

La “transcendencia” y el “sí-mismo”

Alexander Schnell

Universidad de Piars IV - Sorbona

The “transcendence” and the “self”

Alexander Schnell

Universidad de Piars IV - Sorbona

Resumen:

En este artículo, el autor trata las nociones de “transcendencia” y de “sí mismo” en los últimos trabajos de Marc Richir. Partiendo del análisis de la cuádruple función de la “transcendencia absoluta”, este estudio se centra en particular sobre la articulación entre “transcendencia” e “ipseidad”. Se trata de evidenciar el “momento de lo sublime” que está a la base del “sí-mismo”. Ello da pié, a la vez, para esclarecer las influencias kantianas sobre el “sí-mismo” richiriano y para mostrar cuál es la originalidad de la concepción richiriana del “sí-mismo” en diálogo con las concepciones de la reflexividad en Fichte y en Schelling. ■

Abstract:

In this paper, the author deals with the notions of “transcendence” and “self” in the later works of Marc Richir. Starting from the analysis of the quadruple function of “absolute transcendence”, this article focuses specifically on the articulation of “transcendence” and “selfhood”. It carries out the “moment of sublime” at the root of the “self”. It allows to clarify the Kantian influences on Richir’s conception of the “self” and to bring to light the originality of this conception in the discussion with Fichte’s and Schelling’s conceptions of reflexivity. ■

keywords: trascendencia, sí-mismo, ispeidad, reflexión, sublime, transcendence, self, selfhood, reflexion, sublime

La “transcendencia” y el “sí-mismo”

Alexander Schnell

Universidad de Piars IV - Sorbona

(Traducción a cargo de Pablo Posada Varela)

Allí donde toda positividad pre-dada ha quedado fuera de juego, el “momento” de lo sublime es lo único que puede “salvar” del nihilismo¹.

Nos² proponemos, en el presente trabajo, clarificar el papel y la función de la *trascendencia* y del *sí-mismo* (así como de sus respectivas *relaciones fundamentales*) en los trabajos más recientes de Marc Richir³). Puesto que la introducción, relativamente tardía, de estas nociones, se debe, más allá de lo que constituya su sentido y contenido intrínsecos, a la lógica misma del despliegue de los conceptos fundamentales richirianos, habremos de proceder, en primera instancia, a un cierto número de recapitulaciones arquitectónicas.

La “refundación” de la fenomenología que M. Richir se propone poner en marcha, ya de modo concreto desde *Más allá del giro copernicano* (1976) y de manera enteramente explícita desde las *Investigaciones fenomenológicas* (1981 y 1983) y las *Meditaciones fenomenológicas* (1992), queda definida, como hemos visto, por un nuevo punto de partida (“arquitectónico”). Éste consiste, recordémoslo, en situar en un primer plano las “Wesen salvajes”, las cuales, fenomenológicamente, se concretizan en *phantásiai*-afecciones. Precisemos ahora en qué medida M. Richir pone además en juego la relación *lenguajefuera de lenguaje*.

¹ M. Richir, “Sublime et pseudo-sublime. Pourquoi y a-t-il phénoménologie plutôt que rien?”, *Annales de Phénoménologie*, n° 9/2010, p. 31.

² Este texto procede de uno de los capítulos del libro de Alexander Schnell, de próxima publicación en las ediciones Ousía, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*. Se puede encontrar una primera versión de este texto en el reciente libro de Alexander Schnell *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Antropologie*. Ediciones Königshausen & Neumann, colección “Orbis Phaenomenologicus (Estudios), Tomo 24, Würzburg 2011.

³ En lo que sigue, nos interesaremos en particular por los *Fragmentos fenomenológicos sobre el lenguaje* (2008) y por el importante artículo “Langage, poésie, musique”, en *Annales de Phénoménologie*, n° 8/2009, p. 57-82 (citado : “LPM”).

Efectivamente, esta “refundición” tiene por característica esencial el tomar como “objeto” fundamental no ya la correlación nóesis-nóema – análisis intencional que, tematizando las *cogitaciones*, pone en juego tanto un *cogitatum* como un *EGO cogito* –, sino el “registro más arcaico” del “esquematismo fenomenológico *fuera de lenguaje*” que se hace en el “elemento fundamental” y que se despliega en la “*chôra* primera”. Esta focalización sobre el esquematismo fuera de lenguaje significa, como también hemos visto, que M. Richir recusa instalarse de entrada en *sujeto* alguno (y, muy en especial, en sus actos de conciencia *objetivantes*) y que, mediante la exploración del “ámbito pre-intencional”, se toma verdaderamente en serio el proyecto patočkiano de una “fenomenología absujetiva”.

Sin embargo, el esquematismo fuera de lenguaje que, en su registro *propio* (el más arcaico), esquematiza y tiene “*phantasíai* puras” por concreciones, es decir “*Wesen* salvajes” inefables por cuanto “ya siempre” se presentan como modulaciones primigenias de la afectividad (pura), es la “condición transcendental” de las “*phantasíai* ‘perceptivas’” que, pertenecientes a un registro menos recóndito, no dejan, con todo, de albergar una parte *infigurable* a pesar de esquematizarse, a su vez, *en lenguaje*. Hablar aquí de “condición transcendental” implica, tal como indicábamos en el primer capítulo de la primera parte, que la fenomenología richiriana representa un transcendentalismo original y específico. Que este transcendentalismo acaso esté más próximo a Kant que a Husserl (de ello nos ocuparemos enseguida) es otra de las características esenciales de esta “refundición” de la fenomenología.

Por mucho que M. Richir desplace del modo apuntado las coordenadas fundamentales de la fenomenología, no por ello es menos consciente del hecho de que el fenomenólogo ha de partir siempre de una *concreción fenomenológica*. Esta primera concreción no es, como para Husserl, la *conciencia* intencional con sus “vivencias”, sino – y habremos de insistir en ello – lo que M. Richir denomina “*phantasíai*-afecciones puras” y “*phantasíai*-afecciones ‘perceptivas’” (“esquemmatizadas”, estas últimas, únicamente mediante “esquematismo de lenguaje” (es decir, temporalizadas en presencia y “espacializadas” en *chôra*)). Volvamos una vez más sobre dichas nociones.

Gracias al esquematismo se forman y se articulan las “*Wesen* salvajes” (aún inefables en el registro más arcaico) así como, en la temporalización en presencia del sentido haciéndose, los jirones de sentido (*lambeaux de sens*). Las *phantasíai* (afectivamente “cargadas”) son, a su vez, las concreciones fenomenológicas con las que “opera” el esquematismo. Sustituyen éstas a los “datos sensibles” puesto que la tradición metafísica jamás ha conseguido dar cuenta de forma convincente de la articulación entre lo “sensible” y lo “inteligible”, ni, en particular, de establecer la dimensión “de *phantasía*” que, de hecho, tienen dichas concreciones. Sin embargo, en el nivel de la temporalización en presencia del sentido haciéndose, es el esquematismo *de lenguaje* el que “esquematiza” las *phantasíai*-afecciones.

Así y todo, si bien existe un esquematismo de lenguaje cuyas concreciones consisten en dichas *phantasíai*, es decir, en una realización del sentido para “nosotros” (pues no se hallan estas últimas flotando “en el aire”), no por ello deja de operar, en un registro más arcaico, tal y como habíamos señalado, un esquematismo *fuera de lenguaje* – lo cual significa que el lenguaje está precedido por una suerte de *logos* (aún) no lingüístico, “salvaje”, dislocado (aunque sólo respecto del esquematismo de lenguaje), que, claro está, no pertenece en absoluto a género alguno de logicismo formal, y cuyas únicas concreciones consisten en “*phantasíai* puras”.

Recapitulados estos elementos, podemos, en este punto, abordar aspectos que hasta ahora no habíamos tenido en cuenta. Notemos, efectivamente, que no hay esquematismo sin “lugar” (propio) y que tampoco hay esquematismo sin una dimensión *afectiva* que lo esté “concretizando”. Es lo que explica por qué M. Ricchir introduce, en sus últimas obras, la noción de “elemento fundamental”: se trata del “elemento” en el que “se despliega” y por el que “se extiende” el esquematismo – (es en cierto modo la “cosa en sí” fenomenológica). La “*chôra* primera”, la “*chôra* primitiva”, designa, a su vez, la *dimensión leiblich* del esquematismo (pero sin *Leib* (como lugar) – porque “aún” no se da aquí “sede (*siège*)” “encarnada (*incarné*)” alguna toda vez que tal “encarnación” precisa del intercambio de miradas madre/lactante⁴). Esta “*chôra* primera” viene a ser “casi” lo mismo que el “elemento fundamental – con la salvedad de que, precisamente, la “*chôra* primera” posee ya esa primera determinación (la afectividad), mientras que el elemento fundamental permanece, por el contrario, absolutamente indeterminado.

