



SOBRE EL SENTIMIENTO DE LO SUBLIME *

Marc Richir

Resumen: ¿En qué consiste el sentimiento de lo sublime? ¿Cuál es su naturaleza, su estatuto? ¿Qué tipo de relaciones teje con la imaginación y la intuición intelectual del “elemento de lo inteligible”? ¿Cómo están presentes allí afectividad y *Gemüt*? ¿Cómo entender su relación con los afectos, lo afectivo, el sentir y el sentimiento? Las respuestas a estas cuestiones son emprendidas por Richir en este corto texto en el que comenta y analiza detalladamente algunos de los párrafos más notables de la *Crítica del discernimiento* de Kant; se detiene magistralmente en la “Observación general sobre la exposición de los juicios estéticos reflexionantes”, con la que Kant cierra la “Análítica de lo sublime”, para concluir con tres observaciones que no sólo constituyen una visión general del texto sino, también, los trazos generales de su propia propuesta: i) los afectos como sensaciones, temporalizados en presente y situados en relación al espacio y al *Leib*, son siempre acogidos por el *Gemüt*, no como una “señal” física, sino como algo ya incorpóreo y capaz de constituir, en los actos intencionales, la *hylé* fenomenológica (por lo demás inmaterial); ii) las afecciones son, en el *Gemüt*, aquello en lo que éste experimenta sus movimientos, de suyo ajenos al presente y al espacio, y que se despliegan sin trayectoria en un “elemento” que no es el elemento de lo inteligible, aunque no es ajeno a él. iii) finalmente, el *Gemüt*, que tiene relación con la afectividad, con el alma e incluso con el espíritu, es algo así como la raíz, “la fuente de todo”, una de cuyas dimensiones es la afectividad, primordial o arcaica, el corazón (*thymos*) o la intimidad que puede resonar con el elemento de lo inteligible por ser lo radicalmente externo (aunque de una exterioridad no espacial), y esto, por la mediación del esquematismo y de su interrupción. Estas tres posiciones llevarán a Richir muy cerca de la definición Kantiana del *Gemüt*: “el ánimo es por sí solo; es todo vida, el mismo principio de la vida”.

Palabras clave: Sublime, afectividad, *Gemüt*, afecto, imaginación, Kant

Abstract: What does the feeling of the sublime consist of? What is its nature, its status? What kind of relationships do you weave with the imagination and intellectual intuition of the “element of the intelligible”? How are affectivity and *Gemüt* present there? How to understand its relationship with the affections, the affective, the feeling and the feelings? The answers to these questions are undertaken by Richir in this short text in which he comments and analyzes in detail some of the most notable paragraphs of Kant’s *Critique of Judgement*; Richir masterfully stops at the “General Observation on the Exposition of Reflective Aesthetic Judgments,” with which Kant closes the “Analytics of the Sublime,” to conclude with three observations that not only constitute a general vision of the text but also the general outlines of his own proposal: i) affections as sensations, temporalized in the present and situated in relation to space, and the *Leib* are always received by the *Gemüt*, not as a physical “sign”, but as something already incorporeal and capable of constituting, in intentional acts, the phenomenological *hylé* (otherwise immaterial); ii) affections are, in the *Gemüt*, that in which it experiences its movements, in itself foreign to the present and space, and which unfold without trajectory in an “element” that is not the element of the intelligible, although not foreign to him; iii) finally, the *Gemüt*, which has a relationship with affectivity, with the soul and even with the spirit, is something like the root, “the source of everything”, one of whose dimensions is affectivity, primordial or archaic, the heart (*thymos*) or the intimacy that can resonate with the “element of the intelligible” because it is radically external (although of a non-spatial exteriority), and this through the mediation of schematism and its interruption. These three positions will bring Richir very close to the Kantian definition of the *Gemüt*: the mood is by itself; It is all life, the very beginning of life.

