

PERDER Y REENCONTRAR EL MUNDO. HACIA UNA FENOMENOLOGÍA NO-GNÓSTICA

LOSING AND RECOVERING THE WORLD. TOWARD A NON-GNOSTIC PHENOMENOLOGY

Annabelle DUFOURQ

*Profesora Asociada, Departamento de Metafísica y Antropología
Filosófica, Radboud University, the Netherlands
annabelle.dufourcq@ru.nl*

ABSTRACT: In *Métaphysique du sentiment*, Renaud Barbaras contrasts a theory of love and the superabundance of being – which phenomenizes itself without ever exhausting itself – with an acosmic tendency of existentialism – according to which phenomenization begins when the human is snatched away from absorption in what simply *is*. On the other hand, Barbaras develops a theory of the human exile, this time using all the codes of the myth of separation. This paper analyzes the strong tension in *Métaphysique du sentiment* between a Plotinian line and an opposite, Gnostic line. It shows that this tension is only another expression of a fundamental and recurrent pattern in modern and contemporary philosophy, for which I have coined the name of the *Chandos complex*. This complex manifests itself in the attempt to hold together, in an inevitably staged and deceptive way, the narrative of a supposedly blissful continuity between human and nature and that of the pathetic rootlessness that separates subjects from nature. We also find this complex in a certain ambiguity of Merleau-Ponty's theory of the flesh. In the Buenos Aires Seminars, however, Barbaras outlines an alternative path, which will be the focus of *L'appartenance*, and which will allow us to overcome this modern Chandossian narrative. To achieve such an overcoming, this paper proposes to define being as a proliferation of diverse and already poetic processes of individuation.

KEYWORDS: Phenomenology, Realism, Modernity, Chandos, Barbaras.

RESUMEN: En *Métaphysique du sentiment*, Renaud Barbaras contraponen una teoría del amor y de la superabundancia del ser –que se fenomeniza sin agotarse nunca– a una tendencia acósmica del existencialismo –según la cual la fenomenización comienza

cuando el ser humano es arrebatado de la absorción a lo que simplemente *es*-. Por otro lado, Barbaras desarrolla una teoría del exilio humano, esta vez utilizando todos los códigos del mito de la separación. Este artículo analiza la fuerte tensión que existe en *Métaphysique du sentiment* entre una línea plotiniana y otra opuesta, gnóstica. Muestra que esta tensión es una nueva expresión de un patrón fundamental y recurrente en la filosofía moderna y contemporánea, para el que he acuñado el nombre de *complejo de Chandos*. Este complejo se manifiesta en el intento de mantener unidas, de forma inevitablemente escenificada y engañosa, la narrativa de una supuesta continuidad dichosa entre lo humano y la naturaleza, y la del patético desarraigo que separa a los sujetos de la naturaleza. También encontramos este complejo en cierta ambigüedad de la teoría de la carne de Merleau-Ponty. En el *Seminario de Buenos Aires*, sin embargo, Barbaras esboza una vía alternativa, que será el eje de *L'appartenance*, y que nos permitirá superar esta moderna narrativa chandossiana. Para lograr tal superación, este trabajo propone definir el ser como una proliferación de diversos y ya poéticos procesos de individuación.

PALABRAS CLAVE: fenomenología, realismo, modernidad, Chandos, Barbaras.

En *Métaphysique du sentiment* [Metafísica del sentimiento], Renaud Barbaras nos ofrece una alternativa a la angustia existencialista: el modelo del sentimiento fundador, que soporta la existencia, y del cual la palabra “amor” –incluso cuando ninguna determinación podría convenirle plenamente– deja adivinar su naturaleza plenamente generosa y cósmica.

Según Heidegger, la angustia –la disolución de los entes, este malestar que sólo puede decir de sí mismo que “no es nada” y consiste, en efecto, en la irrupción de la nada– es el afecto que nos coloca *delante del mundo mismo*, y nos revela de ese modo la completa solidaridad entre el exilio del sujeto y el surgimiento del mundo. Para Barbaras, en cambio, la separación del sujeto no es idéntica al surgimiento del mundo: es necesario plantear la tesis de un archi-movimiento que sostiene conjuntamente todos los entes y su despliegue, y del que nosotros también participamos, ya que es la condición *sine qua non* para la aparición de un mundo. El sentimiento, según el concepto de Barbaras, “atraviesa los entes hacia su suelo”,¹ es apertura y participación; no conduce a la nada de ente, sino que, por el contrario, nos hace casi coincidir con una superabundancia de entes² y con la profusión de la que somos parte. “Amor” es la palabra que mejor le corresponde. Barbaras puede así subrayar el contraste entre, por una parte, su radical teoría del primado ontológico de la archi-vida, *de la cual procede el*

¹ Barbaras, Renaud, *Métaphysique du sentiment*, Paris, Cerf, 2016. p. 232. En adelante *MS*

² *Op. cit.*, p. 232.

*sujeto y que constituye su “ser verdadero”*³ y, por otra parte, cierto acosmismo y una tendencia gnóstica que ya le fueran reprochados a Heidegger. Para éste, la angustia es desvelamiento de la nada, que es condición de toda fenomenalidad. Una fenomenalidad que es *reducida a* la soledad y la errancia del sujeto mientras que, en la teoría desarrollada por Barbaras, “el sentimiento, más que develar la nada, la conjura”.⁴ La cosmología barbarasiana de la superpotencia muestra aquí toda su fecundidad. Esta teoría constituye una suerte de apogeo de la ontología fenomenológica –como tesis de una identidad entre ser y aparecer– definiendo un aparecer, una fenomenalización, intrínsecas al mundo,⁵ un aparecer *a nadie*, del que nuestra subjetividad participa y sin el cual no habría subjetividad. Esta proto-fenomenalización no es falta, sino superabundancia. Como el amor –como el Bien platónico o el Uno plotiniano– se enriquece de lo que da.⁶ No se pierde nunca, permanece en nosotros y constituye “la verdad de nuestro ser”.⁷

