

INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS · SERIE MONOGRÁFICA



Renaud
BARBARAS

El seminario de Buenos Aires

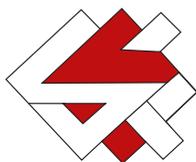
2023
SEFE

SOCIEDAD ESPAÑOLA
DE FENOMENOLOGÍA

Nº 8



UNED



INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

DIRECTORES DE LA EDICIÓN

Jesús M. Díaz Álvarez / M.^a Carmen López

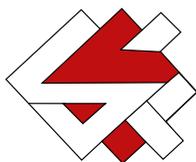
CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Álvarez Falcón (Univ. de Zaragoza), Ágata Bak (UAEM), Alicia De Mingo (Univ. de Sevilla), Tomás Domingo Moratalla (UNED), Alejandro Escudero (UNED), Noé Expósito Roperó (UNED), Joan González Guardiola (UIB), Carmen Segura (Univ. Complutense), Agustín Serrano de Haro (CSIC)

CONSEJO ASESOR

Pedro M.S. Alves (Univ. de Lisboa), Jorge Brioso (Carleton College), Philip Buckley (McGill University), Jesús Conill (Univ. de Valencia), Ion Copoeru (Rumanía), Natalie Depraz (Université de Rouen), Lester Embree (Florida Atlantic University †), Urbano Ferrer (Univ. de Murcia), Luis Flores Hernández (Univ. de Chile), Miguel García-Baró (Univ. de Comillas) José M.^a G. Gómez-Heras (Univ. de Salamanca), Julia Iribarne (Academia de las Ciencias de Buenos Aires †), Robert Lane Kaufmann (Rice University), José Lasaga Medina (UNED), Sebastian Luft (Marquette University), Vicent Martínez Guzman (Univ. Jaume I †), César Moreno (Univ. de Sevilla), Juan Manuel Navarro Cordón (Univ. Complutense), M.^a Carmen Paredes (Univ. de Salamanca), Patricio Peñalver (Univ. de Murcia), Francesc Perenya (Univ. de Barcelona), M.^a Luz Pintos Peñaranda (Univ. de Santiago de Compostela), Hans Rainer Sepp (Univ. de Praga), Mario T. Ramírez (Univ. Michoacana S.N.), Rosemary Rizo-Patrón (Univ. Católica de Perú), Ramón Rodríguez (Univ. Complutense de Madrid), Nel Rodríguez Rial (Univ. de Santiago de Compostela), Sergio Sevilla (Univ. de Valencia), Bernhard Waldenfels (Ruhr Universität Bochum), Roberto Walton (Argentina, UBA y Academia de Ciencias de Buenos Aires), Antonio Ziri6n (Univ. Autónoma de México)



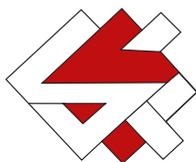


INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

**LISTADO DE EVALUADORES QUE HAN COLABORADO
CON *RENAUD BARBARAS. SERIE MONOGRÁFICA N° 8*
EN EL PRESENTE NÚMERO**

Francisco Díez (CONICET/UCA/UA), Esteban García (Universidad de Buenos Aires), Martín Grassi (Pontificia Universidad Católica Argentina), Azul Katz (CIF), Andrea Kretchel (CONICET), Andrés Oswald (CONICET), Matías Pizzi (CONICET), Luis Rabanaque (Pontificia Universidad Católica Argentina), Jorge Roggero (Universidad de Buenos Aires), Andrea Scanziani (Università degli Studi di Milano), Roberto Walton (Universidad de Buenos Aires).



INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

EDICIÓN DEL MONOGRÁFICO

Mariana Larison

**RENAUD BARBARÁS
EL SEMINARIO DE BUENOS AIRES**

SERIE MONOGRÁFICA Nº 8

2023



Esta obra se distribuye bajo una licencia *Creative Commons*



Se permite la copia, distribución, uso y comunicación de la obra si se respetan las siguientes condiciones: Reconocimiento – No Comercial – Sin obras derivadas
El texto precedente no es la licencia completa sino una nota orientativa de la licencia original (jurídicamente válida) que puede encontrarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Edita:
Sociedad Española de Fenomenología
Facultad de Filosofía, UNED
ISSN:1137-2400
e-ISSN: 1885-1088
Maquetación y diseño: Regina G. Cribeiro
Madrid, septiembre de 2023

ÍNDICE

NOTA EDITORIAL

Renaud Barbaras. Uno de los nuestros

Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ 11

PRESENTACIÓN

Renaud Barbaras y el Seminario de Buenos Aires

Mariana LARISON 13

TEXTOS Y DEBATES DEL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO

Lecciones para una fenomenología de la correlación y una metafísica del sentimiento. El Seminario de Buenos Aires

Renaud BARBARAS 25

ARTÍCULOS

El objeto del sentimiento. Una lectura husserliana de la relación entre sentimiento y objetivación a la luz del seminario de Renaud Barbaras
Introducción a una metafísica del sentimiento

Celia CABRERA 109

El sentido de la naturaleza en Renaud Barbaras

Karel NOVOTNY 133

Perder y re-encontrar el mundo. Hacia una fenomenología no-gnóstica

Annabelle DUFOURQ 151

Renaud Barbaras y la “naturaleza” de la aparición

Grégori JEAN 171

De camino al sentir por la aisthesis y el logos que la habita. En diálogo con Renaud Barbaras

M^a Carmen LÓPEZ SÁENZ 197

SUMMARY

EDITORIAL NOTE

Renaud Barbaras. One of Our Own

Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ 11

PRESENTATION

Renaud Barbaras and the Buenos Aires Seminar

Mariana LARISON 13

TEXTS AND DEBATES OF THE PHENOMENOLOGICAL MOVEMENT

Lectures for a Phenomenology of Correlation and a Metaphysics of Feeling. The Buenos Aires Seminar

Renaud BARBARAS 25

ARTICLES

The Object of Feeling. A Husserlian Reading of the Relation between Feeling and Objectivation in the Light of Renaud Barbaras's Seminar
Introduction to a Metaphysics of Feeling

Celia CABRERA 109

The Sens of Nature in Renaud Barbaras

Karel NOVOTNY 133

Losing and Recovering the World. Toward a Non-Gnostic Phenomenology

Annabelle DUFOURQ 151

Renaud Barbaras and the "Nature" of the Appearing

Grégori JEAN 171

On the Way to Feeling through Aisthesis and the Logos that Inhabits it. In Dialogue with Renaud Barbaras

M^a Carmen LÓPEZ SÁENZ 197

RENAUD BARBARAS. UNO DE LOS NUESTROS

Jesús M. Díaz Álvarez

UNED

jdiaz@fsof.uned.es

En el mes de abril de 2018, casi un año antes de la pandemia, Renaud Barbaras pronunciaba en Buenos Aires unas brillantes lecciones que recogen una parte importante de su pensamiento. Gracias a la editora de este volumen, Mariana Larison, a los compañeros y compañeras de *Escritos de Filosofía* y a los buenos oficios de M^a Carmen López Sáenz, podemos publicar en *Investigaciones Fenomenológicas* este importante documento de la fenomenología contemporánea que como señala la propia Larison en su presentación tiene algo de acontecimiento para la fenomenología iberomericana¹. Porque si cada vez es más frecuente que se desdibujen las ‘fronteras fenomenológicas’ en el ámbito iberomericano —aunque todavía hay mucho que hacer a este respecto— es bastante menos habitual que un pensador o pensadora relevante de fuera de nuestro espacio cultural elija en este caso el castellano para dar a conocer y debatir su filosofía. Al hacerlo, también se convierte de alguna manera en parte de nuestra tradición más propia y por eso no es una exageración decir que las *Lecciones para una fenomenología de la correlación y una metafísica del sentimiento* que ahora se publican son desde ya parte de la fenomenología hecha en español. Este acontecimiento singular no deja de recoger, por otro lado, uno de los gestos más nobles que cabe atribuir al movimiento iniciado por Husserl y a su forma de entender la filosofía desde su nacimiento en Grecia, a saber, como el intento de hibridar y poner en diálogo lo propio y lo extraño, lo particular y lo que se presume general, la aspiración a cierta unidad y la asunción de la pluralidad en la búsqueda siempre problemática, tentativa e inacabada de un peculiar universal concreto que es inestable por definición. A este respecto, no me queda sino agradecer a Renaud Barbaras su generosidad para con la fenomenología iberomericana, que a partir de ahora se enriquece con estas lecciones que lo convierten por derecho propio en ‘uno de los nuestros’. Y hablando de agradecimientos, no cabe finalizar esta breve

¹ El texto de Barbaras aparecerá también en *Escritos de Filosofía*. Y lo hará, igual que aquí, acompañado de cinco artículos que glosan y discuten la obra del pensador francés.

nota editorial sin una mención muy especial a la persona que ha hecho posible que el presente monográfico exista y haya llegado a buen puerto. Me refiero a Mariana Larison, editora del mismo y verdadera responsable de que las lecciones bonaerenses —de las que también es traductora— vean la luz.

RENAUD BARBARAS Y EL SEMINARIO DE BUENOS AIRES

Mariana LARISON
CONICET/UBA/UNGS
malarison@gmail.com

Renaud Barbaras es uno de los fenomenólogos franceses vivos más importantes de la actualidad. Con una veintena de libros y una centena de artículos publicados en Francia y en el extranjero, es sin duda una de las figuras más prominentes de la filosofía fenomenológica contemporánea. Pero Barbaras es, también, uno de los más comprometidos interlocutores de la fenomenología en el ámbito iberoamericano, tanto de habla castellana como portuguesa. Apasionado de la cultura lusófona (de la que es también su traductor ocasional), participa asiduamente de la vida académica tanto en América Latina como en la península Ibérica, de las que es un invitado permanente y entusiasta. Dedicado docente, ha formado cientos de investigadores de todas partes del mundo, a quienes ha transmitido su enorme pasión por el pensamiento fenomenológico y especulativo, y cuya influencia no hemos terminado todavía de mensurar.

Su obra logró un lugar de reconocimiento internacional a partir de sus trabajos sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty, pero tomó rápidamente el camino de una búsqueda y una filosofía propias, conformada por una rara síntesis de las tradiciones checo-alemana de la fenomenología (Husserl, Heidegger, Patočka), así como de la fenomenología (Merleau-Ponty, Sartre, Henry, Dufrenne) y metafísica (Maine de Biran, Bergson) francesas. Su filosofía encauza, en este sentido, una confluencia original de voces que exigen, a través suyo, ser leídas una y otra vez. El texto que publicamos hoy aquí es, en este sentido, una clara muestra, original y profunda, de esta búsqueda, de su estilo y de su modo de transmitirlo.

En efecto, las *Lecciones para una fenomenología de la correlación y una metafísica del sentimiento. El seminario de Buenos Aires*, es el texto de un curso dictado por Barbaras en Buenos Aires en el mes de abril de 2018. El libro sobre el que versaría el seminario, *Métaphysique du sentiment*, no estaba entonces traducido al castellano, y la única obra disponible en nuestra lengua era *Introducción a una fenomenología de la vida*. El seminario fue, en este sentido, una forma de presentar al público porteño la actualidad del pensamiento de Barbaras y eventualmente, preparar una publicación del mismo. Organizado por el *Grupo de Investigaciones*

en *Fenomenología de la institución* del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli,¹ este texto constituye, en sí mismo, un documento invaluable para la fenomenología en lengua castellana, pues se trata de un texto publicado por primera vez y de manera original en este idioma, pensado para la audiencia hispanohablante, en un esfuerzo de síntesis y de apertura de las líneas más importantes de su pensamiento, elaborado y formulado por el propio Barbaras para esa ocasión. Su publicación simultánea en las revistas *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires) e *Investigaciones fenomenológicas* (Madrid) responde así a la magnitud del acontecimiento para la fenomenología en castellano, y espera ser el punto de partida de futuras publicaciones y traducciones del presente seminario.

Presentación del seminario: estructura y contenido.

El seminario se compone de seis horas de curso distribuidas en tres días, con dos bloques de una hora y media cada uno, y una discusión al final de cada día. Estos bloques han sido organizados aquí en seis « Lecciones ».

El seminario fue concebido como una presentación del entonces recientemente publicado *Metaphysique du sentiment*.² Como suele suceder con el pensamiento barbarasiano, un año después de la publicación del libro, en el momento en que tuvo lugar el seminario (2018), el autor ya había tomado una distancia crítica respecto de sus posiciones, y comenzaba a diseñar la obra que sería publicada un año más tarde, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*.³ El seminario se ubica así en una zona privilegiada, en una valiosa fase de transición: por un lado, ofrece un resumen de las grandes tesis barbarasianas elaboradas a lo largo de sus obras anteriores, fundadoras de los pilares de su pensamiento (fundamentalmente, *Introduction à une philosophie*

¹ El grupo, creado en 2015 bajo mi dirección, fue beneficiado con el financiamiento de los proyectos PIP 2015-2022 y 2023-2025 del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina (CONICET), y obtuvo durante 2015-2018 el financiamiento del Ministerio de Ciencia y Técnica PICT 2015-0172, a través de los cuales fue posible organizar y financiar la visita de Renaud Barbaras a la Argentina. Sean estos organismos reconocidos por su invaluable ayuda.

² Paris, Vrin, 2017. Trad. Cast. Germán Velez, *Metafísica del sentimiento*, Colombia, Aula de Humanidades, 2020

³ Paris, Vrin, 2019

de la vie,⁴ *Le désir et le monde*⁵ y *Dynamique de la manifestation*⁶). Por otro, ofrece una presentación sintética pero profunda de las tesis de *Metaphysique du sentiment*. Y, finalmente, abre la perspectiva crítica que asumirá *L'appartenance*, poniendo en evidencia la inquietud permanente del espíritu barbarasiano en tiempo casi real.

Como hemos indicado, el seminario se divide en seis lecciones, que abordan el siguiente índice temático:

I. Univocidad y finitud

II. El sentimiento

A. Lo poético

B. El sentimiento

C. El deseo y el amor

La « Lección primera » se desarrolla en los límites de la primera parte del curso (I. Unicidad y finitud) y establece, por un lado, el marco general de la propuesta barbarasiana. Y resume, por otro, los eslabones principales que fundamentan este marco. Su problema es, en efecto, responder la pregunta por el sentido del aparecer planteada en el contexto fenomenológico. Dentro de este contexto, el punto de partida es el *a priori* de la correlación establecido por Husserl, esto es, la afirmación fundamental de la relatividad de todo ente a su aparición ante una consciencia. Desde este punto de partida, la pregunta que plantea Barbaras es sobre el sentido último de los términos correlacionados: la consciencia o sujeto, y los entes o polo objetivo. En el desarrollo de este problema, emprendido desde sus primeros escritos, el filósofo construye una fenomenología que se desborda, según lo anticipan las primeras líneas del seminario, en una cosmología y una metafísica. Las primeras lecciones se ocupan pues de reconstruir este recorrido.

⁴ Paris, Vrin, 2008. Trad. Cast. J. M. Ayuzo Diez, *Introducción a una fenomenología de la vida*, Madrid, Sígueme, 2013.

⁵ Paris, Vrin, 2013.

⁶ Paris, Vrin, 2016.

En la primera se retoma el camino argumental propiamente fenomenológico. Primero, a partir de la diferencia que surge de la correlación entre lo apareciente y sus modos de aparición. Llevando esta diferencia a sus últimas consecuencias, Barbaras llega a la tesis según la cual esta diferencia primera y esencial es la que se produce entre el ente –o más bien la multiplicidad de los entes– y el mundo. El mundo es la excedencia, la profundidad que co-aparece en todo aparecer, su textura común. Por otro lado, el sentido del sujeto de la correlación se ubica en esta misma línea. El sujeto pertenece al mundo, y al mismo tiempo lo hace aparecer. Tiene algo común con él, y algo diferente.

En un primer momento, el filósofo tomará un camino regresivo que va de la correlación a la comunidad entre el sujeto y el aparecer, e indaga esta dimensión común. El elemento común, dirá, no es algo positivo, sino algo negativo. Es el movimiento, esto es, un modo de ser no-sustancial. Toda la cuestión será determinar este movimiento para que sea a la vez común al mundo y al sujeto, pero también diferente en cada caso. El movimiento será de este modo definido como movimiento ontogenético o « vivir », y el movimiento del mundo o archi-movimiento, como archi-vida. A partir de esta cuestión, la « Lección primera » realiza el pasaje de la fenomenología a la cosmología.

En la « Lección segunda », instalada en la fase cosmológica del análisis, Barbaras desarrolla el sentido del mundo como archi-movimiento o archi-vida, términos equivalentes que remiten al carácter a la vez procesal del mundo y a la vitalidad que define este tipo de movimiento ontológico. Como se encargará de mostrar, el archi-movimiento del mundo se identifica con la *physis*, y es un tipo de proceso también fenomenalizante, como el subjetivo, pero en un sentido particular. El mundo como archi-movimiento, explica Barbaras en esta lección, es un proceso de individuación, es un hacer aparecer anónimo, sin destinatario, pre-subjetivo.

Establecido el sentido del archi-movimiento que es el mundo, un proceso o *physis* que es potencia de individuación, y comparte con el sujeto el elemento común del movimiento entendido como vivir, Barbaras emprende un camino « progresivo » –en oposición al regresivo seguido en hasta aquí– en busca de la diferencia que determina al sujeto respecto del mundo.

En la vía regresiva, el movimiento subjetivo como negatividad había permitido llegar al archi-movimiento del mundo. Ahora, la búsqueda es por

la singularidad del sujeto a partir de comunidad ontológica con el mundo. Y esta diferencia se situará también a partir del movimiento: el movimiento del sujeto no es el de una potencia que produce positividad, sino el de una falta. El movimiento que define el sentido de ser del sujeto, y que es una dimensión esencial de la intencionalidad de la cual se ha partido, es el deseo. Barbaras desarrollará un análisis del deseo como reenvío a una falta. Esa falta, es el mundo, aquello a lo que el sujeto apunta pero de lo que está esencialmente separado. Por eso, sostiene Barbaras, la condición del sujeto es el exilio. La lección se ocupará de pensar esta escisión originaria, y la tesis que avanzará lo hará ingresar ahora en el terreno de la metafísica. La tesis que sostiene Barbaras en este sentido es que la escisión que separa al mundo de sí mismo en individuos y sujetos a los que finalmente queda enfrentado y separado no tiene un fundamento desde el propio proceso o archi-movimiento y debe ser entendido por tanto como acontecimiento o, más precisamente, como archi-acontecimiento. Este archi-acontecimiento es una inflexión en el movimiento del mundo sin causa o sin razón, que da lugar al sujeto, condenándolo al exilio.

Múltiples consecuencias se sacarán de aquí, entre las cuales una manera peculiar de considerar la vida, la muerte, el vínculo entre la vida y la biología, o entre el hombre y el animal.

Con la « Lección tercera » comienza la segunda parte del curso, destinada al sentimiento (II. El sentimiento). Esta parte, recordemos, se subdivide a su vez en tres momentos: A. Lo poético, B. El sentimiento y C. El deseo y el amor. Estos títulos indican desde el comienzo dos sentidos diferentes del término « sentimiento », que podemos anticipar como un uso transcendental y un uso empírico. Esta delimitación llegará con todo hacia el final del curso, y la « Lección tercera » comienza con el primer momento designado como « Lo poético ».

Este momento parte de la condición de exilio en la que se encuentra el sujeto, y cuyo testimonio es el movimiento del deseo que lo caracteriza. Lo poético reenvía aquí a un existencial del sujeto, esto es, una dimensión ontológica de su existencia. Esta dimensión es el lenguaje. Pero no cualquier lenguaje sino, precisamente, aquel que Barbaras determinará como poético.

Este modo del lenguaje es, por otro lado, la contra-cara del deseo antes caracterizado. El deseo fue caracterizado en los análisis del filósofo como falta

—y será aun precisado con más detalle en su estructura objetivante en esta lección—, una falta que es testimonio de la separación del sujeto respecto del mundo pero que es también marca de su relación originaria con éste. Ahora bien, este deseo se desplegará desde este momento en una dimensión más profunda con dos caras: el sentimiento, que encarna su vertiente existencial; y lo poético, que encarna su vertiente lingüística. Veremos así, a partir de esta Lección, que el movimiento mismo del deseo da cuenta de una relación previa con el mundo, a partir de la cual algo como una falta puede ser experimentado. Barbaras sostiene que esta iniciación originaria que permite constatar el deseo es un contra-acontecimiento, pues es un modo de vinculación que permite superar parcialmente el acontecimiento del exilio ontológico del sujeto, su falta « de mundo ». Pues bien, el filósofo buscará mostrar enseguida que el lenguaje es la otra cara del deseo como contra-acontecimiento, pues el lenguaje también permite trascender aquella separación y relacionarse con el fondo ontológico del cual continúa, sin embargo, separado. El lenguaje contra-acontecimental, por su parte, argumenta Barbaras, no es cualquier sino sólo « lo poético » (II. A. Lo poético)

En la « Lección cuarta » se da lugar a la contra-cara de lo poético, y al segundo momento de la segunda parte del seminario, esto es, al punto « II. B. El sentimiento »

El sentimiento se inscribe aquí en el movimiento general que desarrolla el seminario: según el análisis regresivo, se constató una continuidad entre el movimiento del mundo y el movimiento del sujeto, y, desde el punto de vista del sujeto, este movimiento se definió como deseo y falta. Y se afirmó que la experiencia de la falta anuncia de manera ciega aquello que procura. Esa experiencia que anuncia, abre el movimiento del deseo, será lo propio del sentimiento, una dimensión vivencial del sujeto. En esta lección se buscará caracteriza este tipo de vivencia a la que se llama sentimiento, determinar su estructura esencial, diferenciarla de otros modos de la afectividad (emociones, afectos y deseo) y también del conocimiento. Fenomenológicamente, el sentimiento será definido como la experiencia más íntima, como la constitución de una verdadera ipseidad, una pura apertura al otro, pura pasividad auto-experienciante. Un acceso a sí mismo, una archi-pasividad que, vacía de todo contenido, y gracias a ese vacío, es pura apertura a la profundidad del mundo. En estas páginas, se desplegará una teoría del sentimiento inspirada

en el filósofo francés Mikel Dufrenne, cuya obra fenomenológica y estética Barbaras ha puesto de relieve en sus últimos trabajos, y señala también sus diferencias con la filosofía de la Michel Henry. Y en esta confrontación surgirá un término clave en este recorrido, el de « participación ».

La « Lección quinta » retoma el problema del sentimiento, y es ocasión de transitar otros pensamientos de los que Barbaras se nutre, como el ya citado Mikel Dufrenne, el poeta Rainer Maria Rilke o el célebre narrador Marcel Proust.

En esta lección se describe el sentimiento en tanto transformación del ser subjetivo, como proceso de ipseización dado por este experimentar originario. El sujeto como pura aperturidad, y la profundidad del mundo como su correlato, son los dos aspectos centrales de esta teoría del sentimiento. En este sentido, el sentimiento es definido como disponibilidad.

El sentimiento, en su perspectiva trascendental, que es el abordado hasta aquí por el filósofo, es señalado como una dimensión constitutiva del deseo trascendental, del que ya se ocupara en las lecciones anteriores, en la medida en que se trata de la condición de apertura, la « disponibilidad a » el mundo, aquella iniciación originaria que Barbaras denunciara en la dinámica del deseo. De este modo, la lección da lugar a un nuevo despliegue que va del plano trascendental al plano empírico y corresponde al último momento de la segunda parte (II. C. El deseo y el amor): el pasaje del deseo trascendental al deseo empírico, y del sentimiento trascendental al sentimiento empírico. Para realizar este pasaje, Barbaras introduce el concepto de des-sublimación, y se detiene en la descripción del deseo empírico como deseo del otro. Este concepto será desarrollado por el filósofo, a través de Rilke, como movimiento conjunto hacia el mundo: si el deseo trascendental es deseo de la profundidad del mundo, el deseo empírico es deseo del mundo *a través del* otro, del mundo del otro. En este recorrido, el deseo se distingue del placer, y se dirige al amor. En este sentido, la lección releva algunas posiciones sobre la relación entre deseo y amor en la tradición fenomenológica, y se sitúa en una línea que piensa el amor como un momento del deseo como fenómeno originario. Aquí, el amor se describe como el paradigma de todo sentimiento en general, si bien no se confunde con éste.

En el último encuentro, en la « Lección sexta », Barbaras concluye sus análisis sobre el amor y da lugar a las conclusiones críticas del seminario. Desarrolla la idea del amor como paradigma del sentimiento y como momento del fenómeno originario del deseo. Un acontecimiento de profunda intensidad y pasividad que comporta una dimensión depresiva y una intensificación existencial, en el que se experimenta súbitamente una alteridad y su mundo, dado a explorar. Todo un diálogo con la filosofía de la afectividad de Michel Henry se abre paso en estas páginas, marcando paralelos y diferencias.

Las conclusiones críticas abren, como anticipáramos, la discusión sobre los límites de la posición sostenida por Barbaras en el período en el que fue dictado el seminario, período que dijéramos de transición hacia lo que sería su obra siguiente, *L'appertenance*. Toda la problemática relativa a la dimensión de pertenencia del sujeto al mundo que comanda el seminario es aquí problematizada por primera vez de manera explícita: si la pertenencia al mundo que permite la continuidad entre éste y sujeto se establece en el ámbito de la corporalidad motriz, señala Barbaras, nos vemos nuevamente reportados a la clásica dualidad del cuerpo y el espíritu. Así sea a través del deseo, algo de aquella dualidad clásica parece persistir y exigir una dimensión subjetiva que lo inicie al mundo, aquella función que el sentimiento parece cumplir en estas páginas. Por tal razón, la conclusión exige continuar por la vía de un pensamiento de la pertenencia que no la busque en la tenencia de un cuerpo sino que, a la inversa, entienda el cuerpo como obra del mundo, y el sujeto como obra del cuerpo.

El monográfico

Los tres días de seminario fueron dictados en francés con interpretación simultánea (gracias al excelente trabajo de Agustina Blanco), y es sobre la base del curso grabado de manera oral (no quedan trazos escritos del seminario) que se realizó la presente traducción y edición.⁷ El curso se presenta, pues, en un estilo oral y fluido, muy similar al de sus clásicos seminarios en la Université Panthéon-Sorbonne, Paris 1. Hemos querido, en nuestra traducción, conservar en lo posible ese estilo, rápido, implacable, sintético y en constante movimiento.