Keywords: Sublime, affectivity, *Gemüt*, affection, imagination, Kant

* (NdT) Traducimos de Richir, Marc: “Sur le sentiment du sublime”. Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie. L’Harmattan, coll. Ouverture philosophique, Paris 2000, pp. 1-7. https://marc-richir.eu/wp-content/uploads/sites/3/2017/03/08_198-Sur-le-sentiment-du-sublime.pdf. Agradecemos al Director de los Archivos Richir en la Universidad de Wuppertal Prof. Alexander Schnell y a Pablo Posada Varela por su gestión. También quiero agradecer a Dina Sofía Maldonado por su inestimable ayuda en la revisión del texto. Traductor: Jeison Andrés Suárez-Astaiza (Licenciado y Mestre en Filosofía por la Universidad del Valle (Calí, Colombia), Doctorado en curso en Filosofía por la Universidad Federal do Ceará (Brasil), y Colaborador del Laboratorio de Fenomenología y Subjectividad (Universidad Federal del Paraná, Brasil).



Entre los elementos revolucionarios del pensamiento crítico de Kant, uno de los más impactantes en relación con la filosofía clásica, claramente, es el abandono -o el rechazo- de toda intuición intelectual; abandono que se articula no obstante al supuesto de la posibilidad de un conocimiento objetivo, libre de todo escepticismo, que podría ser radical, y de todo empirismo en el que podría reconstruirse intelectualmente el conocimiento objetivo. Si el conocimiento objetivo ya no pasa, como en el platonismo, desde Platón hasta Descartes y sus sucesores, por el conocimiento de las ideas, es porque existen, según Kant, articulaciones discursivas *a priori* o formas puras *a priori* de la discursividad que portan, de antemano (de modo trascendental), sus posibles referencias objetivas. Estas articulaciones, como lo muestra la Analítica Transcendental en la *Crítica de la Razón Pura*, son reguladas por las categorías, conceptos puros del entendimiento, y más particularmente, dado que los objetos de conocimiento son accesibles sólo por las intuiciones sensibles de sus apariciones (*Erscheinungen*), por los esquemas de las categorías que, de esta manera, son determinantes. Si nos remitimos a la enseñanza platónica, esto es, al hecho de que la *doxa* consiste en una “parada” del diálogo (*dialegesthai*) del alma consigo misma, la cual hace parte, respecto a lo inteligible, de la *dianoia*, es como si, en la parada de la discursividad del *Gemüt* sobre un objeto de conocimiento, la *doxa* se transmutara en conocimiento objetivo por el solo hecho de estar transida por una u otra de estas formas *a priori* de la discursividad, y como si, por ello, muy paradójicamente para un platónico, la *dianoia* científica correlativa fuese una *dianoia* sin *noús* y sin *noeton*. El objeto de conocimiento, como objeto de experiencia posible antes del paso por las intuiciones sensibles determinadas en la experiencia efectiva, es “objeto trascendental = X”, sin que sea necesario presuponerle una idea, un noúmeno, como el de la cosa en sí, idea que sería objeto de una intuición intelectual, de una *noesis*, por la mónada que sería el sujeto cognoscente o por la mónada divina -al menos así ocurre en el conocimiento teórico.

Como sabemos, la filosofía crítica no puede reducirse a una teoría del conocimiento, el “campo” inteligible no es rechazado o dejado simplemente al yermo de lo imaginario, sino que es retomado en el campo práctico. Simplemente, por teoría o intuición, está vacío. Esto significa -lo que resulta asombroso para el platonismo-, que el *chôrismos* de lo sensible y lo inteligible subsisten en la filosofía crítica, pero que, si lo sensible, por fuera del campo regulado del conocimiento objetivo, permanece más o menos en el estado de inestabilidad en el que se encontraba en la tradición -inestabilidad limitada únicamente por su inscripción en el espacio y en el tiempo, susceptible además de ser puesta en formas (todas provisorias) por la *Einbildungskraft* que, aquí, reemplaza frecuentemente la sensación pura que ya es una abstracción-, sin que ocurra lo mismo con lo inteligible, cuyo “vacío” aún se debe interpretar correctamente. Si lo inteligible es intuible, incluso intelectualmente, si está desprovisto de toda intuición, esto significa que no puede constituir un “lugar”, ni siquiera inteligible -no hay *topos noetos*, según Kant, sino únicamente la Razón como fuente u origen de las ideas, pero de las ideas destinadas a permanecer radicalmente *indeterminadas* y no individuadas (a no ser por la ilusión trascendental del ideal trascendental), a menos de que puedan “convertirse, hacerse, pasar a ser” (*retournées*) arquitectónicamente en ideas reguladoras (el alma, el mundo, Dios, naturaleza)- es decir, si no pueden “convertirse” en horizontes unificadores de la experiencia y del ejercicio regulado de la Razón (incluida, por tanto, la Razón práctica).