Pero este plotinismo fenomenológico se equilibra en Barbaras –en obras como *Métaphysique du sentiment* y *Dynamique de la manifestation*– con una temática típica de la gnosis, exacerbada luego en el pensamiento moderno: la de la separación irremediable, la ruptura, la impotencia y el exilio humanos. Mientras que hay que remontarse a la idea de superpotencia para explicar la pertenencia que es condición del sujeto, el método regresivo que emplea Barbaras conduce, como él mismo lo señala, a un problema: la superpotencia no permite dar cuenta del sujeto. Todos los entes permanecen indisociables del fondo indiferenciado, aquel en el seno del cual su diferenciación se inicia; dicho de otro modo, la superpotencia se adhiere a aquello que produce. Ningún producto se separa de esta dinámica que los une, fenómeno sin el cual no habría más mundo. La mundificación es un proceso, un movimiento de individuación –en el sentido de Simondon– siempre en curso y que no rechaza nada fuera de sí, del que nada se despega. Pero entonces, se pregunta Barbaras, ¿de dónde viene el aparecer “propriadamente dicho”?, ¿de dónde viene nuestra percepción de objetos, fuera y delante de nosotros, diferentes de nosotros, y distintos unos de otros? ¿De dónde vienen las delimitaciones tan agudas que constituyen el material de nuestros diccionarios y taxonomías diversas? Para responder a estas cuestiones, Barbaras desarrolla la teoría del archi-acontecimiento. Éste afecta el archi-movimiento

³ *Op. cit.*, p. 170.

⁴ *Op. cit.*, p. 235.

⁵ Cf. Barbaras, Renaud, “Seminario de Buenos Aires”, op. Cit., Primera Lección. En adelante SBA.

⁶ *Idem.*, Segunda Lección.

⁷ *Op. cit.*, p. 170.

sin estar preparado para nada por él, y consiste en una irrupción radical de la contingencia, esta nada de distancia por la que el sujeto se vuelve un enclave en el mundo. Barbaras caracteriza el archi-acontecimiento utilizando todo el vocabulario habitual de la caída y del existencialismo de la angustia: escisión, ruptura, ausencia, pérdida, separación irremediable, desdicha. Los dos co-existen en nosotros: archi-vida y archi-acontecimiento.⁸

Esta teoría sostiene entonces al mismo tiempo dos aspectos opuestos de la existencia: en un sentido, tenemos todo, tal vez más de lo necesario. Barbaras se pregunta primero, en la segunda parte de *Métaphysique du sentiment*, cómo podemos hablar del archi-acontecimiento en el seno mismo del exilio, y es de esta pregunta que la teoría del sentimiento toma su impulso. El sentimiento testimonia un modo de existir “contra-acontecimental”:⁹ en él se franquea el muro del archi-acontecimiento.¹⁰ Pero esta temática del contra-acontecimiento confirma que el acontecimiento no era nada y, finalmente, Barbaras se pregunta si no ha “reconducido al plano del movimiento la dualidad [...] que [este plano] estaba destinado a reabsorber”.¹¹ Más precisamente, creo que se plantea fundamentalmente la pregunta sobre el sentido de los objetos y de lo que, según la célebre frase de Simplicio a propósito de Platón, llamamos “salvar los fenómenos”. En el marco teórico barbarasiano, esta cuestión es la de la articulación entre, por un lado, los entes que emergen por diferenciación en la mundificación (superpotencia) y, por otro, los objetos. Es igualmente el problema de la articulación –unívoca, equívoca o analógica– entre aquello que Barbaras define al introducir un efecto de flotación entre dos fenomenalizaciones: la primaria (entes que emergen de la superpotencia), y la secundaria (aparecer de los objetos a los sujetos). En efecto, si los objetos –esencialmente emblemáticos del régimen del archi-acontecimiento– se caracterizan por la *ausencia de vínculo con el mundo*,¹² y si este vínculo es restablecido al reencontrar la archi-vida en nosotros –vía el sentimiento definido como apertura a la indeterminación–¹³ en la “nada

⁸ “Diría que lo que busco se sitúa entre la procesión neoplatónica y la caída gnóstica”, Barbaras, SBA, Segunda Lección.

⁹ Barbaras, *MS*, p. 173.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 178.

¹¹ Barbaras, SBA, Sexta Lección.

¹² « Que una cosa pueda darse a sí misma como tal, como lo que es, presupone que el mundo del que forma parte no viene con ella, que la raíz que la une al mundo está cortada, que éste se retira radicalmente de la apariencia. » Barbaras, *MS*, p. 55.

¹³ *Op. cit.*, p. 184.

que es el mundo”¹⁴ –siendo el mundo definido como lo que precede *todas las cosas*¹⁵– ¿cómo pueden desarrollarse entonces una colección de tonalidades afectivas indisociables de metáforas, asociaciones y figuras particulares *en la bisagra* de la percepción y del sentimiento, en el nivel de la *methexis*, la *participación* que Barbaras también invoca muchas veces?¹⁶ Si hay entes y objetos, ¿cómo pueden los primeros nutrir el aparecer de los segundos, y los segundos *evocar* el tejido de los primeros para el pensamiento poético? ¿Cómo puede el sentimiento hacer aparecer “los ejes de comunicación [de los entes] con los otros entes”¹⁷? ¿Los entes prefiguran los objetos si el archi-acontecimiento no está prefigurado de ningún modo en la archi-vida? ¿Cómo conciliar la temática plotiniana de una profundidad *de los objetos*¹⁸ y la temática gnóstica de una “contaminación por dimensiones objetivas y por tanto extranjerías”¹⁹? ¿Podemos y debemos conciliarlos?

Esta discusión puede ayudarnos a superar un cierto número de características recurrentes en la filosofía moderna y contemporánea que yo definiría como complejo de Chandos. La teoría cosmológica desarrollada por Barbaras constituye una revolución llena de promesas para la fenomenología y la metafísica contemporáneas, y volver sobre la manera en que podemos comprender esta fenomenología cosmológica original me parece crucial precisamente porque ella abre pistas fructuosas más allá de la temática moderna de la pérdida de mundo. Barbaras anuncia en la discusión del Seminario de Buenos Aires un cuestionamiento que comenzó a poner en obra desde entonces y creo que esta cuestión –la de una posible ilusión del problema del exilio– podría jugar allí un rol decisivo.

Examinemos primero algunas tensiones que trabajan el proyecto barbarasiano tal como se expone en *Métaphysique du sentiment*.