⁷ Agradecemos la inestimable ayuda de Graciela Ralón en el proceso de desgrabación del curso.

Hemos conservado también las discusiones, que aparecen al final de las lecciones segunda, cuarta y sexta, y su carácter coloquial pues en ellas surgen, como sucede en general, aclaraciones puntuales, ideas inesperadas y formulaciones diferentes que abren e iluminan nuevas perspectivas.

El dossier se completa, a su vez, con cinco artículos críticos relativos al pensamiento de Barbaras presentado en el Seminario de Buenos Aires a cargo de especialistas en el campo de la fenomenología, con miradas y orientaciones diversas, que permiten tanto iluminar el pensamiento barbarasiano como abrir, a partir de él, nuevas discusiones y perspectivas. Junto con la publicación del Seminario de Buenos Aires, el monográfico que aquí presentamos se completa entonces con la aguda mirada de cinco fenomenólogas y fenomenólogos de tradiciones diversas (husserliana, patočkiana, henryana, merleau-pontiana, fundamentalmente), con el objetivo de poner en discusión la propuesta barbarasiana y abrirla a nuevos y necesarios debates dentro de la escuela.

Celia Cabrera es investigadora del CONICET. Se dedica a la investigación en el área de fenomenología, y se interesa particularmente por la experiencia valorativa y afectiva, y en especial en su dimensión ética. Es autora junto a Micaela Szeftel del libro *Fenomenología de la vida afectiva*, Buenos Aires, SB, 2021, y de varios artículos en revistas internacionales. Gran lectora de Husserl y del problema de la vida afectiva, su artículo « El objeto del sentimiento. Una lectura husserliana de la relación entre sentimiento y objetivación a la luz del seminario de Renaud Barbaras *Introducción a una metafísica del sentimiento* » señala la originalidad de la propuesta barbarasiana sobre la relación entre las vivencias de sentimiento y deseo y los actos objetivantes, tradicionalmente problemática dentro de los estudios post-husserlianos, y permite ponerla en perspectiva dentro de las nuevas líneas de investigación sobre la afectividad en la fenomenología husserliana.

Karel Novotný es miembro del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la República Checa. Su investigación se concentra en el área de la fenomenología checa, alemana y francesa, en la antropología filosófica y particularmente en los desarrollos de la eco-fenomenología. Es autor, entre otras obras, de *Neue Konzepte der Phänomenalität: Essais zur Subjektivität und Leiblichkeit des Erscheinens*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012, y *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, Paris, Vrin, 2012. Profundo lector de Jan Patočka, en su artículo « El sentido de la naturaleza

en Renaud Barbaras » señala las posibilidades que ofrecen las tesis barbarasianas sobre el sentimiento para el problema metafísico del rostro de la *physis*, en contraposición a otras perspectivas fenomenológicas pero también al interior del propio pensamiento barbarasiano, que el autor conoce profundamente y en el que nos permite situarnos.

Annabelle Dufourcq es profesora de metafísica y antropología filosófica en la Radboud University, en los Países Bajos, en el Center for Contemporary European Philosophy. Su trabajo se especializa en fenomenología, existencialismo, filosofía contemporánea y particularmente en temas como lo imaginario, la eco-fenomenología y los estudios animales. Es autora de obras como *Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire* (Springer, 2012) y más recientemente *The Imaginary of Animals* (Routledge, 2021). Exquisita lectora de Merleau-Ponty y gran pensadora de problemas contemporáneos, en su artículo señala el trazo profundamente moderno que atraviesa el pensamiento de Renaud Barbaras en el seminario. La paradoja de una existencia ligada a la naturaleza pero al mismo tiempo desgarrada permite a la autora establecer un linaje en el que se inscribiría el pensamiento del filósofo, paradoja a la que nombra como *complejo de Chandos*. Al mismo tiempo, pone de relieve cómo la perspectiva crítica que se deja ver en las conclusiones del seminario abriría la posibilidad de una salida de la paradoja moderna que lo atraviesa.

Grégori Jean es profesor en la Université Côte d'Azur, en el Centre de Recherches en Histoire des Idées, y uno de los más interesantes autores en el ámbito del pensamiento especulativo-fenomenológico francés de la actualidad. Especializado principalmente en las áreas de filosofía contemporánea, fenomenología y antropología filosófica, ha escrito, entre otras obras, *Force et temps. Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry*, Paris, Hermann, 2015. Su artículo, «Renaud Barbaras y la “naturaleza” de la aparición » pone de relieve y en discusión los paradigmas fenomenológicos que están en juego al interior del pensamiento barbarasiano, y sus presupuestos. Desde un paradigma propio de las fenomenologías de la consciencia hacia otro, inherente también a la tradición, de una fenomenología de la naturaleza, el artículo de Jean busca mostrar las fisuras de esta « fenomenología de la naturaleza » tanto como sus potencialidades renovadoras para el campo de la fenomenología y el pensamiento contemporáneo.

Ma Carmen López Sáenz es profesora de filosofía en la UNED, Madrid, y presidenta de la Sociedad Española de Fenomenología. Se especializa en la tradición fenomenológica, existencialista y hermenéutica. Se interesa principalmente por temas de estética, intersubjetividad y antropología filosófica. Ha escrito, entre otros, *Corrientes actuales de Filosofía I. En-clave fenomenológica*, Madrid, Dykinson, 2012; *Dos filosofías del sentir. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica*, Saarbrücken, AV. Akademikerverlag, Editorial Académica española, 2013; *La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer en busca de la verdad*, Madrid, Dykinson, 2018. Constante difusora del pensamiento fenomenológico, propone en su artículo «De camino al sentir por la *aisthesis* y el *logos* que la habita. En diálogo con Renaud Barbaras » una lectura de la sensación y el sentimiento en Merleau-Ponty al que contrapone, de manera crítica, algunas de las tesis barbarasianas. Ofrece un recorrido sobre el problema de la sensación en su vertiente perceptiva y estética, que permite medir la distancia de la filosofía de Barbaras respecto de sus primeros trabajos como lector de Merleau-Ponty.

LECCIONES PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA CORRELACIÓN Y UNA METAFÍSICA DEL SENTIMIENTO

EL SEMINARIO DE BUENOS AIRES

Renaud BARBARAS

Texto establecido, traducido y anotado por

Mariana Larison

Lección Primera

El plan general del seminario tiene dos partes. La primera lleva como título “I. Univocidad y finitud”, y tiene como objetivo desarrollar el marco general de mi enfoque. Luego, en la segunda parte, abordaré la cuestión de “II. El sentimiento”, que se desplegará en tres momentos: “II. A. Lo poético”, y “II.B. El sentimiento” y “II. C. El deseo y el amor ».

I. Univocidad y finitud

II. El sentimiento

A. Lo poético

B. El sentimiento

C. El deseo y el amor

I. Univocidad y finitud

Comienzo la primera parte. Mi enfoque se inscribe naturalmente en el marco de la fenomenología, en aquello que Husserl llama el *a priori* universal de la correlación entre el ente trascendente y sus modos de donación subjetivos. Ese *a priori* significa que la esencia del ente es la de ser relativo a una conciencia, es decir, [su esencia es] aparecer. Por supuesto, este aparecer no compromete de ninguna manera el tenor ontológico del ente o, dicho de otro modo, su trascendencia. Esto significa, así mismo, que el sentido de ser del sujeto consiste en relacionarse con el ente, en hacerlo aparecer. Esto equivale a decir que una

consciencia que no fuera consciencia de algo, que no fuera intencionalidad, no sería consciencia en absoluto. La dificultad reside, obviamente, en dar cuenta del sentido de ser último de los términos de la correlación –a saber, del ente trascendente y del sujeto– a la luz de esa correlación, lo que implica a su vez una forma de primacía de la relación sobre los términos. En otras palabras, se trata de preguntarse qué significa aparecer, cuál es el estatuto de aquello que aparece y, por último, a qué modo de ser remite aquello que llamamos intencionalidad.

Pues bien, siguiendo este hilo, quisiera demostrar que la fenomenología se encuentra destinada a superarse en una cosmología y en una metafísica que aparecerían, pues, ya no como campos ajenos a ella, sino como dimensiones internas y constitutivas de la fenomenología en cuanto tal.

Las cosas son relativamente simples en lo que respecta al ente trascendente: en efecto, decir que el ser del ente consiste en aparecer, implica afirmar que éste no es otra cosa que sus apariciones –en el sentido de que no reposa en sí mismo– pero que, sin embargo, no se confunde con ellas –por más que aparezca, justamente, *en* ellas–. Para que un “dirigirse a”, y un “venir a” la presencia sean posibles, es necesario suponer, en el aparecer, una diferencia entre lo que aparece y su aparición, es decir, una forma de retirada o de distancia. Esta diferencia entre el aparecer y lo que aparece es singular porque no implica ninguna alteridad. No difiere de una forma de identidad, pues remite a una suerte de profundidad interna, a un exceso inasignable que es constitutivo del ente en la medida en que no deja de aparecer, en la medida en que es su propia venida a la presencia. Pues bien, esta profundidad interna no es otra que la profundidad del mundo. En la medida en que el mundo excede y contiene a todos los entes sin ser algo diferente de ellos, el aparecer último –aquél que sólo se presenta al ausentarse de lo que presenta– sólo puede ser aparecer de un mundo.

En efecto, si el mundo es una totalidad omnienglobante en la medida en que todo ente le pertenece, por la misma razón no podría ser concebido como una totalidad aditiva ni como un gran Objeto. El mundo es mundo –es decir, contiene todo– sólo en la medida en que difiere de aquello que contiene. Esa diferencia con todo ente excluye la alteridad, pues, si no fuera así, él mismo sería un ente. A partir de allí, el mundo es lo que unifica los entes en su propia multiplicidad. La unidad de lo múltiple, si se quiere, pero una unidad absolutamente inmanente a lo múltiple, que solamente une al desunir. Se encuentra entre los entes, en el sentido en que los une –como si fuera la misma estofa– y los separa –como si fuera una misma frontera–: una suerte de tejido que es su propio desgarrar.

En este sentido, el mundo debe ser concebido como un elemento más que como una totalidad. O mejor, como una totalidad que es un elemento. En efecto, el mundo sólo puede contener todo en la medida en que es aquello de lo que están hechos los entes. Es, de algún modo, su textura común. Una textura que permite la infinita diversidad de los entes. Es forma universal y, al mismo tiempo, la materia última: materia de todo lo que puede ser. O, mejor aun, el mundo es la indistinción absoluta de la materia y de la forma. Digamos entonces que sólo hay aparición [de un ente] como co-aparición de un mundo, que un mundo aparece siempre en aquello que se presenta, y que el mundo es entonces el otro nombre de la trascendencia pura o de la profundidad propias del ente que aparece.

Esta primera conclusión condiciona obviamente lo que sigue, puesto que se trata de preguntarse entonces qué debe ser el sujeto –nombre dado por convención al polo subjetivo de la correlación– para estar en condiciones de relacionarse con un mundo.

El sujeto se caracteriza por una doble determinación: pertenece al mundo y es condición de la aparición del mundo. Se encuentra del lado de los entes y, al mismo tiempo, es aquél por medio del cual éstos aparecen. Pues bien, estas dos dimensiones no son excluyentes entre sí. Como Merleau-Ponty lo vio mejor que nadie, el sujeto tiene un mundo precisamente en la medida en que es de [–o está en–] el mundo. La pertenencia intencional del mundo al sujeto supone la pertenencia ontológica del sujeto al mundo. Esto significa, simplemente, como ya lo sabían los griegos, que toda relación de conocimiento presupone una relación de ser, y que la capacidad que tenemos de experimentar el mundo se arraiga en una comunidad ontológica primera de la cual se nutre.

Esto quiere decir, en síntesis, que el sujeto y el mundo deben ser considerados como entes en un sentido *unívoco*. El desafío consiste, en el fondo, en dar lugar al sujeto en la plenitud de su sentido sin hacer la más mínima concesión al subjetivismo, es decir, sin entenderlo como una sustancia cuya modalidad de ser sería radicalmente distinta de la de los demás entes. En ese sentido, una fenomenología que se preocupe por tomar en consideración la pertenencia del sujeto, y por ende la univocidad del ser, es necesariamente una fenomenología *asubjetiva*.

No obstante, es necesario constatar que la fenomenología, al menos entre sus representantes clásicos, asigna finalmente estas dos condiciones a dos dimensiones o vertientes del sujeto. Y, al repartirlo así entre aquello que tiene en común con el mundo y aquello que lo distingue de él, divide al sujeto de manera definitiva.

Tal es el sentido de la alternativa entre consciencia empírica y consciencia trascendental en Husserl. Tal es, más sutilmente, el equívoco de la carne en Merleau-Ponty. En efecto, aunque parezca designar un elemento común a la consciencia y al mundo –o mejor, la univocidad misma como elemento– la carne merleau-pontiana ve su unidad definitivamente comprometida por la separación entre mi carne y la carne del mundo, que contrariamente a aquélla, no puede sentirse [a sí misma] (hago referencia aquí a la nota de Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*).¹

Frente a estas ineluctables divisiones del sujeto, la pregunta –podría decir, entre paréntesis, la misma pregunta que me preocupa desde hace mucho tiempo– es la siguiente: ¿cómo el sujeto puede, bajo la misma relación, pertenecer al mundo y condicionar su aparición? ¿Cómo entender su sentido de ser, en la medida en que éste exige *a la vez* una pertenencia a la fenomenalidad y su orientación?

Sería fácil demostrar que el obstáculo de siempre para la comprensión exacta del sentido de ser del sujeto es una forma de positivismo o de sustancialismo que consiste, paradójicamente, en atribuir al sujeto el modo de ser de los entes intramundanos. Con todo, si el sujeto se separa del mundo, no es porque su atributo esencial sea diferente –porque es pensamiento en lugar de extensión o vivencia en lugar de objeto–, sino porque existe de un modo diferente al de los entes del mundo. Pues bien, si el sustancialismo obstaculiza la comprensión exacta de la esencia del sujeto, es necesario concluir que debemos caracterizar al sujeto como negatividad.

Esta negatividad no remite a una nada pura, que, en su masividad, incluiría todavía una positividad secreta que la opondría al mundo –aquí aludo a la crítica de Merleau-Ponty a Sartre–.² La negatividad [de la que hablamos] remite a una negatividad concreta: el movimiento. Si, como dice Patočka en algún lugar, “no hay nada para ver en el *ego*”, no es tanto porque el *ego* esté vacío sino porque existe de un modo tal que escapa a la visión, que se sustrae a toda fijación. Moverse, en efecto, es no ser lo que se es, es situarse siempre más allá de sí, es negarse sin cesar como cosa. El movimiento es entonces la exclusión concreta de la sustancialidad.

¹ EL autor se refiere aquí a la nota de mayo de 1960 « Chair du monde - chair du corps - Être », en *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 271

² NdE: Cf. *Le visible et l'invisible*, pp. 74-140.

El movimiento por el cual caracterizamos al sujeto responde exactamente a la doble condición que acabamos de poner en evidencia. Efectivamente, difiere de manera radical de todos los entes del mundo y, en esa medida, puede hacerlos aparecer. Pero, por otra parte, esto no significa que sea exterior o ajeno al mundo. El movimiento no reposa sobre sí mismo, sino que se despliega necesariamente dentro de un mundo. Su dinamismo sólo puede inscribirse en este espacio originario, y su negatividad requiere o exige la posibilidad de un suelo. Así, comprender al sujeto como movimiento es comprenderlo a su vez, e indistintamente, como inscripto en el mundo y radicalmente distinto de él. El movimiento es pues aquello que realiza la unidad de la diferencia y la pertenencia, aquello que viene a turbar la univocidad pero sin comprometerla.

Desde luego, este concepto de movimiento se caracteriza por el enfoque en el cual se inscribe: este movimiento no debe confundirse con un mero desplazamiento. Definimos al sujeto por el movimiento, pero el estatuto del movimiento se ve esclarecido por la función del sujeto. Dicho en otras palabras, se trata de un movimiento *fenomenalizante*, de un movimiento que no se despliega únicamente en el mundo sino hacia el mundo, que permanece en su umbral pero se efectúa también en su seno. Un movimiento que es, pues, *a la vez*, para y por el mundo.

Movimiento intencional, entonces, pero bajo la condición de entender que no se trata de una metáfora, sino que [nos referimos a] la intencionalidad como movimiento, [al] dinamismo del intencionar. Habrá quedado claro a esta altura que tal movimiento escapa radicalmente a las separaciones ontológicas constitutivas de la época moderna: el pensamiento y la extensión, el estar ante uno mismo y fuera de uno mismo. Se sitúa, de algún modo, más arriba del mero desplazamiento, pero más abajo de la pura representación. Podría decirse que es la identidad de un dirigirse y de una fenomenalización, de un “ir hacia” que es un “hacer aparecer”, y que tal es el modo de ser verdadero del sujeto: aquello que lo inscribe en el mundo y a la vez lo abre a él.

Obviamente, nos faltan palabras para describir este movimiento, porque nuestro vocabulario está estructurado por la separación entre representación y desplazamiento. Este movimiento puede, no obstante, ser especificado de dos maneras: primero, se trata del movimiento del vivir, y remite entonces a un sentido originario de la vida. En efecto, podemos decir que el sujeto está vivo en tanto está inscripto en el mundo y, por otra parte, podemos decir que el sujeto vive ese mundo en tanto lo experimenta. El error aquí –el mismo que escande la historia de la metafísica– sería referir esos dos aspectos a dos determinaciones

del sujeto o a dos sustancias –como es el caso en Descartes– en lugar de entender que el estar en vida (*leben*) y el vivir (*erleben*) son dos dimensiones derivadas –por tanto ya abstractas– de un sentido más originario y unitario del vivir. La pobreza del francés es aquí un privilegio, puesto que “vivir” [*vivre*] significa en esta lengua indiferentemente “estar vivo” y “hacer la experiencia de algo”. El verbo remite a la unidad de un modo de ser, más profundo que la diferencia entre su sentido transitivo y su sentido intransitivo. De cierta manera, nuestro propósito consiste en sopesar y sacar las consecuencias de ese sentido primero del vivir, que es más profundo que la separación entre una vida transitiva y una vida intransitiva. Como ven, la pregunta es “¿qué significa vivir?”, incluso antes de hacer la diferencia entre experimentar y estar vivo. Así, el movimiento del sujeto al que hemos llegado no es otro que el movimiento de la vida. Y la fenomenología de la correlación desemboca necesariamente en una filosofía de la vida.

Por otra parte, la segunda observación que quería hacer [es la siguiente]: este movimiento vivo debe ser caracterizado como deseo, término que debe comprenderse en su diferencia esencial con la necesidad. Mientras que la necesidad se relaciona con un objeto definido –que lo aplaca enseguida porque sólo se trata de una falta [concreta]–, el deseo, por su parte, se ve exacerbado por aquello que lo satisface. Se podría decir que se ve ahondado por aquello que lo colma, como si sus objetos siempre fueran insuficientes en relación con un objeto inaccesible, que su incesante insatisfacción dibuja de manera negativa como el reverso de esa falta. Al deseo, pues, no le falta nada, no porque se colme sino porque nada puede aplacarlo, porque se encuentra más allá de toda falta. Nada puede aplacarlo simplemente porque aquello a lo que apunta no es susceptible de colmar una falta, y no puede colmar una falta porque no es del orden del objeto.

Ahora bien, como hemos visto, aquello con lo que se relaciona el movimiento fenomenalizante del sujeto no es otra cosa que el mundo mismo como otro polo de la correlación, [mundo que he caracterizado como] profundidad inasignable o exceso irreductible en el corazón del ente. A partir de allí, el sujeto se ve una y otra vez arrebatado de sí mismo en la medida exacta en que se relaciona con un mundo que arrebató al ente de la pura presencia. A la distancia inasignable del mundo sólo puede corresponder un movimiento que nada detiene, un movimiento sin término y sin fin, que se nutre de aquello que lo detiene y que en el fondo es tan inextinguible como el mundo es inaccesible. Estas son descripciones de un deseo originario o trascendental que se alimenta de aquello que obtiene, como si los objetos que alcanza –es decir, los entes– fueran siempre insuficientes en relación con otro objeto, el verdadero objeto del deseo, que no es un objeto

pues se trata del mundo mismo. Pues bien, tal deseo designa el verdadero sentido de ser del sujeto y, por lo mismo, corresponde al tenor propio de la intencionalidad. En otras palabras, lo que quiero decir es que el corazón de la intencionalidad es el deseo. A partir de allí, la correlación de la conciencia y el objeto debe sustituirse por su verdadera condición de posibilidad: la correlación entre una vida que es deseo y un mundo que es profundidad.

Con estas primeras conclusiones, llegamos al momento plenamente fenomenológico de nuestro recorrido, cuyo resultado es la des-sustancialización de lo trascendente, bajo la forma de un mundo que, al igual que el sujeto, no es nada de ente y cuyo modo de existencia es el movimiento. En este sentido, la fenomenología en la que desembocamos puede ser caracterizada como una fenomenología dinámica. La cuestión es si nos detenemos allí, o si estos resultados nos conducen más allá de sí mismos. Dicho en otros términos, si esta fenomenología dinámica no debería verse superada por lo que podríamos llamar una *dinámica fenomenológica*.

A decir verdad, comenzar por la problemática del *a priori* de la correlación requiere de alguna manera esta superación, en la medida en que la relación sólo es pensable por el relevamiento de un ser común a ambos polos de la correlación. Es necesario buscar un *a priori* de ese *a priori*. En otros términos, los polos no pueden relacionarse originariamente uno con otro y, por así decirlo, existir a partir de esa relación si no comparten una dimensión de ser común, dimensión de la que se desprende la diferencia, diferencia sin la cual no hay relación. En este sentido, la univocidad es la clave de la correlación. Es aquí donde el sentido de ser del sujeto, cuya determinación procedía en parte de la del ser del mundo, puede tener un efecto retrospectivo sobre el estatuto del mundo.

Hemos visto que el movimiento como negatividad sólo podía desplegarse sobre el suelo del mundo y que, en esa medida, el sujeto podía, bajo la misma relación, pertenecer al mundo y hacerlo aparecer. Sin embargo, debemos agregar ahora que se trataba de un sentido todavía superficial de pertenencia, como inclusión o inscripción. Es necesario reconocer, más allá de esta pertenencia inclusiva, un sentido más profundo de pertenencia como comunidad de ser, incluso podríamos decir, de “participación”. Decir que el sujeto pertenece al mundo no quiere decir meramente que ocupa un lugar en él: quiere decir que está hecho de la misma textura que él, que es de ese mundo y que su propio sentido de ser procede del sentido del mundo. Así, el sujeto no sólo pertenece al mundo (pertenencia intencional), no sólo está en el mundo (en el sentido del

suelo requerido por su movilidad), sino que es del mundo en la medida exacta en que extrae de él su modo de ser y comparte con él la misma textura ontológica. La situación se da en la triplicidad *al, en y del* mundo: es la unidad de los tres modos [de estar] en el mundo. Esta última pertenencia (ser “del” mundo), la denominamos hiper-pertenencia, en el sentido de reenvío a un parentesco ontológico, a una comunidad de ser más profunda. Aquí vemos que estamos en las antípodas de la fenomenología trascendental, porque hacemos valer, más allá de la constitución del mundo por el sujeto, una forma de constitución del sujeto por el mundo, en el sentido de su textura y su proveniencia originaria. Pues bien, esa hiper-pertenencia nos da acceso al ser de la relación, o mejor, designa otro modo del acceso. En efecto, en la medida en que, como lo hemos mostrado, el modo de ser del sujeto es de naturaleza dinámica, pero que, por otro lado, hiper-pertenece al mundo –es decir, comparte su sentido de ser–, cabe concluir que el modo de ser mundo es de naturaleza dinámica o procesal. Esto significa que nuestro movimiento se inscribe en un movimiento del mundo y que pertenece a un mundo que es, en su fondo, movimiento. Quiero decir, en otras palabras, que el sujeto funciona como testigo o como ventana abierta sobre el modo de ser del mundo.

Permítanme un paréntesis: aquí estaríamos realizando un gesto que, según Jean Beaufret, parece caracterizar la filosofía francesa.³ Según Beaufret, este gesto consiste en partir de lo psicológico y encontrar allí las condiciones de una apertura hacia el plano metafísico. Resulta muy impresionante [verlo de ese modo], pues encontramos [en efecto] ese gesto en Maine de Biran o en Bergson. En Bergson, por ejemplo, en el pasaje del ensayo sobre *Los datos inmediatos de la conciencia* hacia *La evolución creadora*. Ese pasaje corresponde exactamente al de una duración captada en el plano psíquico al de una duración captada [en el plano] ontológico o metafísico como vida. Tenemos ahí entonces una extensión de lo psicológico hacia lo ontológico. Encontramos el mismo gesto, creo, en Merleau-Ponty, por ejemplo en el análisis del cuerpo propio en la medida en que se amplía hacia una ontología de la carne. Me parece notable el texto de Beaufret, pues capta realmente la unidad de un gesto de la filosofía francesa. Lo menciono porque lo acabo de recordar ahora, mientras estaba diciendo esto: que si nosotros somos movimiento, y en la medida en que pertenecemos al mundo, entonces nuestro movimiento nos abre hacia el sentido procesal del mundo. Tenemos, aquí también, el paso de un plano psicológico a un plano ontológico. Se trata, claro, de un sentido muy amplio de “psicológico” como “relativo al

³ Beaufret, J., *Notes sur la philosophie en France au XIXème siècle*, Paris, Agora Pocket, 2011

sujeto”, incluso si no es un sujeto psíquico (en Bergson lo es, pero en Merleau-Ponty no, es un sujeto encarnado; pero se trata al fin y al cabo del sujeto, cuyo modo de ser permite una ampliación ontológica). Se trataría de la idea de que hay, en la experiencia misma, una razón para salir del plano subjetivo y un modo de apertura al plano ontológico, de que algo en nosotros nos impulsaría a salir de nosotros. Es un gesto formal o abstracto, pero impresionante porque efectivamente le cabe, me parece, a toda la filosofía francesa, más allá de la diferencia entre la corriente espiritualista o fenomenológica. Por ejemplo, no voy a entrar en detalles, pero en Louis Lavelle, que es un gran metafísico francés, existe la idea de que en el acto accedo en cierto modo al acto puro de Dios. O sea que encontramos en Lavelle, y en su caso se trata de un espiritualista, la idea de una experiencia íntima –en ese sentido psicológica– que tiene un alcance teológico. En fin, es una hipótesis que pienso ahora. En Descartes, claro, es más complicado, porque en él ese gesto [aparecería en] la idea de Dios, en la idea de infinito de la cual no puedo ser la causa y en este caso no es nada experiencial, sino la implementación del principio de causalidad –esto es: el ente finito que soy yo no puede ser la causa de la idea de infinito en mí, entonces Dios existe–. No es la misma aproximación (lo interesante es que ese enfoque [cartesiano] da lugar a la filosofía de Levinas): esto es, una idea implica la existencia de su objeto, una idea que tengo, la de infinito, en tanto que es infinita, pone la existencia de su objeto. Pero la cuestión no se juega allí entre [la experiencia d]el psiquismo y la del ser, [sino] entre una idea y aquello de lo cual es la idea. En la experiencia del *cogito* de Descartes, nada me proyectaría fuera de él. En cambio, en la experiencia de la duración bergsoniana, me abro a la vida ([descrita en] *La evolución creadora*). [En todo caso,] lo que me parece importante del gesto que acabo de mencionar, es que de este modo podemos conciliar la subjetividad del sujeto con una pertenencia radical. Si lo psicológico abre a lo ontológico, el sujeto, en su propia trascendencia, envuelve una dimensión de pertenencia y, desde ese punto de vista, estamos, en un sentido, muy lejos de la fenomenología alemana y, en otro, más cerca del idealismo alemán. Cierro el paréntesis.