El *chôrismos* se mueve, por tanto, en la filosofía crítica, entre sensibilidad/imaginación y Razón, cuyas ideas son individualmente *inintuicionables* (a menos que en ellas haya una mezcla trascendentalmente ilusoria de la *Phantasia*, como lo muestra, por ejemplo, la idea de virtud), pero también *undarstellbar* en cualquier discursividad cognitiva que sea. Ahora bien, pese a todo, de este *chôrismos* hay experiencia: es la de lo sublime, y ésta, a través del sentimiento (*Gefühl*).

Indudablemente pasará mucho tiempo antes de que terminemos de analizar completamente este sentimiento en toda su complejidad, y lo más importante es que sólo podremos encontrar su estatuto cuando no haya, en el campo filosófico, nada de intuición intelectual -intuición que, en nuestra opinión, se ha vuelto imposible. Por un lado, tanto en el caso de lo sublime matemático, de la inmensidad del espacio (y del tiempo) como en el caso de lo sublime dinámico, de la inmensidad de la potencia (*Macht*), la imaginación *se siente* (en una *Fühlung*) fascinada por esta inmensidad y busca igualarla, pero al mismo tiempo esta fascinación es como un movimiento in-finito de aspiración en un abismo (*Abgrund*) en el que la imaginación se siente atemorizada (*fürchten*) por su aniquilación. Se siente atraída y repelida por algo -hablaremos del elemento (en el sentido presocrático) de lo inteligible para bautizar en nuestros términos la Razón como fuente de las ideas en su indeterminación-, algo inmaterial que la sobrepasa absolutamente, pero sin estar, no obstante, “más allá” del espacio (este más allá seguiría siendo espacial) y de la potencia (no sabemos en qué podría consistir esta “omnipotencia” (*toute puissance*) que sólo podemos imaginar en el fantasma o bien por extrapolación). Por otro lado, es precisamente el movimiento de la imaginación el que *se siente* en lo que sólo puede ser su esquematización, y esto, en un “momento” que tiene todo del instante (*augenblicklich*) en el que ella oscila, en una *Schwingung* que llamamos parpadeo, desde el impulso irresistible hacia elemento de lo inteligible hasta su rechazo fuera de él, pero donde, en este mismo rechazo, la afectividad del *Gefühl* (advertida¹ por el *Gemüt*) se siente conducida (*eroben*) a su destino (*Bestimmung*) suprasensible -el fracaso de la imaginación en su impulso es apertura al llamado práctico del elemento de lo inteligible, es decir, apertura a lo que la afectividad advierte (con arre-

¹ (NdT) Aunque en otras ocasiones hemos optado traducir *apercevoir* por ‘advertir’ y nunca directamente por ‘apercibir’, nos permitimos en este contexto el uso del mismo término como traducción para *ressentir*. No consideramos ‘sentir’ o ‘experimentar’ como posibilidades de traducción, pues Richir dispone de conceptos muy precisos para estos usos.



