

SIN MEDIDA: LA CATEGORÍA ESTÉTICA DE LO SUBLIME A LA LUZ DE LA TEORÍA DEL FENÓMENO SATURADO DE JEAN-LUC MARION

Jaime LLORENTE

Resumen

En su análisis relativo a los por él llamados «fenómenos saturados», Jean-Luc Marion apunta a la noción kantiana de «lo sublime» como ejemplo destacable de este singular tipo de donación fenomenológica. Nuestro propósito en este estudio es examinar el concepto de sublimidad tal como es tematizado en el contexto de teorías estéticas como las propuestas por Burke, Schiller o Schopenhauer, en orden a comprobar en qué medida tales teorías se corresponden con la caracterización que Marion ofrece en referencia al «fenómeno saturado» como fenómeno opuesto a los cuatro puntos de vista representados por las categorías kantianas. Se argumenta, finalmente, que la propia historia de la categoría de lo sublime confirma, en general, que esta constituye efectivamente un particular modo de fenómeno carente de horizonte y de verdadera remisión a la subjetividad.

Palabras clave: Marion, fenómeno saturado, sublime, subjetividad, categorías kantianas.

MEASURELESS: The Aesthetic Category of the Sublime in the Light of Jean-Luc Marion's Theory of «Saturated Phenomenon»

Abstract

In his analysis of those phenomena he named «saturated phenomena», Jean-Luc Marion points to Kant's notion of «the sublime» as an outstanding example of this peculiar type of phenomenological givenness. Our aim in this study is to examine the concept of sublimity such as it is researched in the context of the aesthetic theories proposed by Burke, Schiller or Schopenhauer, in order to verify to what extent these theories correspond to the description offered by Marion in reference to «saturated phenomenon» as a phenomenon opposed to the four points of view represented by Kant's categories. Finally, it is argued that the history of the category of «the sublime» itself confirms, in general, that the said category really constitutes a singular kind of phenomenon deprived of horizon and of true reference to the subjectivity.

Keywords: Marion, saturated phenomenon, sublime, subjectivity, Kant's categories.

1. Introducción: Una desmesura sin parangón objetivo posible

En su ensayo programático *Le phénomène saturé*, publicado por primera vez en 1992 en el contexto de la obra colectiva editada por J.-F. Courtine *Phénoménologie et théologie* y posteriormente reproducido en *Le visible et le révélé* (2005), Jean-Luc Marion adopta la caracterización kantiana acerca del fenómeno estético de lo sublime como ejemplificación privilegiada de su propia teoría relativa al peculiar tipo de fenomenicidad que acontece merced a aquello a lo que él alude mediante la denominación de «fenómeno saturado»: «*Kant fournit un exemple de phénomène saturé [...] : il s'agit en effet du sublime [...]. En effet, selon la quantité, le sublime n'a pas de forme ni d'ordre, puisqu'il est grand «sans comparaison», absolument et non comparativement (absolute, schlechthin, bloss). Selon la qualité, il contredit le goût en tant que “plaisir négatif” et propose un “sentiment de démesure”, de “monstruosité”. Selon la relation, il échappe très clairement à toute analogie et à tout horizon puisque c'est littéralement “l'illimité (Unbegrenztheit)” qu'il représente. Selon la modalité enfin, loin de s'accorder avec notre pouvoir de connaître, “il peut apparaître (erscheinen mag) en sa forme contredire la finalité (zweckwidrig) de notre faculté de juger”*».¹ Como esta misma caracterización permite inferir, cabe entender por «fenómeno saturado» aquel tipo de epifanía o mostración que se da y tiene lugar de tal modo que «la intuición sumerge siempre la expectativa de la intención» y merced a la cual «la donación no solamente inviste por completo la manifestación, sino que también la sobrepasa y modifica sus características comunes».² El «fenómeno saturado» acontece, pues, en virtud de una anegación del concepto por sobreabundancia intuitiva, lo cual implica que tal tipo excepcional de fenomenicidad acaece gracias a una inversión y un rebasamiento de las categorías kantianas del entendimiento, las cuales resultan negadas, anegadas y sobrepasadas por un exceso tal de intuición que toda reflexión o tentativa de conceptualización queda inundada por el

¹ J.-L. MARION, *Le visible et le révélé*. París: Les Éditions du Cerf, 2010, pp. 72-73. De este modo, «la relación de la facultad de juzgar con el fenómeno se invierte pues hasta tal punto que es el fenómeno el que, desde ese momento, “mira” al Yo con respeto. El ejemplo kantiano de lo sublime permitiría así abrir más ampliamente el campo de aplicación del concepto de fenómeno saturado» (J.-L. MARION, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Traducción de J. Bassas Vila. Madrid: Síntesis, 2008, pp. 357-358. En lo sucesivo, SD).

² SD, p. 366. En este caso, «la intuición despliega una demasía que el concepto no puede ordenar, que la intuición no puede prever; en ese caso, la intuición ya no se encuentra vinculada a y por la intención, sino que se libera de ella, erigiéndose entonces en una intuición libre (*intuitio vaga*). La intuición no llega después del concepto [...], sino que subvierte y precede toda intención, desbordándola y descentrándola» (*Ibid.*, p. 366). De todos modos, conforme al parecer de Marion, «Que este exceso mismo impida que la idea estética organice su intuición en los límites de un concepto y, así pues, que la impida dar a ver un objeto definido, ello no la descalifica, puesto que, reconocida finalmente como lo que es, esta “representación indisponible” juega perfectamente su “libre juego”. Y este juego es lo sublime» (*Ibid.*, pp. 326-327). De lo que se trata verdaderamente, pues, es de comprobar qué tipo de modalidad fenomenológica pone en franquía este libre juego de la intuición receptora de fenómenos cuando comienza «así a jugar libremente», y tal posibilidad es precisamente la constituida por el *phénomène saturé*.

deslumbramiento resultante de esta fosforescencia de lo fenoménicamente dado.³ Un fenómeno se dirá, pues, «saturado» cuando la habitual «penuria de donación» y el ordinario «déficit de intuición» merced a los cuales aparece y se da a ver el «fenómeno corriente» se trasmutan en exceso intuitivo y exuberancia perceptiva que colman las facultades cognoscitivas del ego que intuye.

Así pues, el fenómeno saturado admite ser en general caracterizado como aquel tipo de manifestación que no acontece en conformidad con las condiciones y demandas exigidas por la finitud, esto es, en consonancia con un aparecer inscrito en el interior de algún tipo de horizonte (como tal, determinante) y referido a un Yo percipiente igualmente delimitado y definido. De ello se deduce fácilmente que tal clase peculiar de fenomenicidad hace referencia a un fenómeno, al menos en cierto sentido, in-finito, carente de la necesaria limitación inherente al concepto mismo de horizonte, y cuya inevitable atenencia a los cánones de la objetividad finita deviene simultáneamente condición de posibilidad para el fenómeno a la hora de ser captado de forma adecuada por un sujeto constituyente análogamente finito: «por tanto, las dos finitudes, la del horizonte y la del *Yo*, coinciden en la finitud de la intuición misma. Los fenómenos se caracterizan por la finitud en ellos de la donación, finitud que les permite (y les impone) entrar en un horizonte de constitución y dejarse reconducir a un *Yo*».⁴

Este tipo de fenómenos «irreducibles» (a la intuición finita) e «incondicionados» parecen entroncar de manera legítimamente cercana con los modos de fenomenicidad en cuya esfera se inscribe de ordinario la experiencia perceptiva (y estética) de la sublimidad. Después de todo, ¿acaso no constituye la captación de lo sublime un acto de disimetría entre la medida de la intención dada por lo percibido y la correspondiente a la intuición que recibe tal percepción, es decir, «la posibilidad de un fenómeno en el que la intuición daría *más*, incluso desmesuradamente más, de lo que la intención no habría jamás mentado ni previsto»?⁵ En todo caso, es precisamente este exceso de la intuición (o de la «representación imaginativa») sobre el concepto determinado que habría de adecuarse a ella, el rasgo que el propio Marion reconoce en el hecho de que la «idea estética» dé *viel zu denken*, «mucho que pensar», sin que ello admita, sin em-

³ Un deslumbramiento de la mirada, por cierto, curiosamente análogo al descrito en clave teológica por el propio Marion en referencia a la epifanía absoluta de Dios a través de Jesucristo: «Si la ceguera no ve nada allí y ni siquiera sospecha el deslumbramiento, la culpa de ello no le incumbe a la revelación, sino a la mirada que no soporta la evidencia [...]: pues para ver una figura (por tanto para dejarla constituirse por sí misma en lo visible), conviene primeramente soportar el resplandor, sostener la vista; como ante lo terrible (es decir, tanto lo amenazante como lo prohibido), ante lo divino, y por excelencia ante la *kénosis* del Hijo, nuestra mirada no puede mantenerse, parpadea y se cierra: encuentra allí demasiado que ver, demasiado que mirar y que mirar frente a frente; por tanto, demasiado que interpretar» (J.-L. MARION, *Prolegómenos a la caridad*. Traducción de C. Díaz. Madrid: Caparrós, 1993, pp. 82-83.