Una primera oscilación surge en relación con el deseo, noción que tiene lugar en el seno de la articulación entre objetos y entes, y que nos convida a establecer en esta oscilación el principio de la ontología en lugar de pensarla de manera dual. “El deseo realiza efectivamente la unidad y, en verdad, la identidad de la afectividad y del comprender, de lo sensible y del sentido, en fin de la pasividad y de la actividad, que Heidegger no podía todavía pensar como unidad de una

¹⁴ *Op. cit.*, p. 186.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 186.

¹⁶ Cf. *SBA*, 6ta Lección.

¹⁷ Barbaras, *MS*, p. 134.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 190.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 191.

dualidad”.²⁰ Pero también aquí, en el momento de oponerse a Heidegger, Barbaras ofrece algunas claves para reconsiderar la dimensión gnóstica de su propio planteamiento. Las anteriores afirmaciones de *Métaphysique du sentiment*, del estilo “el sujeto del deseo está definitivamente separado de su propio ser”²¹ o “no hay deseo sin separación irremediable”,²² deben ser corregidas en lugar de completadas. “El deseo, captando el mundo como a distancia (y de acuerdo con su ser), aleja el suelo ontológico de los seres en lugar de producir una separación, distiende los vínculos entre la determinación y lo determinado en lugar de romperlos”²³; la ausencia en el deseo es “todavía un modo de presencia”²⁴. Y, en efecto, la distinción entre lo intencionado en el deseo (que obtiene) y lo deseado (que falta en el objeto intencionado)²⁵ es sólo una etapa que hipostasía y separa aun mas los términos de la ecuación. Barbaras recuerda el famoso “no me buscarías si no me hubieras ya encontrado”: debe haber al menos una *huella* de lo deseado en el objeto intencionado. Mejor aún, el objeto que polariza momentáneamente el deseo lo frustra *alimentándolo y viceversa*. Entre lo intencionado y lo deseado existe una relación que no es ni de identidad ni de diferencia y, en este sentido, el deseo desafía la estructura archi-acontecimiento/ contra-acontecimiento.

Barbaras compara el amor que orienta el deseo, el espacio de juego en el que puede avanzar con claridad, con una presciencia de lo que explora, y más precisamente aun con el horizonte que es indisociable de la donación por escorzos.²⁶ Pero el horizonte de los escorzos es el corazón mismo de la donación perceptiva en tanto donación de objetos. Una vez más, el ámbito de la percepción, definido en un primer momento como el que sólo ofrece objetos separados, se revela como intrínsecamente expresivo del proceso de mundificación, en esa dinámica característica de la diferenciación que emerge de lo indiferenciado y vuelve hacia él, sin desprenderse nunca por completo. Esta idea entra en tensión con afirmaciones como: “el deseo se apoya en una iniciación originaria en lo deseado [...] La cuestión es entonces saber de qué manera, cuál es la dimensión de la existencia que asegura esta continuidad, o qué trasciende el exilio en este exilio. [...] La dimensión que buscamos [que resultará ser la de lo poético] no releva, pues, de la

²⁰ *Op. cit.*, p. 224.

²¹ *Op. cit.*, p. 72.

²² *Op. cit.*, p. 72.

²³ *Op. cit.*, p. 118.

²⁴ *Op. cit.*, p. 118.

²⁵ Cf. SBA, Tercera Lección.

²⁶ Cf. SBA, Sexta Lección.

percepción. Su alcance es, por así decirlo, superior, puesto que atraviesa el muro del archi-acontecimiento”.²⁷

El curso de escorzos emerge en cada percepción como centro de la apertura a una trascendencia. Con los escorzos, el vínculo entre un objeto, otros objetos, el horizonte del mundo y el mundo como horizonte se da como original y articulado. Una cosa sólo está dada si su horizonte está co-dado, subraya Barbaras.²⁸ Esta afirmación nos sitúa precisamente en la intersección –esta vez intrínseca– entre los objetos (dominio de la percepción y el archi-acontecimiento) y los entes (plenitud de la superpotencia). El objeto percibido que se da a través de los cursos de *Abschattungen* es, en su propio ser, una división flotante, contingente, de fronteras ambiguas, diferenciación a la que todavía se adhiere el fondo de indiferenciación, según la descripción que Barbaras reserva a los entes. No hay aquí pérdida del mundo: ningún objeto puede darse separado de las remisiones a objetos semejantes, con los que comparte ciertas cualidades, en un entrelazo emergente de categorías, nombres y reconocimientos, cuyas fronteras son, sin embargo, móviles. Así se articula, además, el horizonte indisociable de los escorzos. En otras palabras, se trata aquí del mundo entero, ciertamente, pero del mundo según el centro provisorio de *este objeto*. La percepción se irradia siempre hacia el mundo a través de diferenciaciones-desdiferenciaciones particulares. Se nos ofrece un vasto sistema irradiante de asociaciones, ecos, sinestesias. También se esboza en él lo que constituye para nosotros una suerte de espacio de juego, y consiste en recorridos poéticos *determinados*, a través de los cuales nos elevamos del objeto a la medida del mundo, a veces por caminos microscópicos (una naturaleza muerta, un paisaje flamenco, que se convierten silenciosamente en imágenes cósmicas), a veces con aceleraciones y “choques” espectaculares – para utilizar la expresión de Deleuze en *Proust et les signes*– que tienden puentes hacia el infinito, por ejemplo, entre la pequeña magdalena y todo el espacio y el tiempo. Estos recorridos vuelven al entrelazamiento intangible de trozos de objetos, centros objetivos y una respiración cósmica. Son *recorridos* cósmicos que se despliegan en etapas de fragmentos de objetos y en cursos de cualidades.

Me parece que estos recorridos cósmicos surgen también en el registro de lo elemental. John Sallis insiste en la diferencia radical entre cosas y elementos,²⁹ y

²⁷ Barbaras, *MS*, p. 178.

²⁸ Cf. SBA, Sexta Lección.

²⁹ John Sallis, *Logic of Imagination: The Expanse of the Elemental*, Indiana University Press, 2012, p. 151.

también subraya el abismo entre el registro objetivo y el ontológico. Pero esto es olvidar que si los elementos tienen nombre, si nos remiten ante todo a nuestra relación con la naturaleza y con las realidades materiales que nos rodean, es porque se dan en un proceso de mediación entre lo objetivo y lo ontológico, y que las cosas tienen una dimensión elemental en la medida en que se dan a través de escorzos. El agua y sus reflejos, los cipreses donde brillan estos reflejos, las baldosas de la piscina que aparecen a través de las deformaciones y coloraciones que revelan al mismo tiempo el agua y el viento: estas facetas que se responden mutuamente, son cosas tanto como lo elemental.³⁰ Lo elemental me parece solidario del deseo –y viceversa– precisamente porque se sitúa por debajo del principio de no-contradicción y de una separación entre los objetos y el mundo: esta ola es y no es el mar, el mar en los cuadros de Elstir es y no es la tierra.