⁴ Cf. *infra*.

¿Qué relaciones existen entre el esquematismo *de* lenguaje y el esquematismo *fuera de* lenguaje? Dichas relaciones están caracterizadas de una doble manera. Desde un punto de vista “constitutivo”, el esquematismo fuera de lenguaje, con sus “concreciones”, es la “condición de posibilidad” del esquematismo de lenguaje (con sus “concreciones” propias). Sin embargo, cuando el fenomenólogo busca establecer dichas relaciones, no puede sino constatar una “transposición arquitectónica” del uno al otro que, tal como hemos visto, constituye una operación anónima y ciega para sí misma (*aveugle à elle-même*), que traduce un “salto”, “inopinado”, efectuado “*per hiatus irrationalem*” (cf. la *Doctrina de la Ciencia de 1804/II* de Fichte, a la que M. Richir remite explícitamente en este contexto). Contrariamente a Husserl, que, “compartimentando” (como diría Fink⁵) los dos niveles, “inmanente” y “pre-inmanente” de la conciencia trascendental, promueve una “experiencia trascendental” del *a priori* constitutivo que permite “pasar” del uno al otro – por un movimiento en “zigzag”⁶ y, siempre en los términos de Fink, desde una “intuición constructiva”⁷ – no hay en cambio, para M. Richir, *ninguna base para una atestación “experiencial”* que procure los medios para llevar a cabo tal “paso”. En punto a esto estaría M. Richir más próximo al trascendental kantiano que al de Husserl : la “transposición arquitectónica” es la expresión (¡pero del revés !) de la necesidad de efectuar un “salto” (¡que no es metafísico!), de recurrir a dispositivos (de otro “registro”) que precisamente corresponden a lo que Kant llamaba “condiciones transcendentales”.

Todo logro (*acquis*) del análisis fenomenológico pone en juego “exigencias” y “necesidades” “arquitectónicas – el “salto” desde el esquematismo de lenguaje al esquematismo fuera de lenguaje no es sino un ejemplo más de eso mismo. M. Richir responde de diversa forma a tales exigencias. Diremos que, ante tales exigencias, ofrece respuestas tanto “analíticas” como “sintéticas” (en un sentido no kantiano). Son “analíticas” cuando, dado un problema, es decir, un dilema o una vía muerta (*impasse*), elabora *análisis* que proponen *directamente* una “solución” (o esbozos de solución). Por el contrario, decimos que son “sintéticas” – y sólo ahí suele justificarse lo que antes elaborado en un contexto distinto – cuando tales respuestas conducen a una configuración arquitectónica completamente nueva de los elementos fenomenológicos fundamentales que los *com-pone* o *re-pone* (les

⁵ Cf. el último capítulo de nuestra obra *En deçà du sujet*, *op. cit.*

⁶ Cf. nuestra obra *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, *op. cit.*

⁷ *En deçà du sujet*, *op. cit.*

com-posent ou les *re-posent*) en un *conjunto* arquitectónico inédito (pero no necesariamente – ¡faltaría más! – definitivo). Es precisamente este el caso de las nociones de “sí-mismo” (en particular en virtud de las profundizaciones que acusan los análisis de lo “sublime”) y, aún más, de la noción de “trascendencia”.

Así pues, ¿por qué introduce M. Richir, en sus trabajos más recientes, las nociones de “trascendencia” y de “sí-mismo”? Porque hacen valer una nueva configuración arquitectónica que “resulta” (¡pero sin “derivarse” de !) las implicaciones atinentes a la puesta en evidencia del papel fundamental que, en el seno de la “refundición” richiriana de la fenomenología, cobran tanto la *phantasia* como la afectividad (esbozan, en ese aspecto, respuestas *sintéticas* a exigencias arquitectónicas). 1) ¿Qué implica, efectivamente, situar a la *phantasia* en el primer plano? Por lo pronto “destronar” de su papel originario y preponderante en toda constitución a la *percepción* (es decir, a los actos “*dóxicos*”, *objetivantes*). M. Richir extrae todas las consecuencias – y ello, más allá, sin lugar a dudas, del estricto marco fenomenológico – del precepto de la “ausencia de supuestos (metafísicos)” en general, y de la imposibilidad de presuponer algo “dado” en particular. Contrariamente a Fink, que busca superar la escisión (*clivage*) actitud natural / actitud transcendental mediante una fenomenología del *mundo*, M. Richir es y sigue siendo, fundamentalmente, un *escéptico*⁸ : la realidad del mundo no sólo queda sujeta a la duda hiperbólica (en términos richirianos : ha de ser tenida y mantenida dentro de la *epochè* fenomenológica hiperbólica), sino que se reinterpreta de tal suerte que no podría preexistir a lo que se configura antes en los registros *fenomenológicos* más arcaicos así como a todo aquello que *ponen éstos en juego*. 2) ¿por qué M. Richir se pregunta por el estatuto del “sí-mismo”? Par dar cuenta tanto del “origen de la conciencia”, como de la “conciencia de sí”, y para esclarecer el modo en el que el “objeto” de la conciencia de sí remite al “sujeto” de esta última, pero todo ello cuidando de no perderse en las vías muertas de la tradición reflexiva. Veamos pues, de forma más concreta, cómo todo ello se traduce en las elaboraciones más recientes acometidas por M. Richir.

⁸ “[...] Cree, cada quien, comprenderse a sí mismo, mas quizá, tanto para nosotros mismos como para los demás, no se trate sino de un “simple pensamiento”, es decir, de una ilusión. Es, al cabo, el precio a pagar por la puesta en juego de la *epochè* fenomenológica hiperbólica, y el abandono de la pretensión metafísica de moverse exclusivamente en la ‘planicie de la verdad’. Sobre la empresa propiamente fenomenológica siempre ha de pesar la *sospecha*.” “Langage et institution symbolique”, *Annales de Phénoménologie*, n° 4/2005, p. 138 (citado : “LIS”)

La “refundación” de la fenomenología propuesta por M. Richir no desemboca en absoluto en un monismo. En firme oposición a toda filosofía de la “inmanencia”, pone en liza un dualismo irreductible, un “*chôrismos* arcaico” que no se reduce ni al recurso a la esfera “pre-inmanente” de la conciencia trascendental (Husserl) – a pesar de que desde su noción de “virtual” se le aproxima considerablemente (aunque en otro registro arquitectónico) – ni, menos aún, revaloriza la “trascendencia” del mundo natural (cosa que Fink sí se propuso llevar a cabo mediante una reconciliación entre la actitud natural y la trascendental). Este dualismo se expresa bajo diferentes formas: es el que, fundamentalmente característico de todo fenómeno de lenguaje, existe entre el “esquematismo” y la “trascendencia absoluta”; puede también entenderse como el que se da entre los dos tipos de trascendencia – la “trascendencia absoluta” y la “trascendencia físico-cósmica” –; y es también el que pone en juego la noción de “sí-mismo”: en el dualismo entre el sí-mismo y el esquematismo. Las distintas nociones que constituyen estos dualismos (en los cuales, como veremos, interviene cada vez la “interfacticidad trascendental”), sin llegar a ser idénticas, dan lugar, peso a todo, a imbricaciones que son las que ahora trataremos de esclarecer.

Es el de “fenómeno de lenguaje” uno de esos conceptos fundamentales de la fenomenología “*nova methodo*” que M. Richir intenta abordar de diferentes formas en el conjunto de sus trabajos (recientes y menos recientes). El “lenguaje”, no se reduce, para él, a la sola dimensión lingüística, sino que designa también el “pensar” (en sentido cartesiano). Se trata de dar cuenta de la eclosión del *sentido*, eclosión que él denomina “el esbozo de sentido” (“*l’amorce de sens*”), así como del modo en que lo que en tal esbozo se encadena, “se sostiene”. (Este “sostenerse” es, claro está, del orden del *esquematismo fenomenológico*). Sin embargo, lo que abre al sentido – y a la pregunta por el sentido – es lo que M. Richir denomina “trascendencia absoluta”. Su función es cuádruple. Además de 1) abrir al *sentido*, 2) es condición de la *institución simbólica*, 3) abre al *referente* del lenguaje (a la “*trascendencia físico-cósmica*”) y 4) es constitutiva del *sí-mismo*.