⁴ SD, p. 324.

⁵ Ídem.

bargo, ser pensado de forma propia y estrictamente conceptual. Una carencia a la hora de constituir conceptualmente el fenómeno dado que no proviene de un déficit intuitivo mostrado por la donación de aquello que así se muestra, sino precisamente a la inversa: que tiene lugar merced a una sobresaturación de la facultad intuitiva por sobreabundancia de donación en el fenómeno: «no por defecto, sino por exceso de luz».⁶ Un exceso, pues, que, lejos de resultar deslegitimado en virtud de su intrínseca refractariedad a disponer la intuición propia de las ideas estéticas en el interior de la esfera de lo conceptual y reflexivo (y por tanto a actuar dentro de los límites marcados por un objeto-fenómeno definido), recibe inversamente su mérito y su valiosa singularidad de esa sobreabundancia que la hace devenir «representación indisponible que juega perfectamente su “libre juego”. Y este juego es lo sublime».⁷

El ejercicio y las reglas que rigen este «libre juego» en cuyo interior se inscribe lo sublime pasan, como se indicó con anterioridad, por un acto de sistemática inversión de los cuatro tipos de categorías del entendimiento postuladas por el propio Kant.⁸ De este modo, el fenómeno de lo sublime que aquí nos interesa ha de entroncar con las cuatro nociones que Marion obtiene tras tal negación e inversión, esto es, ha de constituirse como fenómeno «no mentable» (según la cantidad), «insoportable» (según la cualidad), «absoluto» (según la relación) e «inmirable» (según la modalidad). Como hemos tenido ocasión de comprobar al comienzo, desde la perspectiva adoptada por Marion el fenómeno representado por lo sublime kantiano se corresponde cumplidamente con esta cuádruple taxonomía de las notas distintivas propias del fenómeno saturado, por lo que obviaremos aquí su examen detallado, pero ¿se verifica asimismo tal caracterización cuando resulta aplicada a las nociones de lo sublime apuntadas por Burke, Schiller o Schopenhauer? ¿Responde la descripción que los mencionados pensadores suministran acerca de lo esencial de la experiencia perceptiva de la sublimidad estética a las coordenadas en el interior de las cuales incardina Marion el específico modo de aparición y mostración propio de la «paradoja» o «fenómeno saturado»? A la elucidación de las concomitancias, coincidencias y divergencias susceptibles de ser puestas de relieve al respecto, quisiéramos dedicar, pues, lo esencial del presente estudio.

⁶ SD, p. 326.

⁷ *Ibid.*, p. 327.

⁸ Conforme a la interpretación de Gschwandtner: «*Marion is obviously concerned with reversing the Cartesian emphasis of the ego, which he has outlined earlier, as determining all knowledge. In this new phenomenological proposal there is no intuitus that would organize and control all incoming phenomena. Quite the opposite: it is the phenomenon that imposes itself onto consciousness, which becomes a mere passive recipient. Marion goes on to examine four (or five) kinds of saturated phenomena by showing how they invert Kant's categories, which limit intuition by the concept*» (C. M. GSCHWANDTNER, *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press, 2007, p. 79).

2. Edmund Burke o la saturación de la mirada por la oscuridad, la vastedad y la infinitud

En el clásico tratado fundacional acerca del concepto de sublimidad atribuido tradicionalmente a Longino (o al «Pseudo Longino»), puede avizorarse una tenue prefiguración, si bien invertida, del modo en que la categoría de lo sublime se vincula positiva o negativamente con el pensar reflexivo y conceptual. La concepción de Longino al respecto se muestra como eminentemente positiva, habida cuenta de que la primera y más importante fuente de la «sublimidad expresiva» la constituye, a su juicio, «la concepción elevada de pensamientos»; justamente todo lo contrario de lo que sucede, como hemos apuntado, en referencia a la sublimidad ligada a la mostración de la demasía fenomenológica ligada al fenómeno saturado postulado por Marion: «Cuando un hombre inteligente y experto en literatura oye repentinamente un pasaje cuyo efecto no es disponer a la mente para la grandeza del alma y no deja en el pensamiento más que las meras voces que, examinadas de nuevo, cada vez significan menos, puede decirse con certeza que no es verdaderamente sublime porque no pasa del oído. Solo es realmente grande aquello que ocasiona una reflexión profunda y hace difícil, cuando no imposible, toda réplica, mientras que su recuerdo es constante y duradero».⁹ Podría replicarse a lo anterior que, asumiendo la perspectiva fenomenológica marioniana, lo sublime en cuanto fenómeno saturado acoge una mostración que «no pasa del ojo», sino que presenta una sobreabundancia que anega de modo absoluto la mirada tanto como el resto de las facultades perceptivas, sofocando así todo potencial atisbo de reflexión conceptual, esto es, de «pensamiento».

Lo ocasionado en este caso no es, pues, la profundidad de la reflexión, sino una profundidad de la intuición aún más profunda que aquella. Muy diferente es la caracterización de la pasión causada en el espíritu por la exposición a la captación de lo sublime ofrecida por Edmund Burke en su célebre *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757). Esta pasión fundamental no es otra que el asombro: una disposición del espíritu percipiente merced a la cual este, al quedar paralizado por el horror derivado de la sublimidad, resulta anegado por el «diluvio intuitivo» proveniente del fenómeno sublime hasta el punto de mostrarse incapaz de ejercitar sus naturales facultades reflexivas y razonantes: «La pasión causada por lo grande y lo sublime en la *naturaleza*, cuando aquellas causas operan más poderosamente, es el asombro; y el asombro es aquel estado del alma en el que todos sus movimientos se suspenden con cierto grado de horror. En este caso, la mente está tan llena de su objeto que no puede reparar en ninguno más, ni en consecuencia razonar sobre el objeto que la absorbe. De ahí nace el gran poder de lo sublime, que, lejos de ser producido por nuestros razonamientos, los anticipa y nos arrebatada mediante una fuerza

⁹ LONGINO, *De lo sublime*. Traducción de E. Gil Bera. Barcelona: Acantilado, 2014, pp. 16-17.

irresistible».¹⁰ Repárese en la sorprendente forma en que la descripción burkeana acerca de lo esencial en la experiencia de la sublimidad coincide casi absolutamente con el modo en que Marion caracteriza la prevalencia total del desmesurado flujo de la intuición sobre la potencia razonante propia del concepto.