glo, antes que nada, al sí-mismo) como lo que acogerá el llamado de la voz irreductiblemente silenciosa del deber (de la ley moral). El elemento de lo inteligible, que Kant llama un tanto desafortunadamente “substrato suprasensible”², está tanto en nosotros, constituyendo la *intimidad* más íntima de nuestro *Gemüt*, como fuera de nosotros, en una *exterioridad* radicalmente trascendente, no espacial y no temporal, cuya potencia se hace sentir pero no como pre-potencia (*sur-puissance*) u omnipotencia abrumadoras, como si la potencia *salvaje* de ciertas manifestaciones de la naturaleza encontrara allí su máximo determinado. Esto significa, por un lado, que el elemento de lo inteligible, no espacial o inextenso, y no temporal, es el que, de una manera que falta por entender, *mantiene* fenomenológicamente el espacio y el tiempo como exterioridades, y que, por otro lado, es este mismo elemento el que, como trascendencia radical, mantiene la humanidad del hombre en relación a sí mismo como un exceso que la supera absolutamente. Finalmente, cuando Kant insiste repetidamente en el hecho de que no es el “objeto” suscitando lo sublime lo que es sublime, sino propiamente el sentimiento así suscitado, esto significa, por decirlo así, que el “objeto” indebidamente llamado sublime es una especie de *Darstellung* de lo inteligible “a lo imposible” (si ser nunca de hecho, salvo en la ilusión de lo imaginario, una idea), y que, en la medida en que está transido por caracteres que lo hacen informe y que impiden además apreciarlo (*beurteilen*) como bello, fenomenológicamente, no es objeto de una *Wahrnehmung* o de una serie de *Wahrnehmungen*, sino el objeto de lo que Husserl acertadamente llama *phantasiai* “perceptivas” (*perzeptiven Phantasien*) que no “captan” en él un sustituto simbólico de lo inteligible (fue un error común interpretarlo de esta manera), sino que lo “captan” con la indeterminación desde siempre y para siempre incoativa de las ideas, la *Darstellbarkeit* del objeto “*perzipiert*” siendo indisociable del *Undarstellbarkeit* que parpadea allí desde siempre y para siempre, fuera del espacio y del tiempo. En resumen, y para retomar esta vez los términos del psicoanálisis de Winnicott, el “objeto” sublime es un “objeto transicional”. Cualquier “objeto” que suscite lo sublime, que lo haga sentir sin exhibirlo nunca (*darstellen*) en una u otra intuición, es el elemento de lo inteligible como “atractivo” y “repulsivo”. En este sentido, la distinción kantiana entre sublime matemático y dinámico es analítica y arquitectónica: fenomenológicamente, ambos siempre actuando juntos.

En otras palabras, en relación a este objeto (representado, *vorgestellt* como el de lo sublime), el *Gemüt* (del que no hay equivalente en francés) se siente (*fühlt*) puesto en movimiento (*bewegt*), y “este movimiento (sobre todo en su comienzo) puede compararse con una conmoción (*Erschütterung*), esto es, con una atracción (*Anziehen*) y repulsión (*Abstossen*) rápidamente cambiantes (*schnellwechselnd*) provocadas, precisamente, por idéntico objeto”³ (KUK, 98). Este modo “rápidamente cambiante” que podríamos tomar, una vez más, en perspectiva fenomenológica, denominado por nosotros como parpadeo fenomenológico, es interpretado por Kant de la siguiente manera: “Lo excesivo (*das Überschwengliche*)” para la imaginación (hasta donde es impelida en la aprehensión de la intuición) es, por así decirlo, un abismo (*Abgrund*) donde ella misma teme perderse. Sin embargo, producir un esfuerzo tal de la imaginación no es excesivo para la idea de la razón de lo suprasensible, sino que es conforme a su ley (*gesetzmässig*): por tanto, es de nuevo atractivo en exactamente la misma medida en la que era repulsivo para la mera sensibilidad”⁵ (KUK, 98-99).

Destaquemos en primer lugar que el movimiento del *Gemüt* no es, evidentemente, el movimiento de un cuerpo, ni siquiera el de una “entidad inmaterial” como el afecto, y es, por lo tanto, un movimiento *sin trayectoria* -si no queremos llegar hasta el parpadeo fenomenológico, al menos podemos hacerlo hasta la vibración, la oscilación (*Schwingung*) o la fluctuación (*Schweben*). Nótese, pues, que este movimiento es doble según se lo tome desde la sensibilidad-imaginación o desde la Razón (el elemento de lo inteligible). Por un lado, la imaginación misma es impulsada (*getrieben*) a asir (aprehender: *auffassen*) el exceso, fascinada o atraída por él, pero hasta el abismo donde ella retrocede y desde donde es re-impulsada: este movimiento propio es contra-fin (*Zweck-Widrig*), y sólo se puede sentir (*geföhlt*) como el displacer (*Unlust*) de un fracaso por “cumplir” o “franquear”, en cierto modo, el *chôrismos*. Por otro lado, este movimiento -que es un movimiento de esquematización que se interrumpe- parece “inspirado” por la Razón, el elemento de lo inteligible, que no está, de nuevo, “más allá” del espacio y del tiempo esquematizados, sino que atrae la imaginación, no para envolverla en una trampa, sino para hacer reconocible para sí misma (*zweckmässig*) este elemento de lo inteligible *en nosotros*, para hacer que el sí-mismo se refleje en él mismo como la intimidad más íntima, no espacial y no temporal, en relación al exceso de la naturaleza misma (ni espacial ni temporal) como exterioridad radicalmente trascendental. Es a través de la experiencia (*l'épreuve*), por la imaginación, de la “realidad” del *chôrismos*, es decir, a través del desacuerdo (o el conflicto) de la imaginación y la Razón, que se siente (*s'éprouve*), en la reflexividad del sentimiento (y del “juicio”) de lo sublime, el acuerdo armónico de ambos, cuando el sí-mismo accede, por esta reflexión, a su condición “racional” (su “destino supra-sensible”), esto es, a su propio enigma como enigma tanto de su libertad como de su autonomía. Enigma porque nada se especifica de las ideas y nada se especifica del sí-mismo: la reflexión es *estética*, es decir, sin idea (concepto) previamente dada que propor-