1) ¿Por qué el sentido no “se abre” sino en virtud de la “trascendencia absoluta”? El sentido es en sí-mismo infigurable; más precisamente, “va” de infigurable a infigurable (y “en” lo infigurable). Esto implica que escapa siempre a sí mismo, que está en un desajuste, en un no-recubrimiento absoluto respecto de sí

(lo cual significa siempre también: respecto de la *afectividad* de que está teñido). ¿Cuál es la *condición trascendental* de este desajuste? La trascendencia absoluta, un “radical afuera” (el “más radical” “fuera” de espacio y “fuera” de tiempo que quepa concebir) es precisamente aquello que

juega como un imposible introduciendo [pues] el desajuste (también fuera de espacio y de tiempo) en la afectividad, impidiéndole, por así decirlo, coincidir consigo misma, pero abre al tiempo al horizonte de *sentido* en lo que, en este desajuste, es ya de esquematismo; así pues, abre, también, al “medio” del sentido dentro del esquematismo fenomenológico de lenguaje⁹.

Así pues, la trascendencia absoluta constituye la originaria “llamada del sentido” (en que se aloja la afectividad)¹⁰, su no coincidencia consigo, la apertura originaria “dentro” de la cual el sentido se hace y se busca. Así y todo, esta apertura no es – insistimos en ello – espacial o proto-espacial (no corresponde a lo que Heidegger llama, en sus *Beiträge zur Philosophie* lo “*Offene*” (lo “abierto”)¹¹): no es sino una *exigencia* arquitectónica que hace posible el desajuste del sentido respecto de sí-mismo – es lo *necesario* para que el sentido sea *posible* dadas sus características fundamentales e irreductibles.

2) La segunda función de la trascendencia absoluta reside en hacer posible el encuentro del campo *fenomenológico* con el *instituyente simbólico*. ¿En qué sentido la trascendencia absoluta hace posible la institución simbólica? La institución simbólica¹², recordémoslo, designa la institución (*Stiftung*) que pone en relación una “base”, un “fundamento” (el instituyente) y lo instituido, toda vez que esta relación se halla caracterizada mediante un *hiato* irreductible, un salto por el cual y en el cual la base, si bien no completamente aniquilada, sí queda, por lo pronto, borrada (quiere esto decir que la base es transponible (=virtual) y que lo instituido permanece transponible a dicha base). Esto significa, en particular, que lo instituido lo está de modo *ciego* (de suerte que ninguna deducción, ninguna reconstrucción racional, etc. permite colmar este *hiato*) y que su “transposición arquitectónica” se da *fuera de tiempo y fuera de espacio*. El “origen” de

⁹ LPM, p. 60-61.

¹⁰ LPM, p. 127.

¹¹ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA vol. 65, Frankfurt a. Main, Klostermann, 1989, p. 328.

¹² Recordemos que, para M. Richir, lo que procede en propio del campo fenomenológico no está dado, sino que se sitúa más acá de lo que está instituido simbólicamente (cf. nuestro prólogo).

la geometría, de la física clásica o de la cultura egipcia es tan propio de una institución simbólica como lo pueda ser la adquisición del habla o de una lengua extranjera. Así, la situación se asemeja aquí al caso anterior: precisamente en la medida en que la institución no puede ser “fecha” (*est “indatable”*), y resulta completamente discontinua respecto del registro fundador, es tributaria de una trascendencia absoluta. Sin embargo, al igual que la trascendencia absoluta responde de la ausencia de “origen” de lo instituido, desvela también, en punto a esto último, la imposibilidad de toda forma de “progreso” exclusivamente simbólico. M. Richir escribe muy claramente a este respecto (al tiempo que plantea la importante cuestión del estatuto de la historia y de la historicidad) :

[...] notemos, asimismo, [...] que no hay institución simbólica sin trascendencia absoluta, porque *la institución simbólica no depende de la voluntad humana*. Si hay que precaverse de darle un nombre a esta trascendencia, es porque, radicalmente fuera de lenguaje e incluso fuera del ámbito de lo posible, nombrarla (por ejemplo : Dios) sería traicionarla o, cuando menos, entrar en las “lógicas” de la institución simbólica (las religiones se nos antojan, a cada paso, demasiado “humanas”, atravesadas por intrigas y rituales que están muy por debajo de lo requerido, que, por lo tanto, son ya siempre testimonios de la “corrupción” o de la “degeneración” de la trascendencia absoluta). Por igual, nos parece *absurdo* concebir un “progreso simbólico” (como si fuéramos nosotros los únicos en poseer o en haber de poseer su “verdad”); tan sólo la idea de una “deriva” de la institución simbólica nos parece defendible: es ella la que conforma la historia, tensada, cuando se la piensa dentro de una institución simbólica, entre la *utopía* y la *escatología*.¹³

3) La tercera función fundamental de la trascendencia absoluta consiste en abrir al *referente de lenguaje* (que no es otro que la “trascendencia físico-cósmica”). Efectivamente,

es a través de la trascendencia absoluta que abre al sentido (a su pregunta) como el esquematismo de lenguaje se refleja (*se refléchi*), al mismo tiempo (sin concepto) como refiriéndose a otro tipo de trascendencia, no menos radical, y que es referente *del lenguaje* (y no de la lengua).¹⁴

¹³ LPM, p. 61-62.

¹⁴ LPM, p. 62. Ver también p. 64.

Nos encontramos aquí en el corazón del “*chôrismos* arcaico” mencionado más arriba. En cualquier caso, no se han de confundir dos tipos de trascendencia, bien distintas : aquella, radicalmente “absoluta”, y de la que *nada* se puede decir (salvo acaso que da lugar a los diferentes aspectos que estamos desarrollando) y la responsable del hecho de que *el sentido no lo sea sólo y exclusivamente de sí-mismo*¹⁵. En efecto, el lenguaje tiene, claro está, un referente, que no es otro que la “trascendencia físico-cósmica”, referente que “resulta como tal inaccesible para aquel sentido que, sin embargo, está haciendo posible¹⁶; así, resulta, por lo tanto, impensable (Schelling) y, por último, y en el sentido que hemos definido, virtual y no posicional¹⁷”. En este punto, hace M. Richir referencia a Schelling (utilizando la expresión “*das Unwordenkliche* (lo impensable)” que éste empezó introduciendo en los fragmentos de las *Edades del mundo* de 1813 y luego en su *Introducción a la filosofía de la revelación*, etc.). Sin embargo, para el concepto de “trascendencia físico-cósmica”, no es el Schelling tardío el que importa, sino el joven Schelling – el de la *filosofía de la naturaleza*.

Un texto que podría servir de trasfondo conceptual a la noción richiriana de “trascendencia físico-cósmica” es el de la *Deduktion des dynamischen Prozesses* (en los cuadernos 1 y 2 del primer volumen del *Zeitschrift für spekulative Physik*, que data de 1800). En él desarrolla Schelling su concepción de un “sujeto-objeto” (que llamará más adelante, en su correspondencia con Fichte, un “sujeto-objeto objetivo”), principio de la naturaleza frente al cual la conciencia de sí no sería más que una “potencia (*Potenz*) superior”. Este principio constituye el núcleo de su crítica al idealismo: lejos de admitir que la filosofía podría albergar como principio una simple *forma* (como es el caso de la *Wissenschaftslehre* fichteana), dicha forma ha de ser completada, según Schelling, por un *contenido que, por lo demás, es el propio contenido de la filosofía de la naturaleza*. El sujeto-objeto, en su potencia propia (por lo tanto “más acá” de la potencia de la conciencia de sí), constituye así una trascendencia “de los mundos y de la *physis*¹⁸” absolutamente “no objetiva y no objetivable¹⁹” según M. Richir, u objetivable en virtud de una auto-

¹⁵ LPM, p. 66.