El análisis del juego entre indiferenciación y diferencia en el nivel de los escorzos nos remite a una nueva tensión, correlativa de las anteriores, dentro del sistema presentado en *Métaphysique du sentiment* y *Dynamique de la manifestation*. ¿Cómo se pasa de la definición del archi-movimiento, como proceso de individuación, aparecer anónimo de los entes, a la temática de una plenitud donde los entes están “determinados”,³¹ de la que están ausentes el deseo y la contingencia? “Los entes se distinguen del fondo distinguiéndose unos de otros”. Así el individuo “se constituye como tal”, en el mismo movimiento, se delimita, aparece. En cierto sentido, se podría argumentar que esta *delimitación* es una forma de negación (*ser esto y no aquello*, Barbaras habla de “separación del entorno” en el sentido de “salir de la diferenciación con el entorno”)³² pero nunca es efectivamente una escisión (*ser esto sin ninguna relación con aquello*). Lo cierto es que esto se manifiesta en el registro perceptivo, en el que es justo decir que la delimitación se acentúa pero donde, como he mostrado, la separación tampoco se completa. Por otra parte, el individuo ya es, en sí mismo, la impugnación de un plano de esencias sin fallas.

El acercamiento simondoniano al que se refiere Barbaras, así como la perspectiva deleuziana (que, en *Diferencia y repetición*, reenvía a Simondon tanto como a Schelling), insisten precisamente sobre esta tensión entre el individuo y el todo. En tanto que individuo, materia metaestable, el ente nunca es en sentido pleno. El individuo es, ciertamente, lo que ya no puede ser dividido lógicamente.

³⁰ Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit* Paris, Gallimard, 1961, p. 70.

³¹ Barbaras, *MS*, p. 71.

³² Cf. *SBA*, 2da Lección.

No es una clase, sino un ser particular, un *esto*. Desde ese momento, lo que hay que lograr pensar con la individualidad es su precariedad y su dinamismo. La individualidad es por esencia lo que escapa a lo conceptual, dice Deleuze. Es, ahora en términos schellingnianos, el signo del principio bárbaro, la naturaleza como lo que no se pliega nunca completamente al orden divino. No es posible definir al individuo por referencia a una idea eterna positiva, debe consistir pues en la emergencia problemática de una forma dinámica incompleta en el seno de un médium pre-individual metaestable. En las descripciones simondonianas, el individuo se propaga, se prolonga en un cuerpo, en una renovación molecular de este cuerpo, de sus comportamientos, de los gestos, un territorio; puede proliferar, crecer sin fin como el cristal, reproducirse, desdoblarse o sólo separarse virtualmente de una colonia. El individuo es en efecto fundamentalmente él mismo y otro, inasignable y sin embargo aparente, sólo puede tomar la forma de una diversidad de avatares, de apariciones, entre las que se pierde tanto como se adivina; dicho de otra forma –según una fórmula ontológica tomada esta vez de Barbaras–, a través de los que se hace y se descompone.³³ Así, el fondo se pega a los individuos que emergen de él, permanece como su dimensión de profundidad.³⁴ La ausencia de separación, el fondo que se pega a los individuos, la naturaleza *metaestable* –podríamos decir “ambigua”– del individuo encarnan justamente su irreductibilidad al registro de la esencia. En este sentido, es justo decir que la delimitación no es negación plena: corresponde a un “*esto que podría metamorfosearse en aquello*”, lo que implica de hecho una dimensión de juego que, en la individuación, hace del individuo una reserva inagotable de sorpresas y de avatares nuevos. Me parece pues inevitable reconocer una dimensión de contingencia inherente al proceso mismo de individuación.³⁵ Y esta metaestabilidad

³³ Barbaras, R. *Dynamique de la Manifestation*, Paris, Vrin, 2013, p. 204.

³⁴ Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968, p. 296. Barbaras, *MS*, p. 280 “la salida del fondo no es la negación o la superación de éste –eso sería de nuevo hacer de él un ser positivo– sino que arrastra consigo el fondo, de modo que éste permanece co-presente al múltiple al que da lugar, el tránsito todavía de su indeterminación”.

³⁵ Se plantea entonces una cuestión delicada: ¿reconocer la contingencia como indisoluble de la archi-vida no conduce a renunciar a la definición de esta última como prepotente? No perdemos el fondo que se adhiere y alimenta ad infinitum nuevos avatares de procesos de individuación. En efecto, la archi-vida como proceso de individuación mantiene eternamente unidos todos los estados posibles. Por tanto, siempre es legítimo hablar de superabundancia. La contingencia es ciertamente una debilidad desde un punto de vista parcial, desde la perspectiva de quien se define por un deseo de separación y, por tanto, encontrará hostiles o detestables ciertos desarrollos. Pero es la condición sin la cual no puede surgir ningún mundo como diversidad de individuos. Sin ella, no hay juego entre diferenciación e indiferenciación, no hay mundo: el poder ya no sería infinitamente fértil.

de los individuos es justamente el elemento del deseo: ser y no ser, en un mismo movimiento. De nuevo, la definición (individuación) invade el campo objetivo y la separación invade la totalidad. Una comparación con Plotino puede ser esclarecedora en este punto.