En cualquier caso, lo que quería mostrar es que, a la luz de nuestro modo de ser dinámico, el modo de ser del mundo debe considerarse de naturaleza procesal. En síntesis, nuestro movimiento pertenece a un mundo que es, en última instancia, [también] movimiento. A partir de esta condición, y únicamente con ella, el movimiento fenomenalizante, propio del sujeto, puede no contradecir su pertenencia. Ese movimiento viene de más lejos que él mismo, es la obra del mundo antes de ser la obra del sujeto. En todo rigor, no somos nosotros quienes hacemos aparecer el mundo sino el mundo el que se fenomenaliza a través nuestro.

Al inscribir nuestro movimiento en el movimiento del mundo no caemos, sin embargo, en ningún tipo de naturalismo. Al contrario, se trata de escapar a la alternativa entre naturalismo y trascendentalismo. Escapamos del trascendentalismo insistiendo en la pertenencia del sujeto, y escapamos del naturalismo al comprender el mundo al que pertenece el sujeto, no como realidad en sí, sino como un proceso de fenomenalización. Habría que demostrar que el proceso del mundo –al que denomino, a la luz de nuestro propio movimiento, “archimovimiento”– es ya, del mismo modo que nuestro propio movimiento, un proceso de fenomenalización, y que deriva entonces de una proto-fenomenalización. Quiero decir que escapamos del naturalismo sólo si entendemos el proceso del mundo como un proceso proto-fenomenalizante y no como un proceso *real*.

Se imponen aquí dos comentarios: primero, a partir de la definición del mundo que hemos esbozado, hubiéramos podido llegar directamente al mismo resultado. En efecto, la absoluta inmanencia de los entes que caracteriza al mundo –inmanencia que no compromete su unidad– sólo puede ser pensada de forma dinámica. Si el mundo es cada uno de los ente pero sin confundirse con ellos, lo es sólo en la medida en que es la potencia que los produce y que, al producirlos, se produce en ellos. A partir de allí, el exceso –a la vez inasignable e irreducible– del mundo respecto de los entes mundanos remite al exceso de la potencia como super-potencia o reserva absoluta respecto de todo lo que ella produce. Podríamos decir que la potencia no es otra cosa que sus obras, pero que no es sus obras puesto que las produce.

Por otra parte, parece que llegamos aquí a conclusiones cercanas a las de mi colega Pierre Montebello en su metafísica cosmológica, desarrollada sobre todo en *Metaphysiques cosmomorphes*.⁴ Podríamos entonces retomar por nuestra cuentas sus afirmaciones, según las cuales “lo que sucede en el sujeto, sucede en él porque sucede fuera de él”; o también, que “la proposición ‘el hombre no puede ser ajeno al mundo’ envuelve la contraria ‘el mundo no puede ser ajeno al hombre’”. No obstante, mientras que Montebello construye su metafísica sobre la base de una crítica de la correlación, yo llego a este resultado gracias a una profundización de la correlación, lo que objeta su afirmación de que habría que sustituir la correlación por una relación ontogenética. En verdad, para mí, el *a priori* del *a priori* de la correlación, es decir, aquello que subyace a la posibilidad de la relación fenomenológica, es la propia relación ontogenética, que remite, no sólo a una pertenencia constitutiva del hombre al mundo, sino también a un

⁴ Montebello, P., *Métaphysiques cosmomorphes*, Dijon, Les Presses du réel, 2015.

crecimiento del hombre a partir del mundo. Es una de las razones por las que el hombre puede ser abordado como un testigo ontológico del ser del mundo. Podríamos llamarla una “metonimia ontológica”, en el sentido de la extensión de una parte hacia el todo. Dicho de otro modo, el hombre puede abrir hacia el mundo porque el mundo, de cierta manera, anticipa o anuncia el modo de ser del hombre. Y en ese sentido escapamos al trascendentalismo y al naturalismo.

Al tomar en cuenta la hiper-pertenencia –es decir, el ser de la correlación– somos llevados de una fenomenología dinámica a una dinámica fenomenológica. Para la primera –la fenomenología dinámica–, el sujeto es movimiento. Para la segunda –la dinámica fenomenológica–, todo movimiento, como el movimiento del sujeto, es fenomenalizante, y todo movimiento es pues proto-subjetivo. Se trata de la idea, más aristotélica que moderna, según la cual el movimiento siempre es un advenimiento o una realización, pues estamos muy lejos de la concepción galileana del movimiento como desplazamiento. Aquí debemos mucho, claro, a Patočka, quien, en su libro sobre Aristóteles⁵ demostró los increíbles recursos fenomenológicos del aristotelismo.

Esta dinámica fenomenológica equivale a decir que la fenomenología se supera hacia una cosmología. Nos conduce a un pensamiento del mundo, en el que tiene no sólo el estatuto de una totalidad intotalizable, o de una profundidad inasignable que habita los fenómenos, sino el de un cierto proceso que se asemeja al de una *physis*.

Por último, señalemos que, al profundizar el concepto de deseo al cual hemos llegado, obtendremos el mismo resultado. En efecto, el deseo siempre depende de la separación y remite entonces a una comunidad ontológica con lo deseado. En ese sentido, el deseo es siempre deseo de sí mismo, búsqueda de sí mismo en el otro. Esto es precisamente lo que podríamos llamar “la razón del deseo”. En otras palabras, el sujeto tiende hacia el mundo porque su ser de sujeto reposa en el mundo –porque es un deseo que es *plenamente* deseo– y no porque lo colmaría. Digamos entonces que el sujeto tiende hacia el mundo, y de ese modo lo fenomenaliza, en la medida en que el mundo contiene –o más bien, en la medida en que *es* eminentemente– aquello que el sujeto ya es a su manera: movimiento.

Abro un paréntesis: si nos preguntamos “en el fondo, ¿porque deseamos ese objeto?” llegamos siempre a la conclusión de que, finalmente, es uno mismo el

⁵ Patočka, J., *Aristote ses devanciers, ses successeurs*, Paris, Vrin, 2011.

que está en juego en el objeto deseado. En ese sentido, todo deseo remite a una falta ontológica. Por tanto, la falta que está en el centro del deseo no es la falta de tal o cual objeto, sino una falta de ser (o una falta *para ser*). El objeto del deseo es aquello que viene a colmar una separación en el seno de uno mismo. Esto implica que el deseo es siempre deseo de reconciliación. En última instancia, el objeto deseado es deseado porque permite esa reconciliación. Vemos entonces que también podíamos llegar a la idea de que el mundo prefigura el modo de ser del sujeto de manera directa a partir de un análisis del deseo.

Pues bien, acabamos de pasar del plano fenomenológico al *plano cosmológico*. Ahora podemos empezar a responder la pregunta cosmológica sobre la naturaleza del archi-movimiento que caracteriza al ser del mundo.

Pero antes quisiera abrir un último paréntesis sobre el estatuto ontológico del movimiento. Una reflexión sobre el movimiento tomado por sí mismo nos habría permitido llegar a lo mismo. Quiero decir que el movimiento, en el fondo, es un orden ontológico autónomo, lo que significa que ningún ente puede comenzar un movimiento, sino que siempre es comenzado por el movimiento. El movimiento es un orden ontológico en el que nos inscribimos y que, en ese sentido, siempre nos precede. Tomemos, por ejemplo, un ser vivo: sólo puede dar nacimiento a un movimiento, moverse, en la medida que pertenece al orden ontológico del movimiento. Podríamos decir, por tanto, que existe una suerte de precesión fundamental en el movimiento. Espero ser claro: lo que quiero decir es que una reflexión estrictamente metafísica nos llevaría a pasar de nuestro movimiento viviente a un movimiento cosmológico.

La pregunta es, entonces, acerca de la naturaleza de ese movimiento. Más precisamente, ¿en qué medida el movimiento del mundo podría distinguirse del nuestro? Pues bien, [sólo se distinguiría] en que el movimiento del mundo hace ser inmediatamente aquello a lo que tiende, de modo que no tiende a nada, pues no existe la menor separación entre su intención –[su tender]– y su realización.

Me anticipo a algo que voy a desarrollar luego: aquí radica la diferencia todavía misteriosa entre el ser subjetivo y el ser mundano, o entre nuestro movimiento y el movimiento del mundo. Podríamos decir que el movimiento del mundo “hace ser” –y en ese sentido es un movimiento ontogénico– mientras que el movimiento subjetivo se conforma con “hacer aparecer”. El movimiento del mundo produce, el movimiento subjetivo desea. Pero lo importante es que, en ese marco cosmológico, vemos que el modo de ser subjetivo debería ser pensado

negativamente a partir del ser del mundo. Nuestro movimiento procederá entonces de una alteración, de una degradación del archi-movimiento del mundo. En este sentido, podría decirse que no hay [algo de] más, sino de *menos* en el sujeto respecto del mundo. El sujeto es el mundo privado de una de sus dimensiones, y en ningún caso algo que se le agregaría. Pero ya vamos a volver sobre esto.

Intentemos ahora caracterizar el movimiento del mundo. El movimiento del mundo no puede ser otro que el movimiento por el cual el mundo se hace mundo, esto es, el movimiento de auto-producción del mundo, el movimiento de mundificación. En ese sentido, no tiene nada que ver con una creación *ex-nihilo*, pues ese proceso del mundo siempre ya ha comenzado. Dicho de otro modo, no hay comienzo del mundo: el mundo es donde todo comienza. El proceso del mundo remite a lo que llamamos el orden del movimiento, y como ese mundo no puede tener comienzo, tal movimiento no tiene que ver con una creación. Sin embargo, al afirmar que se trata de un proceso mundificante, es decir, de un devenir mundo del mundo, debemos reconocer que nace de algo que todavía no es el mundo. Va del no-mundo hacia el mundo, o de un pre-mundo hacia el mundo. Ahora bien, si el mundo necesariamente envuelve una multiplicidad de entes –de los que es su totalidad– cabe concluir que el no-mundo o el pre-mundo es sinónimo de in-diferenciación, y por tanto que el movimiento del mundo proviene, no de la nada, sino de un fondo in-diferenciado. Es un proceso de salida fuera del fondo, por tanto de diferenciación. Es necesario, además, no hipostasiar tal fondo, pues de lo contrario lo volveríamos una cosa o un objeto. Hay que añadir que el fondo es co-presente con aquello que lo absorbe, que la salida fuera del fondo lo lleva consigo, o que es también atravesada o traspasada por él. En otros términos, una dimensión de indeterminación sigue estando co-presente con aquello que es determinado por el proceso. Esto quiere decir, simplemente, en una perspectiva cercana a la de Gilbert Simondon, que todo individuo, todo ente, comporta una dimensión pre-individual y que nunca puede absorber el fondo pre-individual del cual proviene. Ahora, siempre que el fondo no se distinga de su propia superación, hay que pensarlo como una *potencia* de diferenciación y, por ende, de individuación. [Se trata de una] potencia que perdura como dimensión de indeterminación en lo que realiza, que no deja de traspasar en los individuos, que se alimenta, en este sentido, de sus obras, y renace de aquello que la agota.

[Abro un paréntesis:] aquí pienso obviamente en temas teológicos, como la gracia de Dios, es decir, la idea de una potencia que aumenta a partir de lo que da. También podríamos decir lo mismo del amor en un contexto no

necesariamente teológico, porque el amor aumenta en función de lo que da. No es un stock que se agota sino, por el contrario, una potencia que se vuelve más rica cuanto más da, que es rica en proporción a lo que da. Se trata de un tema teológico que tiene que ver con la fenomenología de la afectividad pero que, a mi modo de ver, puede utilizarse en el plano cosmológico, porque el proceso del mundo es exactamente eso: un fondo que se alimenta de su propio gasto. Cierro este paréntesis.

Estamos en condiciones de concluir tres sentidos del mundo: primero, como fondo o potencia; segundo, como efectuación de la potencia, multiplicidad producida en ese proceso; y, tercero, el mundo como certificado y sedimento de la potencia mundificante, indivisible en el seno de lo múltiple depositado por el proceso, es decir, el mundo como totalidad. Si tuviéramos que dar tres sentidos, diríamos, primero, que el mundo como fondo o potencia es la naturaleza; que el mundo como multiplicidad depositada son los entes, y que el mundo como sedimento de la potencia en lo múltiple, es decir, como totalidad, es el mundo propiamente dicho. El mundo en sentido estricto es la huella de la individualidad del fondo en el seno de la multiplicidad, es lo que llamamos totalidad. Pero hay que agregar, inmediatamente, que esos tres sentidos forman un sistema. Es decir, que el mundo es la unidad de esa triplicidad.

Nos detenemos aquí por el momento.

Lección Segunda

Estamos en la fase cosmológica de nuestro enfoque. Hemos mostrado que nuestro movimiento intencional se inscribe en un archi-movimiento del cual procede, y que este archi-movimiento puede ser definido como archi-vida en la medida en la que definimos nuestro movimiento como un movimiento vivo. Una vez más, lo que vale para el sujeto vale para el mundo en el que este se inscribe. Podríamos decir que esta archi-vida es eterna, en el sentido de que hay eternidad sólo como eternidad de vida.

Cuando hablamos de vida eterna, en efecto, habría dos modos de comprenderla: una manera, digamos, teológica, que consiste en hablar de una vida sin relación con los vivientes, eterna porque está fuera del tiempo. Pero habría otra manera de comprender la vida eterna, en el sentido de una eternidad de vida. Es decir, la eternidad del movimiento que se nutre de sí mismo y en el seno del cual es imposible discernir un antes y después. Es un movimiento en cierto modo ajeno al tiempo, o más bien pre-temporal. Se trata de una eternidad que no trasciende la vida, sino que está en su centro en cuanto dimensión pre-temporal.

Quiero abrir un paréntesis y decir que, en definitiva, la vida que vivimos es, para ella misma, eterna. Y a partir de aquí podríamos distinguir por lo menos dos tradiciones bien opuestas en la fenomenología contemporánea: una tradición heideggeriana, que piensa una relación constitutiva de la existencia con la muerte; y una tradición resueltamente sartreana, que consiste en afirmar que la existencia en cuanto tal es absolutamente ajena a la muerte, a la que la muerte siempre le llega por añadidura, de manera que en todo rigor y para sí misma la vida no implica en ningún caso un fin. En otros términos, el fin de la vida es totalmente exterior a la vida, y si el fin de la vida le es exterior, la vida es eterna. Por eso hay algo de escandaloso en la muerte, porque, justamente, el acontecimiento contradice la dimensión intrínsecamente eterna de la vida. Cierro el paréntesis.

Queda, sin embargo, un último problema por resolver. Hemos dicho que, en virtud del sentido mismo de una dinámica fenomenológica, el archi-movimiento del mundo es al mismo tiempo un movimiento de proto-fenomenalización. Dicho de otro modo, no es una naturaleza en sentido objetivo, sino en el sentido de una *physis*, lo que implica en efecto una fenomenalización. Esto equivale a decir que no sólo nuestro movimiento se enraza en el proceso del mundo sino que también lo hace nuestro ser subjetivo como actitud para fenomenalizar el mundo. En otras palabras, el aparecer del mundo a un sujeto remite a una forma

de aparecer intrínseca *del* mundo, a un aparecer que todavía no es aparecer a nadie y se confunde con el proceso de mundificación. Soy consciente de que esto es bastante difícil de aceptar, pero si queremos terminar con el subjetivismo, hay que pensar el aparecer sin reducirlo al aparecer ante un sujeto. En ese sentido, es necesario aceptar que hay un aparecer anónimo. Debemos comprender entonces en qué sentido podemos hablar de un aparecer anónimo, es decir, en qué sentido el proceso que acabamos de describir releva del aparecer.

Aparecer significa siempre salir de la ocultación, de modo que el sentido que le conferimos al aparecer depende del sentido que le conferimos a la ocultación. Ahora bien, existen al menos dos maneras de entender la ocultación, dos modos de estar escondido: en el primer caso, y más frecuente, la ocultación se entiende como un recubrimiento por medio de una capa o velo, sea éste trascendente o subjetivo. En ese caso, el aparecer consistirá en un atravesar o superar la capa interpuesta: es un develar que, como tal, exige la intervención de una subjetividad o *Dasein*. Dicho en otros términos, si hay una capa que se interpone, tiene que haber un sujeto que la atraviese o que quite ese velo. Pero existe otro modo, a la vez más secreto y más profundo, de estar oculto, esta vez sin ningún tipo de cobertura. Se trata de un modo de estar oculto a plena luz, por in-diferenciación o in-distinción, ausente de fronteras o de confusión con el entorno.

Abriendo una vez más un paréntesis, podemos decir que, finalmente, hay dos maneras muy distintas de esconder un objeto: lo podemos esconder en el sentido corriente del término, poniéndolo fuera de vista en un lugar inaccesible; es el recubrimiento. Otra manera mucho más eficaz de esconderlo es ponerlo allí delante, de forma evidente. En cierto modo hay más invisibilidad allí que en el primer caso. Sería la diferencia que establece Deleuze entre un secreto y un misterio:⁶ la estructura del secreto es siempre la de una presencia que remite a una ausencia. En cierto modo, el secreto está hecho para ser develado. El misterio, en cambio, es una disimulación a plena luz, y no tiene una estructura que remite de una presencia a una ausencia: es una ausencia en el corazón mismo de la presencia.

¿En qué consiste aquí el ocultamiento? Pues en la ausencia de delimitación con el entorno, en la confusión con el entorno. En este caso, el aparecer —es decir, la des-ocultación— será una delimitación, una separación con el entorno. En síntesis, [se trata de] una definición, siempre que ésta tenga que ver con una

⁶ Cf. Deleuze, G., Parnet, C., *Dialogues*, Paris, Flammarion, 2008.

frontera (*finis* en latín): definir es introducir una frontera. Aparecer es entonces salir de la in-diferenciación con el entorno.

Si hemos entendido esto, hemos entendido cómo puede haber un aparecer anónimo, pues tal es exactamente la obra del proceso de mundificación. Este proceso consiste, precisamente, en una diferenciación o individuación por la cual los entes se distinguen del fondo y se distinguen unos de otros. Hay pues una obra separadora del movimiento que releva de una forma de síntesis material, síntesis mediante la cual el individuo es constituido como tal, es decir, delimitado –o sea, aparece–.

Deben comprender que aquí “aparecer” significa delimitarse, que es un modo de des-ocultación que no exige la remisión a una subjetividad y que, por tanto, es un aparecer anónimo. Decir entonces de un ente que aparece será decir que se manifiesta como lo que es. Pero sólo se manifiesta como lo que es al constituirse como el individuo que es. Dicho de otro modo, su llegar a aparecer significa idénticamente un llegar a ser. Por tanto, las condiciones del ente son *ipso facto* las condiciones del aparecer del ente, y la cosmología coincide así con una proto-fenomenología. El movimiento de producción de los entes individuados es *ipso facto* un movimiento de des-ocultación, y, por ende, un movimiento de proto-fenomenalización.

[Llegamos entonces a la] tercera etapa de la primera parte,⁷ que gira en torno a una cuestión en la que convergen todos estos análisis. La cuestión es tan imperiosa como difícil: ¿qué pasa con el sujeto en este proceso mundano? Más precisamente, ¿cómo puede emerger el sujeto de ese proceso? Pues, como habrán visto, acabamos de poner en evidencia un proceso fenomenalizante sin sujeto. Hasta aquí hemos procedido a través de un enfoque *regresivo*, que consistió en ir desde el sujeto –entendido como movimiento– hacia el mundo que es su suelo ontológico, su fuente dinámica. Regresivo, entonces, en el sentido de que va del sujeto hacia el mundo al que pertenece [y procura su continuidad].

La estructura dinámica del sujeto revela la estructura procesal del mundo. Pero ahora, si queremos volver a conquistar nuestro punto de partida, es decir, el sujeto, debemos proceder a un enfoque *progresivo*, que va del mundo hasta el sujeto. Un recorrido, pues, que intenta dar cuenta de la singularidad del sujeto a partir de los rasgos del mundo. En otras palabras, si es cierto que la correlación

⁷ NdE: el autor se refiere a la sección “I. Univocidad y finitud”

supone un ser común –que, ahora sabemos, es el del movimiento–, no deja de ser cierto también que no podría haber correlación sin diferencia y, por consiguiente, que la diferencia del sujeto debe poder engendrarse a partir del proceso del mundo. ¿En qué consiste esa diferencia?

A la luz de lo anterior y de lo que ya hemos sugerido, podemos decir que nada positivo ni determinado puede fundar esta diferencia. El sujeto no posee “algo más” que el mundo, ni algo distinto de él. Nos encontramos aquí lejos del subjetivismo porque no concedemos ninguna especificidad o positividad al sujeto. Y, sin embargo, el sujeto remite a cierta experiencia.

En efecto, el modo de ser del sujeto no es sólo el de la negatividad concreta del movimiento: ahora también sabemos que lo positivo de esa negatividad reside del lado del mundo, a saber, en el movimiento mundificante y en la superpotencia que lo sustentan. Se trata de entender entonces cómo nuestro movimiento puede diferir del movimiento del mundo cuando todo movimiento reposa en el mundo, cuando éste es todo el movimiento. ¿Cómo pensar una diferencia en el seno del archi-movimiento del mundo que no se confunda con la del movimiento de los entes intramundanos en los cuales se afirma y se manifiesta la potencia mundificante? Aquí se plantea el problema de la posibilidad de una filosofía de la finitud en el marco de la univocidad: cómo pensar una dualidad entre sujeto y mundo sin salir de la univocidad. Pues bien, sólo hay una respuesta posible: el archi-movimiento del mundo no puede diferir de sí mismo sino bajo la forma negativa de una *privación* o de una limitación, de modo tal que el ser del sujeto remita necesariamente a una falta o a una pérdida respecto del ser del mundo.

En verdad, el examen del deseo nos habría conducido nuevamente a la misma conclusión. Si es cierto que el deseo nos reenvía a una comunidad ontológica en la que se busca a sí mismo en el otro, también lo es que el deseo sólo tiende hacia ese otro de manera insaciable porque se encuentra irremediamente separado de él. Mientras que, en la necesidad, aquello a lo que se apunta es por definición accesible y, por eso, la necesidad satisfecha se apaga, el deseo no puede ser colmado porque su objeto verdadero es inaccesible. El sujeto del deseo se encuentra, pues, irremediamente separado de aquello a lo que se dirige. El acontecer del deseo es pues una escisión que afecta al sujeto, una escisión en virtud de la cual se ve separado y privado de su ser verdadero, ser que, en adelante, sólo tiene para él el rostro de lo inaccesible. La condición ontológica originaria del deseo no es pues otra que la del *exilio*.

A partir de aquí, entender al sujeto es tomar conciencia de una forma de escisión o de secesión originaria por la que el archi-movimiento del mundo cae fuera de sí mismo y se separa de su propia potencia para proseguirse sólo bajo una forma debilitada o atenuada de sí mismo. Como ya lo hemos sugerido, lo propio de nuestro movimiento subjetivo es que, a diferencia del archi-movimiento, no produce nada: su diferencia es su impotencia y nuestro deseo nace de esa impotencia; o, más bien, es su forma efectiva. Como dice Paul Valéry: “mi impotencia es mi origen”.⁸ Frase de una gran profundidad metafísica, debemos tomarla al pie de la letra: la impotencia dinámica es el origen del sujeto. Pero agreguemos enseguida: lo deseado sólo aparece gracias a esa impotencia. Lo deseado sólo se presenta porque no puede ser, y es deseado en la medida en la que no puede ser producido. Hay pues una potencia de esa impotencia. Potencia que nos define como sujetos del aparecer propiamente dicho, como poder de fenomenalización. Hacemos aparecer en la medida en que somos incapaces de hacer ser, y en eso consiste la diferencia entre el ser del mundo y el ser del sujeto.

El sujeto del deseo se encuentra separado del mundo y sólo se relaciona con él sobre el modo de la ausencia o de la falta. Pero gracias a esa retirada o pérdida del mundo, la cosa se ve privada de su masa ontológica y, de ese modo, accede al sentido, se convierte en la cosa que es, en lugar de convertirse en un rostro del mundo.

Abro un paréntesis: se trata de pensar de manera negativa el sentido en relación con el mundo, y no de forma positiva. La significación, el sentido, no es algo que se añade al mundo: es el mundo menos algo. Es el mundo privado de su profundidad ontológica. Esto significa que el sentido es, finalmente, la cosa en la medida en que se desliga del mundo y, obviamente, es coherente con un pensamiento privativo del sujeto.

Un paréntesis dentro del paréntesis: desde este punto de vista, el primer capítulo de *Materia y memoria* de Bergson me parece realmente superior. Por eso muchos fenomenólogos, incluido Merleau-Ponty, no han dejado de meditar sobre ese texto. En ese capítulo, Bergson afirma dos cosas obviamente correlativas: primero, que la percepción no depende del conocimiento sino del movimiento; y, segundo, que la representación, es decir, el ser percibido, no es la presencia más otra cosa sino la presencia privada de una de sus dimensiones. Hay menos en la representación que en la presencia. El ser percibido es recortado de la

⁸ Valéry, P., *Monsieur Teste*, Paris: Gallimard, 2016, p. 53

totalidad de lo que Bergson llama “las imágenes”. Y, en este sentido, me inscribo en una línea que viene de Bergson, que pasa por Patočka y que encontramos únicamente en esos dos pensadores: la línea de un pensamiento negativo del sentido. Por eso decía que el sentido no es nada más que la cosa misma privada de la masa del mundo, es decir, la cosa misma cuando el mundo retrocede.