² El concepto de substrato evoca la idea de algo sub-yacente que a su vez evoca una superficie.

³ (NdT) Seguimos en este punto la traducción de Roberto Aramayo y Salvador Mas. Cf. Kant. Crítica del discernimiento. Manchado Libros, Madrid 2016. \$27, p. 188.

⁴ (NdT) Pablo Oyarzún (Monte Ávila, 1991) y Philonenko (Vrin, 1968) traducen *das überschwengliche* por “trascendente” y “transcendant”, respectivamente, para referirse a lo que “está siempre en exceso respecto de la imaginación” (*ce qui est en excès pour l'imagination*), según la versión citada por Richir. Roberto Aramayo y Salvador Mas están mucho más cerca del énfasis que Richir quiere darle a esta ‘excedencia’ a la que siempre se ve empujada la imaginación. Otras traducciones castellanas como la de García Morente (Espasa Calpe, 2007) o la de José Rovira Armengol (Losada, 2005) insisten en el uso de ‘trascendente’ para *überschwengliche*.

⁵ (NdT) Cf. Kant. *Op. Cit.*, p. 171-172.



cione un *télos* -no me reflejo como tal o cual, sino como abierto o expuesto, en mi insondable singularidad, indeterminable por conceptos, incognoscible por cualquier psicología, en la voz silenciosa del deber y de la Ley. Y este “descubrimiento” del sí-mismo, del “verdadero sí-mismo” (Winnicott) como no representado y no representable, es lo que constituye una especie de reencuentro del sí-mismo por el sí-mismo donde se siente el placer (*Lust*) -placer, de hecho, del *contacto* de sí a sí en y a través de un desajuste (*écart*) que es nada de espacio y tiempo. “Inmortalidad” si se quiere, a condición, no obstante, de que ni el sí-mismo ni lo radicalmente trascendente sean puestos: todo se juega aquí, en el “espacio transicional”, como *no posicional*. Poner al sí-mismo es alterarlo, deformarlo al representarlo como sujeto u objeto, e igualmente, poner lo radicalmente trascendente (el elemento de lo inteligible), es distorsionarlo como Dios, y un Dios que es. En resumen, es asignarles indebidamente a uno u otro determinaciones. Si aquí es posible pasar por conceptos o ideas, es a través de un cambio de registro (el paso a la filosofía práctica) donde estos son reguladores, funcionan como horizontes simbólicos de la experiencia.

Es cierto que aún quedan muchas cosas por decir y precisiones que aportar. Será suficiente, para fundar mi objetivo y concluir, con leer y comentar las bellísimas páginas 116-118 de la “Observación General” con la que termina la Analítica propiamente dicha de lo sublime.

“la satisfacción en lo sublime de la naturaleza es tan solo *negativa* (mientras que la satisfacción en lo bello es *positiva*), a saber, un sentimiento (*Gefühl*) de privación de la libertad de la imaginación por medio de ella misma, en la medida en que se determina teleológicamente (*zweckmässig*) según otra ley que la del uso empírico. Gracias a ello recibe una ampliación (*Erweiterung*) y un poder (*Macht*) mayor que el que sacrifica, pero cuyo fundamento (*Grund*) está oculto para ella misma, y en su lugar siente (*fühlt*) el sacrificio o la privación y al mismo tiempo (*zugleich*) la causa a la que se ve sometida”⁶ (KUK, 117).