En efecto, la anticipación a todo razonamiento (es decir, a todo concepto) por parte de una intuición colmada, «llena» de su objeto, constituye precisamente, según Marion, el rasgo fundamental que permite el reconocimiento de un determinado fenómeno como «saturado». Más aún: la experiencia del asombro (*étonnement*) es precisamente el ejemplo elegido por Marion –de entre todos los posibles– a la hora de ilustrar el carácter *invisible* o «no mentable» que constituye la primera de las inversiones de las categorías kantianas que permiten contemplar la demasía intuitiva inherente a la saturación.¹¹ En efecto, un fenómeno se considera «invisible» cuando se da merced a un cierto *quantum*, es decir, con una determinada magnitud cuantitativa, pero tal magnitud resulta imprevisible. Y ello debido a que el fenómeno «no mentable» lo es merced a la captación de sus elementos o partes constituyentes a través de una «síntesis inmediata» y no en virtud de una «síntesis sucesiva». Esta última implicaría la posibilidad de reconstruir la totalidad del objeto percibido en la representación partiendo de la adición progresiva de todos sus elementos constituyentes: de ahí la posibilidad –negada por Burke al «objeto» sublime– de «anticipar» (es decir, «prever») la generalidad del fenómeno a partir de la consideración sucesiva de sus *quanta* individuales previamente aislados y posteriormente adicionados. Por el contrario, en el caso del fenómeno saturado, no se da tal posibilidad de previsión: «un fenómeno cuantificado [...] se dejaría siempre prever, literalmente ver antes de ser visto en persona o ver por procuración, a partir de otro diferente de él mismo –precisamente el número finito de sus partes y de la magnitud supuestamente finita de cada una de ellas»,¹² sino que resulta inmensurable a partir de sus constituyentes particulares; acaece, como se ha indicado, solamente merced a una síntesis inmediata, pasiva y súbita «cuya representación precede y sobrepasa [según la anticipación burkeana de lo sublime con respecto al pensamiento] la de los eventuales componentes, en lugar de resultar según la previsión».¹³ Este carácter fortuito del fenómeno ligado a su imprevisibilidad epistemológica constituye el sesgo esencial específicamente propio del asombro provocado por la exposición perceptiva a

¹⁰ E. BURKE, *De lo sublime y de lo bello*. Traducción de M. Gras Balaguer. Madrid: Tecnos, 1987, p. 42. En adelante, SB.

¹¹ «Encontramos un ejemplo privilegiado en el asombro (*étonnement*). Según Descartes, esta pasión nos afecta antes mismo de que conozcamos la cosa, o más bien precisamente porque solo la conocemos parcialmente [...]. El "objeto" no nos ofrece más que un solo lado (podríamos decir aquí una sola *Abschattung*) y, al punto, se nos impone con una potencia tal que nos quedamos sumergidos por lo que se muestra, eventualmente hasta la fascinación» (SD, p. 331).

¹² *Ibíd.*, p. 330.

¹³ *Ibíd.*, p. 331.

la sublimidad.¹⁴ Ahora bien, si hablamos de magnitud, esto es, de que el fenómeno saturado resulta «no mentable» conforme a la cantidad, entonces resulta preceptivo un examen de las nociones de oscuridad nocturna, infinitud y vastedad (magnitud sumamente extensa o particularmente reducida) desde la perspectiva en que tales conceptos son abordados por el análisis burkeano.

La oscuridad, *conditio sino qua non*, según el pensador dublinés del sentimiento de asombro y horror que se halla en el fundamento esencial de la experiencia de lo sublime, constituye, contemplada desde el prisma de observación del fenómeno *invisible*, una conspicua ejemplificación de acto perceptivo llevado a cabo en virtud de una «síntesis instantánea» y no sucesiva. En efecto, el modo en que la oscuridad (singularmente la nocturna) contribuye de forma determinante a difuminar los perfiles nítidamente definidos de los objetos, propicia el hecho de que resulte aquí cancelada la posibilidad misma de prever el fenómeno «a partir de otro diferente de él mismo –precisamente, el número supuestamente finito de sus partes y de la magnitud supuestamente finita de cada una de ellas».¹⁵ La oscuridad se da, de este modo, al margen de cualquier hipotético proceso espontáneo de adición: con independencia de todo agregado de una totalidad a partir de la suma de sus elementos integrantes plurales. De ahí el hecho de que, como señala Burke en referencia a la exposición perceptiva a lo oscuro, «cuando conocemos todo el alcance de cualquier peligro, y cuando logramos acostumbrar nuestros ojos a él, gran parte de nuestra aprensión se desvanece. Todo el mundo estará de acuerdo en considerar cuanto acrecienta la noche nuestro horror».¹⁶ Tal cosa sucede debido a que la adaptación perceptiva (óptica, en el presente caso) a la oscuridad permite recuperar, bien sea tenuemente o de forma difusamente intuida, la pluralidad determinada de los objetos que tolera la recuperación de ese acto de adición y síntesis sucesiva que restituye la serenidad a nuestro espíritu. Análogo efecto es el que permite ser avizorado en el caso del resto de los ejemplos aducidos por Burke (los relativos a fantasmas y seres sobrenaturales, líderes de gobiernos despóticos o cultos religiosos paganos), dado que

¹⁴ En este sentido, el asombro vinculado al fenómeno de lo sublime se articula de forma natural y espontánea con aquel otro étonnement fascinante para la mirada que la fenomenología del ídolo marioniana localiza en *l'admiration*: «*puisque admirer indique une manière de voir, il faut conclure que la "ressemblance" provoque plus de vision et convoque plus le regard que l'"original". Elle ne double pas l'original [...], mais lui confisque cet éclat originnaire et le réduit à un commencement disqualifié, obscur, voire à oublier*» (J.-L. MARION, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. París: PUF, 2010, p. 72).

¹⁵ SD, p. 330.

¹⁶ SB, p. 43. Kant se expresa de un modo curiosamente análogo en su opúsculo precrítico *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764): «La noche es *sublime*, el día es *bello*. Los temperamentos que poseen un sentimiento de lo sublime, cuando la temblorosa luz de las estrellas rasga a través la parda sombra de la noche y la luna solitaria está en el horizonte, son atraídos poco a poco por la calma silenciosa de una noche de verano, a sensaciones supremas de amistad, de desprecio del mundo, de eternidad» (I. KANT, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Traducción de L. Jiménez Moreno. Madrid: Alianza, 1990, pp. 31-32. En adelante, OSBS).

todos ellos refieren comúnmente a elementos captados de modo difuso en un modo perceptivo ligado al claroscuro y a lo sombrío, es decir, a instancias «de las que nadie puede formarse ideas claras».

Un equivalente efecto de «inmirabilidad» es el ocasionado por la representación de la infinitud. En este caso, siguiendo la descripción burkeana al respecto, «la infinitud tiene una tendencia a llenar la mente con aquella especie de horror delicioso que es el efecto más genuino y la prueba más verdadera de lo sublime»,¹⁷ esto es, a saturar la sede del concepto mediante la demasía excesiva del flujo intuitivo. En esa medida, la infinitud sublime constituye palmariamente un fenómeno saturado en la medida en que atesta de modo efectivo la totalidad de la *aísthēsis*. Ni siquiera resulta absolutamente preceptivo o necesario que se trate de un objeto efectivamente infinito –noción contradictoria desde el punto de vista de la *aísthēsis* finita–, sino que basta con el hecho de que se trate de un infinito meramente presupuesto merced a la prolongación *ad indefinitum* de elementos sensibles cuyos límites y perfiles son captados únicamente de forma difusa y borrosa: una suerte de «infinito malo», facturado o artificial forjado en virtud de la ilimitada dilatación de una instancia no nítidamente percibida.¹⁸ Esto es justamente lo que sucede en el caso de la «mala infinitud» generada por la lóbrega homogeneidad resultante de la oscuridad nocturna a la que anteriormente nos referíamos. El hecho de que la imaginación no halle barrera ni límite alguno a la hora de propiciar que los elementos constituyentes de un objeto se amplíen y « extiendan a placer » permite precisamente que esa imaginativa « síntesis sucesiva » (por adición ilimitada) de las posibles partes de un todo dé paradójicamente como resultado un elemento homogéneo y carente de limitación susceptible de ser percibido mediante una « síntesis instantánea », *d'un seul coup*, es decir, un fenómeno *invisible*.

Pero ese paradójicamente delicioso horror hace devenir al objeto de tal sublimidad también *insupportable* (la segunda inversión de las categorías del entendimiento efectuada por la fenomenología marioniana de la donación); « insoportable » en la medida en que si realmente el terror constituye « la emoción más fuerte que la mente es capaz de sentir », y simultáneamente « todo lo que es de algún modo terrible, o se relaciona con objetos terribles, o actúa de manera análoga al terror, es una fuente de lo sublime »,¹⁹ entonces resulta palmario que se trata de una experiencia no susceptible de ser tolerada o soportada de modo continuo e ininterrumpido. De modo análogo a aquello que le sucede al prisionero liberado de la caverna platónica, también aquí, ante el fenómeno

¹⁷ SB, p. 54.