¹⁶ M. Richir señala también a su propósito que es “paradójica, fantasmática, enigmática y virtual” (LPM, p. 63), “referencia muda y ciega, radicalmente infigurable del lenguaje” (*ibid.*, p. 70).

¹⁷ LPM, p. 64.

¹⁸ LPM, p. 71.

¹⁹ *Ibid.*

objetivación del sujeto, del Yo, de la conciencia, según Schelling²⁰ – procedimiento cuyo carácter – ¡especulativamente ! – *construido* no se compadece, a pesar de todo, con la “refundición” richiriana de la fenomenología (lo cual no resta pertinencia a la atribución de “paternidad” de la “trascendencia físico-cósmica” al filósofo de Leonberg).

La trascendencia físico-cósmica – “afuera²¹” que es, pues, el referente último del lenguaje – está conformada tanto por el esquematismo fuera de lenguaje como por la interfacticidad transcendental. Volveremos sobre esta última algo más adelante; limitémonos a tener presente por ahora que esta trascendencia, precisamente a semejanza del esquematismo fuera de lenguaje, no tiene sentido (específicamente dicho, no existe “en sí”), sino que, para empezar a tenerlo, antes ha de interrumpirse (para entonces esbozarse a través del encadenamiento de los jirones de sentido (*lambeaux de sens*)) – M. Richir escribe : la trascendencia físico-cósmica “se sostiene en sí misma en virtud del esquematismo fuera de lenguaje²²”. Así las cosas, resulta que, desde un punto de vista arquitectónico, la trascendencia físico-cósmica es *el residuo fenomenológico de la epochè hiperbólica*.

Subrayemos, por último, que si la trascendencia absoluta “abre” a la trascendencia físico-cósmica, no por ello la “crea”, como tampoco la “conforma” : lo único que de ella cabe “decir” es que su atestación fenomenológica, indirecta, descansa en el hecho mismo del lenguaje como lenguaje “humano”²³.

4) El concepto de lo “sublime” en M. Richir no procede de la “sublimación (*Sublimierung*)” *freudiana*²⁴, sino de su propia interpretación de lo “sublime (*Erhabenes*)” *kantiano*. Antes de desarrollar, positivamente, la acepción richiriana de este término, expondremos su “fuente”, que no es otra que la *Crítica del juicio* (1790). Veremos que, de un lado, esto pondrá en escena una discusión entre Fichte y Schelling en punto al estatuto del *sí-mismo* que se antojará, a la pos-

²⁰ Schelling lleva a cabo este proyecto en su primer sistema, contemporáneo del texto citado en el *Zeitschrift für spekulative Physik*, que es el *Sistema del idealismo transcendental* de 1800. Para la concepción schellingiana de lo transcendental, ver la segunda parte de nuestra obra *Réflexion et spéculation*, *op. cit.*

²¹ LPM, p. 66.

²² LPM, p. 73.

²³ *Ibid.*

²⁴ Y no tiene evidentemente nada que ver con el “sentimiento oceánico”.

tre, muy útil (por su contraste con la perspectiva fenomenológica) y que, por otro lado, ello exigirá, en lo atinente a la noción de “afectividad”, un rápido desvío por Heidegger.

En su tercera *Crítica*, Kant introduce lo *sublime* como un “sentimiento (*Gefühl*)”, acompañado de un “movimiento del alma (*Bewegung des Gemüts*)”²⁵: “En la representación de lo *sublime* en la naturaleza, el *alma* (*Gemüt*) se siente *movida* [...]”²⁶. Lo sublime se halla, por lo demás, caracterizado por un *exceso*: “Llamamos *sublime* a aquello que es *absolutamente grande*²⁷.” “*Es sublime aquello que, con sólo poder ser pensado, descubre ya una facultad del alma* (*Gemüt*) *que sobrepasa cualquier escala propia de los sentidos*²⁸.” La tercera característica fundamental del sublime kantiano consiste en el hecho de ser engendrado por el sentimiento de una “*inhibición instantánea*²⁹” de las fuerzas vitales (seguida de un surgimiento tanto más fuerte de estas últimas). Se da, así, una parada (*arrêt*), una *interrupción* de la afectividad en el corazón de lo sublime. Por último, el (sentimiento de lo) sublime no procede de cosa natural alguna, sino que está “*únicamente* contenido en *nuestra* alma (*Gemüt*)³⁰”, su fundamento no está fuera de nosotros, “*sino exclusivamente en nosotros*³¹”. Así pues, lo sublime *confronta al sujeto, en su singularidad, consigo mismo* (*renvoie le sujet à lui-même en sa singularité*) dando así respuesta a una cuestión fundamental de la filosofía trascendental: la del estatuto del “*sí-mismo*”. Presentemos en primer lugar la problemática de la cual la fenomenología richiriana propone una solución del todo inédita.

A pesar de que, tal y como lo mostró Husserl, fue *Descartes* quien abrió la perspectiva de la filosofía trascendental, será *Kant* quien plantee de veras y en toda su acuidad el problema del “estatuto” del “Yo trascendental” y de todos los conceptos anejos a él referidos (“sujeto”, “conciencia”, “sí-mismo”, etc.). Con todo, será *Schelling* quien, en particular, señale una dificultad en el texto kantia-

²⁵ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790, 1799³, p. 80 (citado “KU”; en lo que sigue, nos referiremos cada vez a la tercera edición). Esta noción de “movimiento del ánimo” está, por lo demás, muy presente en los últimos escritos de M. Richir.

²⁶ KU, p. 98, el subrayado es nuestro.

²⁷ KU, p. 80. Ver también p. 84.

²⁸ KU, p. 85. Así, ya en Kant remite lo sublime a una *trascendencia*.

²⁹ KU, p. 75, el subrayado es nuestro. Ver también p. 98.

³⁰ KU, p. 109, el subrayado es nuestro.

³¹ KU, p. 78, el subrayado es nuestro.

no : a pesar de que, a lo que parece, el Yo transcendental no pueda *stricto sensu* “existir” – dado que la existencia es una categoría de la modalidad y, por consiguiente, no puede aplicarse al principio que está más allá o, mejor dicho, más acá de toda experiencia posible (única hasta la cual se extiende el uso legítimo de toda categoría) –, el propio Kant escribe, como Schelling lo hace notar en sus *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796 et 1797)³², que el “Yo pienso” (siendo el “Yo” una “representación puramente intelectual”) implica un modo de existencia que no es

aún, en este caso, una categoría, la existencia como categoría remitiéndose siempre no ya a un objeto dado de modo indeterminado, sino a un objeto del que poseemos un concepto y del que queremos asimismo saber si está o no puesto allende ese concepto³³.

Se plantea entonces la cuestión de saber qué tipo de “existencia” se le ha de conferir al Yo transcendental y cómo podemos dar cuenta de la relación de este último consigo mismo.

Tratemos, en primer lugar, de esclarecer la forma en que el sujeto se relaciona consigo (y las dificultades que ello implica). Para poder dar cuenta de la “conciencia” que el sujeto tiene de sí mismo, hace falta tener en cuenta el hecho de que la conciencia está fundamentalmente caracterizada por una *dualidad* que entra en conflicto con la necesidad de establecer la *unidad* de aquélla. La conciencia es siempre conciencia *de* algo – está pues *escindida*. Si de dar razón de la conciencia de *sí* se trata, es decir, de la manera en que la conciencia tiene conciencia de *sí misma*, generalmente se considera que el sujeto de la conciencia es idéntico a su objeto. Sin embargo, clásicamente, se explica esta relación del sujeto (entendido como “sujeto”) con el sujeto (entendido como “objeto”) mediante la *reflexión* : si el sujeto tiene conciencia de sí-mismo, es porque reflexiona, porque vuelve – mediante una vuelta reflexiva – sobre sí mismo. Se plantea entonces el (evidente) problema siguiente : ¿cómo cerciorarse de que, frente al desajuste que constituye esta vuelta reflexiva, tiene el sujeto una relación consigo mismo y no con lo que él *ha sido* – lo que significaría que *se hurta de continuo a sí mismo* ?

³² F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke* (édition de K.F.A. Schelling), I/1, p. 401 *sq.*

³³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 423.