La pregunta es entonces ¿cuál es el estatuto de esta escisión originaria mediante la cual la potencia mundificante o la archi-vida –términos equivalentes– se separa de sí misma y, de este modo, se finitiza? Pues bien, es necesario reconocer que, si bien esta escisión afecta profundamente al archi-movimiento del mundo –y por más que éste se caracterice por una completa positividad–, nada del mundo puede dar cuenta de tal escisión, pues el movimiento es pura afirmación o incesante desarrollo. En otros términos, nada en el seno del movimiento del mundo permite comprender que éste se escinda para caer fuera de sí. La potencia no tiene la potestad de renunciar a sí misma o, en otras palabras, la esencia no es nunca la esencia de su propia negación.

Abro aquí un nuevo paréntesis: se me ha objetado, pensando en cierta versión del Dios cartesiano –habría una línea divisoria entre Spinoza y Descartes–, que una superpotencia podría tener la potestad de renunciar a su propia potencia, lo que supondría, en cierto modo, subordinar la potencia a la libertad y renunciar a la dimensión de potencia propiamente dicha. Pero, en realidad, yo [simplemente] sostengo que todo lo que puede hacer la potencia es afirmarse, pues no hay negatividad en el seno de la potencia. En definitiva, determinar si la esencia de la potencia envuelve o no su propia negación es una discusión teológico-metafísica.

En cualquier caso, nuestra conclusión se impone: la escisión de la cual nace el sujeto es un acontecimiento, puesto que afecta al movimiento del mundo sin proceder de él. Más aun: es un archi-acontecimiento, puesto que afecta completamente al archi-movimiento del mundo. La pregunta es ahora: ¿qué es, al menos en este marco teórico, un acontecimiento?

El acontecimiento es una suerte de movimiento en el movimiento, o mejor, una inflexión del movimiento. Es aquello que viene a afectar la movilidad sin encontrar en ella su fuente. Algo como un *clinamen* metafísico, en el sentido en que el clinamen epicúreo afecta la caída de los átomos sin razón, sin estar determinado por la caída misma.

Lo propio del acontecimiento es, efectivamente, no tener causa ni razón, es un surgimiento que nada explica. Se me ocurre aquí la idea de François Furet⁹ citada por Jean Luc-Marion “cuanto más histórico es un acontecimiento, menos podemos explicarlo por sus causas”.¹⁰ Dicho en otros términos, el carácter acontecional de un acontecimiento es proporcional a la posibilidad de explicar sus causas. Y esto vale también en el plano histórico. Es decir, podemos entender las razones de un acontecimiento histórico una vez sucedido, pero decir que es un acontecimiento es decir que hay una dimensión en la que no existen razones o causas [que lo expliquen completamente]. Por otra parte, en la medida en que no es el producto de nada, que no tiene causa ni razón, el acontecimiento tampoco puede ser algo positivo: rigurosamente, no es nada. En cierto modo, el acontecimiento es el sentido más perfecto de la negatividad, y designa la privación de la cual procede el sujeto. No obstante, y por último, decir que el acontecimiento no es nada en sí mismo, no significa que no pase nada: al contrario, con el acontecimiento todo cambia. El acontecimiento se lee en sus efectos y en la transformación que acarrea en el centro del archi-movimiento del mundo. Es, en realidad, la misma transformación.

Aquí abro nuevamente un paréntesis para decir que, cuando un acontecimiento tiene verdaderamente lugar, lo captamos a través del sentimiento de que todo ha cambiado. El acontecimiento no puede captarse en sí mismo sino sólo a través de ese sentimiento de cambio. Todo lo que uno puede decir, es que algo pasó. En cierto modo, hay una inaccesibilidad de principio del acontecimiento. Se me ocurre ahora que podríamos decir lo mismo de la noción de trauma en psicoanálisis: no podemos aprehender el trauma como una realidad en sí misma, pero sabemos que tuvo lugar a través de la transformación general que conlleva. Es algo en sí mismo vacío, es un hueco. Encuentro esa misma estructura también en el archi-movimiento del cual procede el sujeto. La subjetividad como escisión y, por ende, como privación de la archi-potencia del mundo, remite a un archi-acontecimiento que afecta la archi-potencia del mundo. La subjetividad es, en definitiva, ese archi-acontecimiento.

Insisto en que el acontecimiento afecta la potencia del mundo, pero de ninguna manera procede de ella. Mikel Dufrenne –un importante filósofo que, por suerte, comienza a salir a la luz en Francia– dice en diversos lugares: “el hombre

⁹ Furet, F., *Penser la révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

¹⁰ Marion, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1988, p. 236.

es engendrado como inengendrable”.¹¹ Esta frase, aparentemente ilógica, guarda desde mi punto de vista un sentido muy profundo y debe ser entendida al pie de la letra: el hombre “es engendrado” en la medida en que sólo puede provenir de la naturaleza; pero “es inengendrable”, en la medida en que no es la naturaleza como tal quien lo ha engendrado: podemos encontrar en la naturaleza una razón del hombre –en la medida en que proviene necesariamente de un archi-acontecimiento que la afecta–, pero sin que la naturaleza sea su fuente. Lejos de ser, como lo ha querido toda la tradición, el asiento de la razón, la subjetividad es por el contrario lo “sin-razón” por excelencia.

Por otra parte, al afirmar esto, conferimos un estatuto acontecimental a la finitud. Si tuviera que resumir lo que quiero decir aquí, diría que la finitud no es el rasgo del sujeto sino que el sujeto es un rasgo –o más bien la obra misma– de la finitud, de una finitud que afecta la potencia del mundo. Por tanto, no es porque seamos seres finitos que estamos separados del mundo –y que somos por tanto capaces de hacerlo aparecer–, sino, por el contrario, es porque la finitud afecta al mundo que existimos como sujetos. La finitud no es pues un predicado sino un acontecimiento. Antes de ser antropológica, y para ser antropológica, la finitud es primero metafísica y cosmológica en tanto es acontecimiento y pasividad del mundo frente al acontecimiento.

Ahora bien, con el archi-acontecimiento pasamos un umbral hacia la *metafísica* y, en este sentido, la finitud es metafísica. Ahora, ¿por qué metafísica, y en qué sentido? Primero, porque nos situamos en un plano que no es el de las esencias y, por ende, el de la ontología. Recordemos que, en Husserl, el plano de las esencias define el plano de las ontologías. Podríamos decir entonces que la metafísica excede la cosmología como el acontecimiento excede la esencia, incluso si la esencia es de naturaleza dinámica. Pero, por otro lado, en la medida en que se trata del hecho del sujeto o del sujeto como archi-hecho, es objeto de una metafísica –incluso para Husserl– en un sentido muy especial.

En efecto, en el último Husserl encontramos la idea según la cual la metafísica ya no es la búsqueda de las causas primeras o de las razones sino, por el contrario, el descubrimiento y el registro de lo que, en última instancia, es sin-razón. Y lo que, en última instancia, es sin razón para Husserl, es el *ego* como hecho, el archi-hecho del *ego*. Retomando entonces lo que decía, este sentido husserliano de la metafísica, en el que la metafísica inaugura el descubrimiento

¹¹ Cf. M. Dufrenne, *Jalons*, Drodrecht: Springer, 2011, p. 24

del archi-acontecimiento, está en las antípodas de la concepción clásica, muy alejado de lo que entendernos corrientemente por ese término. Si hay una metafísica del sujeto, ésta es la de un sujeto que sólo es el acontecimiento de una escisión en el seno de la potencia del mundo. Tendríamos que decir, en una suerte de inversión y de radicalización del neoplatonismo, que el ser del sujeto no es otro que la caída en el mundo.

Para terminar esta primera parte, quisiera detenerme en algunas consecuencias de esta última etapa. Si el archi-movimiento del mundo es el archi-movimiento de una archi-vida, que da lugar a entes dentro de los cuales perdura su superpotencia; y si, por otra parte, los seres vivos sólo son tales en razón de la escisión acontecimental que afecta la archi-vida, hay que concluir entonces que estamos vivos en razón de la ausencia –y no de la presencia– de la vida en nosotros. En efecto, existen dos regímenes de individuación: uno, por diferenciación a partir de, y en el seno de, la archi-vida, que da lugar a los entes mundanos no-vivos; el otro, por separación de la archi-vida en sí misma, es decir, por privación de la vida, y esta individuación da lugar a los seres vivos. Esto equivale a decir, simplemente, que el advenimiento del viviente es el advenimiento de la mortalidad. Que su individuación es el reverso de una des-individuación ineluctable por retorno a la archi-vida. En este sentido, espero que quede claro que, si el sujeto viviente que somos procede de la separación en el seno de la vida, entonces estamos vivos en razón de la ausencia de la archi-vida, y estar vivo es haber perdido la vida (la vida en el sentido de la archi-vida). Volveré sobre esto más adelante.

La segunda consecuencia que quiero señalar es que de esto se deriva la imposibilidad de la biología como tal, a saber, como ciencia de los vivientes en tanto *meros* vivientes. La biología se encuentra siempre ya perdida: por defecto, en una cosmología que atañe a una vida que no es todavía la vida de ningún ser viviente, a saber, la archi-vida del mundo; y, por exceso, en una metafísica fenomenológica, para la cual todo ser viviente es ya un sujeto capaz de fenomenalización, a saber, un existente. Por tanto, o nos encontramos en una *physis*, o estamos del lado del sujeto (entendiendo, en este sentido, que la ameba es ya un sujeto). Lo viviente puro es inhallable: o bien no es un viviente, o bien ya es un *sujeto*. En otros términos: o bien el viviente ya está inmerso en la archi-vida o bien hace aparecer el mundo. Por tanto, la biología es imposible. Eso no significa que no haya biólogos. Quiere decir que los biólogos, como decía Canguilhem, trabajan sobre las condiciones físico-químicas del viviente, pero nunca hablan del viviente *como tal*, por la simple razón de que es imposible, pues, como acabo de decir, estamos siempre más allá o más acá de él.

Tercera consecuencia, sólo podemos entender la diferencia entre el hombre y el animal por el modo en que uno y el otro se inscriben en el archi-movimiento del mundo y se separan del archi-acontecimiento. La diferencia se juega en el grado de polarización y de dominación de uno de los dos polos. El animal domina la primera dimensión, a saber, la inscripción en el archi-movimiento del mundo. El animal deriva en el mundo, es más movimiento que conciencia, es un ser cosmológico. De este modo podemos entender las llamadas “hazañas” o “proezas” animales: las anguilas, el salmón, los vencejos que vuelan cuatro mil kilómetros, etc. Lo que impacta en estos animales es también lo que los caracteriza: estar todavía bajo el influjo de la potencia cosmológica del mundo, y estar menos afectados por la finitud que nosotros. En ese sentido, como dice Rilke, el animal deriva en lo Abierto, no está separado por un “frente a frente” con lo Abierto. En el hombre, en cambio, domina la escisión. Por eso es un ser eminentemente metafísico, mientras que, como decíamos, el animal es un ser cosmológico. En este sentido, y aunque sea un vocabulario a superar, el hombre existe como conciencia más que como movimiento.

Pues bien, según lo dicho, proponemos caracterizar el modo de ser animal por el *éxodo* y el modo de ser del humano por el *exilio*. En la segunda parte del curso voy a profundizar esta idea de exilio. Por éxodo entiendo una deriva en el seno del mundo, porque en el éxodo propiamente dicho no hay separación. Hay ausencia de un lugar fijo, pero no hay pérdida de un lugar, mientras que en el exilio hay una dimensión de pérdida del lugar originario y, por ende, una dimensión de separación.

Por último, cuarta consecuencia, el estatuto de la muerte se ve profundamente transformado a partir de lo expuesto, pues, en sentido estricto, la muerte es sinónimo de des-individuación, es decir, de retorno a la archi-vida. La muerte es la pérdida de *una* vida y no la pérdida de *la* vida. Si nuestra vida empírica, como desgarramiento de la archi-vida, es una muerte metafísica, inversamente, nuestra muerte empírica es un retorno a la vida metafísica por encima del archi-acontecimiento.

Roger Munier, en un comentario a la *Octava Elegía de Duino* de Rilke,¹² dice que, en definitiva, la muerte está detrás de nosotros. Me llevó mucho tiempo comprender el sentido de esa frase, pero, en la perspectiva que expongo aquí, significaría que la vida empírica, como salida de la archi-vida, es una muerte

¹² *Parcours Oblique*, Paris, Les Compagnons d’humanité, 2023.

metafísica. La vida empírica tiene, pues, la muerte metafísica detrás de sí. Y, a la inversa, la muerte empírica es un retorno a la vida metafísica, es decir, a la archi-vida.

Desde este punto, se puede justificar la afirmación de la identidad absoluta entre pulsión de vida y pulsión de muerte, porque la pulsión de vida, llevada hasta sus últimas consecuencias –para decirlo simplemente, la realización del deseo, la realización imposible–, significaría la disolución en la archi-vida, que coincide exactamente con la muerte.

[Para cerrar anticipo que, en la próxima lección,] abriremos una nueva dimensión, porque vamos a interrogarnos sobre la condición de posibilidad de nuestro propio discurso. Es efecto, ¿con qué derecho hablamos de aquello de lo cual estamos radicalmente separados? Existe aquí hay una dificultad teórica que va a abrir la próxima [lección] de nuestro seminario.

Discusión (lecciones Primera y Segunda)

Participante 1: Mi pregunta es un poco henryana, pues lo que parece faltar en este planteo es la dimensión impresional del deseo ¿Qué sucede con el momento impresional del deseo, aquel que permite decir que “se siente”? ¿Cómo se inscribe en esta fenomenalidad el sentirse del deseo? En segundo lugar, la idea de la archi-vida me pareció muy cercana, desde un horizonte muy distinto, a la archi-vida de Michel Henry, en el sentido de que es eterna y de que no hay nada en ella que permita su interrupción. Ahora, ¿por qué es una vida, precisamente, esta archi-vida anónima? Nuevamente, no veo el elemento impresional que permita decir que la archi-vida es una vida.

RB: El presupuesto fundamental de su pregunta es que no se puede definir la vida sin impresionalidad. Ahora bien, mi presupuesto fundamental es que la vida, al contrario, se define por una suerte de potencia de exteriorización, un movimiento. Critiqué en muchos artículos a Michel Henry sobre ese punto. Para mí no es un problema hablar de archi-vida, incluso a propósito de un mundo, sin ninguna impresionalidad. En primer lugar, archi-vida no significa vida de los vivos, porque en efecto no se puede negar el carácter impresional de los seres vivos. Volveré sobre esto en breve. Pero en cuanto a la archi-vida, si entendemos por vida esa potencia que se alimenta de sus propias obras, y que es fenomenalizante en el sentido en que lo definí –esto es, en el sentido de una delimitación, de una individuación– entonces no hay razón para no pensar una archi-vida del

mundo. Para decirlo de otro modo, en virtud del enfoque regresivo que expuse, si estamos vivos –en el sentido definido– y si pertenecemos al mundo de manera radical, entonces lo que vale para nosotros vale para el mundo, y hay que concluir que nuestra vida se prefigura en una vida del mundo. Ahora, en efecto, y vuelvo a la primera cuestión, mañana voy a mostrar que hay una dimensión fundamental en el seno del deseo que yo llamo “archi-afectiva” y a la que designo como “sentimiento”. Les pido un poco de paciencia, pero lo menciono para explicar que no excluyo la afectividad de la vida, pero pienso esa afectividad en las antípodas de la auto-afección pura pues, como verán, la pienso como hetero-afección radical. Y pienso incluso que sólo hay afección como hetero-afección radical.

P1: ¿Y por qué es eterna esta archi-vida?

RB: Por la definición de la potencia. Si, como dice Heidegger, la potencia no es un stock, si es una verdadera potencia, entonces aumenta en la medida en la que da. A partir de esta estructura, ningún fin es pensable. Para decirlo de otro modo, si la potencia alimenta de sus obras, en cierto modo el pasado es co-presente con el presente, hay una suerte de in-distinción de las dimensiones temporales, y estamos en una dimensión eterna en el sentido de pre-temporal. Esa sería la dirección teórica.

Participante 2: Mi pregunta tiene que ver con la estructura de su exposición. Usted mencionó que un autor que también trabaja metafísica y cosmología optó directamente por una crítica de la correlación, y que usted en cambio insiste en una profundización de la correlación. Me llama la atención, pues, o estamos en la correlación, o no estamos. Me parece –usted me corregirá– que usted considera el *a priori* del *a priori*, que es un proceso, en un sentido regresivo y en un sentido progresivo. Pero dado que es un proceso, me cuesta pensarlo como correlación. Y me resulta difícil entender, a pesar de todas las aclaraciones, qué entiende por sujeto. ¿Por qué no desaparece, en definitiva, la correlación?

RB: Para mí no hay una disyunción entre profundización de la correlación y abandono de la correlación. La correlación es un punto de partida, que consiste en asumir el marco fenomenológico. Pero en cierto modo, el análisis de la correlación y de sus términos nos lleva al abandono de la correlación, en el sentido de lo que se llama a *priori* del *a priori* correlacional, que es una dimensión procesal y que hace estallar la correlación como tal. Así que estoy de acuerdo con usted. Pero hay un punto de vista metodológico que consiste en asumir el hecho de que hay sujetos y un mundo, que hay una diferencia y una relación. Ese es el marco

metodológico. Y la profundización del marco hace estallar, efectivamente, la correlación. Partimos del sujeto, regresamos a su condición mundana última, y es en ese punto que la correlación desaparece. Desaparece como correlación en beneficio de lo que llamo archi-acontecimiento. Porque ya no podemos recuperar el punto de partida. Y decir que no podemos recuperar el punto de partida, es decir que el sujeto es sin razón. Eso es lo que expresa el concepto de archi-acontecimiento. Dicho de otro modo, nada en la mundaneidad del mundo exige al sujeto. Y sin embargo, aquí estamos, hablando. En cierto modo, es un reconocimiento de la impotencia. Y por eso el trabajo en el que estoy ahora apunta a matizar lo que dije hoy. Así que reconozco la dificultad.

Participante 3: ¿Pero no podría decirse que la correlación es, en este movimiento, un momento, y como todo momento, arbitrariamente recortado?

RB: Los términos progresivo y regresivo son aproximativos para regresar al suelo mismo del sujeto. Lo que yo destaco de la univocidad es que la comunidad de seres prima sobre la diferencia. Pero hay un hecho de la diferencia, que es un archi-hecho, que no tiene esencia y del que por tanto no podemos decir nada. Es una suerte de modestia metafísica en el sentido de que renunciamos a dar razones del sujeto. Registramos únicamente su archi-facticidad. Lo que equivale a decir que la verdad del sujeto, lo que podemos decir de él, está del lado de la archi-vida del mundo.

Participante 4: ¿Sería posible orientar su investigación hacia la analogía?

RB: Habría que establecer qué entiende usted por analogía. Pero podría ser, no lo había pensado. Podría ser un modo de pensar la relación entre el sujeto y el mundo. Pero la verdad es que, si tuviera un modelo teórico en mente, sería más bien el de la procesión plotiniana, neoplatónica. Salvo que, obviamente, en Plotino no está la dimensión de separación, sino de desborde y superabundancia. Diría que lo que busco se sitúa entre la procesión neoplatónica y la caída gnóstica. [Esto es,] el acontecimiento por el que la divinidad de alguna manera da un vuelco. En la gnosis, en todo caso que yo sepa, no hay razón para esa inversión. Como lo habrán comprendido, estoy en busca de una determinación metafísica más refinada de la manera en que el sujeto finito procede de la archi-potencia del mundo. Pero la analogía es una posibilidad, efectivamente.

Participante 5: Me queda la sensación de [que habría] un hiatus entre la fenomenología dinámica y la dinámica fenomenológica. ¿Ese hiatus se salva con una cuestión gnoseológica?

RB: No estoy seguro de que haya un hiatus. La fenomenología dinámica consiste finalmente en decir que la intencionalidad es movimiento. Que nuestra manera de fenomenalizar se arraiga en nuestro movimiento. Como lo he mostrado por diferentes vías, nuestro movimiento se supera a sí mismo hacia un archi-movimiento general. Y ese archi-movimiento, obviamente, es fenomenalizante del mismo modo que el nuestro. Por tanto, “dinámica fenomenológica” significa que, donde hay movimiento, hay fenomenalización. Nos inscribimos originariamente en ese archi-movimiento proto-fenomenalizante. Así que, si hay hiatus, no está en nuestro movimiento como tal sino en su finitud. En el fondo, lo que supone un problema, es el advenimiento de un movimiento impotente. No sé si usted se refería a eso, pero ahí sí hay un hiatus, y de él no se puede decir nada.

P5: Estaba pensando en su exposición y en los modos de acceso al fondo común entre sujeto y mundo. Creo que en la exposición había un salto porque la condición para dar cuenta de ese fondo común era esclarecer cómo accedemos.

RB: No hay un salto porque hablamos del sujeto, y por razones que tienen que ver con el modo de ser del sujeto, nos vemos obligados a abrir ese fondo común del que usted habla. Es una imagen regresiva en el sentido fenomenológico.

Lección Tercera

II. El sentimiento: A. Lo poético

Hoy comenzaremos la segunda parte del curso, correspondiente a “II. El sentimiento”. Esta segunda parte se dividirá, a su vez, en tres momentos: “II. A. Lo poético” y “II. B. El sentimiento” y “II. C. El deseo y el amor”.

Al cabo de esta larga parte dedicada a la separación, cabe reconocer que nuestra exposición se ve afectada por una dificultad fundamental que toma la forma de una contradicción. Es la contradicción entre el contenido de lo que proponemos y la posibilidad misma de enunciarlo, de acceder a ello. Efectivamente, hemos caracterizado en nuestra exposición anterior la existencia del hombre como “exilio”, dando a entender con esa palabra que el hombre queda afectado completamente por la escisión archi-acontecimental que realiza la individuación de los seres vivos. Lo propio de nuestra existencia es verse separada del mundo, es decir, del archi-movimiento mundificante que constituye la esencia del mundo.

Pues bien, caracterizar el modo de ser del hombre por el lenguaje es otro modo de decir lo mismo. De cierta manera, el lenguaje es al hombre lo que el instinto es al animal. Esto quiere decir que el movimiento humano tiene la característica de separarse del mundo en lugar de desplegarse en él. Pone el mundo a distancia y, en esa medida, hace posible acceder a su sentido y lo convierte en objetos. [Cuando decimos objetos], es importante decir también que nos referimos realmente a significaciones, significaciones constituidas en y por el lenguaje. Es decir, gracias al ausentarse del mundo posible por el lenguaje, en virtud de la palabra, poseemos los objetos del mundo, a través de los cuales estamos en un intercambio con él.

Aquí surge la dificultad, ¿cómo podemos hablar del mundo como tal, es decir, como archi-movimiento y superpotencia –para retomar los términos ya utilizados–? Y, por consiguiente, ¿cómo podemos hablar de la escisión archi-acontecimental de la cual procede nuestro ser? ¿Cómo podemos trascender el orden de las significaciones y de los objetos para significar cuál es su suelo y condición de posibilidad, a saber, el mundo y el acontecimiento que lo afectan en su núcleo? Parecería que ocupamos dos posiciones simultáneas: la nuestra, en su finitud –es decir, en una posición de separación–, y una posición de sobrevuelo, que nos permitiría pasar por encima del archi-acontecimiento, encontrarnos con nuestro origen y hacer nuestra propia génesis.

Ahora bien, si nuestra única posición es la del exilio, ¿cómo podemos alcanzar aquello que precede y trasciende nuestra palabra? ¿Cómo estamos en condiciones de hablar del mundo si, en virtud de nuestro exilio, sólo estamos frente a objetos? Y por último, ¿cómo podemos hablar de nuestro exilio –es decir, de nuestra finitud– y reconocer su dimensión negativa de limitación, si no tenemos acceso a aquello de lo cual es negación?

En verdad, el reconocimiento de nuestra finitud presupone que sea de algún modo superable. Presupone, digamos, una finitud de la finitud. Pues, en efecto, alguien que está encerrado en su finitud no se sabe finito, y por eso hay que hablar de una finitud de la finitud. Ahora bien, la pregunta que formulamos es particularmente decisiva, puesto que atañe a la posibilidad de nuestro discurso filosófico. Como dice Merleau-Ponty en lo *Le visible et l'invisible*, las preguntas sólo se tornan filosóficas “si, por una suerte de diplopia, se dirigen a un estado de cosas al mismo tiempo que a sí mismas como preguntas; si [apuntan], al mismo tiempo que a la significación *ser*, al ser de la significación y al lugar de la significación en el ser.”¹³

Esto quiere decir que el carácter auténticamente filosófico de nuestra exposición reposa en la capacidad que tenga para dar cuenta de su propia posibilidad de surgir a partir del ser. Lo que exige entender cómo es posible un acceso al ser desde nuestra condición de separados. Como dice también Merleau-Ponty, una filosofía debe contenerse a sí misma si quiere ser absoluta.¹⁴ De tal modo que, exactamente como sucede en *À la recherche du temps perdu* de Proust, el fin de una filosofía es el relato de su comienzo.

Hemos hecho el relato, pero el problema ahora es la *posibilidad* de ese relato, en la medida en que el lugar que asignamos al discurso parece prohibirle el acceso a su propio suelo, y circunscribir por tanto su lugar –que es el lugar del exilio–.

Ahora bien, un verdadero exilio, como una auténtica soledad, se ignora a sí mismo: saberse o experimentarse implica ya estar en relación con los otros. Lo que significa, entre paréntesis, que la soledad radical se ignora, mientras que la

¹³ «si, par une sorte de diplopie, elles visent, en même temps qu'un état de choses, elles-mêmes comme questions, - en même temps que la signification 'être', l'être de la signification et la place de la signification dans l'être». *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 160.

¹⁴ *Le visible et l'invisible*, op.cit., p. 221

soledad que se sabe tal, ya se superó, pues supone una relación con los demás. Lo mismo sucede con el exilio: el reconocimiento del exilio supone, de alguna forma, una relación con la patria – aquí, la patria no es otra cosa que el mundo como tal–.