¹⁸ « ya que nuestros ojos no son capaces de percibir los límites de muchas cosas, estas parecen ser infinitas, y producen los mismos efectos que si realmente lo fueran. Nos engañamos igualmente si las partes de un objeto amplio se prolongan indefinidamente, de manera que la imaginación no encuentra obstáculo que pueda impedir que estas se extiendan a placer » (SB, p. 54).

¹⁹ *Ibid.*, p. 29.

sublime ilimitado y terrible, la intuición deviene ablepsia, visión cegadora de tal modo que: «la mirada ya no puede soportarla como tampoco podría ante una luz que deslumbra y quema. La magnitud intensiva de la intuición, cuando llega a dar un fenómeno saturado, no puede [como el objeto “terrorífico”] soportarse con la mirada, de igual manera que esa mirada no podía prever tampoco su magnitud extensiva».²⁰ Este es justamente el efecto provocado por el «delicioso horror» burkeano en virtud del cual el objeto sublime colma las facultades reflexivas de nuestra mente y suspende su potencia generadora de conceptos, su misma actividad noética.²¹

El mismo resultado es favorecido por el fenómeno de la vastedad o la extensión sumamente dotada de magnitud. Burke alude, en este caso, a la «grandeza de dimensiones» concebida como «una causa poderosa de lo sublime». Ello sucede tanto en referencia a lo desmesuradamente extenso en altura, anchura o profundidad, como en lo relativo a aquello ilimitadamente reducido de dimensiones (lo «infinitamente pequeño»): «en la medida en que el gran extremo de la dimensión es sublime, el último extremo de la pequeñez también es en cierto modo sublime: cuando nos detenemos en la infinita divisibilidad de la materia, y cuando buscamos la vida animal en seres excesivamente pequeños [...], nos asombran y confunden los prodigios de lo diminuto».²² Reaparece nuevamente aquí la noción de «asombro», y ello no ha de sorprender habida cuenta de que la intuición de la vastedad ilimitada –tanto en lo grande como en lo pequeño– es causa de asombro en la medida en que, en términos marionianos, el fenómeno saturado que ejemplifica a aquella es descrito como aquel fenómeno desbordado por el flujo intuitivo que se muestra por ello como «inconmensurable, no mensurable (inmenso) [es decir, desmesuradamente vasto en magnitud], desmesurado».²³ Desmesurado con una desmesura nacida de nuestra impotencia a la hora de «aplicar una síntesis sucesiva que permita prever un agregado a partir de la suma finita de sus partes [que son aquí inmensurables por ilimitadamente vastas]». También aquí se impone,

²⁰ SD, pp. 334-335.

²¹ Terry Eagleton trata de poner de relieve las larvadas implicaciones políticas de esta caracterización burkeana de lo sublime cuando escribe: «Como una especie de terror, lo sublime nos aplasta hasta conducirnos a una sumisión admirada; de ahí que se asemeje más a un poder coercitivo que a uno consensuado, comprometiendo nuestro respeto pero no –como sí hace la belleza– nuestro amor [...]. Lo sublime puede aterrorizarnos y conducirnos a una sumisión acobardada, pero, dado que todos nosotros somos masoquistas constitucionales que disfrutan siendo humillados, esta coerción también encierra tanto los placeres de lo consensuado como los dolores de la constricción» (T. EAGLETON, *La estética como ideología*. Traducción de G. y J. Cano. Madrid: Trotta, 2011, p. 113).

²² SB, p. 54.

²³ SD, p. 331. Como observa oportunamente Inmaculada Murcia al respecto: «Burke deja claro que la emoción concreta y primaria que ocasiona lo sublime es el asombro, un estado del alma en el que todos sus movimientos se suspenden paralizados por el horror. En concreto, afirma que lo sublime hace que la mente se atiborre tanto de su objeto que se vuelve incapaz de reparar en ninguno más y, en consecuencia, deja de razonar sobre el objeto que la absorbe» (I. MURCIA SERRANO, «Lo sublime de Edmund Burke y la estetización postmoderna de la tecnología». *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes* [Sevilla], nº 8, 2009, p. 35).

pues, la aplicación de esa «síntesis inmediata» que delata inequívocamente la presencia de un fenómeno saturado tan «no mentable» como difícilmente «soportable» durante un prolongado segmento temporal.

Así pues, ante el fenómeno sublime burkeano, la mirada deviene tan imposibilitada para medir como incapaz para soportar su deslumbramiento intuitivo excesivo. Asimismo, la intuición de la vastedad y la infinitud, al igual que la de la oscuridad, resulta, contemplada desde el punto de vista de la relación, absoluta. He aquí la tercera inversión kantiana operada por la teoría del fenómeno saturado. En efecto, tanto la relación de inherencia y subsistencia (sustancia-accidentes) como las de causalidad y acción recíproca devienen suspendidas en el caso de la pura exposición intuitiva de la mirada a la sublimidad generada por estas tres instancias. En el ilimitado seno de la oscuridad carente de límites definidos y direcciones determinadas, al igual que en el neutro corazón de la infinitud, no resulta posible distinguir sustancias dotadas de atributos, sino a lo sumo un único y homogéneo atributo (la negrura absoluta, por ejemplo) anónimo y carente de toda remisión a un *hypokeímenon* que lo soporte. Algo semejante sucede en el caso de la ilimitada vastedad del desierto mencionada por Kant,²⁴ dado que también el paisaje desértico eleva obstáculos a la percepción cuando esta trata de establecer relaciones de *Gemeinschaft* o *communio* («acción recíproca», *Wechselswirkung*) entre una multiplicidad de elementos finitos determinados y ontológicamente separados entre sí. El fenómeno sublime se sustrae, pues, a toda analogía de la experiencia del mismo modo en que lo hace, según Marion, el fenómeno saturado contemplado desde la relación, esto es, en cuanto «absoluto». Tampoco, en efecto, a fenómenos ligados a la sublimidad tales como la oscuridad, la infinitud o la ilimitada vastedad podemos fácilmente asignarles, a pesar de que ciertamente se imponen con virulencia a nuestra percepción, «una sustancia en la que permanezcan como accidente, ni una causa de la que resulten como un efecto, ni aún menos un *commercium* interactivo de fenómenos en el que se relativicen».²⁵

Los elementos sublimes teorizados por Burke se muestran, pues, en términos de instancias que advienen a la percepción «sin inscribirse, al menos en un primer momento, en la trama relacional que garantiza la unidad de la experiencia»,²⁶ es decir, se muestran, en terminología de Marion, como «acontecimientos» (*événements*), o simplemente como «acontecimiento puro». De este hecho «negativo» deriva, al menos en buena medida, el carácter «horrible» e inductor al asombro característicamente propio

²⁴ «La soledad profunda es sublime, pero de una manera terrible. Por lo que las grandes extensiones desérticas, como el enorme desierto del Schamo en Tartaria, han dado ocasión, en todo tiempo, para figurarse allí sombras horribles, duendes y fantasmas [los mismos elementos aludidos por Burke al referirse a la sublimidad propia de lo oscuro]» (OSBS, p. 33).

²⁵ SD, p. 339.

²⁶ *Idem*.

de los objetos sublimes. En este sentido, el fenómeno sublime no solamente coincidiría con el fenómeno saturado, sino que admitiría ser designado con plena legitimidad como «fenómeno absoluto» e incondicionado, en cuanto que –como la oscuridad o la infinitud– carece de todo horizonte en cuyo interior pudiese resultar incardinado.²⁷

3. Schiller o la contradicción entre el fenómeno sublime y la libre subjetividad

El tránsito desde la concepción burkeana a la caracterización schilleriana acerca del concepto de sublimidad²⁸ nos obliga a trasladar el examen de la inversión categorial kantiana propuesta por Marion a la cuarta y última de sus figuras: el carácter «inmirable» (*irregardable*) propio del fenómeno saturado contemplado a través del prisma de la modalidad. Schiller comienza su ensayo *Vom Erhabenen* (1793) con las siguientes palabras: «Llamamos sublime a un objeto ante cuya representación nuestra naturaleza sensible experimenta sus límites (*Schranken*), al mismo tiempo que nuestra naturaleza racional siente su superioridad (*Überlegenheit*), su independencia de todo límite: un objeto con respecto al cual somos *físicamente* los más débiles, mientras que *moralmente* nos elevamos (*erheben*) sobre él merced a las ideas».²⁹ Se da aquí, pues, una relación de polaridad entre el poder de lo objetivo o fácticamente dado y las facultades propias de la subjetividad que lo percibe. Esta tensión da lugar a la distinción schilleriana entre «lo sublime teórico» y «lo sublime práctico»; distingo que viene a coincidir con el establecido por Kant entre «sublime matemático» y «sublime dinámico», respectivamente.³⁰ A este respecto cabría, por tanto, hablar de una relación paradójica de la subjetividad con respecto al objeto sublime. Por un lado, este nos torna conscientes de nuestra fragilidad, poniendo así de relieve ante nosotros la dependencia fáctico-física que mantenemos con el resto de la naturaleza; el síntoma de tal dependencia y falta de autonomía

²⁷ «Así, dándose absolutamente, el fenómeno saturado se da también como absoluto –libre de toda analogía con la experiencia ya vista, objetivada, comprendida. Se libera de ella porque no depende de ningún horizonte. En cualquier caso, no depende de esa condición de posibilidad por excelencia –el horizonte, sea cual sea. Lo llamaremos pues un fenómeno incondicionado» (SD, pp. 344, 345).

