos de desajustes³⁷: el que se da entre el núcleo hiperdenso de la afectividad y la transcendencia absoluta pura; y el que fisura el núcleo mismo y por el que adviene el esquematismo en la diástole, bajo el horizonte de la transcendencia físico-cósmica. Presentimos así, del mismo modo, que será esta distinción la que permita comprender la doble reflexividad a la obra en el fenómeno de lenguaje; reflexividad con vistas a un referente y con vistas a sí mismo, ambos tipos de desajuste jugando y «parpadeando» el uno en el otro. ¿Ocurrirá, entonces, que el desajuste mediante el cual el proto-sí-mismo parpadea con la transcendencia absoluta —y a través de lo cual, explica Richir³⁸, el núcleo «asiste al esquematismo»— es la *huella* del desajuste propio del esquematismo? ¿Y ocurrirá, correlativamente, que esta huella habita también el sí-mismo, permitiéndole presentir la transcendencia físico-cósmica, como también dice Richir, para «asistir el esquematismo», y *transformar el esbozo de sentido en sentido en esbozo*?

³⁶ Jérôme Millon, Grenoble, 2003.

³⁷ Cf. SSV II, pp. 143-145.

³⁸ Cf. *ibid.*