Pues bien, a partir de lo que propusimos en la lección anterior, cabe reconocer que no sólo estamos todavía ligados a aquello de lo que nos separa el archi-acontecimiento, sino que, sobre todo, ese vínculo y esa pertenencia se atestan en nosotros. En otros términos, es necesario comenzar la búsqueda de una nueva dimensión, esencial en tanto condición de posibilidad del descubrimiento de las precedentes. Dimensión que nos pone en relación con aquello de lo cual estamos, sin embargo, radicalmente exiliados. Dimensión que nos inicia a la profundidad del mundo, aunque vivamos en verdad en un universo de objetos. Una dimensión, por así decirlo, contra-acontecimental, que permite de algún modo pasar por encima del archi-acontecimiento y que está en su mismo nivel. Que nos permite tener acceso a la plenitud y a la potencia del mundo, razón por la que nos permite reconocer el advenimiento del archi-acontecimiento, en la medida en que es también, y ante todo, prueba de nuestro exilio. En suma, una dimensión que es experiencia de la finitud como tal, es decir, indistintamente de lo limitado –el mundo– y de aquello que lo limita –el archi-acontecimiento–. Una dimensión que es fundamento del descubrimiento de nuestra condición propia.

Pues bien, esta dimensión de la que hablamos vuelve difusa las separaciones que habíamos establecido. Por un lado, no está circunscrita a la existencia subjetiva. No está encerrada en la finitud del sujeto, puesto que abre al plano cosmológico a partir del cual esta finitud puede ser reconocida como remitiendo a la del archi-acontecimiento. En ese sentido, permite al sujeto superarse más allá de los objetos, y le da el alcance de la profundidad del mundo. Pero, por otra parte, sigue siendo una dimensión *del* sujeto. Es la atestación, en él, de aquello que lo trasciende radicalmente. No significa, pues, en ningún caso, un abandono de sí en beneficio del fondo cosmológico. Se trata de una dimensión exclusivamente nuestra, subjetiva pero que, sin embargo, excede radicalmente el sentido. Dimensión que nos proyecta en nuestro suelo dinámico de pertenencia, que nos abre a la profundidad, desde la cual nuestra finitud puede ser recobrada y, con ella, la decisión archi-acontecimental.

Se trata de un plano de existencia donde la posesión está atravesada por una deposición radical. Donde el ser-sí mismo esta trabajado por el ser-otro, más precisamente, por la alteridad misma del mundo. Es el plano que sutura aquello

que ha sido separado por el archi-acontecimiento, o, más bien, que atesta la ruptura que experimenta la pertenencia en el seno mismo de la separación. Es, pues, una dimensión a la vez subjetiva y ontológica. Más precisamente, es una presencia o huella de lo ontológico en lo subjetivo, por la condición misma de un discurso ontológico y por consiguiente de un discurso metafísico.

Cabe destacar que lo que está en juego aquí no es otra cosa que la “fenomenología de la fenomenología”, aquella en la que, para Fink, la fenomenología debía llegar a su realización. De esa fenomenología –fenomenología que, hemos demostrado, sólo es posible a condición de superarse a sí misma en una cosmología y una metafísica– hay que hacer la fenomenología, es decir, buscar un testimonio en la vida del sujeto, en una dimensión fenomenalmente atestada, aquella de la cual podamos tener experiencia.

En verdad, el reconocimiento de esta dimensión se impone en el nivel de lo que hemos recobrado como propiamente humano, a saber, en el plano del deseo (que no es necesidad). Entonces, el plano del deseo y del lenguaje en cierto modo son el mismo, pero pensados en sus dos vertientes.

El deseo se caracteriza porque el objeto hacia el que tiende y que lo satisface no lo colma sino que, por el contrario, lo exacerba. El objeto que lo alcanza parece siempre aprehendido como la falta de otro objeto, manifestamente inaccesible a partir del momento en el que nada de eso a lo que el deseo tiende puede liberarnos. Diríamos que el deseo solo alcanza su objeto de manera negativa, es decir, como lo que siempre falta en los objetos de satisfacción, pues lo limitado no se da sino en el límite. Esto no impide que –aun si la figura de lo deseado sólo puede despejarse negativamente– lo deseado sea aquello que *cada objeto* alcanzado *no es*. La decepción prueba algo como una relación primera, una iniciación a lo que siempre falta, a lo auténticamente deseado.

En este sentido, habría que distinguir lo intencionado y lo deseado. Lo intencionado es aquello que el deseo encuentra efectivamente. Lo que, en un sentido, lo satisface. Lo deseado, es lo que falta en lo intencionado, lo que explica que el deseo se vuelva a desencadenar por lo deseado. Lo deseado, queda claro, sólo se da de manera negativa en lo intencionado como aquello que le falta.

Ahora bien, para que haya decepción, el sujeto tiene que tener una relación originaria con lo deseado, es decir, una iniciación previa a lo que siempre falta porque, si no, no habría experiencia de la decepción. La decepción sólo es posible

si el alcance del deseo excede ampliamente la dimensión de los objetos que se da. Pero ese alcance no puede ser desplegado por el propio deseo sin una relación secreta como su asiento verdadero. En otros términos, el deseo es una búsqueda insaciable de aquello que lo colmaría y que falta en lo que encuentra, pero la búsqueda –de un objeto que queda por descubrir– no sería ni siquiera posible si ese deseo no tuviera un saber secreto de ese objeto, si, de alguna manera, no lo hubiera ya descubierto.

Aquí sucede lo mismo que con la paradoja del conocimiento en Platón. En Platón, la búsqueda de un objeto no sería siquiera posible si no hubiera ya un conocimiento de lo buscado. Si no, sería una errancia. Esto significa que el conocimiento se presupone o se precede a sí mismo. Con el deseo es igual: ninguna decepción sería posible, ningún relajamiento del deseo sería posible, si no hubiera al menos un pre-conocimiento de lo deseado, es decir, de aquello que siempre falta. Para decirlo en otras palabras, el deseo no puede buscar su objeto, buscar satisfacerse y experimentar una decepción, si no sabe lo que busca. En ese sentido, ya posee de cierta manera aquello que busca. Incluso si, por otro lado, aquello a lo que apunta excede naturalmente y por esencia toda posesión.

Es necesario reconocer, pues, una dimensión constitutiva del deseo que lo une originariamente con lo deseado, a pesar de que éste siempre falte. Una dimensión que lo relaciona con su falta, y sin la cual la dinámica del deseo no sería pensable. No se trata aquí de una búsqueda ciega o titubeante que se arrojaría hacia los objetos, para experimentar cada vez una decepción.

Entre paréntesis, esta descripción releva más bien de lo que en psicoanálisis se llama “demanda”, y no deseo. En la demanda hay una suerte de búsqueda ciega, puesto que la esencia de la demanda es que su satisfacción sea imposible. El deseo, por su parte, sólo puede experimentar decepción en relación con una intención originaria y, por ende, con un polo –por más indeterminado que sea– con el cual se mide siempre la ineficiencia de los objetos que encuentra. La demanda, en cambio, está siempre ya decepcionada, y con ella estamos entonces en otro orden de relaciones.

Nos encontramos aquí con una reformulación más exacta de –y con un reconocimiento de lo que hay de verdadero en– el precepto husserliano de la primacía de los actos objetivantes sobre los actos no-objetivantes.

Abro un paréntesis. Como saben, Husserl distingue los actos objetivantes –aquellos que relevan de un objeto y, finalmente, de la representación–, y los actos no-objetivantes –por ejemplo el deseo, la voluntad, la plegaria, etc.– que, para Husserl, se caracterizan por presuponer una donación del objeto. Para desear algo, primero hay que ponerlo como objeto. En pocas palabras, sólo puede desear lo que ya me he representado. Podríamos decir que, en cambio, la fenomenología post-husserliana consistió en criticar la primacía de los actos objetivantes y en reconocer una dimensión constitutiva de los actos no-objetivantes. En este caso, [esto consistiría en afirmar que] el deseo es lo que constituye al objeto como deseado, sin pasar por una representación. En Max Scheler, por ejemplo, la alteridad del otro se constituye en la simpatía; en Lévinas, la alteridad del otro se constituye en la responsabilidad –en el sentido en que se la distingue de la libertad–; en Heidegger, el objeto a la mano se constituye en la preocupación. Toda la fenomenología post-husserliana descansa en la primacía que se acuerda a ciertos actos no-objetivantes. Como dice Merleau-Ponty, por ejemplo, el deseo hace aparecer un esquema erótico secreto del cuerpo del otro y, entonces, hay una dimensión constitutiva de ese acto.

Vuelvo a Husserl. Justamente, lo que acabo de decir sobre el deseo nos conduce a matizar la crítica [post-husserliana]. Efectivamente, para Husserl un objeto sólo puede ser deseado si previamente es conocido como objeto, esto es, si está representado. A esto, es legítimo objetar que el deseo constituye su objeto como acabo de decirlo, sin pasar por una representación. Pero, no obstante, la verdad de la teoría husserliana es que el deseo se encuentra, como tal, en relación con algo y que no es un puro deseo de nada. O sea, que no podría reducirse a un puro dinamismo o un puro dirigirse. En otras palabras, el dirigirse del deseo está *orientado*. El movimiento del deseo es tanto movimiento como experiencia y, en el caso de los humanos, más experiencia que movimiento. Es cierto, a su vez, afirmar que el deseo se ilumina al avanzar, pero [también que] avanza porque está iluminado. Quiero decir: hay una autonomía del deseo en relación con los actos objetivantes, pero en el seno del deseo hay también cierto modo de conocimiento originario de su objeto. En términos husserlianos, hay una dimensión objetivante en el centro del deseo.

Podríamos formular esto de otro modo. Hemos demostrado que el deseo es siempre deseo de sí mismo, de sí mismo en su otro. O sea que el deseo tiende siempre a su propio ser, o, más precisamente, hacia el lugar donde yace su ser. Ese lugar es el mundo, del que está, a su vez, irremediabilmente separado. El deseo es deseo del mundo, y su alcance lo es de la trascendencia del mundo, porque

en él descansa el ser de lo deseado. En otro vocabulario, esto significa que la impotencia del movimiento del sujeto remite al archi-movimiento del mundo y a su superpotencia. No hay deseo sin parentesco ontológico con lo deseado, pero es necesario de todos modos que ese parentesco –que hemos retomado, por así decir, *en-sí* mismo– sea también *para-sí* mismo. O sea, que sea experimentado por el sujeto –digo experimentado a la espera de un término mejor–.

No hay deseo si el sujeto no está de alguna manera en relación con la trascendencia en la que yace su ser. Esto no es muy sorprendente en la medida en que el sujeto como tal no puede ser ajeno a sí mismo. La dimensión de trascendencia del mundo sólo es realmente suya si ya la sabe, de alguna manera, suya; si esta originariamente en relación con ella, si –en un modo que debemos todavía por precisar–, en consecuencia, está habitado por una suerte de excedencia interna.

En suma, si abordamos el sujeto desde el punto de vista del deseo, cabe reconocer entonces una dimensión de su propio ser por la que excede el espacio de su finitud y abre al mundo y al archi-movimiento que constituye, no sólo su suelo de pertenencia, sino su verdadero ser; o la verdad de su ser. Obviamente, un acceso a la ontología se torna posible gracias a esta iniciación fundamental, que excede radicalmente al deseante en una suerte de gran separación ontológico-fenomenológica. Pues bien, lo que acaba de ser pensado en el nivel del deseo puede, y debe, ser pensado en el nivel del lenguaje.

Hemos sugerido antes que el signo lingüístico era, en última instancia, la marca del archi-acontecimiento en nosotros. Y, en efecto, el signo es separador. Podríamos decir que antes de ser relación, el signo es separación. Encierra, por así decir, los movimientos del sujeto en sí mismo y, de ese modo, hace retroceder el mundo. Esa retirada del mundo es la instauración del sentido. El sentido es lo que queda del objeto cuando el mundo se ha retirado; en alemán, es su *was* [qué es] surgiendo gracias a la ausencia de su *dass* [que es]. Una vez más, es una forma de decir que la significación no viene a añadirse al ser sino que la significación es el objeto o el ser mismo pero privado de su dimensión de mundo, esto es, privado de su profundidad ontológica. El sentido es el objeto privado de mundo; o más bien, dado que al hablar de sentido ya estamos hablando de objeto, [digamos que] el sentido es la realidad en tanto privada del mundo, y que llamamos objeto esa realidad privada de mundo.

Pero es necesario reconocer todavía que somos capaces de trascender esa cerrazón del signo puesto que describimos la génesis del sentido y hablamos del

mundo de antes del sentido. Hay que reconocer una aptitud del lenguaje para decirlo todo; más precisamente, para acceder –en el seno, y por medio del sentido, que es su elemento propio– a aquello que precede y excede, en virtud de su suelo ontológico, ese mismo sentido. No es que el lenguaje abandone de pronto lo que sería el orden del sentido –lo cual no sería posible sino a condición de que dejara de ser él mismo– sino que, en cambio, el lenguaje es capaz de llegar hasta su propio límite, de situarse en el lugar mismo de su surgimiento.

Hay que reconocer que el lenguaje posee recursos contra sí mismo, contra la separación que lo funda, y que la mayoría de las veces lo nutre. El lenguaje no rompió sus raíces en el suelo del mundo: ¿cómo podría hacerlo si el archi-acontecimiento –retomado por la potencia del mundo– no puede llegar hasta la secesión radical? El lenguaje es capaz, en una suerte de torsión fundamental, de girar hacia sus orígenes. Es capaz de decir de dónde viene, de trascender el sentido por el sentido. Dicho en otras palabras, el lenguaje es capaz de reunir en sí mismo el suelo mundano de los entes y el ser sensible que los hace ser. Cómo decía el poeta francés Yves Bonnefoy, fallecido recientemente, “el lenguaje es nuestra caída”,¹⁵ en el sentido teológico de la palabra, en el sentido de la pérdida del origen y de un verdadero exilio ontológico. Más que poner el acento sobre la dimensión reveladora o develadora del lenguaje, creo que hay que insistir, por el contrario, en su dimensión separadora. Al final de cuentas, hablamos del mundo porque no podemos pertenecerle verdaderamente.

Sin embargo, podríamos decir que la caída comporta en ella misma su redención. Lo que quiero decir es que hay al menos *un* lenguaje que opera contra de esa inevitable separación y que utiliza sus propios recursos contra su exilio. Un lenguaje que intenta acceder al espesor del mundo, del cual el sentido es sentido, y ese lenguaje es el de la poesía.

Llamaremos *poética* esta dimensión del lenguaje cuyas coordenadas acabamos de establecer. Esta dimensión nos pone en relación con el fondo del mundo del cual estamos separados por el archi-acontecimiento, y aparece entonces como un contra-acontecimiento. Más precisamente, como un existencial que es un contra-acontecimiento en la medida que nos comunica directamente con lo ontológico. Utilizamos aquí el de termino poético, pues somos lenguaje, y porque es en ese uso singular del lenguaje que se realiza, o que al menos se busca, esta comunicación con el suelo mundano originario.

¹⁵ Yves Bonnefoy, *Entretiens sur la poésie*, Paris, Mercure de France, 1990, p. 312

Por supuesto, hay que reconocer que el uso del término “poético” presupone cierta comprensión de lo poético. Si lo poético pretende esclarecer lo fenomenológico –e incluso brindarle la clave que necesita para descifrarla–, lo fenomenológico esclarece a su vez el sentido de lo poético. Estamos intentando aclarar, pues, el espacio de una cierta alianza posible entre ambos.

Dicho en otras palabras, entiendo lo poético en un sentido sustantivo, “lo poético”: un modo de existir, es decir, un *existencial* en el sentido heideggeriano del término. Y elijo este término porque es en *la* poesía, y en modalidades de existencia poética, que éste se realiza o manifiesta. Esto significa que no toda poesía es poética, que lo poético sólo remite a cierta práctica y a una cierta concepción de la poesía, a nuestro entender la esencial, a la que éste debe su nombre. A la inversa, lo poético no se agota en la poesía, ni siquiera en aquella que nosotros consideramos emblemática. La poesía no siempre es poética y lo poético va mucho más allá de la poesía.

En efecto, no hay que olvidar que se trata ante todo de una dimensión de *existencia*, aquella que, al desbordar nuestro exilio, permite retomar lo como tal. Pero esta dimensión se realiza de manera privilegiada en la poesía. Lo poético es el otro nombre de esa dimensión, puesto que –de manera coherente porque somos humanos– se comprueba de manera eminente en cierta *potencialidad* del lenguaje y, por ende, en cierto *lenguaje*.

Nos vemos conducidos, por razones que enseguida daré, a llamar “sentimiento” a esta dimensión a la vez existencial y contra-acontecimental que atesta la estructura originaria de lo que ha sido separado por el archi-acontecimiento. El sentimiento y la poesía son las dos vertientes de lo poético, su vertiente existencial –el sentimiento– y su vertiente lingüística –la poesía–. Debemos entender que esta distinción ya es abstracta, pues nuestro modo de existir *es* lenguaje. Podríamos decir entonces que la poesía es la puesta en obra o la efectuación privilegiada y, en cierta forma, la realización de ese modo de existir fundamental que llamamos sentimiento.

Con la poesía nos vemos confrontados a cierto sentimiento y a cierto lenguaje. Ella es la unidad realizada de ese sentimiento y de ese lenguaje. Es el lenguaje de *ese* sentimiento. Sea dicho al pasar, entender la poesía como acabo de hacerlo equivale a reconocer que la poesía es de esencia lírica. Y, como veremos enseguida, el sentimiento, por su parte, no debe ser entendido bajo ningún concepto de manera psicológica.

En síntesis, lo poético tiene un modo de existir fundamental –condición de la cosmología y de la metafísica– que, en el seno del lenguaje que es nuestro elemento y como el lugar de nuestro exilio, se realiza como poesía. De nuevo, y más precisamente, la poesía esclarece la fenomenología, pero sobre todo *cierta* fenomenología: aquella que pone en evidencia la existencia necesaria de un modo de existir contra-acontecimental, y que esclarece [así] la poesía.

Es evidente que nos encontramos aquí con el principio de una estética, con una estética fenomenológica, o aún más con una prolongación estética de la fenomenología. A pesar de que la poesía releva del arte y de que tenemos en lo poético una dimensión de existencia, es evidente que esto puede darse también en otros campos del arte y en otras producciones artísticas. Lo poético aparece entonces como el principio de unidad de la estética como tal, en relación con la cual la poesía –así como *la poética*– aparece como una modalidad hermenéuticamente privilegiada.

Encontramos en Mikel Dufrenne, de quien tomamos este término –así como también, aunque transformado, el de sentimiento–, una determinación exacta de la dimensión de existencia poética.

Abro un paréntesis para decir unas palabras sobre Mikel Dufrenne, pues al menos en Francia es un autor que ha sido en gran medida olvidado, y que desde hace algunos años comienza a ser leído, pero que tiene una obra fenomenológica destacada. Su trabajo esencial es *La phénoménologie de l'expérience esthétique*.¹⁶ Su primer libro sobre Jaspers¹⁷ fue escrito junto con Paul Ricoeur, de quien es contemporáneo, así como de Merleau-Ponty. Pertenecen a la misma generación. Podríamos decir que Dufrenne hizo por la estética lo que Ricoeur por la voluntad y Merleau-Ponty por la percepción. En cierto modo, es el mismo proyecto de movilizar el método fenomenológico en el campo de la estética, como los otros lo hicieron en otros campos. Lo importante es que su búsqueda estética dio lugar a una obra fenomenológica centrada sobre el concepto de *a priori*. Cito dos obras fundamentales: *La notion d'a priori*,¹⁸ y el último libro, *L'inventaire des a priori*.¹⁹ Les aconsejo de manera entusiasta este último. Y finalmente, su libro más bello,

¹⁶ Mikel Dufrenne, *La phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, Puf, 2011.

¹⁷ Mikel Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, (avec P. Ricoeur), Paris, Le Seuil, 1947.

¹⁸ Mikel Dufrenne, *La notion d'a priori*, Paris, PUF, 1959.

¹⁹ Mikel Dufrenne, *L'inventaire des a priori. Recherches de l'originnaire*, Paris, Christian Bourgois, 1981.

Le poétique,²⁰ en el que busca poner en evidencia una relación originaria entre la poesía y una cierta naturaleza –en el sentido de una *physis*–. Cierro aquí este paréntesis para quienes no estaban al corriente de la obra de Dufrenne.

Me permite pues volver a nuestro tema y citarlo en *Le poétique*:

Habitar poéticamente el mundo, como dice Hölderlin, es experimentar una situación originaria que quiere decirse, y que no se resuelve en un acto como los que invocan la necesidad y el hábito. Ningún aparato conceptual puede traducir ese sentimiento fundamental del mundo, porque todo concepto se encuentra atado a la inteligencia de los objetos; sólo el lenguaje poético puede expresarlo: lo poetizable, y más generalmente, lo justiciable del arte, es el objeto cuyos contornos se borran, o, más bien, aquel cuya significación se ilimita, y se vuelve figura o centro del mundo.²¹

Vemos aquí una oposición entre, por un lado, la inteligencia, que tiene como correlato el objeto, y, por otro, la existencia poética, gracias a la cual, como dice Dufrenne, los contornos del objeto se desdibujan y el objeto se ilimita. Esto significa que se superan en beneficio de su suelo mundano. En ese sentido, la existencia poética es aquella que me permite pasar por encima de los objetos en beneficio del mundo.

Aquí está dicho lo esencial: lo poético se apoya en un sentimiento fundamental del mundo que intenta decirlo en el lugar de actuarlo, pero en un decir que excede el plano de la significación como tal. Por la virtud poética de ese decir, el cierre del ente se encuentra quebrado en beneficio de la profundidad de la cual es, en cierto modo, la parte emergente. Es lo que Dufrenne expresa de manera más sintética: “El hombre poético es aquel que vive más acá de la desdicha de la conciencia separada y separante”.²² Pero habría que decir que ese “más acá” es,

²⁰ Mikel Dufrenne, *Le poétique*, Paris, P.U.F., 1963.

²¹ « habiter poétiquement le monde, comme dit Hölderlin, c’est éprouver une situation originnaire qui ne se résout pas dans un acte comme ceux que suscite le besoin ou l’habitude, et qui veut se dire. Ce sentiment fondamental du monde, nul appareil conceptuel ne peut le traduire parce que tout concept est rivé à l’intelligence des objets ; seul le langage poétique peut l’exprimer : le poétisable, et plus généralement ce qui est justiciable de l’art, c’est l’objet dont les contours s’estompent, ou plutôt dont la signification s’illimite, et qui devient figure ou centre d’un monde », *Le poétique*, p. 114.

²² « L’homme poétique est celui qui vit en-deçà du malheur de la conscience séparée et séparante », op. cit., p. 188.

al mismo tiempo, un “más allá”, y tendremos que comprender la comunicación y finalmente la identidad de ese “más acá” y de ese “más allá”. Tal comunicación es obra del sentimiento, y tal identidad caracteriza, exactamente, al sentimiento.

Ya hemos establecido, para dar cuenta de la diferencia entre el hombre y el animal, que la tensión entre el archi-movimiento y el archi-acontecimiento podía replegarse en uno de sus polos, es decir, podía verse reabsorbida o polarizada por cualquiera de ellos. Como vimos ayer, cuando esta tensión se ve dominada por el archi-movimiento, da lugar al modo de existencia animal. Por eso decía que el animal es más movimiento que conciencia y que se caracteriza por el éxodo en el mundo, mientras que estamos frente a lo humano cuando la tensión se ve dominada por la separación acontecimental. Pero tanto el hombre como el animal relevan de los dos polos a la vez.

Podríamos ahora resumir nuestra exposición y subrayar que la polarización de la tensión puede ser, ella misma, re-polarizada —o des-polarizada— por el polo opuesto. Un nuevo grado de polarización es pues posible. Es lo que sucede con lo poético, que va a aparecer como una posibilidad de nuestra existencia, y por lo mismo como un modo de existir singular. Se vuelve entonces una elección existencial. Me explico.

La polarización por la escisión que caracteriza la existencia metafísica del hombre, puede dar lugar a dos re-polarizaciones o polarizaciones de segundo grado de direcciones opuestas: una va en el sentido del exilio, es decir, de la separación archi-acontecimental. Es fuga en la finitud y puede tomar la forma del entretenimiento, del consumo desenfrenado, o de la pérdida de uno mismo en el objeto. Lo que Rilke llamaba el *trompe d'œil* de la vida. Esa huida en la finitud, va de la mano de una pérdida de sentido de la finitud. Quiero decir que el hombre, como ser separado, se compromete activamente en la separación, y que en cierto modo se sume en la finitud.

La otra re-polarización posible va en el sentido opuesto de una asunción de la finitud. Va en el sentido de una existencia hacia su propio límite, y es la poética. Aquí la re-polarización no va en el sentido de la escisión sino en el de la pertenencia y la continuidad. Lo que quiere decir, en definitiva, que para la existencia poética, en la medida en que comporta una dimensión cosmológica, nos acercamos al modo de existencia animal. Lo poético es una forma de re-introducir la continuidad con el mundo en el seno de la escisión. Este modo de existencia se encuentra en las antípodas del entretenimiento, es decir, de la huida en la finitud.

En síntesis, podríamos oponer a la huida *en* la finitud una huida *de* la finitud. Esta última no puede ser sino el reconocimiento de ésta por el investimento de nuestra relación con el mundo, es decir, por la experiencia de la pertenencia en el seno de la separación. Lo poético tiene pues que ver con la huida *de* la finitud, y por ende, de cierta manera, con la experiencia de una finitud de la finitud. Termino así con “Lo poético”, el primer momento de la segunda parte del seminario.

Lección Cuarta

II. B. El sentimiento

Vamos a abordar el segundo momento de la segunda parte de nuestro curso, que trata específicamente sobre el sentimiento. Precisemos las coordenadas del problema: dado que estamos en condiciones de trascender nuestro exilio y de hablar del archi-movimiento del mundo, es necesario reconocer, en primer lugar, que continuamos ligados, incluso en nuestra insularidad, a la superpotencia del mundo. Y en segundo lugar, que la pertenencia al mundo se atesta, de alguna manera, en nosotros y para nosotros. Esto equivale a decir que existe, por debajo del deseo, una iniciación originaria a lo deseado. Iniciación sin la cual su avance carecería de dirección y de sentido. Por tanto, en el corazón de la escisión acontecimental, un delgado hilo liga nuestro movimiento hacia el mundo a través de nuestra existencia. Todo parece indicar que la escisión que condiciona nuestra existencia puede ser revalorizada por la continuidad; o, más bien, que una continuidad podría restaurarse en el seno mismo de la escisión.