²⁸ Para una introducción general al respecto puede consultarse: M^a DEL ROSARIO ACOSTA, *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller*. Bogotá: UNC, 2008.

²⁹ F. SCHILLER, *Theoretische Schriften*. Berlín: Holzinger, 2013, p. 489. En adelante, TS.

³⁰ Aludiendo, si bien de forma involuntaria e indirecta, tanto al carácter *invisible* como *irregardable* propio de lo sublime schilleriano (y burkeano, de soslayo), Murcia Serrano escribe: «Lo sublime matemático surge así de la imposibilidad de la imaginación de aprehender sensible y sucesivamente las partes de que consta el inmenso objeto de representación, y de la necesidad consecuente de que la razón participe proponiendo una superación de la experiencia y postulando la idea de infinito. La idea de infinito es, pues, concebida sin que quepa imaginarla o pensarla y, justamente, esa liberación de las limitaciones de la experiencia provoca en el hombre el sentimiento contradictorio –doloroso y placentero– de lo sublime» (I. MURCIA SERRANO, «Sublime belleza. Aportaciones para una síntesis categorial [a partir de la estética de Friedrich Schiller]», *Éndoxa. Series Filosóficas* [Madrid], nº 29, 2012, p. 107).

lo constituye precisamente el sentimiento de horror y temor que se enseñorea de nuestro espíritu cuando se halla expuesto a la sublimidad que pone en cuestión nuestras libres disposiciones de ánimo y al cual Schiller se refiere indirectamente del siguiente modo: «El peligro es de tal naturaleza que nuestra resistencia sería vana (*vergeblich*), entonces nace necesariamente el *terror* (*Furcht*). Por consiguiente, un objeto cuya existencia contradice (*widerstreitet*) las condiciones mismas de la nuestra es, cuando no nos sentimos tan fuertes como él, un objeto de temor, un objeto *terrible* (*furchtbar*)». ³¹ Por otro lado, el sentimiento de sublimidad nos conduce a elevarnos sobre la facticidad de la naturaleza merced al modo en que estimula nuestra capacidad para desligarnos de ella en virtud de la facultad imaginativa de representación que ocasiona la factura de objetos no efectivamente existentes o dados a la percepción.

La clave radica aquí, pues, en el acto merced al cual el sujeto es incapaz de tomar efectiva consciencia de su independencia de la naturaleza externa (el efecto producido por lo sublime práctico) en tanto que subjetividad libre, cuando las condiciones de nuestra percepción de lo externo se adecuan sin fricción alguna al modo en que tal fenómeno exterior a nosotros se da a la percepción. Por el contrario, el hombre adquiere plena consciencia de su independencia moral en tanto que subjetividad libre, autónoma y autofundada en la medida en que experimenta una cierta discontinuidad o relación de asimetría entre sus propias facultades –también singularmente las cognoscitivas– y el modo de donación de los fenómenos «objetivo-naturales». Es necesario, por tanto, que se dé una cierta *Streit*, un conflicto, una relación de no coincidencia, disparidad y beligerancia entre nuestras disposiciones y facultades subjetivas y el mundo efectivamente percibido por ellas, o, como lo indica Schiller con explicitud y a su particular modo, «que la naturaleza se encuentre en contradicción con nuestros instintos» (*sich mit unsern Trieben im Widerspruch befinden*). ³² Esta disparidad muestra la presencia en nosotros de aquello que Schiller llama «instinto de las ideas» o «instinto del conocimiento». Estas últimas expresiones nos legitiman para incardinar la cuestión de lo sublime tal como es abordada por Schiller en las coordenadas propias de la teoría marioniana del «fenómeno saturado».

En efecto, contemplado desde la perspectiva de la modalidad, tal tipo de fenomenicidad se caracteriza precisamente por contravenir las estructuras perceptivas habituales del sujeto, esto es, por no convenir o por dejar de corresponderse con «el poder de conocer del *Yo*», deviniendo así aparición de un fenómeno *irregardable*, no susceptible de

³¹ TS, p. 491.

³² *Ibid.*, p. 489. Este rasgo de «inmirabilidad» ya había sido tácitamente apuntado por Kant en referencia explícita al fenómeno de lo sublime: «lo que despierta en nosotros, sin razonar, solo en la aprehensión, el sentimiento de lo sublime, podrá parecer, según su forma, desde luego, contrario a un fin para nuestro Juicio, inadecuado a nuestra facultad de exponer y, en cierto modo, violento para la imaginación; pero, sin embargo, solo por eso será juzgado tanto más sublime» (I. KANT, *Crítica del juicio*. Traducción de M. García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1991, p. 184).

darse en relación de adecuación a la intuición corriente orientada hacia fenómenos análogamente corrientes o, como prefiere expresarlo Marion, hacia «fenómenos de derecho común». Así pues, en vez de no aparecer en absoluto, el fenómeno «inmirable» por «saturado» se muestra con un peculiar modo de epifanía ontológica: «cuando se trata de saturación, el *Yo* experimenta el desacuerdo entre un fenómeno al menos potencial y las condiciones subjetivas de su experiencia, y, por consiguiente, no logra constituir un objeto. Pero esa incapacidad para objetivar no implica de ninguna manera que no aparezca nada en absoluto; al contrario, la saturación intuitiva [rasgo típicamente propio de la sublimidad], precisamente en tanto que lo hace no mentable, intolerable y absoluto (incondicionado) se impone a título de fenómeno excepcional por exceso, no por defecto». ³³ Tal «fenómeno excepcional» es singularmente ejemplificado por el fenómeno de la sublimidad cuando este es considerado en su variante más estrictamente «epistemológica», dado que merced a él tiene lugar, como hemos visto, esa falta de acuerdo y de adecuación armónica entre el objeto-fenómeno y las condiciones perceptivas que permiten a la subjetividad experimentarlo de manera efectiva en la cual Schiller ve precisamente el efecto ocasionado por la experiencia de lo sublime en su vertiente práctica o dinámica. Es por esta razón que Schiller, rozando de forma muy estrecha los rasgos esenciales que definen, según Marion, la saturación de un fenómeno, se refiere en su ensayo *Über das Erhabene* (1801) al objeto sublime indicando que «nosotros lo referimos bien a nuestra *fuerza de captación*, y sucumbimos en el intento de formarnos una figura o un concepto de él [justamente lo que sucede en el caso del fenómeno *irregardable* saturado sustraído a las facultades cognoscitivas del sujeto], bien a nuestra *fuerza vital*, y lo consideramos como un poder frente al cual el nuestro se desvanece». ³⁴ Es por ello por lo que «nos regocijamos en lo sensible-infinito [en la infinitud burkeana] porque podemos pensar lo que los sentidos ya no captan y el entendimiento ya no concibe». ³⁵

De hecho, si los sentidos no se muestran ya capaces de captar la infinitud o la homogeneidad propias de lo sublime en cuanto fenómeno saturado, ello se debe, como subraya Marion, a que, por una parte, el *Yo* no logra aquí «constituir su objeto», dado que este se muestra como un «fenómeno excepcional por exceso», por demasía de medida en la intuición, y a que, por otra, el entendimiento naufraga a la hora de facturar conceptos adecuados a tal objeto porque se halla anegado por la sobreabundancia intuitiva que lo colma, esto es, por encontrarse ante el rasgo que justamente define la saturación fenoménica: la prevalencia absoluta de la intuición desbordada sobre las potencias re-

³³ SD, p. 349.