Plotino ya pensaba en una salida fuera del Uno en virtud de un vago deseo de poseerlo (*Enéadas* III 8 [30], 8 et V 1 [10], 1), una salida que sólo encontraba un no-ser y regresaba al Uno para contemplarlo, y encontraba en esta contemplación la unidad y la potencia que animan la inteligencia y el alma. El Uno no es afectado de ningún modo pero irradia en la medida en que es contemplado, informa sin desplazarse o transformarse, como potencia activa en la que toda determinación ya está siempre contenida. Procesión e hipóstasis conducen también al mundo sensible organizado por el alma y, en él, al yo así encarnado y a su ilusión de estar separado. En este modelo, el individuo en verdad no existe, excepto para el sujeto demasiado fascinado por sí mismo y su situación, que pierde de vista al Uno y sólo ve el mundo que lo rodea como mundo de objetos, sin sentir el proceso de emanación del Uno que es la continuidad en la que todo se sostiene. Plotino explica de este modo la caída del alma en el cuerpo: éste es una imagen nueva, la última y la más débil en la seguidilla de procesiones, una imagen ilusoria [eídolon] (*En.* III, 9, [13], 3). En otros términos, sólo existe la *ilusión* de estar separado. Se plantea así la cuestión del ser de esta nada de ser, porque de todos modos la ilusión de separación *existe, hay* un mundo y decir finalmente que todo es Uno obliga a Plotino a introducir la conceptualidad de las imágenes y las huellas (*íchnos, eikòna, eídolon*) para describir las relaciones entre hipóstasis y, por tanto –aunque nunca lo formula de este modo–, una forma de diferencia y distorsión inmanentes al ser. Del mismo modo, el deseo de poseer y de ver constituye en el sistema plotiniano una suerte de diferencia mínima en el corazón de lo Uno, diferencia que vuelve posible procesiones e hipóstasis.

En Barbaras no hay *ilusión* de estar separado: hay separación radical, definida ciertamente como desvanecimiento y como nada, pero tomada tan en serio y tan bien que un *contra-acontecimiento* es invocado para dar cuenta de la continuidad allí donde no habría sido posible volver sobre la radicalidad del archi-acontecimiento. En lo que concierne a la archi-vida, Barbaras es en alguna medida más plotiniano que Plotino, porque afirma, por un lado, que la emanación conduce a las diferencias pero no al sujeto; por otro, porque el sentimiento existencial fundamental es el amor y no la angustia. En otros términos, toda dimensión de separación cae del lado de un archi-acontecimiento que inclina la balanza hacia el otro absoluto de Plotino: la gnosis. Existe pues un pasaje al régimen del

desdoblamiento, con un refuerzo de dos polos: el de la superpotencia, sin siquiera la sombra de una ilusión de separación; y el de la separación, que cae del lado de la “impotencia”. Pero este desdoblamiento se encuentra lleno de trampas, como intenté mostrarlo en los análisis precedentes, y algunos indicios de una estructura analógica irrumpen de vez en cuando: “fenomenalización” primaria y secundaria, el mundo como sujeto “de una cierta manera”,³⁶ el sujeto intencional “propriadamente dicho”³⁷ se vuelven plenamente sujeto en el sentimiento; el sentir articulado, objetivo, que debe “regresar de algún modo sobre las huellas [de lo sensible] porque debe todo a la potencia ostensiva de lo sensible”.³⁸

Barbaras reconoce una forma de separación que Plotino negaba, pero tanto uno como el otro sólo pueden pensarla, finalmente, mas acá de las categorías de unidad y de extrañamiento radical. Barbaras, sin embargo, ofrece con su teoría del archi-movimiento una conceptualidad que permite pensar la dinámica inherente a la superpotencia precisamente allí donde Plotino afirmaba que el Uno es definitivamente simple e inmóvil, y se veía condenado a negar pura y simplemente la potencia de la ilusión de separación. Esta *impresión* de ser separado es lo que debería ser ubicado en el centro de la reflexión si se quieren superar las tensiones que describíamos más arriba. El fin de la teoría barbarasiana del archi-acontecimiento es dar cuenta de la existencia en exilio, de la impotencia del viviente, de la *nada* que el lenguaje y toda praxis humanas hacen surgir y en la que se mantienen. Pero lo que importa analizar, en esta impresión, es aquello que releva de la experiencia y del relato mítico.

La experiencia del mundo de los objetos debe ser descripta como una *distensión*, un *distanciamiento* para, precisamente, señalar la permanencia de un vínculo. En *Métaphysique du sentiment*, Barbaras busca dar cuenta de esta experiencia según una estructura triple: a) la presencia permanente del archi-movimiento y de su superpotencia en nosotros; b) la separación en virtud de la cual sujetos y objetos aparecen; c) el sentimiento por el cual, desde el seno mismo de la separación, se retoma la presencia en nosotros de la superpotencia y puede ser de ese modo representada en el *medium* del lenguaje. Éste encarna siempre la esencia

³⁶ *Op. cit.*, p. 27.

³⁷ *Op. cit.*, p. 261.

³⁸ *Métaphysique du sentiment*, p. 51. Ver también *Dynamique de la Manifestation*, Paris, Vrin, 2013, p. 315 : “La mutación a la que corresponde la apariencia subjetiva cuyo sentido buscamos (...) se sitúa necesariamente en la línea de la apariencia primaria, a título de una nueva síntesis que pasa por encima de la línea de puntos de la síntesis material efectuada por el movimiento mundificador”.

de la separación, pero accede entonces a la dimensión poética que pasa encima de los objetos hacia el mundo.³⁹

Sin embargo, del mismo modo que la percepción sostiene de manera indisociable la distancia y la presencia, el análisis de objetos y el horizonte del mundo, del mismo modo no hay un momento en la experiencia que corresponda a un lenguaje entendido como pura encarnación de la separación, un lenguaje en el que “nada se comunica con nada”⁴⁰, o a una *teoría* y una *praxis* impotentes, sin *póiesis*.

Lo poético ¿podría ser una dimensión ausente de ciertas partes del discurso?⁴¹ No va de ningún modo de suyo que el lenguaje cotidiano, el de la inteligencia o el lenguaje técnico puedan ser definidos como radicalmente no poéticos. Proponer tal definición puede reflejar una declaración de intención o una norma culturalmente situada, un mandato de mantener el discurso científico alejado de la poesía, pero las palabras guardan entre ellas una relación diacrítica abierta que es la misma en la que se despliegan los escorzos: allí existe siempre un contrabando de sentidos, indisociables de un horizonte significativo hecho de connotaciones, de afectos y de asociaciones salvajes que podrían explorarse al infinito.