La cuestión que se plantea, por tanto, es la de saber cómo sucede esto : ¿cuál es la dimensión de existencia que asegura esta continuidad, es decir, que trasciende el exilio en el exilio? Esta dimensión es obviamente irreductible a lo que hemos visto hasta aquí. No puede confundirse con la experiencia del sujeto que hemos determinado como deseo, en la medida en que esta experiencia –también llamada lenguaje–, al ausentarse del mundo que ella misma produce, sólo abre a significaciones.

La dimensión que buscamos no tiene pues que ver con la percepción. Su alcance es, por así decir, superior, puesto que atraviesa el muro del archi-acontecimiento y, por ende, el muro de las cosas, hacia aquello cuyas cualidades son extensas. Pero, por otra parte, esto no significa que el sujeto se pierda en el

mundo para coincidir con su pertenencia. Si se trata, en efecto, de una dimensión de la existencia, de un existencial, no puede consistir en una pérdida de sí mismo, en una coincidencia con la archi-vida. El sujeto sigue siendo dimensión de una existencia que es *mía* y, como veremos enseguida, de una dimensión en, y por la cual, la existencia *se vuelve* mía. Si es cierto que esta dimensión abre más allá del reino de los entes finitos, si llega hasta el punto de nuestra pertenencia al mundo y, por ende, a su ilimitación, esto no implica sin embargo que el sujeto se pierda a sí mismo, sino, por el contrario, que se encuentra –e incluso– se conquista. En otros términos, se trata de una vivencia. Pero de una vivencia que, por su alcance, trasciende el plano de lo percibido, y no se confunde con el tender deseante y significativo. Se trata más bien de una dimensión más profunda. Podríamos decir que es la dimensión motriz del deseo, en la medida en que sólo hay deseo a partir de una iniciación originaria a lo deseado a pesar de su inaccesibilidad de principio.

Esta dimensión de existencia vivida –que, al atravesar el muro de la percepción, abre el mundo al que pertenece el sujeto–, es la *dimensión del sentimiento*. Ahora bien, pongámonos de acuerdo sobre el estatuto de este término.

Lo que buscamos pensar aquí no es ajeno a lo que comprendemos usualmente por sentimiento. El propio sentimiento, y en cierto sentido la psicología, vienen aquí en ayuda de la fenomenología: de alguna manera, se trata de “los sentimientos”. No obstante, y, por otra parte, se trata para nosotros de la esencia del sentimiento. Y, en particular, de su diferencia con la emoción, el afecto y el deseo. De modo tal que, a la inversa, es más bien la fenomenología quien viene en ayuda de la teoría del sentimiento y de la psicología. El contexto teórico en el que lo utilizamos, o más bien que nos conduce a él, nos permite acceder a lo que consideramos el sentido de ser del sentimiento, a su modo de existir fundamental.

Proponemos una determinación existencial que –ya lo podemos imaginar– implica una dimensión ontológica. El sentimiento es, por así decir, un existencial ontológico. O, más bien, el existencial de la ontología. Es la modalidad del sí-mismo por la que éste desborda hacia lo otro de sí-mismo, y que traspasa entonces más allá de la significación. Cabe subrayar que, al utilizar este término, tomamos por nuestra cuenta el rasgo fenomenológico propio del sentimiento, a saber, aquel de la experiencia más íntima, el de la constitución de una verdadera ipseidad. Pensamos, en definitiva, en la relación más inmediata y más evidente con uno mismo.

En efecto, el sí mismo tiene una experiencia privilegiada de sí en el sentimiento y, en ese sentido, el sentimiento es siempre, ante todo, sentimiento de sí. Sería un error concluir a partir de allí que, por ser un operador de ipseidad, el sentimiento sólo puede significar una clausura sobre sí mismo, una presencia inmediata a sí mismo. En otras palabras, concluir una auto-afección que lo separaría del exterior.

Queda claro entonces que mi concepción del sentimiento se sitúa muy lejos de la auto-afección pura de Michael Henry. Nuestra intuición germinal, que es obviamente indisoluble del marco teórico en el cual aparece el sentimiento, es, por el contrario, que esta intimidad, esta ipseidad, sólo se realiza *a través, y como, la apertura* a la profundidad del mundo. Hablo ahora a título personal: la intuición que me sirve como brújula es que no hay disyuntiva entre estar en uno mismo –y por tanto en la dimensión de auto-afección– y la apertura a una exterioridad radical. Y que hay, pues, una comunicación secreta entre el sí mismo y lo más alejado de uno mismo. Por tanto, hay que renunciar a esta disyuntiva entre subjetividad y trascendencia. Dicho de otro modo, lo más subjetivo es lo que más radicalmente me proyecta a la trascendencia. Pues bien, esto es, en cierto modo, una intuición, y toda la cuestión reside en encontrar las herramientas para poder justificarla teóricamente, en darle un cuadro teórico adecuado. Cierro este paréntesis.

Tanto la reflexión como la representación implican una relación superficial a sí mismo, como si ser o estar en la significación fuera de la mano con escaparse de sí mismo. Inversamente, sólo existe una relación profunda con uno mismo, una profundidad vivida, a través de una apertura a esa profundidad ontológica que es la profundidad del mundo. Tal es la experiencia que tomamos como testigo y guía fenomenológicos para este análisis del sentimiento. En otros términos: sólo nos unificamos verdaderamente cuando nos abrimos a una alteridad que no es la de los objetos. Nos sentimos realmente vivos, o mejor dicho, nos sentimos un viviente singular cuando atravesamos el plano de las significaciones. Es decir, cuando dejamos de ser inteligente en el sentido de Bergson. Basta con pensar en el amor para acceder a esta evidencia. Mañana hablaré de la relación entre deseo y amor y pondré a trabajar la teoría del sentimiento en el registro de la relación al otro. Pasaré pues del plano ontológico al de una fenomenología de la intersubjetividad. Pero, en todo caso, para anticiparme, basta con pensar en el amor para acceder a esta evidencia que acabo de desarrollar.

En efecto, el amor es esta experiencia absolutamente singular en la que me experimento perdiéndome. Donde me encuentro radicalmente conmigo mismo y estoy, al mismo tiempo, completamente desposeído por un otro. En el amor, por tanto, no hay ninguna disyuntiva entre estar muy cerca de uno mismo y estar radicalmente desposeído por el otro. Estoy cerca de mí porque estoy fuera de mí. El amor es realmente el modelo empírico de esta teoría del sentimiento. En ese sentido, el amor aparecerá como el paradigma del sentimiento.

Todo pareciera indicar aquí que la experiencia de uno mismo como viviente no se da sin una comunicación con la archi-vida. Comunicación que, justamente, es obra del sentimiento. Sólo accedemos a la propia profundidad al unirnos con la profundidad del mundo. O, más bien, se trata de la misma experiencia y por ende de la misma profundidad. El acceso a sí mismo es el acceso a la profundidad del mundo, son las dos caras de ese mismo existencial que llamamos sentimiento.

Me gustaría subrayar rápidamente que, en francés al menos –aunque no solamente–, el concepto de profundidad tiene dos sentidos: un sentido subjetivo-afectivo, cuando hablamos de la profundidad del sentimiento; y, un sentido espacial, donde la profundidad designa una dimensión del espacio y, valga la redundancia, su dimensión más profunda. Sobre este tema los reenvío a Merleau-Ponty.²³ La hipótesis aquí es que, en esta polisemia, hay una misma realidad originaria. Dicho en otros términos, sólo hay una profundidad, aquella que instaura la comunicación entre la profundidad subjetiva y la profundidad mundana. Por tanto, sólo es necesario pensar *la* profundidad. Volveré más adelante sobre esto.

Quisiera señalar también al pasar, y para finalizar sobre este punto, que es posible extraer de estos comentarios, digamos “en negativo”, una teoría ontológico-fenomenológica de la alienación. Me explico: si el estar en, y más cerca de, sí mismo es correlativo de una apertura que excede el plano del objeto, entonces, a la inversa, la simple apertura al objeto percibido –*ergo* a la significación, lo que en el fondo podemos llamar representación– implica un estar lejos de sí mismo, algo como una pérdida de sí. En otras palabras, cuanto más nos alejamos de la profundidad del mundo, más nos alejamos de nosotros mismos. Cabe decir entonces *a fortiori*, con más razón, que todo investir en los objetos por ellos mismos, toda existencia que se reduce al mundo de los objetos, que son casi exclusivamente objetos manufacturados, es necesariamente una existencia alienada. Y habría que señalar aquí, para completar, lo que sería un esbozo de

²³ *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1960, p. 46.

teoría de la alienación, pues no todos los objetos son iguales. Incluso si el sentimiento es una posibilidad constitutiva de nuestra existencia, hay objetos que favorecen el acceso al mundo. Es decir, que despiertan o favorecen la eclosión del sentimiento porque portan en sí mismos una carga del mundo, porque están naturalmente inscriptos en él. Se trata, en primer lugar, de las obras de arte, pero también de las realidades naturales y sin duda también de los demás humanos, al menos en ciertas condiciones. Esto significa que hay entes que abren sobre el mundo como tal.

A la inversa, el objeto manufacturado, el objeto de marca, que sólo corresponde a una radicalización de ese señuelo fundamental, realiza y lleva a su término la función des-mundanizante, es decir, des-realizante, del objeto. A partir de allí, si bien no hay ipseidad sin apertura al mundo, aquel que vive exclusivamente en el comercio con esa nada de mundo que es el objeto, finalmente no es *nadie*. Esto produce, en efecto, sujetos des-afectados, con sentimientos también des-afectados, tendencialmente objetivables. Como si fueran sujetos ajenos a lo que sienten, como si ellos mismos no estuvieran en juego en esa experiencia. Podríamos decir que esto se comprueba de manera patente en el orden contemporáneo del amor. El amor, que hemos sugerido como el paradigma del sentimiento, permite leer de manera privilegiada el destino del sentimiento en riesgo de alienación. El amor está reducido a cierta cantidad de satisfacción o de placer que no compromete al sujeto en su ser. Se organiza cada vez más de manera contractual y se inscribe por lo mismo en el corazón del mercado y de sus leyes. Cierro el paréntesis.

Como ya lo he mencionado, tomo el concepto de sentimiento de Mikel Dufrenne, si bien lo uso en un sentido que lo excede y le da un alcance más radical. Ese concepto, elaborado en su tesis *La phénoménologie de l'expérience esthétique*, es retomado de manera más alusiva pero más radical también en *Le poétique*. La noción de sentimiento se encuentra en el corazón de su estética. Cito a Dufrenne en *Le poétique*: "Intenté mostrar en otra parte que la experiencia estética culminaba en el sentimiento".²⁴ Y da una suerte de definición: "en ese modo de la intencionalidad que la consciencia de algún modo se reúne y se profundiza,

²⁴ « J'ai essayé de montrer ailleurs que l'expérience esthétique culminait dans le sentiment. » *Le poétique*. Paris, P.U.F., 1963, p. 83. Con "en otra parte", Dufrenne se refiere a su tesis sobre la experiencia estética.

para ser igualmente acogedora de lo sensible y experimentar la profundidad y plenitud de un mundo en lo percibido.”²⁵

El sentimiento al que se refiere es el sentimiento estético, pero en una ampliación a la ontología que el propio Dufrenne esbozará al final de su tesis. Este sentimiento puede ser aprovechado para describir la apertura del mundo en su plenitud y su profundidad, es un acceso al ser sensible más allá de los objetos sensibles –es decir, percibidos–. Esta posibilidad de ampliación certifica una forma de comunicación posible entre la estética y la fenomenología: la experiencia del mundo se nutre del sentimiento estético, lo cual significa, a la inversa, y ante todo, que la estética en sentido estricto descubre su propio fundamento en la fenomenología. Encontraríamos aquí la unidad perdida hace mucho tiempo entre la estética como teoría del arte y la estética como doctrina de lo sensible.

Esto, claro, bajo la condición de reportar lo sensible a su ser verdadero, de comprenderlo como la *ostensión* de un mundo. Ostensión de la que solo el sentimiento puede dar prueba o, en todo caso, presentir. Bajo esta condición, la fenomenología, a través del sentimiento, puede librar una vía de acceso al arte, pues se trata, en el sentimiento estético, de la misma experiencia. La apertura a la obra que éste hace posible es al mismo tiempo acceso a un mundo irreductible a sus apariciones, y prefigura, por ende, la ostensión del mundo.

Ahora bien, intentemos precisar las cosas a partir de la obra aludida por el texto citado. En primer lugar, el sentimiento debe ser distinguido de la emoción y, podríamos agregar también, de los afectos en general. Los afectos o las emociones en general expresan cierta relación con un mundo ya dado y con lo que surge en él. Relevan de la esfera afectiva en un sentido restrictivo: en el sentido de lo que experimentamos en contacto con el exterior, de lo que adviene en nosotros gracias a nuestro comercio con el mundo. La emoción sólo abre a entes o acontecimientos intramundanos, o mejor, presupone esta apertura. El alcance del sentimiento es totalmente distinto: el sentimiento no responde a un acontecimiento del mundo que ya está allí, sino que *abre a* un mundo y en este sentido está del lado del conocimiento.

²⁵ «Dans ce mode de l'intentionnalité où la conscience se rassemble en quelque sorte et s'approfondi pour être tout autant accueillant au sensible et pour éprouver dans le perçu la plénitude et la profondeur d'un monde.» *Ibid.*

Como escribe Dufrenne, “así, el sentimiento tiene una función noética, revela un mundo, mientras que la emoción comenta un mundo ya dado, sea para transformarlo mágicamente como dice el señor Sartre, sea para comprometer una acción válida, como dice Ricoeur.”²⁶ Por eso es necesario distinguir el miedo, que es una respuesta a lo horrible, del sentimiento de lo horrible que lo revela y lo da a conocer. Y, por eso, no hay que confundirlo con la alegría, que es una emoción o un afecto. Ni confundir la reacción a lo cómico con el sentimiento de lo cómico, que abre al mundo de la comicidad, pues no podemos experimentar alegría o reír, si antes no ha sido abierto este mundo. Si permanece cerrado, nada me hará reír.

Si el sentimiento da a conocer, devela, apunta a algo, esa intención no es la del conocimiento en el sentido del conocimiento objetivante y representativo. Excede el plano de la representación, desborda el plano de los objetos, es decir, de las apariencias, hacia un mundo. El sentimiento es, pues, como dice Dufrenne, una *noesis* singular, que conviene a la profundidad e indeterminación del mundo.

El sentimiento releva de un orden completamente singular, que no está ni del lado de la emoción –o del afecto– porque abre a un mundo, ni del lado del conocimiento, puesto que su apertura no es representativa ni significativa. Se mueve más allá del objeto, y por tanto de la significación. Pero podríamos decir, del mismo modo, que participa del conocimiento y del afecto. Tiene en común con el conocimiento la “apertura a” o el descubrimiento de algo; y, con el afecto, el carácter no representativo, no objetivamente de esta apertura. En términos husserlianos, está por debajo de la pura *noesis*, que es enteramente conocimiento –para Husserl en todo caso– pero es irreductible a una mera *hyle*. Si el sentimiento está del lado del afecto, se trata de un afecto que, lejos de confundirse con un contenido experimentado, desborda por el contrario todo contenido y todo sentido en la profundidad que manifiesta. A partir de allí, conjuga bien el estar cerca de sí mismo –la pura inmanencia propia del afecto–, con la salida de sí mismo –la ostensión de la alteridad que realiza la *noesis*–. Digamos, pues, que es ajeno a estas dos categorías puesto que vuelve difusa la pertinencia de su distinción.

²⁶ «Ainsi sentiment a une fonction noétique : il révèle un monde, alors que l'émotion commente un monde déjà donné, soit pour le transformer magiquement, comme dit M. Sartre [...], soit pour engager une action valable, comme dit Ricoeur ». *Op. cit.*, p. 472

En verdad, en tanto decimos que “abre al mundo”, el sentimiento no se sitúa “más allá” sino “más acá” del plano hyletico del puro afecto. Es más profundo, más afectivo, pues es más pasivo que el mero experimentar o sentir, por ejemplo, un color o un dolor. En efecto, si el mero experimentar o sentir, en su pasividad misma, accede a una cualidad sensible o afectiva, el sentimiento, por su parte, nos abrirá al mundo trascendente e indeterminado donde las cualidades son cualidades sin tener siquiera el mínimo de sentido que implica la *hyle*. Es decir que el alcance de su apertura exige que no contenga ninguna determinación. En ese sentido, el sentimiento se caracteriza por una pasividad superior. Puede recibir la profundidad del mundo e igualarse a ella abdicando de todo sentido, de toda donación de sentido, incluso simplemente sensible.

Pero –y esta parece ser la paradoja del sentimiento, paradoja que lo sitúa más allá de las categorías habituales–, gracias a ese abandono puede reunirse con la trascendencia del mundo, gracias a esa archi-pasividad puede desplegar su actividad propia. En suma, gracias a su receptividad radical, puede realizar su función *noética*. Al vaciarse de todo contenido, puede abrir el contenido de todos los contenidos, a saber, el mundo –que es, al mismo tiempo y por la misma razón, su recipiente–.

Aquí lo *noético* y lo *hylético* no son más una disyuntiva. El sentimiento “conoce el mundo” sin dar ninguna significación, incluso sensible. En ese sentido, el sentimiento siempre es sentimiento de nada, no da ningún contenido y gracias a ese vacío, y por tanto a esa archi-pasividad, puede abrir noéticamente al mundo. El sentimiento se sitúa así en un nivel más profundo que esa disyuntiva entre la receptividad y el conocimiento, disyuntiva que aparece entonces como abstracta.

Habría que demostrar que lo mismo sucede sin duda con el fundamento común. Quiero decir que la apertura del mundo por el sentimiento es la condición originaria de su conocimiento bajo la forma de objetos tanto como de las emociones que pueden suscitar esos objetos. En ese sentido, el sentimiento es una dimensión de existencia a la vez pre-cognitiva y pre-afectiva, intención del mundo en la pasividad y en el despojo del puro recibimiento.

Desde el punto de vista fenomenológico, pasamos de la emoción al sentimiento cuando, gracias a tal o cual contenido provocado por la emoción, quedamos como desarmados o vaciados, no sentimos nada de determinado y, por lo mismo, nos encontramos violentamente expuestos a esa nada de ente que es el mundo. En ese sentido, el sentimiento es vacío de emoción. Allí se siente

precisamente la imposibilidad de dar una cualidad o color a lo dado, es decir, de remitirlo a una existencia o determinación sensible. Todo sucede como si me encontrara de pronto desprovisto de toda emoción y, en cierto modo, de toda auto-afección, para sentirme absolutamente desarmado o expuesto; como si me liberara de todo afecto para reencontrarme más allá. Es así que el sentimiento alcanza el mundo: por su apertura más allá de todo objeto, él mismo se ve librado de todo contenido.

Así entendido, el sentimiento evoca el vacío del corazón del que habla Scheler: “llamamos vacío, de manera primitiva, la parte de nuestras expectativas y deseos que no está satisfecha. Así, el primer vacío es, por así decir, *el vacío de nuestro corazón*. Que nuestras tendencias estén siempre más insatisfechas que colmadas sólo se explica por el hecho extraño de que, en la intuición natural del mundo, el espacio y el tiempo aparecen al hombre como formas vacías que preceden todas las cosas.”²⁷

Obviamente, lo profundo aquí es relacionar el tiempo y el espacio, como formas vacías, con el vacío del corazón. Dicho de otro modo, sólo un ser deseante puede tener un espacio y un tiempo. Pero ese vacío, en realidad, sólo remite, en Scheler, a la falta o a la insatisfacción del deseo, y por eso despliega esas formas vacías que son el espacio y el tiempo. El vacío designa aquí el exceso siempre reconducido del deseo respecto de los objetos que lo satisfacen sin colmarlo, exceso que comanda el del espacio y del tiempo sobre los contenidos, es decir, el exceso de la forma sobre la materia.

El vacío del sentimiento del que hablamos es muy diferente, pues su alcance es más profundo que el del corazón. En él no hay más afectos que se interpongan frente de la profundidad del mundo: su vacío se mide con la plenitud del mundo. El vacío del sentimiento abre, pues, la trascendencia del mundo con el que se mide la carencia del deseo: al orientar el deseo, el sentimiento comanda el vacío del corazón, pero no se confunde con él. No obstante, y con esto damos un paso más, en ese vacío emocional en el que sólo siento una conmoción fundamental, me reúno conmigo mismo más profundamente que en la emoción, llego a tocar

²⁷ «Nous appelons ‘vide’ primitivement la part de nos attentes et de nos désirs qui n’est pas comblée. Ainsi, le premier ‘vide’ est-il pour ainsi dire *le vide de notre cœur*. Que nos tendances soient toujours *plus* insatisfaites que comblées, cela seul explique le fait d’abord étrange que dans l’intuition naturelle du monde l’espace et le temps apparaissent à l’homme comme des formes vides, qui *précèdent* toutes choses.» *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, trad. fr. (*La situation de l’homme dans le monde*) M. Dupuy, Paris, Aubier, 1951.

mi propia vida, remonto a la fuente de mi vitalidad, que es al mismo tiempo prueba de mi fragilidad, es decir, de mi finitud. A partir de allí, se produce una suerte de ambigüedad o de ambivalencia constitutivas: ese vacío es, al mismo tiempo, plenitud, porque el sentimiento, al trascender el ente, accede a la plenitud del mundo. De allí una suerte de alegría o de exaltación en el despojamiento, incluso en el desmoronamiento. Y pienso ahora, haciendo un paréntesis, que la cuestión del paso de una afección a otra que se plantea M. Henry —en particular, del sufrimiento a la alegría— podría justificarse a partir de esta teoría del sentimiento. Habría que desarrollarlo, pero creo que es posible.

En el sentimiento nos encontramos más allá del sufrimiento y de la alegría, de la felicidad o de la desgracia, en un estado más original, que puede ser caracterizado de una u otra manera porque no se reconoce allí completamente. Si transportamos esto al plano del amor como paradigma, es decir, a la esfera de la relación con el otro, podemos reconocerlo en el hecho, a menudo observado, de que el amor incluye un componente depresivo o cercano a la depresión. Nos sentimos indistintamente desarmado, derrumbados, incapaces de hacer nada salvo estar en relación con el otro. Y, al mismo tiempo, nos sentimos exaltados, proyectados hacia adelante. Experimentamos a la vez una flexión y una aceleración existenciales, como si el hecho de perder de golpe lo esencial de mis defensas, construcciones, hábitos, certezas, etc. —en síntesis, lo que hace que pueda existir en mi vida cotidiana—, como si el hecho de perder todo eso —de ahí la depresión—, me permitiera extraer mi energía de otra fuente, mucho más potente, de reunirme en el otro, y a través del otro, con algo de la potencia del mundo. De allí la dimensión de aceleración existencial. Por eso hay una dimensión de exaltación en el amor, que no es en absoluto algo que excluya el vacío y el desmoronamiento. El amor nos hace sentir vacíos, sería en cierto modo el punto de indistinción entre el desmoronamiento y la exaltación. Aquí vemos bien que, gracias a este vacío, me veo proyectado hacia la potencia del mundo. De esto se sigue también que, así como el amor implica muchas veces una depresión existencial —a entender casi en el sentido propio o atmosférico del término—, inversamente, la depresión favorece al amor y, a menudo, lo anuncia.

Sólo un punto antes de terminar esta sesión: voy a referirme a algunos otros rasgos del sentimiento.

A través del sentimiento salimos de la insularidad de la conciencia, superamos nuestro exilio. En ese sentido, ya no es más sinónimo de separación, de encierro en la inmanencia, como era todavía el caso —al menos en Husserl— de

las vivencias noéticas o *hyléticas*. El sentimiento nombra la única modalidad en la cual la conciencia se desborda o se excede a sí misma, y por eso es la intencionalidad originaria, la apertura primera que dirige todas las demás. Por lo tanto, esta salida de sí mismo no significa el abandono o la pérdida de sí, no significa una fusión con el mundo, pues eso equivaldría a negar la obra del archi-acontecimiento, sin la que ya no sabríamos quienes somos.

La modalidad de ser del sentimiento corresponde pues exactamente a la situación en la que se inscribe y a la que responde. El sentimiento no podría consistir en una disolución del sujeto porque la separación acontecial no tiene retorno y nos condena al exilio metafísico. Funda nuestra aptitud para tematizar un mundo sin nosotros –y por lo mismo nuestro propio origen–, pero el sentimiento significa, al mismo tiempo, un cierto desborde y una cierta ruptura del exilio. Por eso Dufrenne utiliza el término “participación” para caracterizar su modo de ser propio.

El sentimiento no es una experiencia confinada a la esfera de la conciencia, no es tampoco fusión y por ende abandono de sí mismo, es participación en el mundo, en la trascendencia del mundo, y quien dice participación dice exterioridad y diferencia insuperable. Si lo pensamos bien, tal es el tenor fenomenológico del sentimiento: mientras que una conciencia exiliada en sí misma –al igual que una conciencia que se fusiona con el mundo–, ignorarían todo acerca de la separación, el *sentimiento como participación* es la prueba misma de la separación, la experiencia del mundo y la experiencia de su ausencia de manera indistinta.

El sentimiento es pues la experiencia de la trascendencia del mundo en su inaccesibilidad fundamental, es el descubrimiento de la pérdida, no en el sentido de algo que faltaría, sino como pérdida hecha experiencia, desgarrar vivido. Tal es la tonalidad fundamental del sentimiento, el sentimiento del sentimiento, la comprensión de una lejanía, la revelación de un mundo del que sólo tenemos un eco, el presentimiento de un lugar donde seríamos nosotros mismos, donde la finitud se reabsorbería, pero que está perdido para siempre. Se trata, por tanto, de una suerte de nostalgia ontológica. Por eso no podemos decir demasiado al respecto: sentimiento de nada –en el sentido de la experiencia que conviene a la nada–, del vislumbramiento de esa nada de ente que es el mundo.

Me detengo aquí.