³⁴ J. C. F. SCHILLER, *Escritos sobre estética*. Traducción de M. García Morente, M. J. Callejo y J. González Fisac. Madrid: Tecnos, 1990, p. 223 (en adelante, EE).

³⁵ EE, pp. 223-224.

flexivo-conceptuales propias de la subjetividad que acoge tal exceso intuitivo. Ante el elemento sublime, intuición y racionalidad dejan de convenir armónicamente con el objeto, pero también, al decir de Schiller, entre sí: «cabe lo sublime [...] razón y sensibilidad *no* coinciden, y justamente en esta contradicción entre ambas reside el encanto con el que lo sublime se apodera de nuestro ánimo».³⁶ Así pues, en la medida en que no concuerda con las condiciones formales de la experiencia en general, el fenómeno saturado de lo sublime ejerce, en cierto modo, un peculiar tipo de violencia sobre la percepción paralelo a aquel otro tipo de violencia ontológica ejercido por el poder físico de la naturaleza sobre nosotros. Y esa violencia, a la cual Marion se refiere tácitamente mediante el sugestivo término de «contra-experiencia» (aparición de un fenómeno que contradice las condiciones de la fenomenicidad corriente de los objetos de percepción habitual), es también aquella que permite ser avizorada tras la declaración de Schiller conforme a la cual «nos sentimos libres cabe lo sublime porque los instintos sensibles no tienen influjo alguno sobre la legislación de la razón, ya que el espíritu obra aquí como si no estuvieran bajo otras leyes que las suyas propias».³⁷

He ahí una singular forma de libertad gnoseológico-perceptivamente comprendida, asentada paradójicamente sobre aquello que induce nuestro ánimo al estupor y al espanto.³⁸ También aquí, pues, tiene lugar esa inadecuación experimentada por la subjetividad «entre un fenómeno y las condiciones subjetivas de su experiencia», puesto que la saturación propia de la sublimidad impide contemplar el fenómeno sublime como un objeto *stricto sensu*, dado que tal «objeto» se da a ver con «un exceso múltiple e indescriptible que anula todo esfuerzo de constitución [...], aunque ejemplarmente visible, el fenómeno saturado no se deja mirar».³⁹ ¿Bajo qué figura o modalidad de donación comparece, pues, el fenómeno inmirable, saturado y sublime? Parece claro que, en cuanto se trata, como apuntan comúnmente Burke y Schiller,⁴⁰ de un fenómeno definido esencialmente por su inducción al asombro y el terror (investido fundamentalmente de un carácter terrible), su epifanía ha de corresponderse con aquella descrita

³⁶ *Ibid.*, p. 224.

³⁷ *Ibid.*, p. 222.

³⁸ En un sentido diferente, Hegel parece aludir a una intuición cercana cuando postula, en referencia a la sublimidad propia del símbolo, que «no debe en general convertirse en figura más que la idea en sí todavía desmesurada y no libremente determinada en sí, y por lo tanto en las apariencias concretas no puede hallarse ninguna forma determinada que corresponda cabalmente a esta abstracción y universalidad. Pero en esta falta de correspondencia la idea trasciende su ser-ahí exterior, en vez de estar absorbida o perfectamente encerrada en él. Este estar-más-allá de la determinación de la apariencia constituye el carácter general de lo sublime» (G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la estética*. Traducción de A. Brotóns. Madrid: Akal, 1989, p. 225).

³⁹ SD, p. 350.

⁴⁰ Para una comparación entre las teorías acerca de lo sublime de ambos pensadores, véase: C. MARTÍNEZ GORRIARÁN, «Burke y Schiller: sobre el sujeto de la historia y los vericuetos de lo sublime», *Bitarte. Revista cuatrimestral de humanidades* [Donostia], nº 9, 1996, pp. 145-168.

por Marion a la hora de caracterizar la «contra-experiencia» propia de lo *irregardable*,⁴¹ es decir, con la propia de un elemento no objetivable, no susceptible de ser contemplado meramente en términos de «objeto»: «la contra-experiencia no equivale aquí a una no-experiencia, sino a la experiencia de un fenómeno no mirable, no mantenido bajo la “objetividad”, un fenómeno que resiste a las condiciones de la objetivación. La contra-experiencia ofrece la experiencia de lo que contradice irreductiblemente las condiciones de la experiencia de los objetos».⁴² ¿Y quién podría negar que ante la presencia de un elemento terrible y generador de asombro, espanto y pavor (sublime, por tanto) no nos comportamos de ordinario –ni teórica ni prácticamente– como lo haríamos ante un mero «objeto», si bien dotado en este caso de un cúmulo de atributos específicos particularmente investidos de la capacidad de causar sentimientos ligados a la inquietud y al pánico? ¿Nos hallamos verdaderamente en disposición de «objetivar» un fenómeno pavoroso de carácter sublime, o, por el contrario, la captación de tal no-objeto acontece realmente merced a una suerte de «para-experiencia» en la cual se suspenden las normas y leyes perceptivas operantes de ordinario?⁴³ Parece evidente que la segunda de tales opciones constituye un acto más adecuado a nuestra vivencia común de lo sublime que la contenida virtualmente en la primera.

Este carácter «para-empírico» ligado a la contra-experiencia del fenómeno sublime no-objetual constituye, como podemos observar ahora con claridad, la auténtica emancipación de la subjetividad con respecto a la constrictión física u objetiva ejercida por la naturaleza sobre nosotros de la cual hablaba Schiller en referencia a la sublimidad práctica. Esta libertad frente a lo fácticamente dado se traslada ahora, por vía de la interpretación de lo sublime como fenómeno saturado inmirable, a la esfera de la sublimidad «teórica», es decir, perceptiva, dado que esta, en cuanto constituye una contra-experiencia vertida sobre un «objeto» no realmente constituido, contribuye decisivamente a «ponernos en la pista del descubrimiento de que no estamos sometidos a la violencia de las sensaciones como esclavos», esto es, a tornarnos conscientes de nuestra virtual libertad tanto «epistemológica» como «ética». Este es, según Schiller, un efecto vedado a la belleza, dado que en la percepción del objeto bello tiene lugar una perfecta adecuación y coincidencia entre

⁴¹ Digamos, de paso, que la observación de Schiller relativa a la actitud propia de quien rehúsa por propia voluntad someter el flujo caótico de los fenómenos mundanos «carente de ley a una unidad de conocimiento» en nombre de su propia libertad, permitiría también encuadrar su enfoque dentro de la contra-categoría marioniana de «absolutez», puesto que tal proceder suspende toda analogía de la experiencia (muy en particular aquella ligada a la relación ordenada de comunidad o acción recíproca entre sustancias): «es precisamente esta completa falta de un enlace final ante semejante aglomeración de fenómenos [...] la que convierte a tal forma de enlace en un símbolo de la razón pura tanto más ajustado, de tal modo que la razón pura encuentra expuesta justo en esta desordenada falta de ligazón de la naturaleza su propia independencia de las condiciones naturales» (EE, pp. 230-231).

⁴² SD, p. 351.

⁴³ En palabras de Marion: «enfrentado al fenómeno saturado, el Yo no puede verlo, pero tampoco puede mirarlo como su simple objeto. Tiene el ojo para verlo, pero no para fijarlo [...], puesto que su exceso lo convierte en inmirable y poco controlable» (*Ibid.*, p. 352).

racionalidad e intuición: el objeto así percibido no contraviene las estructuras de la intuición perceptiva ni tampoco las leyes del concepto (no desborda por exceso ni a unas ni a otras), mientras que en el caso de la experiencia de lo sublime traza una nítida cesura, como vimos entre ambas, a la vez que una escisión entre ellas dos y ese mismo elemento percibido. Por mor de estas escisiones la subjetividad toma conciencia de su libertad e independencia con respecto al imperio del dato: al constreñimiento ejercido por el *factum brutum* representado por la donación de los fenómenos naturales o, como diría Marion, «corrientes» y «de derecho común».