En las pocas líneas (KUK, 116-117) que preceden al texto recién citado, Kant explica que, en el campo de la moralidad (*Sittlichkeit*), lo que a-parece (*parait*) como una violencia (*Gewalt*) que la Razón ejerce a la sensibilidad, en el caso de lo sublime, a-parece, “se representa”, como “ejercida por la misma imaginación en tanto que herramienta (*Werkzeug*) de la razón”. Por lo tanto, en la medida en que la imaginación, con ocasión del encuentro con objetos que suscitan lo sublime, es *impulsada* a extenderse (*erweitern*) imaginando (esquematisando) cada vez más en el espacio y en el tiempo, y donde, en el mismo movimiento, se ve siempre impulsada a figurarse más potente, es como excede su “uso empírico” y pasa, por así decirlo, por transmutación, al servicio de la Razón (del elemento de lo inteligible) -sin tener ningún concepto o idea ya que no es capacidad (*Vermögen*) de conceptos. Lo único capaz de hacerle “sentir” (*fühlen*) la Razón es lo que llamamos la *interrupción* de este movimiento, y esto en una “satisfacción negativa”, un displacer (*Unlust*) o un sentimiento de privación (*Beraubung*) de su libertad para esquematizar, como si su violencia (la huella de la Razón en ella) se volviera contra ella misma, pero para hacerle sentir, en el sentimiento de lo sublime, lo *inimaginable*. En este último caso, la razón o el fundamento (*Grund*) de su ampliación y de su mayor potencia le son hurtados y no aquellos que parecen haberla impulsado -su impulso es irresistible y ciego-, pero por la interrupción que le a-parece como un sacrificio que ella siente en su transmutación, *siente* igualmente cuál es la causa que, pese a todo, no puede imaginar ni concebir. De esta forma, la reflexión estética que allí se produce es efectivamente *estética*, es decir teleológica pero sin *télos* determinado en modo alguno. De aquí surge, como una caracterización más concreta del sentimiento de lo sublime, la sorpresa, el asombro (*Verwunderung*) que linda con el terror, ante el caos montañoso, los desfiladeros profundos, etc., cuando ninguna amenaza física pesa sobre el espectador (cf. KUK, 117). Este tipo de asombro no engendra miedo, pues se trata “sólo de un intento de introducirnos allí con la imaginación, para sentir (*fühlen*) precisamente el poder de la misma capacidad para enlazar el movimiento del ánimo (*Gemüt*), excitado por tales visiones, con el estado sereno del mismo, y mostrarse así superior frente a la naturaleza en nosotros mismos (en esa medida, también fuera de nosotros) en tanto que esta pueda tener influencia sobre el sentimiento de nuestro bienestar, pues la imaginación, según las leyes de la asociación, hace depender nuestro estado de sosiego de condiciones físicas. Pero precisamente el mismo estado, según los principios del esquematismo del discernimiento (en consecuencia, en tanto que subordinado a la libertad) es herramienta de la razón y de sus ideas, pero en tanto que tal es un poder para afirmar nuestra independencia frente a las influencias de la naturaleza, para menospreciar como pequeño aquello que según aquellas leyes de la asociación es grande y, así, poner lo grande sin más tan solo en su propia determinación (del sujeto). Esta reflexión del discernimiento estético para alzarse hasta conseguir adecuarse (*Angemessenheit*) con la razón (mas sin un concepto determinado de ella) representa (*vorstellen*) al objeto -incluso mediante la inadecuabilidad (*Unangemessenheit*) objetiva de la imaginación- en su máxima ampliación para la razón (en tanto que capacidad de ideas), mas como ampliación subjetivamente teleológica”⁸ (KUK, 117-118).

En la medida en que el miedo puede acarrear un movimiento de retroceso, o incluso congelar cualquier movimiento afectivo, el asombro supone la “decisión”, o el acto de *ceder* al impulso de la imaginación para *sentir*, en la afección de su movimiento, su potencia, para asegurar el vínculo entre este movimiento y el reposo de la afectividad, por lo tanto, para sentir igualmente su continuidad, y esto, finalmente, pero de un modo oscuro u oculto, para escapar de lo que, dentro y fuera de nosotros, puede influenciar nuestras afecciones. Lo que

⁶ (NdT) Cf. Kant. *Op. Cit.*, pp. 199-200.

⁷ (NdT) Cf. Kant. *Op. Cit.*, p. 199.