Discusión: (lecciones Tercera y Cuarta)

Participante 1: Mi pregunta es relativa al lenguaje. Me pregunto, porque no me queda claro, ¿de dónde sale –en su propia presentación– la afirmación “somos lenguaje”? Vimos que el sujeto es movimiento, deseo, pero ¿cómo se justifica que sea lenguaje?

RB: Hubiera podido introducir lo poético sin pasar por el lenguaje, pues lo poético es un modo de existencia. Un modo de existencia que se puede realizar de muchísimas maneras. Sin embargo, por razones de tiempo, no justifiqué más ampliamente aquí –aunque sí en el libro *Métaphysique du sentiment*– la necesidad de introducir el lenguaje. Pero sugerí, de todos modos, que si nuestros movimientos son caracterizados por la impotencia, nuestro movimiento por excelencia –es decir, el más impotente– es el lenguaje. En el sentido verdaderamente dinámico de la palabra. Quise mostrar que hay una relación constitutiva entre la dimensión de casi-inmovilidad de ese movimiento verbal –y por ende de ruptura radical con el mundo–, y, por otra parte, el surgimiento del sentido en el seno del lenguaje. El lenguaje es el modo de realización de nuestro deseo como movimiento impotente. Hablar, es realmente no hacer nada, no producir nada. Y gracias a ese no-hacer, el surgimiento del sentido es posible. Obviamente, como en la palabra “poético” oímos “poesía”, tenemos la impresión de que no podemos introducir el concepto de poético sin introducir el lenguaje. Pero hay que decir dos cosas a la vez: por un lado, que lo poético es un modo de existencia, y que una de las vertientes de ese modo es el sentimiento. Y, por otro lado, que ese modo de existencia se realiza de manera privilegiada en el lenguaje poético. De ahí la elección del término. Porque el lenguaje poético –y esto es, en todo caso, lo que quise señalar– es una tentativa fundamental de superar la separación en el seno mismo de lo que nos separa. Porque habría otra manera de superar la separación, y sería una tentativa de fusión directa con el mundo. Pero es obviamente un fracaso, porque sólo puede ser una forma de muerte. O sea que sólo podemos realizar la relación constitutiva con el mundo desde nuestra finitud, es decir, en el lenguaje. Por eso la poesía es realmente un recurso del lenguaje contra sí mismo. Agrego que, para mí, el modelo poético y por ende filosófico es Philippe Jaccottet, el más grande poeta francés vivo del siglo XX. Su obra es profundamente fenomenológica, atravesada por una meditación sobre esta dimensión de recurso del lenguaje contra sí mismo.

Participante 2: Quería preguntar, aunque supongo que volverá mañana sobre esto, ¿cuál es la idea de amor que supone? ¿Hay univocidad en esa idea de amor? ¿Es el amor de pareja?

RB: Lo entiendo en el sentido del sentimiento amoroso. Digamos, del núcleo del sentimiento amoroso. Una experiencia tan violenta como rara, pero que todos vivimos. Es la experiencia de una proximidad extrema consigo mismo, y por tanto de una suerte de conquista de la ipseidad, gracias a un sentimiento de vacío que el otro abre. Parecería que el otro abre un vacío que sólo él puede colmar. Y, entre paréntesis, podríamos encontrar coincidencias con el psicoanálisis.

P2: Mi pregunta es si ese otro puede ser, por ejemplo, un padre y un hijo, y si eso es equiparable a la relación de una pareja. Lo que estoy planteando es equiparable a lo que sostiene Jean-Luc Marion en *Le phénomène érotique*. Él dice que es posible hablar de una unicidad, que se puede definir al amor en un solo sentido, y ese sentido es aplicable a todos los tipos de relaciones amorosas que tenemos en la vida. ¿Usted distinguiría esas relaciones, o aceptaría la posibilidad de un concepto unívoco?

RB: Bueno, hay muchas cosas para decir. Es una pregunta importante. Primero, me gustaría decir que el sentimiento al que me refiero, no es el amor. Es la modalidad según la cual se abre el mundo. En otros términos, es un sentimiento ontológico. Llamo amor a una modalidad empírica, a un testimonio empírico de ese sentimiento cuya significación es ontológica. Ahora bien, si me sitúo en el terreno del amor, diría, en primer lugar, que mi punto de ruptura con Jean-Luc Marion en *Le phénomène érotique*, es que Marion aborda el amor sin pasar por el deseo. Como lo veremos mañana, para mí, sólo hay amor en el corazón del deseo, es su condición. En otras palabras, para mí el amor es una dimensión fundamental del deseo. Ahora bien, una vez establecido esto, nos vemos obligados a limitar el amor al amor erótico, pero no en el sentido en que lo comprende Marion, sino en el del amor enamorado. Esto no significa que no haya un componente amoroso-erótico en la relación padre-hija, madre-hijo, y por qué no del creyente con Dios. Pero quiero decir que la referencia del núcleo fenomenológico del amor está en la relación amorosa, es decir deseante. ¿Le he respondido a su pregunta?

P2: Sí. Simplemente, ese vaciamiento se asemeja más a la concepción del amor como *ágape*.

RB: Sí, usted tiene completamente razón. Sin embargo, yo la encuentro en *éros*. Y eso equivaldría a decir que hay un núcleo común entre el *ágape* y el *eros*. Así que le agradezco esta sugerencia.

Participante 3: Cuando habla de dimensión ontológica del sentimiento, ¿está usando el término “ontológico” en el mismo sentido con el que ayer hablaba de la “ontología de las esencias” en Husserl, o en uno distinto?

RB: Bueno, diría “sí y no”. Primero, no; en el sentido de que, en mi perspectiva, ontología es sinónimo de cosmología. Pues, para mí, existe una sinonimia entre el ser y el mundo. Dicho de otro modo: el ser del ente es su mundaneidad. Por tanto, la donación del ente en su ser significa la co-donación del mundo. En este sentido, me encuentro muy lejos de Husserl. Pero, el punto en el que todavía permanezco dentro del marco husserliano, como lo decía ayer, es la distinción entre ontología y metafísica. Esto significaría que, de ese mundo del que hablé, hay una esencia posible. Podemos determinar su esencia. En cambio, opongo la metafísica a la ontología en la medida en que la metafísica, relevando del acontecimiento, excluye una determinación eidética. En síntesis: estoy lejos de Husserl porque creo que él sigue prisionero de un concepto insuficiente de mundo. Es más: la mejor prueba que tenemos de esto es la famosa hipótesis de la nadificación del mundo en *Ideas I*, nadificación que significa el carácter incoherente de los escorzos. Es interesante, como lo mostró Patočka, pues el presupuesto de esa conclusión es que un mundo es un cosmos ordenado, y que, por tanto, para Husserl “caos” significa “no-mundo”. Sin embargo, un caos es todavía un mundo, como lo ha demostrado Patočka: un mundo caótico es todavía un mundo. Pienso por tanto que Husserl sigue prisionero de un concepto racionalista de mundo, que está ordenado en el plano de los objetos. Y estoy en una perspectiva obviamente más radical, inspirada particularmente en Fink, que piensa el mundo como *physis*, y que piensa la *physis* como el ser del ente.

P1: La teoría de la alienación que sugirió, ¿en qué se distinguiría de la doble dimensión de autenticidad-inautenticidad heideggeriana? ¿No está muy cerca? Quiero decir, estructuralmente cerca, no en cuanto al contenido de lo que se considera auténtico o inauténtico.

RB: Entiendo que se puedan poner las dos cosas en relación, pero diría ante todo que esta distinción en Heidegger me parece muy problemática. Sin entrar en eso, lo que quise decir es que es posible prolongar la idea según la cual hay una relación constitutiva, digamos una proporción entre la ipseidad y la apertura a la

trascendencia. Y prolongar esta intuición es mostrar que, negativamente, cuanto más lejos estoy del mundo como tal, más lejos estoy de mí mismo, más soy *nadie*. Tal vez está ahí la idea, en efecto, de la condición de sí mismo, y por tanto de cierta autenticidad. Pero enseguida me alejo de Heidegger porque agrego que la condición de autenticidad es una existencia abierta al mundo a través de la obra de arte, a través del otro, a través de la naturaleza. Es decir, de entes en los que puede atestiguar o manifestarse la mundaneidad del mundo. Y en ese punto, estoy muy lejos de Heidegger. Y sobre todo, se trata de un esquema abstracto, porque ninguno de nosotros es auténtico, estamos siempre ya en el objeto, y ninguno de nosotros es inauténtico, pues incluso la persona más alienada es víctima del arte contemporáneo y puede experimentar una emoción estética. Así que yo rechazo el aspecto aristocrático que podría entreverse en el primer Heidegger. Pues la autenticidad en Heidegger es existir conformemente al *Dasein*. Y, entre paréntesis, uno podría bien preguntarse qué quiere decir esto.

Lección Quinta

Ayer comencé la segunda parte del seminario, correspondiente a “II. El sentimiento”. Quisiera concluir hoy esa parte, intentando profundizar todavía más el concepto de sentimiento. Y de este modo, también, hacer un resumen de lo expuesto.

Habíamos llegado a la noción de participación. Me gustaría señalar que la participación conlleva una transformación radical y, en verdad, se confunde con ella. Dufrenne retoma esta transformación en relación con el concepto de profundidad. El sentimiento desvela el mundo en su profundidad, es decir, en su exceso en relación con todos los entes sensibles. Pero el acceso a la profundidad nos obliga a transformarnos, nosotros que, por nuestro modo de ser deseante, estamos confinados al lenguaje y a la espera de la significación.

Cito a Dufrenne a propósito del objeto estético, pero queda claro que radicalizo y amplío sus ideas en el plano ontológico.

Es profundo porque está más allá de la medida y nos obliga a transformarnos para poder captarlo: lo que mide la profundidad del objeto es la profundidad de la existencia a la cual nos invita. Su profundidad es correlativa de la nuestra, y esta correlación es característica del sentimiento que culmina en la experiencia estética. Podemos describir este sentimiento explicando la correlación, mostrando cómo el hombre se vuelve profundo y cómo, a la inversa, el objeto le parece profundo.²⁸

Como vemos, mientras que su experiencia es inseparable de esta transformación, el sentimiento es un existencial, es decir, un experimentar que es una transformación, la identidad de un sentir y de un devenir. De allí la necesidad de dar sentido a esa profundidad.

²⁸ «[II] est profond parce qu’il est au-delà de la mesure, et qu’il nous oblige à nous transformer pour le saisir : ce qui mesure la profondeur de l’objet, c’est la profondeur d’existence à laquelle il nous convie ; sa profondeur est corrélative de la nôtre. Cette corrélation est caractéristique du sentiment qui culmine [dans] l’expérience esthétique. Et l’on peut décrire ce sentiment en expliquant cette corrélation, en montrant comment l’homme se fait profond et, comment, en retour, l’objet lui apparaît profond. » *Phénoménologie de l’expérience esthétique*, p. 494

En primer lugar, y a falta de un término mejor, se trata de una profundidad subjetiva. Esto no significa en absoluto un acceso a no sé qué capa subjetiva del yo, sino una profundización del ser subjetivo, una realización del sí mismo como sujeto; o, como dice, Dufrenne, una “reunión”: devenir puramente sujeto del sujeto, coincidencia con uno mismo como sujeto, o también ipseización, autenticidad. Tal vez, en cierto punto, la vertiente propiamente fenomenológica del sentimiento. Por tanto, en él no experimentamos absolutamente nada, sólo a nosotros mismos en nuestra finitud y, por consiguiente, también a nosotros mismos como “aptitud para experimentar” o “estar expuestos a”.

Esa profundización –y tal es el segundo aspecto propiamente existencial del sentimiento– significa en realidad un devenir profundo del yo, y es inseparable de cierta transformación. Ésta no consiste ni en una conquista ni una adquisición, sino muy por el contrario en una forma de vaciamiento o despojo por el cual el sujeto se deshace de toda contaminación por dimensiones objetivas, esto es, ajenas (lo que corresponde en Sartre al *Ego* o en Bergson al “yo superficial” [*moi superficiel*]).

Mediante este despojo, el sujeto llega a ser lo que es, es decir, precisamente, sujeto y, por ende, plena apertura. El devenir profundo del sujeto, el acceso a su profundidad, no significa el descubrimiento de una dimensión o de una capa más profunda disimulada y hasta entonces desapercibida. El devenir profundo del sujeto significa la apertura de la profundidad en su oquedad. Por tanto, no se trata de un enriquecimiento –como la psicología podría creerlo de manera ingenua– sino, por el contrario, de un despojo. En ese sentido, la profundidad del sentimiento y la del mundo que ella abre son absolutamente indisociables. Para abrir a la profundidad del mundo, el sujeto debe hacerse profundo, lo que no significa hacerse rico y consistente, sino, por el contrario, vacío, despojado, desarmado. Y, por lo mismo, estar plenamente disponible a la única consistencia que vale, a saber, la del mundo.

En ese sentido, no es para nada pertinente hablar de un “sentimiento profundo” ni de una “profundidad del sentimiento”, aunque sean expresiones usuales. Éstas son expresiones tautológicas. El sentimiento es profundo porque *es* la profundidad misma. Es profundo en el sentido en que *se hace profundidad* a fin de reunirse a la distancia con la profundidad del mundo.

Cito, una vez más, a Dufrenne:

Si el sentimiento estético es profundo porque nos reúne, también lo es porque nos abre, pues la vida interior no extravía al sujeto en los brumosos meandros de la ruminación subjetiva; se manifiesta mediante un acto y no es otra cosa que una cierta cualidad de esos actos cuando dejan de ser respuestas sin alma a las sollicitaciones del medio; y en la experiencia estética, se manifiesta sobre todo por su poder de apertura. Ser profundo, es estar disponible; y es por el mismo movimiento que me abro al objeto.²⁹

La mejor manera de expresar esto sería diciendo “el sentimiento es infinitamente acto y vivencia”, es decir, experiencia y transformación. O mejor: el sentimiento es, más allá de esta disyuntiva, su fuente común. Es la vivencia de esta transformación, de la apertura a su propio mundo; o, más bien, es esta transformación en tanto vivida. Me parece, para concluir, que el mejor término es el de “disponibilidad”: el sentimiento en su profundidad es la vivencia de la disponibilidad, o la disponibilidad como vivencia. Vemos bien que la disponibilidad como vivencia significa, o implica, la ausencia total de contenido. La disponibilidad como vivencia es un vacío como condición del recibimiento del mundo.

Concluyo con este último comentario el tema del sentimiento que comenzamos ayer. Espero que quede claro que el concepto de sentimiento se sitúa en un contexto onto-fenomenológico. Como lo hemos demostrado, es una dimensión constitutiva del deseo que podríamos llamar “deseo trascendental”. Es la condición de apertura del mundo como tal. Lo que he querido decir, en pocas palabras, es que no habría dinámica del deseo pensable si no hubiera una suerte de iniciación originaria a aquello de lo cual el deseo es deseo, a saber, el mundo. Y que existe por tanto una relación constitutiva entre el sentimiento y el deseo.

²⁹ «Si le sentiment esthétique est profond parce qu'il nous rassemble, il l'est aussi parce qu'il nous ouvre, car la vie intérieure n'égare pas le sujet dans le méandres brumeux de la ruminacion subjective ; elle se manifeste par des actes, et n'est rien qu'une certaine qualité de ces actes lorsqu'ils cessent d'être des réponses sans âme aux sollicitations du milieu ; et dans l'expérience esthétique, elle se manifeste avant tout par son pouvoir d'ouverture. Etre profond, c'est être disponible ; et c'est du même mouvement que je m'ouvre à l'objet.» *Op. cit.*, p. 502.

II. C. El deseo y el amor

El deseo

En este momento entonces querría pasar del plano trascendental al plano empírico. Llegar, pues, al deseo tal como lo entendemos. Para decirlo rápidamente, al deseo amoroso y el deseo como relación con el otro.

Vamos a desarrollarla en dos momentos correlativos, que deben entenderse a la luz de lo expuesto anteriormente: uno –el deseo– tratará sobre el deseo amoroso y el deseo como relación con el otro. Este momento tiene que ver con el deseo al que llamo empírico, y buscaremos pensar qué consecuencias se pueden extraer de lo dicho hasta aquí en este plano. Y, en un segundo momento –el amor–, intentaremos preguntarnos en qué sentido nuestra teoría general del sentimiento nos esclarece en cuanto al sentimiento del amor del que hablamos ayer.

Para pensar la relación entre el plano trascendental y el empírico, voy a introducir el concepto de *des-sublimación*. Intentaré explicar qué entiendo por tal concepto. El mismo remite, evidentemente, al concepto de *sublimación* en Freud que, como saben, designa el movimiento por el que la pulsión sexual se desvía de un objeto sexual para dirigirse a un objeto más « elevado »: teórico, artístico, religioso, etc. No insisto sobre las dificultades de este concepto, sobre el que Freud, por otra parte, es bastante discreto.

Mediante el concepto de des-sublimación entiendo el movimiento contrario, es decir, el movimiento mediante el cual un deseo, que es originariamente un deseo de apertura al mundo, retrocede en cierta forma para cristalizarse en un ente del mundo. Un deseo, que tiene como primer objeto el mundo, va a poder darse un objeto intramundano.

Por supuesto, si bien utilizo el término de des-sublimación, éste no implica el reverso de una sublimación previa, pues la relación del deseo con el mundo no es “sublimatoria”, sino que es una relación constitutiva. Utilizo simplemente el término “des-sublimación” para designar ese movimiento de retroceso o de retirada. Aquí me sitúo entonces en el plano de un deseo des-sublimado que remite al plano empírico en contraste con el plano trascendental. La pregunta es, pues, ¿cómo podemos describir el deseo como deseo del otro? Pero, insistimos una vez más, debemos hacernos la pregunta a la luz de esa des-sublimación, es decir,

entendiendo que en el centro del deseo empírico hay un deseo trascendental que, cristalizándose se ha, por así decirlo, disimulado.

Podríamos afirmar que el deseo es esa relación con el otro en la cual accedo a su alteridad. Es decir, en la que participo de su modalidad de apertura al mundo. Se trata de una relación con el otro donde, a través de su mediación, me reúno con el mundo. En el deseo, el otro deja de ser cosa para devenir, como dice en algún lugar Merleau-Ponty, punto de pasaje al mundo. El otro abandona su opacidad para hacerse ventana al mundo.

Ahora bien, puesto que tal es el modo de ser verdadero del otro —a saber, una apertura al mundo—, cabe concluir que, en el deseo, me reúno con el otro *como tal*. El deseo es la modalidad de acceso privilegiada al Otro en la medida en que es radicalmente distinto de los entes del mundo. Eso significa, primero, que el deseo es indiferente a la separación entre afectividad y conocimiento, porque es más profundo que ésta. Su movimiento hacia el otro es desvelamiento, su *e-moción* es una visión. Desear al otro es conocerlo, es la única manera de conocerlo como otro, es decir, como apertura del mundo. Decir que deseo al otro, es decir de alguna manera que lo atravieso, que a través de él me inicio al mundo. Así, contrariamente a lo que tenderíamos ingenuamente a pensar, en el deseo no me reúno con el otro en su insularidad, no me aislo del mundo con él. Por el contrario, lo desbordo hacia el mundo; no lo pierdo, me reúno con él en su singularidad. El otro, como yo, no es una consciencia cerrada sobre sí misma, sino simplemente deseo, es decir, movimiento. O sea, reunirme con él es insertarme en su movimiento, abrirme al mundo desde su punto de vista, tomar por mi cuenta la propuesta dinámica que él *es*.

Pues bien, esto es lo que Rilke, una vez más, vio de manera tan radical como fugitiva en la *Octava Elegía de Duino*. Como sabemos, esta elegía comienza con la oposición entre el modo de ser del hombre y el del animal, oposición que remite a su modo respectivo de relacionarse con lo Abierto. “Abierto” que ocupa más o menos el lugar de lo que nosotros llamamos “mundo”. El mundo remite, para Rilke, a lo que nosotros llamaríamos “entes intramundanos”, o, más bien, a la totalidad aditiva de éstos. En otras palabras, en Rilke, el mundo se opone a lo Abierto, es la simple totalidad aditiva de los entes. Mientras que, en mi perspectiva, el mundo tiene un sentido mucho más radical que lo hace coincidir más o menos con lo Abierto rilkeano. Mientras que el animal *ve* lo Abierto, es decir, penetra o deriva en él, el hombre está caracterizado por la *mirada*, mediante

la cual se opone o se ob-jecta un mundo. La oposición fundamental es entre la vista y la mirada.

Podemos decir que el modo de ser del hombre es el modo del “cara a cara”, y que el surgimiento del hombre es el del “en frente”. Es una oposición inversa al deslizamiento o al dirigirse como tal, oposición de la que nacen conjuntamente lo que llamamos “conciencia” y lo que llamamos “objeto”. Hay que basarse en la palabra alemana *Gegenständlichkeit*, que significa el “estar-frente-a”, la oposición, porque *gegen* en alemán significa también “contra”. En esta palabra alemana tenemos, pues, la idea de una oposición de la cual nace, al menos según Rilke, la distinción entre sujeto y objeto. Dicho en otros términos: no es porque hay objetos que estoy frente de ellos, sino que, al contrario, es porque estoy frente a ellos que hay objetos. De este modo, Rilke distingue entre dos modos de ser, que son en verdad dos modos de relación, de los que procede la naturaleza de los términos relacionados.

Mientras que el modo de ser del animal, su movimiento propio, permite develar lo Abierto más allá de los entes –lo que Rilke llama visión–, el modo de ser del hombre –la mirada de la conciencia– induce a un recubrimiento de lo Abierto bajo la forma de un mundo de cosas. Cito estos versos célebres que resumen la situación, los primeros del texto de la *Octava Elegía*:

Con la vista plena ve la criatura
lo Abierto. Sólo nuestros ojos están
como a contramano, puestos a su alrededor
como trampas contorneando su libre salida.³⁰

Ahora bien, lo que me interesa señalar aquí es la experiencia amorosa como una forma de bruma de la separación, en la medida en que, en el amor, el otro no detiene la mirada, sino que permite, por el contrario, una vista fugitiva de lo Abierto. Esto significa, en nuestro vocabulario, que yo lo atravieso hacia el mundo y que, literalmente, el mundo aparece en él. Escribe Rilke en un segundo texto, también muy conocido:

³⁰ «D'une pleine vue la créature voit/l'Oouvert. Seuls nos yeux sont/comme à rebours, posés tout autour d'elle/ainsi que pièges, cernant sa libre issue.» *Parcours Oblique*, Ed. de la Différence, Paris, 1979.

Los amantes, si no es el otro,
que tapa la vista, están cerca y se asombran...
Como por sorpresa les es abierto
detrás del otro... Pero nadie
atraviesa al otro y para el amante es de nuevo
el mundo.³¹

En la relación no-amorosa, el otro hace siempre de pantalla con lo Abierto –es decir, se relaciona con la vista–, y se da entonces como cosa –es decir, como cosa y no como otro. Obviamente, hay grados de cosificación del otro, desde las personas que vemos desde la torre de *Notre Dame*, como decía Sartre, hasta una relación intersubjetiva viviente. Quiero decir que hay muchos grados en los que el otro está más o menos cosificado, pero en la relación no-amorosa, siempre se da como cosa. Para Rilke, al contrario, el amor –que nosotros llamados deseo– es esa experiencia fugitiva de una travesía del otro, de una visión “detrás del otro”, de una entre-visión de lo abierto, entre-visión que no es jamás una visión, porque se cierra enseguida, pues el otro no es lo abierto, y el amante siempre vuelve a caer del lado de lo Rilke llama mundo y que reenvía en verdad a las cosas.

Cito un comentario de Roger Mounier, casi tan celebre como la *Octava Elegía* (que tradujo el propio Mounier):

Gracias al movimiento que los lleva, los amantes también van a los confines. *Detrás del otro* y su poder de arrebató y llamado, el más allá luminoso se les abre *como por sorpresa.. Están cerca de él*, en su ímpetu, *y se sorprenden*. El amor también libera el *mundo*, pero curiosamente conduce de vuelta a allí. Pues sólo va *al otro*, y el otro es todavía del *mundo*, contrariando por lo mismo el movimiento que suscita y que solamente se esboza.³²

Como vemos, se trata de un movimiento que los lleva. La experiencia del deseo es en el fondo la de un co-movimiento, co-movimiento gracias al cual los amantes se ven transportados más allá de sí mismos. Ese más allá no puede ser

³¹ «Les amants, si ce n'était l'autre, qui/ masque la vue, en sont proches et s'étonnent .../ Comme par surprise cela leur est ouvert/ derrière l'autre... Mais nul/ ne franchit l'autre et pour l'amant c'est à nouveau le/ monde.» *Op. cit.* p. 305.

³² «à la faveur du mouvement qui les porte, les amants aussi vont aux confins. *Derrière l'autre* et son pouvoir d'arrachement et d'appel, l'au-delà lumineux *comme par surprise leur est ouvert. Ils en sont proches*, dans leur élan *et s'étonnent*. L'amour aussi déprend du monde, mais étrangement y ramène. Car il ne va qu'à *l'autre*, et l'autre est du *monde* encore, contrariant par là même le mouvement qu'il suscite et qui s'ébauche seulement. » *Op. cit.*, p. 94.

otra cosa que lo que nosotros llamamos “mundo”. Pero ese transporte es tan fugitivo como repentino, pues el otro todavía es del mundo –como dice Rilke–. Es decir, sigue siendo una cosa que se opone a la mirada y, por eso, interrumpe necesariamente el movimiento que suscita. Tal es la experiencia que en el amor se denomina muy bien como “estar transportado”: ese sentimiento de que, en y por ese otro que encuentro, me veo como proyectado más allá del orden de mi mundo de objetos, en una suerte de profundidad feliz, como si gracias a esta repentina aceleración existencial mi mundo ser duplicara de golpe en un reverso luminoso que rozo sin jamás poder encontrarlo.