Schelling, creyendo corregir a Fichte en este particular (pese a que, en realidad, éste último no defendiera dicho punto de vista simplista sobre la reflexión ; volveremos sobre ello), pensaba superar esta dificultad en su “sistema de la identidad”³⁴ (expuesto por vez primera en 1801), y en el que sienta como punto de arranque de toda filosofía la *identidad absoluta* (“la indiferencia”) del sujeto y del objeto – sujeto-objetividad u objeto-subjetividad. Pero es entonces cuando se plantea otro problema (que Fichte y Hegel no dudaron en formular en idénticos términos) : ¿cómo entender este acto de posición absoluta de otro modo que como acto absolutamente *dogmático* ? En una palabra, es preciso evitar aquí dos escollos : el Caribdis de instaurar una dualidad allí donde, en cambio, se precisa de unidad (lo cual provoca que la conciencia se hurte a sí misma) y el Escila de hacer posición dogmática de una unidad que no observa la “constricción mínima (*contrainte minimale*)” (Desanti) de toda filosofía de la conciencia.

¿Cómo bogar entre sendos escollos ? Lo que por lo pronto hemos de evitar es la reificación del sí-mismo – bajo cualquiera de sus formas. Es lo que Fichte tenía en mente (siguiendo al Kant de la primera *Deducción trascendental de las categorías*) cuando caracterizaba al “Yo absoluto” (que es impersonal, pre-personal, luego precisamente no es un “Yo”) como “hacer puro”. Así y todo, para preservar cierto rigor y precisión, es preferible evitar este uso de la expresión “Yo” (y el propio Fichte se dio rápidamente cuenta de ello) y limitarse al “sí-mismo”. Ahora bien, el término de “sí-mismo” admite en francés dos significados distintos (distintamente evidenciados por Ricœur en *Sí mismo como otro*): la identidad “*idem*” y la identidad “*ipse*”. La identidad que cualquier objeto guarda consigo (este bolígrafo, esta mesa) es una identidad “*idem*” (que en alemán se denomina *Selbigkeit*). Un objeto es el “mismo” a través de cualquier decurso temporal, lo cual, claro está, no excluye su posible devenir (su “generación” o su “corrupción”). Esta acepción ha de ser distinguida de la identidad “*ipse*” (*Selbsheit*) que designa la identidad del *sí-mismo* propiamente dicha. Ésta sólo incumbe a los existentes del tipo “*Dasein* humano” (en el sentido heideggeriano) y es la que da razón de lo específico de su temporalidad.

Sin embargo, una reflexión que ahonde en el *sí-mismo* no puede limitarse a esta distinción entre sendos términos latinos (*idem* e *ipse*). El “sí” de la expresión

³⁴ Pero probablemente sería más juicioso remitirse (en lo referente a este punto) al *Sistema del idealismo trascendental* (1800) (cf. *infra*).

“sí-mismo” puede remitir al *Selbst*, pero también al *SICH*. El primero pone el acento sobre la *identidad*, mientras que el segundo se refiere al carácter *reflexivo* del sí-mismo. Con todo, lo decisivo, habida cuenta de nuestras observaciones anteriores en punto a la insuficiencia de la reflexividad (entendida como simple *vuelta* reflexiva), estriba en que la filosofía trascendental alemana ya propuso una serie de respuestas harto interesantes relativas al estatuto del *sí-mismo* tomado en el sentido del “*Sich*” (y que habrá que contrastar con las elaboraciones richirianas). Recordemos, de entrada, en qué consiste la problemática general relativa a este punto.

Toda conciencia de *objeto* es *ipso facto* conciencia de *sí* y ello en virtud de lo que Brentano llamó la “conciencia interna”. O, por decirlo en términos sartrianos (por ejemplo los de *La trascendencia del ego*): toda conciencia “tética” (o posicional) de un ente es conciencia “no tética” de sí misma. La cuestión que se plantea, como hemos señalado, es la de saber cómo sea posible concebir dicha conciencia “no tética” (o, en términos richirianos, “no dóxica³⁵”). La respuesta más convincente a esta cuestión (también desde un punto de vista fenomenológico) no nos la ofrece ni Husserl, ni ninguno de sus inmediatos sucesores, sino *Fichte* (en la *Deducción de la representación* de la *Fundamentación de la doctrina de la ciencia de 1794/95*) y, más adelante, Schelling (en su correspondencia con Fichte – y, con mayor precisión, en su carta del 19 de noviembre de 1800³⁶ – es decir *antes* de la publicación (al año siguiente) de la *Darstellung meines Systems der Philosophie* (que expone el segundo sistema schellingiano, el “sistema de la identidad”)). Esbozemos brevemente la argumentación de Fichte³⁷.

La conciencia de sí está caracterizada por una doble actividad : una actividad reflexionante y, sobre todo, una actividad intuicionante³⁸ (que consiste, en realidad, una actividad reflexionante de segundo grado). La actividad *reflexionante* (en virtud de la cual toda conciencia de sí es, antes bien, conciencia *de algo*) es la actividad que refleja o reflexiona (*réfléchi*) la vuelta o retorno de la actividad

³⁵ Para M. Richir, toda conciencia *intencional* es por esencia – y diga Husserl lo que diga – conciencia de *objeto* o conciencia “*dóxica*” (que define como “el hecho de que la mención supuestamente sabe lo que está mentando”, pudiendo lo mentado, por lo demás, no existir o incluso ser absurdo). Se desprende de ello que, en la relación del sí-mismo consigo, no hay, claro está, “*doxa*”.

³⁶ Schelling – Fichte *Briefwechsel. Kommentiert und herausgegeben von Hartmut Traub*, Neuried, ars una, 2001.

³⁷ Para recabar más detalles sobre este punto, cf. el § 2 del capítulo II de la segunda parte de nuestra obra *Réflexion et spéculation*, *op. cit.*

³⁸ Es Schelling quien la denomina explícitamente así en su carta a Fichte del 19 de noviembre de 1800.

absoluta (vuelta provocada por el “choque (*Anstoß*”)) al fundamento de toda relación a... (toda vez que la tarea fundamental del filósofo (así como, a nuestro parecer, del fenomenólogo) consiste, precisamente, en “reflexionar” (*réfléchir*) y en “reflexionar” esta relación entre la “actividad absoluta” y el “choque”). Por otro lado, la actividad *intuicionante* es la actividad que, a su vez, refleja o reflexiona (*réfléchi*) esta actividad reflexionante (que no es susceptible de ser desconectada de aquélla) – *he aquí pues la intuición, absolutamente específica, que hace posible la conciencia de sí.*

Sin embargo, no es ésta la última palabra de Fichte en punto al “sí-mismo” (y a la “conciencia de sí”). Nos encontramos con una exposición aún más explícita en su doctrina de la imagen (por ejemplo en 1804) y, sobre todo, en la *Doctrina de la Ciencia de 1812*. Sin entrar en las minucias de dicha doctrina, retengamos lo que de ella es esencial a nuestro propósito.

Para Fichte, el sí-mismo es nada más y nada menos que el principio mismo de la doctrina de la ciencia. Ni es substancia, ni contenido alguno, sino simple forma – “*Sich-Form*” (“forma-sí-mismo” o “forma se”)³⁹. Ello significa que posee un estatuto exclusivamente *transcendental*. Pero ¿cómo logra Fichte su captación? A través de su doctrina de la *imagen* o del *esquema*; doctrina que permite dar cuenta del *principio* del saber. Esta doctrina pone en liza tres tipos de imagen o de esquemas. En primer lugar, el principio del saber aparece como una *imagen*, un *concepto*, un *reflejo* del principio (primera esquematización). En la medida en que este primer esquema *no es sino* esquema – mientras que, justamente, es el *principio* y *no sólo* un esquema aquello que se busca – ha de ser aniquilado – para dar paso a un segundo esquema – el saber apareciéndose (segunda esquematización). Aquí es el “*se (sich)*” el término decisivo. Se obtiene mediante una *reflexión* (interior) sobre el primer esquema. ¿Cómo *se* aparece el saber ? A través de un tercer esquema : el *saber apareciéndose en tanto que* (als) *apareciéndose*, y que no es sino una *reflexión de la reflexión* (= ley del acto de reflexión) (tercera esquematización). Este tercer esquema es un simple ver. Nos topamos, por lo tanto, exactamente con la misma conclusión que ya halláramos al término de nuestro apresurado sobrevuelo de la *Deducción de la representación* de la *Fundamentación de*

³⁹ Nos encontramos con esta expresión en la introducción a la *Doctrina de la Ciencia de 1812*. Este estado de cosas permaneció largo tiempo desconocido pues en la versión del texto que ofrecen los *Sämtliche Werke* (editados por el hijo de Fichte), hallamos la expresión errónea de “*Ich-Form*” en vez de la “*Sich-Form*” que los editores de la *Gesamtausgabe* (volumen II, 13), por fortuna, han enmendado.

la doctrina de la ciencia de 1794/95 : el “se” se presenta en una intuición (intelectual) como reflexión de la reflexión.