⁸ (NdT) Cf. Kant. “Observación general sobre la exposición de los juicios estéticos reflexionantes”. *Crítica del discernimiento*. Manchado Libros, 2016, p. 200.



revela la trascendencia (el elemento de lo inteligible), que de hecho impulsa de manera oculta a la imaginación a esquematizar, más allá de las leyes de la asociación, es la interrupción, como hemos visto, de este impulso; interrupción que no se puede situar en el espacio y el tiempo esquematizados, ni medir por algún límite de potencia, sino que, más bien, lleva a la imaginación así impulsada a trans-mutar-se en sí misma y *reflejarse* como el “signo” o el instrumento del elemento de lo inteligible. En efecto, en la vuelta sobre sí en que consiste esta reflexión es que *sentimos*, en el sentimiento propiamente dicho de lo sublime, la *mutación* del movimiento ciego de la imaginación en su impulso en movimiento de afirmación de independencia del sujeto de la afectividad con respecto a cualquier influencia, por así decirlo, exógena y condicionada por las asociaciones. Ahí, la imaginación como impulso ciego a esquematizar revira en la imaginación como instrumento de algo radicalmente distinto de sí misma, porque, como tal, este algo es radicalmente *undarstellbar*, sin medida común, en extensión (espacial y temporal) y en intensidad (en potencia) con la imaginación. Es decir que la *afección* (el sentimiento) que es del reposo (en lo bello) o del movimiento (en lo sublime) de la imaginación, se la toma aquí en un *exceso radical sobre sí misma* que muestra, como lo hemos visto, la intimidad absoluta de sí a sí y la exterioridad absoluta (trascendencia) en relación con este sí-mismo. Este “en relación con” es nuestro modo de decir cómo a través del desacuerdo (*Unangemessenheit*) de la imaginación con el elemento de lo inteligible se puede reflejar sin concepto o idea su acuerdo, pero como acuerdo de lo íntimo y absolutamente trascendente. De hecho, más allá de cualquier concepto o idea, este acuerdo constituye el *télos* del “juicio” estético reflexionante de lo sublime. En este sentido, el objeto es indebidamente llamado sublime sólo en la medida en que sea tomado como objeto de *Wahrnehmung*, o como *Darstellung* de una idea determinada. Pero si es tomado por lo que fenomenológicamente llamamos *phantasia* “perceptiva”, lo que es de este modo “*perzipiert*” por la *Phantasia* funge, en un *fenómeno* (en nuestro sentido) que llamamos fenómeno sublime⁹, como el polo naciente/desvaneciente de un parpadeo fenomenológico cuyo elemento de lo inteligible constituye el otro polo. El revirar fenomenológico de un polo al otro (sin que ninguno de los dos sea afectado) es lo que “sucede” con la interrupción del movimiento de esquematización de la imaginación, como un revirar de este movimiento ciego a este mismo movimiento pero abierto a lo que a-parece (*parait*) como su propio vacío o abismo, pero que es en realidad el punto de paso o la apertura a un registro completamente diferente, el del elemento de lo inteligible, fuera del tiempo, fuera del espacio, y de un salvajismo que excede cualquier salvajismo concebible (que para Kant sólo podía ser el de la naturaleza). El enigma decididamente radical o insondable de nuestra condición es que pueda haber, en la experiencia afectiva de lo sublime impulsada de alguna forma hasta lo imposible, *acuerdo* entre nuestra intimidad más íntima y esta exterioridad que “excede” en imaginación todo salvajismo. Hay ahí, para la experiencia cotidiana, una violencia literalmente inaudita -de la que los rigores de la Ley y del imperativo categórico son ya ecos debilitados por la Razón determinada como práctica, esto es, por una cierta coherencia (ética) disciplinada de la acción. “Lado oscuro” de la *Aufklärung*, estaríamos tentados a decir, cuando con mayor frecuencia se ha tratado de dar a lo sublime una imagen muy idealizada, irénica, en última instancia, moralizante y bastante insulsa. Pero la genialidad de Kant fue habernos abierto el acceso al enigma que siempre seremos para nosotros mismos y para los demás, y esto, en una sobriedad extrema que constituye, para mí, el auténtico espíritu de la *Aufklärung*, alejado de todo *Schwärmerei*.