4. Schopenhauer o lo sublime como némesis de la saturación

En los dos casos anteriormente examinados, el objeto sublime se adecua, de un modo u otro, a las condiciones instituidas por el fenómeno saturado tal como este es descrito por la fenomenología marioniana de la donación. Sin embargo, al abordar la concepción de la sublimidad sostenida por Schopenhauer tendremos ocasión de contemplar una perspectiva al respecto que contraviene totalmente los postulados de Marion referentes a una posible identificación (por vía kantiana, como apuntamos) entre el modo de darse lo sublime y la presencia de la fenomenicidad saturada. En efecto, desde la perspectiva adoptada por el pensador de Danzig la intuición del elemento sublime, lejos de contravenir las facultades cognoscitivas del sujeto o de ejercer violencia sobre ellas a la hora de constituirlo de modo efectivo, conduce a estas a su paroxístico culmen de intensidad. Lo sublime, en la medida en que lenifica y aquieta las potencias volitivas de la subjetividad, deja en total franquía las disposiciones puramente perceptivas del individuo y lo torna «puro sujeto involuntario de conocimiento».⁴⁴ En este sentido, el fenómeno sublime no solo no satura la intuición, sino que la secunda, clarifica y vivifica en un peculiar modo, de manera que tal objeto investido de los rasgos propios de la sublimidad deviene no elemento «inmirable», sino supremamente digno de ser meramente contemplado con independencia del aguijón de la voluntad. No se da aquí, pues, *Streit* alguno entre «el poder de conocer del *Yo*» y el modo de donación o fenomenicidad merced al cual el elemento sublime se muestra y aparece ante la percepción, sino más bien todo lo contrario: «lo que diferencia el sentimiento de lo sublime del de lo bello es esto: en lo bello el conocer ha obtenido la supremacía sin lucha, ya que la belleza del objeto [...] alejó de la conciencia sin resistencia e imperceptiblemente la voluntad y el conocimiento de las relaciones entregado a su servicio, quedan-

⁴⁴ Según la concisa definición ofrecida por Magee, para Schopenhauer «lo sublime es la parte de lo hermoso cuya contemplación distanciada supone suspensión de un temor natural. Tal vez esta sea la razón de que el placer que suele producir sea tan parecido al placer que produce la aventura, que también está relacionado con el dominio del miedo en situaciones de riesgo ya sea en el deporte, en la guerra, ante un entorno natural hostil o ante lo desconocido» (B. MAGEE, *Schopenhauer*. Traducción de A. Bárcena. Madrid: Cátedra, 1991, p. 182).

do la conciencia como puro sujeto del conocimiento [...]: en cambio, en el caso de lo sublime aquel estado de conocimiento puro solo se gana tras desprenderse consciente y violentamente de las relaciones del mismo objeto con la voluntad, conocidas como desfavorables, a través de una elevación libre y consciente por encima de la voluntad y el conocimiento referente a ella. Esta elevación no solo hay que conseguirla sino también mantenerla con conciencia». ⁴⁵

También aquí tiene lugar la experiencia de la resistencia u hostilidad del objeto percibido con respecto a las disposiciones propias del sujeto, pero tal *Widerstand* («resistencia») afecta fundamentalmente a la dimensión volitiva y a los aspectos relativos a la voluntad y el querer, hipertrofiando inversamente las facultades perceptivas y puramente intuitivas del individuo. En este caso, por tanto, en contraposición al efecto operado por el fenómeno *irregardable* saturado, el Yo sí puede ver el objeto y mirarlo simplemente como tal objeto. El sujeto posee un ojo intuyente investido de la capacidad de fijar totalmente el correlato de su mirada (el fenómeno sublime) y que no es capaz solamente de ver «la sobreabundancia de la donación intuitiva» como tal, sino que posee la facultad de contemplar clara y nítidamente lo visible como «mirable» y «controlable» en cuanto lo contemplado se da en términos de «idea» desligada de toda relación, y no de exceso perceptivo que anegase todo concepto. Resulta suspendida, pues, aquí la relación de dependencia con respecto al poder de la naturaleza que Schiller apuntaba en relación con el objeto sublime (*erhaben*). Ello es debido a que los poderes naturales no son ahora capaces de estimular ni el sentimiento de temor ligado a la conciencia de nuestra fragilidad física, puesto que el individuo expuesto a la sublimidad perceptiva, en cuanto puro sujeto contemplativo e intuitivo, deviene capaz de elevarse (*erheben*) sobre las potencias naturales que excitarían en él el sentimiento del temor en caso de que se hallase aún ligado esencialmente a su voluntad individual, y particularmente a la voluntad de conservación. De este modo, llevado por la pura y desinteresada contemplación estética, el espectador de la sublimidad «captará tranquilo, imperturbable e impávido (*unconcerned*) las ideas en los objetos amenazadores y terribles para la voluntad. Precisamente en ese contraste se encuentra el sentimiento de lo sublime». ⁴⁶

Así pues, el ejemplo schopenhaueriano de entorno inductor a la sublimidad (una región solitaria, silenciosa, carente de flora, de fauna y de presencia humana y con un

⁴⁵ A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación I*. Traducción de P. López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009, p. 256. En lo sucesivo, MVR.

⁴⁶ MVR, p. 259. En este sentido, Clément Rosset observa: «Aquí la relación con Kant es inmediata, aunque la función de lo sublime en Schopenhauer es diferente de la función de lo sublime en Kant. Tanto en uno como en otro, lo sublime supone desacuerdo, discordancia, un *contraste* entre la debilidad del sujeto que quiere (expuesto a todas las fuerzas contrarias de la naturaleza) y la serenidad del sujeto que conoce (en la contemplación estética) [...]. Por tanto, lo que da valor a la discordancia es diferente en Kant y en Schopenhauer: en el primero, reside en la infinita grandeza de la razón [...]; en el segundo, consiste en la potencia infinita de la facultad de desapego» (C. ROSSET, *Escritos sobre Schopenhauer*. Traducción de R. del Hierro. Valencia: Pre-Textos, 2005, pp. 151-152).

«horizonte ilimitado» semejante al de «las infinitas praderas del interior de Norteamérica») recuerda poderosamente la caracterización burkeana de la vastedad sublime, pero en este caso el sentimiento de sublimidad no proviene de la dificultad a la hora de cuantificar y sintetizar progresivamente lo ilimitado, sino del modo en que tal paraje induce a la pura intuición emancipada de la voluntad y del principio de razón al no presentar objeto alguno propicio o renuente a la voluntad, es decir, capaz de conmovérsela y despertarla en algún sentido. En el caso del espectáculo —netamente romántico— de aquello que admitiría ser designado como «sublimidad tempestuosa» (la que muestra cataratas, tormentas y en general «la lucha de las fuerzas naturales enfurecidas»), acaece merced a él, según la caracterización schopenhaueriana, el grado más elevado de conciencia con respecto a la dúplice vertiente de la subjetividad individual.⁴⁷ Se trata de aquella que escinde, por un lado, el más intenso nivel de conocimiento de nuestra dependencia de las fuerzas hostiles de la naturaleza y, por otro, la certeza de la autonomía de nuestra subjetividad constituyente contemplada ahora como fundamento trascendental de la totalidad del mundo natural que parece inicialmente trascendernos, amenazarnos y reducirnos a la insignificancia, esto es, «como un eterno y tranquilo sujeto de conocimiento que, en cuanto condición de todo objeto, es el soporte de todo ese mundo; la terrible lucha de la naturaleza no es más que su representación, y él mismo, en la tranquila captación de las ideas, se halla libre y ajeno a todo querer y necesidad. Es la completa impresión de lo sublime».⁴⁸

No es esto, desde luego, lo que sucede, conforme al punto de vista de Marion, en el caso de la subjetividad expuesta al fenómeno saturado *irregardable*. Confróntese al respecto la anterior caracterización schopenhaueriana con la descripción que el fenomenólogo galo ofrece en referencia al modo en que la «paradoja» fuerza al sujeto a devenir aquello que Marion designa mediante el término *témoin* (testigo). Bajo el influjo del desbordamiento perceptivo ocasionado por el fenómeno «inmirable», el ego pierde su carácter trascendental y constituyente para tornarse más bien subjetividad determinada y constituida por el objeto percibido. Así pues, mientras que el «puro sujeto» contemplador schopenhaueriano se repliega en su pura egoidad trascendental ante el despliegue de la infinitud y la inmensa magnitud espacial y temporal en cuyo seno se agolpan innumerables mundos y acontecimientos, dado que estos «existen únicamente