La complejidad multidimensional de todo discurso humano se ilumina a partir de una distinción hecha por Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento*. Merleau-Ponty señala allí que los chimpancés de Khôler crean pilas de cajas para acceder a un objeto deseado, pero no se preocupan verdaderamente por instituir una técnica de construcción durable o por instalar definitivamente una pila particular: ellos ajustan sus acrobacias para sacar partido de un edificio montado rápidamente y que permanece inestable. Los seres humanos son, al contrario, maestros en el arte de la institución y la creación acumulativa de bienes culturales. El lenguaje humano y sus controladas convenciones son un testimonio de esto. Tal como lo señala Barbaras, este lenguaje de la inteligencia, que busca zambullirse en el artificio absoluto y borrar la ambigüedad y la confusión fijando definiciones netamente circunscriptas, tiene en efecto un correlato en el objeto. De todos modos, existe una brecha entre lo que este lenguaje pretende hacer y lo que realmente hace. Su naturaleza de precario andamio no es nunca eliminada completamente: es negada de manera mágica y disimulada por nuevos

³⁹ Cf., SBA, 3ra Lección.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 53.

⁴¹ Cf. SBA, 3ra Lección.

frágiles andamios. Cuando Descartes utiliza todo el arsenal de la terminología de las deducciones necesarias, se sitúa en un camino profundamente poético, pero de una poesía que busca camuflarse. El impecable rigor de las deducciones cartesianas es discutible. También el “luego” [*donc*] cartesiano funciona así en la materialidad misma de su presencia como pantalla, se vuelve el representante, el fetiche de una declaración de intención que cree que la decisión voluntaria de reformarse y de sólo aceptar lo que sea perfectamente claro y necesario alcanza para darnos el control de este proyecto hasta su realización perfecta. El “luego” funciona como signo, como portador de un aura, busca encarnar la deducción perfecta, allí donde ésta es, justamente, un monstruo embrionario todavía atrapado en una coraza anónima e inestable. La empresa es poética en el sentido definido por Barbaras, es decir, en tanto hay siempre más en la filosofía de Descartes que aquello que él mismo tematiza o conceptualiza. El sujeto se sueña perfectamente lúcido y activo, perfectamente maestro de su pensamiento –lo que significa justamente una separación con la superpotencia–, pero el “luego” nunca realiza esta separación: somos más delante del obrar, de una modalización de útiles y de una estrategia por la toma del poder que delante de la demostración neutra y transparente de una verdadera deducción ideal. Pero “encarnadora” no significa “impotente”. Esta emergencia del sujeto no es ni separación, ni “nada” (tampoco “la” nada): es una forma de individuación inestable, dotada de poderes reales, pero limitados y susceptibles de ser sacudidos, comprometidos y rehechos indefinidamente. Existe siempre, en las raíces del sujeto “separado”, moldeado de la materia, gasto de energía, prueba de fuerzas que resisten, disciplina que trabaja para vencer los hábitos y los espíritus fuertes, despliegue de ilusiones que desvían eficazmente nuestra atención.

Así, la separación no es exactamente una dimensión dada en nuestra experiencia de la existencia, es un relato que, en ciertas tradiciones a las que no se reduce la humanidad entera,⁴² hipostasía una puesta en escena de nuestra experiencia e ilumina algunos de sus aspectos (caída, impotencia, reconciliación) dejando al mismo tiempo a los otros trabajar en bambalinas (analogía, familiaridad, presencia-ausencia de perfiles y horizontes, póiesis *de la praxis*). Este relato, mientras se instala en los hábitos y reaparece bajo formas diversas en obras y distintas fórmulas, da un aspecto de seriedad y realidad substancial a la separación, de modo que podemos encontrar la aparente “confirmación” analizando numerosos textos y comparando teorías varias. Sin embargo, no es fácil circunscribir esta tradición,

⁴² Pienso sobre todo en la obra de Philippe Descola, véase en particular, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

esencialmente porque el relato de la separación está necesariamente *ligado y desfa-zado* con una experiencia que pretende describir pero que la supera, aunque este relato es siempre flotante: lleva la huella de lo que camufla y oscila entre formas diversas e incluso antagonistas (el cartesianismo y el romanticismo por ejemplo, el positivismo y el existencialismo, la fenomenología subjetivista y el realismo especulativo). Además, la tentación de la separación, el deseo y la carencia son un hecho irreductible de nuestra existencia, al punto que Plotino debe hablar al menos de una ilusión de separación. Así, la modernidad recurre abundantemente al relato de la caída, la alegoría de la caverna, la disputa entre Plotino y la gnosis. También es cierto que la modernidad nace como endurecimiento y generalización de este tema de la separación y, junto con él, del tema del drama existencial. Es la era autoproclamada del cambio radical que, irónicamente, va a multiplicarse; la era de una temporalidad sincopada en la que las revoluciones y las crisis se suceden sin descanso y, sobre todo, en la que siempre *se trata* de crisis y revoluciones, crisis y revoluciones que no hacen nada, o más bien que no hacen lo que pretenden hacer. El hombre en exilio descrito por Barbaras, este hombre que no produce nada, es el hombre moderno por excelencia. El sujeto asume su poder creativo individual, se compromete a repensarlo todo sobre nuevas bases, abraza lo que antes se entendía como *hybris* y desafía las viejas supersticiones, mientras lo consume la nostalgia por lo que *supuestamente* ha perdido.

Como han señalado Marion en *Sobre la ontología gris de Descartes* y Latour en *Nunca fuimos modernos*, se trata más de una escenificación voluntarista de la separación que de una separación plena y efectiva. Del mismo modo, si *El Quijote* se analiza a menudo como una de las actas de nacimiento de la novela moderna, o más exactamente de la novela como género emblemático de la modernidad, es porque tematiza un mundo en el que la poesía de la epopeya se desvanece. Escenifica el conflicto entre una “realidad que se ha vuelto prosaica”⁴³ y la nostalgia de aventuras y de la envergadura cósmica que persigue al sujeto. La novela moderna abre una reflexión sobre las diferencias entre géneros literarios, subraya y acentúa la distinción entre prosa y poesía. Al mismo tiempo, adopta un sesgo realista, pero lucha constantemente con la paradoja que lo socava, en un estado de crisis permanente.⁴⁴ En efecto, mientras que el romance tematizaba

⁴³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Cours d'esthétique*, trad. Lefebvre et von Schenk, Paris, Aubier, 1996 t. II, p. 549-550.