El punto decisivo de esta enseñanza está en que el principio del saber no es un “Yo”, sino la ley – a-subjetiva – de la auto-reflexión⁴⁰. La filosofía de la reflexión alcanza aquí su punto culminante – al abandonar por entero la idea de la reflexión como simple vuelta reflexiva sobre un Yo pre-existente. El sí-mismo o, más exactamente : el “se”, que no es sino la ley, a-subjetiva y anobjetiva, del *reflexionar-se* (*se-réfléchir*). Precisamente en ese sentido y solamente en ese sentido lo considera Fichte como “puro” o como “ab-soluto”.

Antes de abordar la concepción richiriana de lo sublime y del sí-mismo (en que se pondrán de manifiesto los vínculos (y las rupturas) con Fichte y Schelling) y al objeto de aproximar algo más su punto de vista, habremos de insistir aún sobre una dimensión del sí-mismo que se le escapó al trascendentalismo clásico⁴¹: la de la *afectividad*.

Hallamos esta indicación en el primer Heidegger⁴², más exactamente : en las “Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’ (1919/1921)⁴³” en la figura del “*SICH-haben*” (el “tenerse” o el “haberse”). A la pregunta de saber cómo el sí-mismo pueda relacionarse consigo (*se rapporter à lui-même*), Heidegger ofrece una respuesta original y hartamente interesante que le conduce fuera del paradigma de la reflexión. Por quedarnos con lo esencial de su propuesta, podríamos decir lo siguiente: en la tradición filosófica occidental, el estatuto del *sí-mismo* se considera, desde Descartes, a través del prisma del *cogito*. Cogito que atesta, a su través, un *sum*, *sum* que lo es del *ego* (a pesar de que Descartes no lo evoque en estos términos *de modo explícito*). Este *ego* es el *sujeto*

⁴⁰ Cf., sobre este punto, el estudio, muy instructivo, de J.-C. Goddard, “1804-1805. La désubjectivation du transcendantal”, en *J.G. Fichte 1804-1805. Lumière et existence*, A. Schnell (coord.), *Archives de Philosophie*, vol. 72 (2009), cahier n° 3, juillet-septembre.

⁴¹ Con la salvedad, acaso, del ultimísimo Fichte.

⁴² En las líneas siguientes, desarrollaremos una concepción a la que M. Richir no remite personalmente, pero que esclarece, a nuestro parecer, una posición filosófica que posibilita y justifica tanto más las elaboraciones richirianas.

⁴³ En *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a. Main, Klostermann, 1976, 1996², en particular p. 29 *sq.*

del *cogito*⁴⁴ y se capta a sí mismo (*il se saisit*) en y a través del *yo pienso*. Su *ser*, de este modo, tributario del *pensar*. Sin embargo, para Heidegger, dicha actitud no toca con lo que *más esencialmente* caracteriza al sí-mismo. El sí-mismo no está fundamentalmente en contacto consigo mismo en el *pensar* (es decir en la *reflexión*), sino, más originariamente, en una dimensión *afectiva* (en una disposición afectiva (*Befindlichkeit*) en la que *se encuentra* (“*de entrada*” y no sólo “las más veces”, sino “*siempre*”). Originariamente, no *soy* primero *yo mismo*, sino que “me tengo”, “me he” o “me soy”: el *ego* (en nominativo) *sum* es, más fundamentalmente, un *habeo me* (en acusativo) y admite – he ahí la primera de sus características fundamentales – un “sujeto” que es una instancia absolutamente impersonal, asubjetiva – el *sí-mismo* (que se expresa, al igual que en Fichte, en el “se (*sich*)”). ¿Y por qué el verbo “haber” en la expresión, poco ortodoxa, de “haberse” o “tenerse” ? Porque – y he aquí la segunda característica fundamental – en él se expresa la ruptura, en este “nivel”, i.e. el más originario, de la correlación *ser/pensar* cuando de dar cuenta de la relación del sí-mismo consigo se trata. Y el verbo que mejor expresa esta relación – que es pues, insistimos en ello, esencialmente *afectiva* – no es “ser” (indisociable del pensar, y por tanto de la reflexión), sino “haber”.

Disponemos, en adelante, tanto de los elementos sistemáticos, como de los propios del contexto histórico que nos permiten abordar de plano la concepción richiriana de lo sublime y del sí-mismo; términos, éstos, estrechamente vinculados : efectivamente, lo originariamente constitutivo del sí-mismo (es decir, lo que permite dar cuenta de él sin presuponer un sí-mismo *ya constituido*), incluso lo

⁴⁴ En este mismo incide M. Richir en los *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* a propósito del “sí-mismo” como “sede” de la afectividad” escribiendo : Hemos conseguido captar (*saisir*) algo de la conciencia de sí más elemental, no posicional, y que por tanto escapa a toda posición [...]. No encontraremos aquí todavía ni *cogito* ni *sum*, porque el sí-mismo no está aún en primera persona. Apenas está, con el despertar de la mirada, despierto a sí-mismo o en vigilia respecto de sí (*en éveil à soi*); es apenas si consiste en la simple reflexividad del contacto recíproco en desajustes de las afecciones, afecciones a su vez en desajuste, y donde este sí-mismo todavía es anónimo, intercambiable, indiferentemente ‘yo’ y ‘tú’. De ese sí-mismo recién despierto cabe decir que es, allende toda conciencia más o menos explícita, aperccepción transcendental inmediata (de sí), vigilia que parpadea ‘rebotando (*rebondissant*)’, por y en el esquematismo, de afección en afección, de mirada en mirada, de *phantasia* (‘perceptiva’) en *phantasia* (‘perceptiva’) para constituir una suerte de transfondo o de *Hintergrund* de la conciencia, aquello en virtud de lo cual me ‘sé’ despierto sin que tenga por ello que reflexionar al respecto. *Hintergrund* que no es *Grund*, en el sentido de soporte, substrato o substancia (*hypokeimenon*) pues precisamente carece de ser, de toda autoposición determinante. Si es *Grund*, lo es en el sentido del regazo transcendental.”, FPTE, p. 319 (*cf. infra*, el último capítulo).

que constituye, según M. Richir, el origen de la *conciencia*, estriba precisamente en el “momento⁴⁵” de lo *sublime*. Este “momento” pone en juego una escena originaria sobre la cual no deja, M. Richir, de volver en sus ultimísimos trabajos : se trata de aquella en la que, en el registro fenomenológico más arcaico – es decir, allí donde el esquematismo fuera de lenguaje y la interfacticidad transcendental aún están entreverados (*enchevêtrés*) – tiene lugar 1) en una consecución fuera de tiempo, un *crecimiento en intensidad, una “hipérbole”, de la afectividad* – que implica al mismo tiempo una *interrupción del esquematismo* – que 2) *instantáneamente* (en el *exaiphnès* platónico) y de forma inopinada, *se interrumpe y provoca una vuelta, una reversión (revirement), de la afectividad sobre sí misma* (lo cual, en la medida en que “pone en marcha” (¿o acaso habría que decir más bien : “*vuelve a poner*’ en marcha (*‘remet’ en route*)” ?) al esquematismo, instaura por ello mismo un *desajuste* entre la afectividad y dicho exceso). Reconstruyamos en primer lugar la “génesis” de *esta* acepción del concepto de lo “sublime” en la obra de M. Richir⁴⁶.