Además de esta violencia salvaje y sorprendente de nuestro enigma, que nada tiene que ver (sería otro estudio para demostrarlo) con todo lo que el siglo pasado (y el que comienza) nos ha mostrado como barbarie extrema (que pertenecería más bien al Mal radical), estos textos nos parecen de una gran riqueza para el esclarecimiento fenomenológico de la afectividad: Kant habla en ellos de los movimientos del *Gemüt*, y de los sentimientos (para nosotros: las afecciones) que son de *estos movimientos*, al menos mientras continuemos la investigación por fuera de la receptividad de las sensaciones (dentro y fuera de nosotros) que caen bajo el *pathos* en sentido griego, esto es, bajo lo pato-lógico. Estos son los problemas extraordinarios que nos legó y que nos llevan a proponer, más allá de su herencia, la siguiente terminología: 1) Los afectos como sensaciones (*Empfindungen, pathè*), temporalizados en presente y situados en relación al espacio y al *Leib*, son acogidos por el *Gemüt*, no como una “señal” física, sino como algo ya incorpóreo y capaz de constituir, en los actos intencionales, la *hylé* fenomenológica (por lo demás inmaterial). 2) Las afecciones son, en el *Gemüt*, aquello en lo que éste experimenta sus movimientos, que ya son ajenos al presente y al espacio, y se despliegan sin trayectoria en un “elemento” que no es el elemento de lo inteligible, aunque no es ajeno a él. La *afección* es, pues, la del movimiento del *Gemüt*, aquello en lo que éste ingresa y entra en contacto consigo mismo, pero como este contacto no es ni espacial ni temporal, es un contacto de sí a sí en y por un desajuste (*écart*) que es una nada de espacio y tiempo, que no es un intervalo de tiempo o de espacio, incluso si estuviera “muerto”. Por esto la *afección* nunca puede ser, sino por la confusión arquitectónica de registros diferentes, auto-afección, y menos aún auto-afección pura que presuponga una continuidad imposible de compenetración entre actividad y pasividad -que no son tratadas aquí en absoluto. 3) Queda el *Gemüt*, del que no hay absolutamente ningún equivalente en francés, pero que tiene relación con lo que llamamos afectividad, e incluso con el alma (cf. la expresión: “complemento del alma”) y con el espíritu (cf. la expresión: “tener el espíritu bien o mal orientado”). Es algo así como la raíz, la fuente de todo esto, una de cuyas dimensiones es la afectividad, para nosotros primordial o arcaica, el corazón (*thymos*) o la *intimidad* bañada “en” el “elemento” del que acabamos de hablar, y que puede

⁹ Este fenómeno comprende, pues, la afectividad del sentimiento, el “objeto” que es “*perzipiert*” y por supuesto la *phantasia* “perceptiva” en una única y misma estructura. Precisemos que la *phantasia* “perceptiva” en sí misma *nada tiene de intencional*, y el “objeto” *nada de imaginario*.



resonar con el elemento de lo inteligible por ser lo radicalmente externo (aunque de una exterioridad no espacial), y esto, por la mediación del esquematismo y de su interrupción. Kant ofrece casualmente (KUK 129) una especie de definición del *Gemüt*: “el ánimo es por sí solo, es todo vida (el mismo principio de la vida) (*das Gemüt ist für sich allein ganz Leben [das Lebensprinzip selbst]*)¹⁰. Quedaría por mostrar, lo que sería demasiado extenso, que el “elemento” en cuestión es el equivalente arquitectónico de los elementos correspondientes a la *chôra* en el *Timeo* platónico: es él quien se esquematiza en la esquematización de la *chorà*, sabiendo que ni él ni la *chôra* son todavía del espacio, y mucho menos de la “materia” o lo “material”.¹¹

10 (NdT) Cf. Kant. *Op. Cit.*, p. 209.

11 Añadamos que no hemos tratado aquí la cuestión del “juicio”, cuya intervención, en Kant, en el registro de esta problemática, que va mucho más allá, se debe, según nuestra opinión, a su coherencia arquitectónica. Es evidente que optamos, en fenomenología, por la dimensión antepredicativa de este “juicio”, y que las distinciones analíticas, según los cuatro títulos de la tabla de las categorías, tienen algo de artificial, de mucha sistematicidad. Todo esto viene de una larga historia que sería demasiado larga de mostrar aquí, y cuya raíz es la mal comprensión de la *doxa* y del *doxazein* platónicos, transformados críticamente por Kant en la medida en que tienen para él las formas puras *a priori* de la discursividad de un conocimiento que no es *noesis*.