⁴⁴ Me inspiro aquí en los análisis de Terry Eagleton en *The English Novel: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 2005) y de Stephen Mulhall en *The wounded animal* (Princeton : Princeton University Press, 2009).

la unidad entre lo ideal y lo real, la novela pretende, de forma muy moderna, instituir un retorno revolucionario a lo real mismo, reconocido en su resistencia; pero, al mismo tiempo, está constantemente en una posición delicada, porque lo hace esencialmente en el marco de la ficción. La novela moderna oscila así entre la referencia a una realidad árida, absurda, fragmentada, y mil descripciones que, en este espíritu realista, sugieren que el texto da acceso en última instancia a la realidad misma, a veces a una verdad más profunda, como por ejemplo en Proust (“la única vida realmente vivida por tanto es la literatura”). De este modo, la novela arroja constantemente sospechas sobre las premisas a partir de las cuales ha podido definirse a sí misma: si la novela da acceso a la realidad, ¿es todavía lo real lo que realmente va más allá de nosotros? Y, al mismo tiempo, el sujeto, “héroe a pesar del mundo”,⁴⁵ en conflicto con el mundo, es también una figura emblemática de la novela y de la modernidad. Dicho de otro modo: al endurecer el conflicto sujeto-mundo, la modernidad crea los mitos correlativos de un sujeto separado y de un real totalmente otro, precioso por ser soñado, paradójicamente, como el único digno del nombre de real *en tanto* es totalmente ajeno e indecible.⁴⁶ Pero esto es una escenificación de la separación, ya que, al

⁴⁵ Eric Dayre, « Naissances poétiques du roman », en Christian Michel (ed.) *Naissance du roman moderne : Rabelais, Cervantès, Sterne*, Presses universitaires de Rouen, 2007, p.27.

⁴⁶ El tema de lo real absolutamente otro y de la dicotomía entre lo pensable y lo real es un clásico y se encuentra varias veces en *Métaphysique du sentiment*, en particular en una referencia a Maldiney –que lleva a la definición de lo acontecible como «lo único real” (p. 91), “realmente real” (*Ibid.*, véase también p. 242)–. La flotación y la analogía se establecen entonces inevitablemente entre este real indecible y la realidad que debe ser intrínsecamente sensible, como subraya Barbaras en un enfoque fenomenológico plenamente asumido al principio del curso (op. cit., p. 11). Podría argumentarse que, para hablar de lo real, se necesita ese carácter inhumano, áspero, inconceptualizable, absolutamente otro, que sólo puede surgir en el marco abierto por un archi-acontecimiento, de modo que hay que distinguir entre la *Realität* rebelde al logos y la *Wirklichkeit* racional sobre la que se puede operar, entre lo real y la realidad. En este caso, el acceso a lo real en lo poético debe entenderse como hiper-pasividad, pero debemos enfrentar entonces la objeción planteada por Barbaras: en el fondo, hemos hablado durante mucho tiempo de este acontecimiento y de lo real como perdidos, siempre han estado con nosotros de alguna manera e incluso en el centro de nuestro discurso. ¿Realmente tenemos que jugar a perderlos para encontrarlos marcados con el sello de la realidad auténtica y radical? Existe también cierto peligro en pensar el reencuentro con lo real en términos de pasividad absoluta, o de una “actividad sin acto”, que “se vacía absolutamente para estar disponible para el todo” (op. cit., p. 254), ya que el autor de un texto se ve ciertamente desbordado por lo que quiere conseguir, pero *también* le corresponde a él dar forma y trabajar sus textos y su lenguaje, orientar y estructurar su investigación de manera que no pierda de vista sus decisiones, su arte, y que esté igualmente al alcance de sus revisiones y ajustes. En este sentido, Barbaras se inscribe en una tradición fenomenológica husserliana, como lo muestra el Seminario de Buenos Aires: el diálogo y los ajustes críticos son parte integrante del desarrollo de su obra, año tras año. ¿No podríamos decir que la guía última del escritor

final, sólo se sostiene si uno hace y vive constantemente lo contrario de lo que dice. Por eso, me parece que la carta de Lord Chandos⁴⁷ –cuyo parentesco con el modelo de crisis existencial tan decisivo en Husserl, Heidegger o Sartre, por ejemplo, ha sido a menudo subrayado⁴⁸– constituye la cumbre de esta puesta en escena, al mismo tiempo que revela su carácter paradójico.

Esta famosa carta fue escrita por Lord Chandos a Francis Bacon en 1603. Último hijo del conde de Bath, Chandos fue un autor prolífico en una vena lírica e idealista, hasta que finalmente abandona toda actividad literaria. Escribe la carta para disculparse por esta renuncia. Pero la epístola es también una broma. Se trata de un texto publicado en 1902 por Hugo van Hofmannsthal, que juega a crear un efecto de realidad (Bacon es real, pero Chandos es una ficción) y de autoficción: se desdobra en un personaje que tal vez sea su representante pero con el que, por otra parte, no puede coincidir plenamente, ya que en modo alguno ha renunciado a escribir, como demuestra la redacción de esta maliciosa carta en la que explica una renuncia a las palabras con amplias descripciones líricas y elocuentes lamentos. El texto hace un uso muy pródigo del arte de escribir, al tiempo que describe con convincentes acentos dramáticos una crisis profunda, la disolución del poder de las palabras, la desintegración de una espiritualidad universal que animaba hasta las partículas más pequeñas de materia bruta y que vinculaba armoniosamente al sujeto pensante con todo el universo sensible y con las esencias. Chandos describe con detalle la experiencia de esta armoniosa conexión en varios pasajes poéticos dedicados a las epifanías que aún experimenta de vez en cuando en relación con humildes objetos cotidianos. Chandos habla así de separación, pero sólo puede hacerlo con un gesto que atestigüa que ésta no se ha producido.

podría y debería ser una apertura radical al mundo? De acuerdo, pero este encuentro, en la medida en que *guía* el ensayo y error de la *investigación*, es en sí mismo genético y ambiguo, y es inseparable de las continuaciones más activas que responden a él. Por tanto, lo real nunca estuvo tan lejos ni fue tan radicalmente ajeno.

⁴⁷ Hugo von Hofmannsthal, *Ein Brief*, in *Der Tag*. Berlin, Nr. 489, Oct 18 1902 (Teil 1); Nr. 491, Oct 19 1902 (Teil 2).