Esta acepción queda definitivamente incorporada en el artículo, ya citado, titulado: “Lenguaje e institución simbólica”. En él, M. Richir insiste, en particular, sobre la “densificación” de la afectividad que da lugar al sí-mismo arcaico, primitivo, capaz de “acoger” al sí-mismo reflexivo – lo cual significa que lo “precede”:

[...] al ejercer el instituyente simbólico (lo instantáneo) como “agujero negro fenomenológico (*trou noir phénoménologique*)” una atracción sobre el esquema más elemental de su encabalgamiento (*enjambement*), lo ejerce también sobre la afección que en él se abisma (*s’y engouffre*), y la conduce a *auto-diferenciarse* entre la parte (de sí misma) que habita el desajuste esquemático como encabalgamiento y la parte que, en exceso sobre sí, sufre dicha atracción. De ese modo, la afección sublime está llevada a reflectarse (*se réfléchir elle-même*), luego también a reflejar⁴⁷ (*réfléchir*) el sí-mismo en la medida en que éste, en su precariedad, ya era sí-mismo reflejo bajo la forma de un condensado de afecciones. Por medio de la afección sublime donde se fusionan todas esas afecciones, y en virtud de lo que

⁴⁵ M. Richir pone este término entre comillas porque no se trata ni de un instante ni de una fase temporalizándose en presente. M. Richir met ce terme entre guillemets parce qu’il ne s’agit pas d’un instant ou d’une phase se temporalisant en présent.

⁴⁶ Insistimos en esta acepción en particular pues si bien es cierto que en la obra anterior el concepto de “sublime” estaba ya presente, no tiene aún el sentido que recibirá a partir de 2005.

⁴⁷ NdT: Nos decidimos en algunos casos por “reflejar” siguiendo una sugerencia de Iván Galán Hompanera.

lleva a la afección sublime al exceso respecto de sí misma, ese sí-mismo pasa, de ser sí-mismo “reflexivo (*réflexif*)” (densificado en la reflexividad de los fenómenos de lenguaje como núcleo o matriz trascendental – en la interfacticidad trascendental – a que se remiten las afecciones de lenguaje y las *phantasiai*-afecciones temporalizadas en lenguaje), a ser un sí-mismo capaz, a lo menos, de esbozar desde sí una *reflexión* sobre sí mismo en régimen de “desconexión” respecto de los encadenamientos esquemáticos”. Así, el sí-mismo se convierte en una suerte de condensado hiperdenso de toda la afectividad (de las afecciones en fusión) apropiado, tanto para acoger al sí-mismo reflexivo, cuanto para ser acogido por él [...] ⁴⁸.

¿Cuál es la atestación fenomenológica de este “sí-mismo enteramente afectivo⁴⁹”? Es la “fuente del vivir y de la vivencia fenomenológicas” del sí-mismo reflexivo (*soi réflexif*) – pero aún no reflexionado aún (*non encore réfléchi*) – del lactante instituido, *via* la *mirada* (la dimensión “*leiblich*” del *intercambio*), por el sí-mismo materno (volveremos sobre ello más adelante). Así, en el “momento” de lo sublime confluyen algunos análisis decisivos de *Kant* y de *Winnicott*.

Ahora bien, en el “momento” de lo sublime, nos encontramos de nuevo con el *chôrismos* fundamental, expresado aquí a través del par sentido/esquematismo. Para visualizar este “momento” del todo esencial, M. Richir emplea, en el texto más tardío (de los anteriormente citados) “Lenguaje, poesía, música” la metáfora (utilizada también por Lévinas y por Maldiney, pero que M. Richir toma en un sentido rigurosamente no espacial y no temporal) de la contracción (“sístole”) y de la descontracción (“diástole”) del corazón humano :

Por sístole puede entenderse el “realce (*ressaut*)” de la afectividad en el “momento” de lo sublime, “realce” que es ruptura esquemática en que, “momentáneamente”, exenta de toda atadura, la afectividad se deja llevar de su propio peso, (*s'emporte en “elle-même”*) hiperbólicamente, hasta una suerte de estado hiperdenso, donde, “súbitamente (*momentanément*)”, es reflexionada⁵⁰ sin concepto (*se réfléchit sans concept*) en un exceso, el suyo, cuyo horizonte es la trascenden-

⁴⁸ LIS, p. 139.

⁴⁹ LIS, p. 135.

⁵⁰ NdT: Nos parece que otra posibilidad, acaso más fiel al sentido inmediato, hubiera sido “reverbera”; sin embargo, hemos preferido mantener la alusión más o menos explícita a Kant, a la 3ª crítica y al juicio reflexionante que, obviamente, está aquí en juego y, en el fondo, siempre que Richir usa de ese modo el término “se réfléchir”, en realidad como un “reverberar” preobjetivo (al cabo, todo lo más, de una protoespacialización), resultado de un acto no cumplido y, en todo caso, anterior a todo acto de reflexión en el sentido de una auto-posición objetivante y dóxica.

cia absoluta; trascendencia absoluta que, irreductiblemente en fuga, inasible, infigurable, luego inaccesible y radicalmente indeterminada, abre a la *cuestión* del sentido. Si este “momento” persistiese, la afectividad se perdería en él como en un “agujero negro”, y ello sin posible vuelta atrás: nos las habríamos con una suerte de “muerte psíquica”. Por el contrario, la sístole viene inmediatamente “seguida” por la diástole que la distiende o relaja (*détend*) [...] que ya es esquemática en la medida en que es inmediatamente retomada por el esquematismo que no sólo modula la afectividad en afecciones dentro de las *phantasiai* “perceptivas”, sino que además, y correlativamente, distribuye el sentido, demasiado masivo y sobreabundante, en jirones de sentido plurívocos tendidos por y hacia el sentido hacia el que, en definitiva, son llamados, y donde el “momento” de lo sublime sigue jugando, pero en función o, mejor dicho, como *virtual*⁵¹.

Pero conviene subrayar que el “momento” de lo sublime no está inscrito en sucesión temporal alguna, que está pues fuera de tiempo⁵² (y fuera de historia) – lo cual se manifiesta ya por el hecho de no ser “accesible” sino mediante *epochè* fenomenológica hiperbólica (que pone *en duda* toda posición y, en particular, toda temporalidad preexistente):

No hay pues en ello, “antes” de la reasunción esquemática (*reprise schématique*) en la diástole, ni pasado transcendental, ni futuro transcendental (vinculados al esquematismo y a la afectividad proto-ontológica modulada en aquél), sino, en cierto modo, eternidad, o acaso, sin llegar a tanto, intemporalidad; lo cual es uno de los caracteres de la interrupción esquemática (*interruption schématique*) – sería ésta, como dijimos, coextensiva de la muerte “psíquica” si la sístole no se relajase inmediatamente en diástole; diástole en la que el esquematismo se retoma, y donde la afectividad consiste a la vez en contacto de sí consigo y, mediante las afecciones posibilitadas por la distensión, en habitación del esquematismo; esquematismo cuyas *Wesen* salvajes, movilizadas por las afecciones, se mudan en *phantasiai* “perceptivas”, o al menos se vuelven *aptas* (“pre-paradas”) a ello desde el momento en que se establece el intercambio de miradas⁵³.

El “momento” de lo sublime queda así caracterizado por una *doble* interrupción : primero por una interrupción del esquematismo (así sea esquematismo fuera de lenguaje o de lenguaje), dando lugar a una “hiper-condensación” de la afectividad ; y en segundo lugar por una interrupción de esa densificación, de ese

⁵¹ LPM, p. 67.

⁵² LPM, p. 68.

⁵³ *Ibid.*

“exceso de afectividad”, interrupción, esta, que corresponde a una reasunción del esquematismo y a la constitución del contacto de sí consigo (del “sí-mismo verdadero”) en y por desajuste como nada de espacio y de tiempo, contacto que precisamente resulta de la “mutación” de esta “hiper-condensación”. El “rastro (*trace*)” de la trascendencia es ese desajuste irreductible entre sí-mismo y sí-mismo – QUE, POR OTRO LADO, HACE VIABLE SU REFLEXIÓN –, desajuste que implica su no menos irreductible no-autocoincidencia. De este modo se echa de ver cómo, de la mano de esta idea de un rastro de la trascendencia (asubjetiva, bien entendido) en el fundamento del sí-mismo (lo que no deja de recordar al resultado de la doctrina fichteana de la imagen), M. Richir propone una alternativa a los diferentes modelos de reflexión (propuestos por la filosofía clásica alemana) para comprender tanto el contacto de sí consigo como lo que, antes bien, hace posible dicha reflexión⁵⁴.

Recordemos, a modo de recapitulación, la funciones cruciales que cumple el “momento de lo sublime”.