⁴⁷ Merece la pena evocar aquí la observación vertida al respecto por Philipp Mainländer, discípulo de Schopenhauer, según la cual «la mayor parte de los hombres se trasladan al sentimiento de lo sublime solo gracias a la ilusión. A muchos ha de probarseles primero que no hay que pensar, ni por lo más remoto, en la existencia de peligro, e incluso así, apenas tienen fuerza para pasar un breve lapso de tiempo en estado contemplativo, sino que están en permanente angustia y procuran escapar. ¡Cuán pocos son capaces de entregarse por entero al goce de una poderosa tormenta! [...]. Pero si por ventura la tormenta ha pasado, el hombre revivirá después aquello que observó fugazmente con angustioso temor, y se elevará, con deleite, por encima de sí mismo» (P. MAINLÄNDER, *Filosofía de la redención*. Traducción de M. Pérez Cornejo. Madrid: Xorki, 2014, pp. 155-156).

⁴⁸ MVR, p. 259.

en nuestra representación como simples modificaciones del eterno sujeto del conocimiento puro que descubrimos en nosotros mismos, tan pronto como olvidamos la individualidad [empírica] y que es el soporte necesario y condición de todos los mundos y todos los tiempos»,⁴⁹ el «testigo» marioniano, constituido por el elemento percibido y no constituyente de él, comparece esencialmente en términos de «una subjetividad despojada de los caracteres que le daban un rasgo trascendental».⁵⁰

Más aún: mientras que este mero testigo «ya no ejerce ni síntesis ni constitución [sobre su objeto]», sino que «más bien la síntesis se convierte en pasiva y se le impone», es decir, aparece como dependiente del elemento percibido con exceso por él, el sujeto trascendental soberano postulado por Schopenhauer se muestra radicalmente independiente con respecto a la totalidad de lo objetivo, ya que es él quien lo constituye y pone esencialmente y no a la inversa, de suerte que «la magnitud del mundo que antes nos inquietaba descansa ahora en nosotros: nuestra dependencia de él queda abolida por su dependencia de nosotros».⁵¹ Se trata, como puede fácilmente apreciarse, de posiciones absolutamente inversas y antagónicas, lo cual propicia que, aplicado ello a la noción de lo sublime, la magnitud, vastedad e infinitud objetivas no admitan, bajo la mirada schopenhaueriana, ser caracterizadas como inductoras a un sobreexceso de la intuición que agostase las facultades reflexivo-trascendentales propias de una subjetividad auto-fundada y constituyente, sino que, bien al contrario, estimulan precisamente la emergencia consciente de tal sujeto configurador de mundos mediante su trascendental facultad universal de representación. El sujeto schopenhaueriano no es, pues, un mero testigo dependiente, situado «bajo la vigilancia de la paradoja (fenómeno saturado), la cual lo controla y vela por él»,⁵² sino el genuino soberano constituyente y domador de toda objetividad en general (también de la objetividad «terrible» representada por el fenómeno sublime).

5. Conclusión

Como hemos tenido ocasión de comprobar, el fenómeno de lo sublime remite comúnmente al menos a tres de los rasgos que definen esencialmente, al decir marionia-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 260.

⁵⁰ SD, p. 353.

⁵¹ MVR, p. 260.

⁵² SD, p. 353. De hecho, «el testigo no dispone de ningún punto de vista dominante sobre la intuición que lo sumerge; en el espacio, el fenómeno saturado lo engulle con su diluvio intuitivo; en el tiempo, lo precede por una interpelación ya siempre ahí. El *Yo* mismo pierde su anterioridad de polo egoico (*Yo* polar) y no puede identificarse más que admitiendo la precedencia respecto a él de ese fenómeno inconstituible» (*Ibid.*, pp. 353-354), mientras que el sujeto trascendental schopenhaueriano precede inversamente a toda intuición y a todo contenido en ella virtual o efectivamente dado, siendo además la raíz última de toda temporalidad y la fuente primigenia de toda espacialidad, a las cuales, además, constituye de modo radical.

no, a todo fenómeno saturado: supone un cierto exceso de la intuición sobre las facultades reflexivo-conceptuales del sujeto, tiende a la supresión de todo horizonte ontológico o perceptivo en cuyo interior cupiese incardinar ordenada y cumplidamente el «objeto» percibido, y ocasiona una cierta parálisis de las capacidades constituyentes y las potencias representativas propias del Yo (de su «poder de conocer»). Cabría interpretar que esto último sucede incluso en referencia a la soberanía epistemológica de la cual inviste Schopenhauer a su ego perceptor de lo sublime en la medida en que este experimenta aún el «sentimiento de que en algún sentido [...] somos uno con el mundo y por eso su inmensidad no nos aplasta sino que nos eleva»,⁵³ y en tanto que tal subjetividad trascendental constituye únicamente la dimensión no empírica de nuestro ser total, que cuenta, por tanto, también con una facultad «no trascendental» de percibir, que es justamente a la que refiere la teoría del fenómeno saturado propuesta por Marion.

En cualquier caso, las reflexiones burkeanas en torno a la sublimidad ligada a fenómenos como la oscuridad, la vastedad ilimitada o la infinitud contenida en la virtual extensión de objetos no infinitos *per se*, al igual que las observaciones de Schiller relativas al objeto «terrible», apuntan comúnmente a una suspensión del horizonte fenomenológico habitual acaecida por saturación intuitiva y una igualmente compartida mutación en lo referente al estatuto epistemológico de la subjetividad: rasgos ambos inequívocamente entroncados con las notas distintivas que delatan reconociblemente la presencia de un fenómeno saturado.

Con todo, no deja de subsistir en este marco una cierta duplicidad o ambigüedad en lo referente al status concreto que la subjetividad experimenta cuando resulta expuesta a un supuesto fenómeno sublime de carácter saturado. Esta indeterminada anfibología merced a la cual el Yo enfrentado a la sublimidad resulta en ocasiones sometido a un apreciable marasmo mientras que en otras experimenta un auténtico acto de fortificación o vivificación, contribuye acaso a explicar las razones por las cuales la estética de lo sublime parece haber experimentado en la actualidad un involuntario repunte, así como un semiinconsciente auge, apreciables en contextos tales como los filmes de terror contemporáneos, determinadas series televisivas o la estética gráfica (más o menos «gótica») propia de numerosos videojuegos.⁵⁴ Elementos en los cuales se da, sin duda, de modo claramente reconocible esa «inmirabilidad» y esa incapacidad de la percepción para objetivar que constituyen, como se apuntó, rasgos comunes al fenómeno saturado marioniano y al efecto ocasionado (conforme a nuestra interpretación de lo

⁵³ MVR, p. 260.

⁵⁴ Ejemplificaciones altamente ilustrativas acerca de ello pueden encontrarse en estudios recientes tales como: A. CARRASCO CONDE, «*American horror story*: Kant, lo sublime y el terror romántico», *Kritisches Journal 2.0* [Madrid], nº 1, 2015, o: P. VELASCO PADIAL, «La estética de lo sublime en el *survival horror*: el caso de *Silent Hill*», *Revista LifePlay* [Sevilla], nº 2, 2014, pp. 36-50.

apuntado al respecto por Burke y Schiller) por la exposición a la sublimidad. Tal vez, si en los últimos tiempos la tradicional estética de lo sublime deja sentir su lóbrega sombra sobre elementos tan aparentemente refractarios a ella en el marco de la cultura contemporánea, ello se deba al inadvertido modo en que aquella es capaz de saturar con un exceso ambiguo, a la vez pavoroso, formidable y placentero (como lo sublime mismo), una sensibilidad colectiva ya inducida al sobreexceso de lo previsible, banal y anodino por los igualmente predecibles productos facturados de ordinario por la industria cultural.

Jaime LLORENTE

IES Campo de Calatrava (Ciudad Real)

jakobweinendes@gmail.com

Article rebut: 7 de maig de 2015. Article acceptat: 18 de gener de 2016