⁴⁸ Por ejemplo Roy Evelton, «Sartre, Intentionality and praxis», dans Benedict O'Donohoe, Roy Elveton (eds.), *Sartre's Second Century*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2009, p. 89 ; Wolfgang Huemer, «Phenomenological Redduction and Aesthetic Experience: Husserl meets Hofmannsthal», in *Writing the Austrian Traditions: Relations between Philosophy and Literature*. Ed. Wolfgang Huemer and Marc-Oliver Schuster. Edmonton, Alberta: Wirth-Institute for Austrian and Central European Studies, 2003.

Barbaras subraya finalmente la paradójica inexistencia de esta separación en su análisis del deseo como aquello que implica a la vez extrañeza y familiaridad. Pero ni el concepto de exilio, ni la idea de reconciliación o de contra-acontecimiento hacen justicia a la experiencia que los sustenta y en la que se recortan sólo desde el punto de vista de una conciencia selectiva y dramatizadora: la oscilación que no se comprende a sí misma como tal, que no mantiene unidos sus momentos como intrínsecamente sólidos, permanece del lado de Chandos, de su ambivalente drama existencial. En una línea similar, se puede pensar en la oscilación heideggeriana entre, por un lado, la idea de una inseparabilidad entre autenticidad e inautenticidad, la negación de una connotación negativa que poseería el término “inauténtico” y, por otro, la definición de lo que, a pesar de todo, parece encarnar una autenticidad propia (la lengua alemana, una cabaña en la Selva Negra) o una inautenticidad detestable, por ejemplo la población “cosmopolita” de las ciudades contemporáneas. Incluso Merleau-Ponty exagera a menudo demasiado la unidad de la carne del mundo y su contrapartida, la pesadilla objetivista, aunque en otros lugares nos da las claves para pensar una separación que sólo está en la superficie y una carne polimorfa, donde mi carne y la carne del mundo surgen como análogas.

En una línea que es, en este punto, próxima al proyecto del último Merleau-Ponty, Barbaras ha elaborado en su teoría de la superpotencia una herramienta extraordinaria para unir plenamente un pensamiento del proceso de individuación y una elucidación fenomenológica del ser como aparecer, más acá del subjetivismo. Esta intuición fundamental reaparece cuando, en la reflexión crítica iniciada al final del seminario de Buenos Aires, Barbaras vuelve al proyecto inicial de un archi-movimiento capaz de resolver la dualidad entre cuerpo y alma y se pregunta si, en el transcurso del recorrido realizado en *Métaphysique du sentiment*, este proyecto no se habrá extraviado. Pero también debemos subrayar que, si nos situamos en este proyecto inicial que Barbaras comparte con Merleau-Ponty, la teoría del archi-movimiento permite efectivamente salir de una oscilación chandosiana que sigue todavía siendo fuente de confusión para Merleau-Ponty: la que existe entre la dualidad, la capacidad única de ver de mi cuerpo, y el monismo (el Ser eterno, la carne una).⁴⁹ Una teoría cosmológica centrada en un proceso de individuación y en el movimiento del aparecer como animador de todo ser es, en este sentido, un punto de partida fenomenológico más fiable, no dual e iluminador que la teoría de la carne de Merleau-Ponty. Barbaras realiza un desvío a *la* Chandos en los textos sobre el exilio o sobre la poesía como

⁴⁹ Barbaras, *Dynamique de la Manifestation*, p. 174.

contra-acontecimiento, una poética que no estaría presente en todas partes. Pero en *L'appartenance*⁵⁰ sale de ella volviendo a un planteamiento fundamentalmente cosmológico y captando las formas de fenomenalización sólo a partir de una teoría de las diversas formas de la pertenencia. Se mantiene alejado entonces de las formas contemporáneas aún muy presentes del complejo Chandos, las que juegan un nuevo realismo *contra* la fenomenología, un enfoque centrado en los objetos contra un enfoque centrado en el sujeto.

Bibliografía

- BARBARAS, Renaud, *Dynamique de la Manifestation*, Paris, Vrin, 2013.
- BARBARAS, Renaud, *Métaphysique du sentiment*, Paris, Cerf, 2016.
- BARBARAS, Renaud, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain-La-Neuve, Peeters, «Bibliothèque philosophique de Louvain», 2020.
- BARBARAS, Renaud, “Lecciones para una fenomenología de la correlación y una metafísica del sentimiento. Seminario de Buenos Aires” in *Investigaciones fenomenológicas*, Nro. 8 y *Escritos de Filosofía-Segunda serie*, Nro. 11, *Nueva serie* (co-edición), Madrid-Buenos Aires, 2023.
- EVELTON, Roy, “Sartre, Intentionality and praxis”, en Benedict O’Donohoe, Roy Elveton (eds.), *Sartre’s Second Century*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2009.
- DAYRE, Eric, “Naissances poétiques du roman”, en Christian Michel (ed.) *Naissance du roman moderne : Rabelais, Cervantès, Sterne*, Rouen, Presses universitaires de Rouen, 2007.
- VON HOFMANNSTHAL, Hugo, *Ein Brief*; in *Der Tag*, Berlin, Nr. 489, Oct 18 1902 (Teil 1);
- VON HOFMANNSTHAL, Hugo, *Ein Brief*; in *Der Tag*, Berlin, Nr. 491, Oct 19 1902 (Teil 2). for Austrian and Central European Studies, 2003.
- DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968.
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Cours d’esthétique*, t. II, trad. Lefebvre et von Schenk, Paris, Aubier, 1996.
- HUEMER, Wolfgang, “Phenomenological Redduction and Aesthetic Experience: Husserl meets Hofmannsthal”, in *Writing the Austrian Traditions: Relations between Philoso-*

⁵⁰ R. Barbaras, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain-La-Neuve, Peeters, «Bibliothèque philosophique de Louvain», 2020.

- phy and Literature*. Ed. Wolfgang Huemer and Marc-Oliver Schuster, Edmonton, Alberta, Wirth-Institute.
- SALLIS, John, *Logic of Imagination: The Expanse of the Elemental*, Indiana, Indiana University Press, 2012.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1961.
- EAGLETON, Terry, *The English Novel: An Introduction*, Oxford, Blackwell, 2005.
- MULHALL, Stephen, *The wounded animal*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- PLOTIN, *Enéades*, T. III, Paris: Les Belles Lettres, 1925.
- PLOTIN, *Enéades*, T. V, Paris: Les Belles Lettres, 1931.

Recibido 28-07-2023

Aceptado 11-09-2023

Traducción de Mariana Larison.