El “momento de lo sublime” adquiere, en los últimos trabajos de M. Richir, una importancia creciente. Casi podría decirse que se erige en “punto supremo” de la fenomenología trascendental (cuya refundición emprende). A este título, se sitúa “entre” el “Yo trascendental” kantiano, forma pura, y el “*ursprünglich stehendes Strömen* (= presente vivo)” husserliano que, ciertamente, no por darse en una “experiencia trascendental”, está menos marcado en su esencia (según M. Richir) por la determinación (todavía metafísica) de la “eternidad”.

Otra función decisiva de este “momento” reside en ser lo que da lugar al “sí-mismo” y al desajuste (y a la relación) *no reflexiva* del sí consigo. Porque, si bien “el pensamiento” se dice a sí-mismo, y con ser cierto que no dirigimos ni creamos el sentido, no por ello se hace éste “a solas”. El “momento de lo sublime” (de forma cuasi mitológica y en modo alguno según una génesis psicológica) da cuenta, por tanto, del surgimiento de un sí-mismo como debiendo “poder acompañar” todo sentido haciéndose y diciéndose.

⁵⁴ De hecho, sería extremadamente interesante confrontar esta “génesis” de la reflexión y del sí-mismo (que constituye, volveremos sobre ello, un aspecto importante de la antropología fenomenológica de M. Richir) de un lado, con la ley asubjetivista del reflexionar-se (se-réfléchir) en Fichte (*cf. supra*) y, por otro lado, con la génesis de la conciencia de sí en el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling (y donde el “primer sistema” de Schelling resulta, a efectos de esta problemática, más interesante que el sistema de la identidad).

Por lo demás, el “momento de lo sublime” le confiere a la experiencia su contenido determinado *via* diástole (como relajamiento (*relâchement*) de la densificación afectiva). Efectivamente, permite explicar cómo, en la endogeneización del campo fenomenológico, el sentido no es el fruto de una “producción” o de una “construcción” puramente subjetiva, sino que procede de la *concreción* del “mundo”, de lo “real” (lo cual al tiempo supone, claro está, la transposición arquitectónica de la afectividad en *phantasiai*-afecciones). Vemos de este modo cómo M. Richir puede desmarcarse a la vez tanto de J.-L. Marion – que asocia a lo dado un donador (mientras que, para M. Richir, si bien hay que dar cuenta de lo dado, no hay ni “donador”, ni “donación”, ni “don”) – como de la concepción henryana de una “auto-afección” de la vida. Con todo, conviene recalcar, para terminar, que si bien el “momento de lo sublime” abre, ciertamente, a la trascendencia, no por ello equivale a una reintroducción de forma alguna de divinidad en el registro más arcaico del campo fenomenológico. Constituye, antes bien, el testimonio de la dificultad (y de la necesidad) – que M. Richir reconoce sin emitir reservas y a justo título – de “habérselas con el tema de Dios”.

Del peso de este importante análisis de lo sublime y del sí-mismo podemos ya, llegados a este punto, establecer la relación entre el esquematismo y la interfacticidad trascendental, lo cual nos permitirá precisar el “sitio” o “emplazamiento”, en el seno de la “refundación” richiriana de la fenomenología, de sus elementos arquitectónicos fundamentales. Para llevar a cabo esta tarea, habremos de apoyarnos, una vez más, en la noción de “trascendencia”.

Efectivamente, esta última cobra pleno “sentido” cuando, además del papel desempeñado por el esquematismo, tenemos en cuenta el de la interfacticidad trascendental. Pero ¿por qué? Porque dicha interfacticidad es la condición del hecho de que el sí-mismo en contacto consigo *se experimente (se ressent)* de forma efectiva como afectividad de un sí-mismo. Si, “exponiéndose a (*s’offrant à*) la posibilidad de ser mirado (*être regardé*), el bebé es susceptible de mirar esa mirada que lo mira (*regarder ce regard qui le regarde*) y de intercambiarse con ella” y si “es propiamente ahí donde se constituye el sí-mismo⁵⁵, ahora como aquí absoluto intercambiándose con otros aquíes absolutos de la *chôra* desplegada por el

⁵⁵ Esta constitución del sí-mismo a través del intercambio de miradas (por tanto a través del hecho de que el bebé vea su “ser-mirado” o “estar siendo mirado”) denota, una vez más, lo que llamamos “endogeneización” del campo fenomenológico en la fenomenología del M. Richir.

esquematismo⁵⁶”, se plantea la cuestión de saber cuál es, en términos más precisos, la relación del esquematismo con la mentada relación interfaccional.

Hay, en el registro arquitectónico más arcaico (dicho con mayor precisión: en el registro de la “trascendencia físico-cósmica” abierta por la “trascendencia absoluta”), un “momento” absolutamente fundamental : el “Todo concreto” madre/lactante, eso mismo que M. Richir llama “regazo transcendental (*giron transcendental*)”, caracterizado por una “hipersensibilidad”, un “humor” [fundamental] (*Grundstimmung*)” que jamás nos abandona a lo largo de nuestra vida. El “momento” de lo sublime está, a su vez, situado *en* el “momento” del Todo concreto ; la mirada – *a poco que sea mirada y, por lo mismo, mirante en el intercambio*⁵⁷ – constituye “la primera *exterioridad interna* al Todo concreto (*Tout concret*) [que no es esquemático], exterioridad que, mediante la diástole, ‘engrana (*enclenche*)’ el esquematismo de lenguaje⁵⁸”. En la medida en que el “momento” de lo sublime constituye esta exterioridad *via* la trascendencia absoluta y, así, el “area transicional” que hace posible la interfaccionalidad transcendental, y en la que el esquematismo es *originariamente transcendente* respecto del Todo concreto, cabe efectivamente identificar, en el registro de la trascendencia físico-cósmica, una dualidad irreductible (a la vez una relación de *trascendencia* y de *imbricación* (pero no de confusión)) entre interfaccionalidad transcendental y esquematismo – así, por un lado la interfaccionalidad transcendental se constituye, una vez más, en el regazo transcendental (es decir, en el Todo concreto caracterizado por una hipersensibilidad del bebé hacia la madre) que da paso, en el área transicional, al intercambio de miradas y, de ese modo, a la primera relación interfaccional, y por el otro el esquematismo reaparece retomado en lenguaje en el seno del intercambio. Comprendemos de ese modo cómo, en la articulación entre el “momento” del Todo concreto y el “momento” de lo sublime, entra en juego el esquematismo de lenguaje : se “engrana”, repitámoslo, por mor de la exterioridad que se abre al intercambio de miradas y que al mismo tiempo provoca que el sí-mismo se experimente (*se ressent*) como sí-mismo – el sí-mismo se halla “ya siempre y de antemano” (pero no desde siempre) “mirado” (lo que supone, por lo tanto, la interfaccionalidad transcendental) y no solipsísticamente repelido hacia sí

⁵⁶ LPM, p. 78.

⁵⁷ LPM, p. 81, el subrayado es nuestro.

⁵⁸ *Ibid.*

mismo (*rejeté vers lui-même*) (lo cual precisamente sería el caso si la trascendencia absoluta interviniese sola).

Recapitulemos. “En el seno” del “*chôrismos* arcaico” de la trascendencia absoluta y de la trascendencia físico-cósmica, (de la cuestión) del sentido y del esquematismo, M. Richir pone de manifiesto una *dualidad*, fundamental e imbricada, *característica de la trascendencia físico-cósmica*, a saber, la que se da entre la interfacticidad trascendental y el esquematismo. Dicha dualidad pone en juego dos “momentos” : el del Todo concreto (regazo trascendental) y el de lo sublime (constitutivo del sí-mismo), estando el segundo situado en el seno del primero. Bien pensado, esta dualidad no equivale sino a lo que M. Richir llama las “dos fuentes” de la *phantasía* pura o primitiva : el esquematismo (que pone en movimiento a las *phantasíai*-afecciones) y la denominada “otra fuente”, la *aisthēsis* platónica, el *Anstoß* fichteano o, en los términos de ahora, la mirada materna. Reconfigura así M. Richir la tríada metafísica Dios – mundo – hombre por cuanto sin partir del primero de los términos ni presuponerlo, destrona también al sujeto trascendental, haciendo así justicia y otorgando pleno derecho a la interfacticidad trascendental (y al intercambio de miradas dentro del regazo trascendental como dimensión *leiblich* de dicha interfacticidad). ■