Lo interesante es que, aunque se trate de la misma experiencia de la que habla Rilke, Dufrenne lo dice con palabras que están más cerca del marco teórico que hemos construido. Cito a Dufrenne en *La notion de a priori*

Siempre que el amor sea inocente y feliz ilimita al otro. Es amor del mundo a través del otro sin que el otro se vea traicionado, sin embargo, pues es el intermediario necesario, esa presencia que vuelve al mundo presente y que nos vuelve presentes al mundo.³³

Me parece que es muy claro. Dicho en otros términos, no hay ninguna disyuntiva entre el otro y el mundo, en tanto el otro es como nosotros, es decir, deseo y desvelamiento del mundo. Acceder al otro es sobrepasarlo como presencia situada y dirigirnos al mundo mismo, franquear una suerte de paso suplementario en esa apertura al mundo. Aquí coinciden dos movimientos de dirección contraria: abandonar al otro en beneficio del mundo es subir del mundo hacia él; o, más bien, desear al otro significa instalarse en su apertura, participar en el movimiento mediante el cual se reúne consigo mismo avanzando hacia el mundo. Como dice Dufrenne en otro texto:

Así como la sexualidad se expresa mediante otras imágenes que las del sexo, deviene en la experiencia de lo erótico la expresión de actitudes o de sentimientos que van más allá del sexo. El deseo también se ilimita, deviene deseo de otra intimidad, de una presencia al mundo y no del mero sexo del otro. Si el acto sexual se queda en el horizonte del deseo no es solo como fin sino como medio de comunión con el mundo.³⁴

³³ *La notion d'a priori*, Paris, P.U.F., 1959, p. 289.

³⁴ “Vers un Eros cosmique” in Mikel Dufrenne, *La vie, l'amour, la terre, Revue d'esthétique*, 30/96, p. 108.

Podemos decir, en una palabra, que la esencia del deseo sexual no es sexual. La intimidad del otro no es esa esfera cerrada e inaccesible que llamamos conciencia, sino la intimidad al mundo que ella permite. Y, según Dufrenne, eso es lo que sucede en la intimidad sexual: estar lo más cerca posible del otro es estar cerca del mundo. Aislarme con él es al mismo tiempo verme proyectado en pleno mundo. En un sentido, estar bien cerca de él, es estar muy lejos de él. O sea, estar muy cerca de él como deseo, es estar muy lejos de él como ente del mundo.

Pues bien, la pregunta es: ¿de qué es deseo el deseo del otro? Sólo hay una respuesta posible: es deseo de un mundo. Decir que deseamos es, ciertamente, decir que sobrepasamos al otro como ente del mundo hacia el mundo, pero, por supuesto, es a través de –y con– él que efectuamos esa superación. Lo que significa que no lo abandonamos tampoco en beneficio del mundo, que permanece para siempre oculto. Se trata siempre de su modo de entrar en el mundo, de su apertura al mundo. En el deseo deseamos esa apertura, el estilo de relación con, o de configuración de, ese mundo. En verdad, la manera de existir del otro se ofrece a la mirada, pero sólo es accesible en el deseo. Esto significa que no hay acceso al mundo sino bajo la forma de *cierto* mundo, de alguna forma en la bisagra del otro y del mundo. Pero esa bisagra es más originaria que los términos que ella articula. El otro sólo es una manera de iluminar el mundo, y no hay mundo sino como “mundo de” o “mundo para”.

Encontramos aquí algo que ya está presente en Proust. Proust mostró, o más bien puso en escena, el nacimiento del sentimiento amoroso, en primer lugar, gracias al encuentro de un mundo. Su objeto conserva durante cierto tiempo la indeterminación constitutiva de ese mundo, antes de cristalizarse bajo la forma de un rostro singular. Por ejemplo, en *À l'ombre de jeunes filles en fleurs*, como lo ha mostrado Deleuze, el narrador se ve primero atraído por un mundo, y por tanto por una suerte de pluralidad de jovencitas que en ese estadio no son más que la encarnación o la manifestación de ese mundo. Luego, se opera poco a poco una cristalización del mismo en una de las jóvenes. Pero vemos que lo que se desea originariamente, es un mundo. Eso es lo que conduce a Deleuze, gran lector de Proust, a afirmar que “siempre hacemos el amor con mundos”. Declaración que Dufrenne comenta del siguiente modo en *Le poétique*: “el goce nos vuelve a poner en comunicación con el fondo. El objeto del deseo, cuando se realiza, ya no es un objeto parcial ni un objeto imaginario. Es un objeto que resume en él toda la realidad y me inscribe en ella.”³⁵

³⁵ « Pour une philosophie non-théologique », *Le poétique*, PUF, 1973, p. 48, note 1.

Vemos interpelado aquí el psicoanálisis. De allí procede una comprensión del placer sexual que desactiva las categorías con las que solemos abordarlo. Si realmente el deseo es el deseo de un mundo, del mundo del otro –o del otro bajo la forma de su mundo–, cabe concluir que el placer singular en el que desemboca ese deseo debe llevar la marca de esa apertura. En efecto, el placer puede ser simplemente comprendido como una culminación o una realización del deseo. Ahora bien, llevado hasta sus últimas consecuencias, ese deseo del mundo no puede sino significar fusión con el mundo, olvido de sí mismo en beneficio del mundo o también pérdida de sí mismo en el mundo. Es por eso que no podemos concluir una fenomenología del placer y decir que el placer sexual es la prueba de una pérdida de sí mismo, una forma de eclipse de la ipseidad, como si estuviera proyectado allí donde se encuentra mi frontera con el mundo, y por tanto como si estuviera a punto de disolverme. No obstante, se trata del placer. Por consiguiente, de una intensa experiencia de sí mismo, una forma aguda de auto-afección. Pero si en cierto sentido la disolución acarrea, en efecto, al sujeto, no carga sin embargo su afección. Dicho de otro modo, pérdida de sí mismo no es pérdida de la *experiencia* de sí mismo. Es, por el contrario, la condición de una experiencia más intensa de sí. Pero habría que escribir “sí mismo” entre paréntesis, ya que el sí mismo como tal se eclipsa, de modo que, finalmente, no sabemos bien lo que ha sido experimentado. Se trata, en cierta forma, de un puro experimentar, tan intenso como anónimo.

Es aquí donde nuestras distinciones clásicas se vuelven difusas, puesto que, en efecto, en el placer sexual y casi exclusivamente en él, no hay más disyuntiva entre el estar cerca y el estar fuera de uno mismo, entre la posesión y la deposición, entre la ipseidad y el anonimato. En rigor, en el placer sexual me experimento perdiéndome, como si la condición de un auténtico experimentar, de un puro placer, fuera el desierto para el sí mismo; o, mejor dicho, como si el sujeto no pudiera reunirse realmente consigo mismo sino en el límite, en el punto mismo de su desaparición.

El otro me ofrece la posibilidad de esa desaparición como encarnación de un mundo. Por esto, como lo hemos podido evidenciar sobre otras bases, tal experiencia es muy cercana a la experiencia de la muerte. La experiencia del placer otorga la posibilidad –de la cual habla Dufrenne– de: “el placer como muerte sin la muerte”.³⁶ El acceso al mundo significaría la muerte misma del sujeto, pero la

³⁶ Dufrenne, M., « Vers un Eros cosmique », *La vie, l'amour, la terre*, Revue d'esthétique, 30/96, 1997, p. 104

iniciación al mundo del otro en el deseo me deja entrever una muerte en el seno de mi vida, una muerte por la que me descubro particularmente vivo.

Esto me conduce a la segunda etapa de mi exposición, que será más larga y que atañe al amor propiamente dicho.

El amor

El problema es dónde situar al amor en este dispositivo teórico. Y, más precisamente, cuál es su relación con el deseo.

Quisiera, en primer lugar, hacer algunos comentarios generales sobre los términos, pues la relación entre ambos es particularmente compleja. Estoy tentado a decir: “Dime como piensas la relación entre deseo y amor, y te diré quién eres”. En todo caso, podríamos introducir separaciones dentro del campo fenomenológico en función de las posiciones adoptadas sobre la relación entre el deseo y el amor.

No se trata de clarificar todas las modalidades semánticas e históricas. Simplemente, quiero subrayar que no podemos atenernos a una diferencia zanjada ni tampoco a una identidad pura y simple. En efecto, por un lado, parece posible distinguirlos nítidamente, y notar que puede haber un puro deseo sexual ajeno al amor. Y que existe el amor sin deseo, ya sea en el amor por los libros, en el amor materno o en el amor a Dios. Pero hay que señalar enseguida que, como lo indica la especificación que lo acompaña la mayoría de las veces, hablamos justamente de deseo *sexual*, y esa acepción del deseo remite en realidad a una forma de abstracción o de limitación respecto del deseo como tal. En verdad, el deseo, en la plenitud de su sentido, no es entendido como ajeno al amor, e incluso se lo considera como algo indiscernible de éste.

La afirmación de un deseo sexual como tal envuelve un presupuesto —o al menos cierto punto de vista— según el cual habría una esfera libidinal autónoma asignada al cuerpo y, por ende, independiente de la afectividad y de la significación. Parece evidente que no se trata entonces de deseo sino de necesidad.

Nada de esto va de suyo, y uno se pregunta qué podría ser tal deseo, si puede ser pensado de manera diferente a una sustracción o privación en el seno del deseo como tal —a saber, del deseo amoroso—. Quiero decir, simplemente, que

en su esencia, el deseo no es sexual. Del mismo modo, y de manera simétrica, hablamos de amor materno o místico para significar una forma particular de amor, innegablemente emparentada con el amor, pero que no podría empero ser confundida con él. Aquí la relación no es de privación sino de especificación y, por ende, de analogía. Mientras que el deseo específicamente sexual es un deseo privado de una dimensión de sí mismo, el amor materno, por ejemplo, es una categoría o un tipo de amor que remite por analogía al primero de ellos, a saber, el amor como tal, aquel del que se trata en el sentimiento amoroso.

Ahora bien, así como es difícil pensar al deseo en la plenitud de su sentido sin una referencia a algo como el amor –a eso me refería en el caso del deseo–, del mismo modo resulta difícil pensar el amor como tal sin incluir en él una dimensión de deseo. Si entendemos por deseo una aspiración a reunirnos con el objeto de amor, a estar en su presencia, en síntesis, a unirnos con él –sea cual sea la modalidad de esa unión–, entonces hay que reconocer que no hay amor sin deseo. Esto es particularmente cierto del amor propiamente dicho, del amor amoroso, que envuelve el deseo y del que la sexualidad es como su prolongación natural. O, más bien, como una de sus dimensiones constitutivas.

Hay que concluir pues que el amor y el deseo no pueden ser planteados uno fuera el otro, salvo por la violencia de la abstracción; que son indisociables, incluso que son las dos caras de una misma realidad. Eso no cambia el hecho de que el deseo no es el amor, ni habilita a que sean simplemente confundidos. Estamos frente a una diferencia cuyo trasfondo es una relación, a una separación en la proximidad, y toda la dificultad consiste en comprender en qué se distinguen exactamente, en la medida en que se trata manifiestamente de dos dimensiones del mismo fenómeno. Y, ya lo habrán comprendido, este fenómeno no puede ser otro que el deseo.

Este comentario introductorio apunta a demostrar que no podemos pensar el amor sin deseo y que el fenómeno originario es el deseo. Como lo he dicho en estos encuentros en ocasión de una respuesta, es la razón por la cual me siento muy lejos de una perspectiva como la de Jean-Luc Marion –a quien estimo y que es mi amigo–, perspectiva que pone en primer plano al amor sin introducir el deseo como dimensión constitutiva del amor. Por eso decía que, en esta cuestión, hay elecciones filosóficas cruciales.

En efecto, si entendemos por deseo un movimiento tan potente como inextinguible que me lleva hacia el otro –movimiento cuya naturaleza he intentado

esclarecer tanto en el plano trascendental como en el plano empírico des-sublimado—, nos damos cuenta de que el deseo contiene todo lo que concierne al amor. A punto tal que este transporte podría también ser llamado amor. Hemos retenido sin embargo el concepto de deseo, por un lado, porque es ese transporte amoroso y no otras formas de amor lo que nos interesa; pero, por otra parte y sobre todo, porque, fenomenológicamente, el amor se da bajo la forma de cierto movimiento, que podemos llamar legítimamente deseo.

En síntesis, hemos hablado desde el comienzo del amor, pero del amor entendido en su modalidad más frecuente, incluso más potente. Amor que se manifiesta y se realiza bajo la forma de esta imantación por otro a la que llamo deseo. Ahora bien, el deseo del que hablamos desde principio no es, obviamente, esa dimensión propiamente sexual —esa dimensión circumscripita a la que a veces se lo reduce—, sino el movimiento que me lleva hacia el otro tomado en su totalidad y en la plenitud de su sentido. Estamos hablando del fenómeno integral y, desde ese punto de vista, no hay dudas de que el amor es un momento del deseo, y no el deseo un momento del amor. No obstante, entendido esto, no se trata de conferir al amor un lugar derivado o subalterno. El amor es una dimensión constitutiva y necesaria de ese deseo. A tal punto que, como veremos ahora, no sólo es indisociable del deseo, sino que su desaparición comprometería la existencia de aquél.

Mi pregunta es la siguiente: ¿cómo especificar fenomenológicamente el amor en el seno general del deseo? ¿De qué dimensión se trata exactamente?

A veces se especifica el amor refiriéndolo a la manera en que se manifiesta, y se habla entonces de sentimiento amoroso. Y, en efecto, el amor aparece primero de esa manera, incluso si, misteriosamente, a menudo se da como previo a esa aparición, como si fuera más antiguo que ella. Lo percibimos como algo que ya estaba ahí. Pues bien, al hablar del sentimiento amoroso queremos decir que el amor releva fundamentalmente de la afectividad. Que no tiene otra realidad que la experiencia que tengo de él, que no reenvía más que a sí mismo, y, por así decirlo, que está pleno de sí mismo. Pero que el amor este pleno de sí mismo no excluye, claro, que se relacione con un otro vivido como provocador de esa experiencia.

Abro un paréntesis: por eso también, en la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty se ve confrontada a la experiencia singular y problemática del

« falso amor ». Si el ser del amor es su aparecer, ¿cómo puedo diferenciar entre un amor verdadero y uno falso? No profundizaré esto, cierro el paréntesis.

Si, en un sentido, el amor es un sentimiento entre todos los demás, resulta sin embargo sorprendente constatar que, a menudo, es tomado como el sentimiento por excelencia, incluso el paradigma de todo sentimiento. A tal punto que, al menos en el idioma francés, cuando se habla de “tener sentimientos” por alguien sin otra especificación, siempre se trata del amor.³⁷ Y esto quizás tenga una significación fenomenológica

Quiero decir que, en el amor, está en juego la esencia del sentimiento. El amor es el sentimiento. Y esta frase puede ser entendida de dos maneras: en el sentido de que es el sentimiento por excelencia (en el sentido, por ejemplo, en el que decimos es “*la película del momento*”); pero, también, sencilla y radicalmente, en el sentido de que, simplemente, es el sentimiento. Esta segunda acepción no es comprensible, claro, sin la condición de que tenga sentido hablar del sentimiento como tal. Es decir, hablar de un sentimiento que sea sólo sentimiento, y no sentimiento de esto o aquello. Es exactamente esto lo que hemos puesto en evidencia al final de la segunda parte, a saber, la necesidad de introducir, en el corazón del deseo trascendental, una dimensión constitutiva, que hemos optado por caracterizar justamente como sentimiento, inspirándonos en el sentimiento estético de Dufrenne. Como lo hemos subrayado, ese sentimiento no precisa de ninguna especificación, no es nada más que él mismo, y esto de manera necesaria pues, como lo hemos establecido, para comandar el deseo, el sentimiento no debe contener nada, y se manifiesta por ende como una forma de vacuidad, condición que caracteriza su pura exposición, así como lo caracteriza su archi-pasividad. Sin embargo, esto no impide que haya modos de manifestación privilegiados del sentimiento, relaciones con el mundo –y por ende categorías de realidad– en las que aparece, como si la relación con el mundo que adviene en el sentimiento pudiera figurar en el seno de la relación que mantenemos con los entes intramundanos. Como si, por consecuencia, el mundo pudiera replegarse en un sector de sí mismo, lo que sucede sin duda en nuestra relación con la obra de arte (y por lo que hablamos de “sentimiento estético”). Pero se manifiesta ciertamente en el sentimiento amoroso y, seguramente por eso, tiene sentido decir que el amor es *el* sentimiento. Debemos entender que el sentimiento tal como lo hemos definido,

³⁷ NdT: El autor se refiere a expresiones como “*j’ai des sentiments pour toi*” (literalmente « tengo sentimientos por tí » y que nosotros traduciríamos “siento algo por tí”) cuyo sentido es, sin especificaciones, del orden amoroso.

sólo aparece en el amor. El amor es pues un modo de manifestación privilegiada del sentimiento en su esencia.

Ahora bien, no hay nada sorprendente en esto porque, tal como lo hemos sugerido, el amor es una dimensión del deseo, y el sentimiento un momento constitutivo de ese deseo trascendental. Entonces, si el deseo trascendental lo envuelve –como su condición de puesta en obra–, resulta totalmente coherente que su forma des-sublimada –a saber el deseo empírico– lo implique también bajo la forma del sentimiento amoroso. Así, el amor es al deseo empírico lo que el sentimiento es al deseo trascendental. Y del mismo modo que el deseo amoroso es la forma des-sublimada de deseo trascendental, el amor es la forma des-sublimada del sentimiento. Por esto, así como se habla de deseo para designar tanto el deseo amoroso como el deseo trascendental, podríamos decir que el sentimiento es el amor.

Lección Sexta

Para terminar, quisiera esclarecer el fenómeno del amor a partir de mi teoría general del sentimiento. Luego, espero poder realizar una conclusión crítica.

Como lo hemos mostrado, a pesar de que el deseo es fenomenalizante —o, más bien, es la condición misma de la fenomenalización—, no podría ponerse en movimiento si no estuviera originariamente en relación con aquello que va a fenomenalizar, a saber: el mundo. Es preciso que, desde el comienzo, el sujeto tienda una trama que va de él al mundo y defina la amplitud de su avance. En otros términos, el sujeto del aparecer no podría avanzar hacia el mundo como fondo de toda aparición si no lo hubiera encontrado ya. Hay que admitir pues la existencia, en el corazón del deseo, de una experiencia muy singular, porque no es experiencia de nada más que del mundo mismo. En efecto, sosteniéndose más acá de toda vivencia, esta experiencia puede llevarse más allá de todo lo conocido, a saber, hacia el mundo. Su archi-pasividad es la condición y el reverso de su actividad, es decir, de su alcance. Tal es la razón por la que el sentimiento no es sentimiento de nada, sino sólo es sentimiento. Si debe abrirse al mundo, nada debe interponerse en él. Al vaciarse de todo contenido, puede recibir el mundo en su trascendencia pura.

Este análisis nos esclarece sobre el amor. Lo hemos dicho: éste es una dimensión constitutiva del deseo empírico, así como el sentimiento lo es del deseo. El deseo empírico es una des-sublimación del deseo trascendental, lo significa que se relaciona con el mundo bajo la figura de un otro. Y, por consecuencia, con el otro como mundo o también con ese otro mundo. El deseo es deseo del mundo del otro, de penetrar en ese mundo y, en ese sentido, fenomenalización de ese mundo. Se entiende que, bajo la forma de esa fenomenalización, se realiza la fenomenalización del mundo. Por eso también —y abro aquí un paréntesis—, como dice Merleau-Ponty, el nacimiento de un niño es siempre la apertura de una dimensión total del mundo. Y en la experiencia del duelo, más allá de la desaparición, que sólo es una ausencia irreversible, lo desolador es la desaparición de un mundo, de una dimensión total del mundo. Digo esto para mostrar que nuestro acceso al mundo se encuentra siempre mediado por accesos a *mundos*. Cierro el paréntesis.

El movimiento me empuja hacia el otro en busca de un mundo, o hacia su apertura. Y cuando decimos que el otro se vuelve inaccesible, queremos decir que es su mundo, en tanto que mundo, lo que queda fuera de nuestro alcance.

Así, el deseo del otro avanza hacia un inaccesible, tiende hacia lo que está fuera de alcance y busca realizar lo imposible, es decir, la penetración en el otro y, por consecuencia, la fusión con el mundo. Tal es, por así decirlo, la locura del deseo. Ahora bien, lo que valía para el mundo, vale también para el otro, que no es más que una cristalización del mundo. Me explico: para que el sujeto pueda entrar en el deseo, es decir avanzar hacia eso inaccesible que es el otro, es necesario que éste sea primero dado como tal. Es decir, para lanzarse a la búsqueda o a la conquista del otro, es necesario que lo haya ya encontrado, que le sea dado de una vez. Esto implicará una exploración sin fin, que tomará la forma de un estar juntos o de una vida compartida. Tal es, precisamente, la función del amor. El amor es sentimiento, es decir, pura experiencia de una alteridad que suscita el movimiento del deseo, el desvelamiento súbito de un mundo, que se da imperiosamente como “a explorar”. Este sentimiento es caracterizado en efecto por una pasividad radical. No sólo porque “me cae de golpe”, como suele decirse, sin que lo pueda prever y sin que tenga poder sobre él, sino también y sobre todo porque tiene como efecto una suerte de pasividad sobre mí mismo y mi existencia. De pronto, lo que hasta ahora me conducía y llevaba las coordenadas mi existencia, se vuelve insignificante, secundario e incluso indiferente en relación a lo que descubro sin poder nombrarlo – eso de lo que el otro es el único rostro posible.

Por eso, como lo sugería ayer, si el amor implica cierta aceleración de mi existencia, de intensificación de todo lo que vivo, implica también cierta renovación de la existencia. Y a menudo lo reconocemos por eso. Sin embargo, estos dos momentos no son excluyentes, sino más bien dos caras del mismo sentimiento. Esta intensificación de la existencia en la que me siento plenamente vivo es la marca misma del deseo. Decir que éste envuelve una relación con aquello de lo que estoy separado en tanto que existente singular, es reconocer simplemente que en y por él mi vida comunica con la archi-vida del mundo, que algo de su potencia me atraviesa.

Y entre paréntesis, podríamos tomar de aquí una definición de la pulsión: la pulsión es la dimensión del deseo que comunica con la archi-vida del mundo, y con lo que llamo super-potencia. Por supuesto, el deseo no se agota en la comunicación con la archi-vida del mundo, pues, por otra parte, el deseo no es posible si el amor no le da una dirección al abrirlo al otro.

Ahora bien, esta apertura, cuyo alcance trasciende el de mi mundo en el sentido de los entes mundanos familiares, va necesariamente de la mano con una suerte de desmoronamiento de ese mundo, y por tanto con una pérdida de

mi consistencia. En este sentido, el amor comporta una dimensión depresiva, como ya lo hemos comentado. Es una depresión existencial, y en ella mi mundo, de repente, se deshace, porque el mundo del otro, de pronto, es desvelado y produce una fractura.

La intensificación del deseo supone entonces la flexión existencial que nos abre a su objeto, y por eso, en el amor, me siento más vivo y más pasivo. Podríamos incluso describir fenomenológicamente el fenómeno del amor como la extrema unidad de esos dos opuestos: una intensificación de la vida y una intensificación de la pasividad. Por esta razón, el sentimiento amoroso es sentimiento de nada, no contiene nada. Si nos preguntamos qué es exactamente lo que se siente en el amor, resulta muy difícil responder, y en esto se distingue radicalmente de otros sentimientos que, desde nuestro punto de vista, no relevan de lo que llamamos sentimiento.

A diferencia de otros sentimientos, el amor no indica ningún lugar del cuerpo, como el dolor; ninguna acción que podría ponerle fin, como la sed; y ninguna tonalidad del mundo que pudiera implicar una acción, como la tristeza. En el amor, como se suele decir, no sé lo que me sucede. Lo que significa que algo me pasa, y que ese “algo” no es otra cosa que el “suceder” mismo. El sentimiento de amor, por esta razón, siempre es vivido como un acontecimiento. Y es efectivamente algo de este orden, en la medida en que, como lo hemos mostrado ayer, el acontecimiento no tiene ni causa ni razón. Y, en ese sentido, no posee ninguna determinación. En otros términos: reconocer que algo sucede es encontrarse en la imposibilidad de decir qué sucede, de caracterizar el acontecimiento como tal, en y por sí mismo. Y, a la inversa, si pudiera decir con precisión lo que me sucede, no se trataría ya de un acontecimiento, y equivaldría a decir que no me sucede nada. No es que no pase nada, sino que, lo que sucede, sólo puede leerse a través de lo que se ve afectado –es decir, de la totalidad de la existencia y por tanto del mundo– bajo la forma de una inflexión general y difusa.

Todo ha cambiado, nada es como antes, pero es difícil decir en qué sentido todo ha cambiado, pues *en particular* nada ha cambiado. Lo que quiero decir que el acontecimiento en cuanto tal no es determinable y, en el fondo, esto es lo que distingue el acontecimiento de, por ejemplo, una cosa o de una esencia. Pero esto no quiere decir que no pasó nada, sino que, lo que pasó, sólo puede ser aprehendido por sus efectos, en una suerte de modificación de la totalidad. Y como es una modificación de la totalidad, es tan invisible como evidente. Todo

ha cambiado pero, en el detalle, nada ha cambiado. De este modo se reconoce la acontecimentalidad del acontecimiento.

En verdad, esta caracterización del sentimiento a partir del acontecimiento no debería sorprendernos. Como recordamos, el sentimiento como tal es aquello que, al mismo tiempo que nos inicia al mundo, rompe nuestro exilio haciéndonos pasar por encima de la escisión archi-acontecimental. Ahora bien, sólo un acontecimiento puede deshacer lo que un acontecimiento ha hecho. Sólo un contra-acontecimiento puede llevarnos más allá, o más acá, del primer acontecimiento. El amor es, en efecto, un acontecimiento de ese tipo en el campo des-sublimado del deseo empírico. Me sucede, a pesar de que nada lo anuncia. No puede ser referido a ninguna causa y, en cuanto tal, no es más que una suerte de torsión general de mi existencia y de mi mundo que me permite decir que ya nada es como antes –que por tanto todo ha cambiado–, sin que pueda decir exactamente en qué.

El amor es un sentimiento de nada, y por eso es necesario hablar estrictamente de sentimiento a diferencia de la sensación, la emoción o el afecto. En otras palabras, el amor no es ni sensación, ni emoción ni afecto. Todo lo que puedo decir es que no soy más el mismo. No soy el mismo porque estoy desposeído de mí mismo, proyectado, por así decir, hacia una alteridad. El amor es la experiencia misma de ese vaciamiento, de esa des-posesión, y por eso en él no se siente nada, nada es vivido, ningún estado, ningún afecto.

Sin embargo, que nada sea sentido en ese sentimiento no quiere decir que no me experimente a mí mismo, que no esté presente, que mi des-posesión sea sinónimo de disolución. Muy por el contrario, todo sentimiento es sentimiento de sí, y esta es justamente la razón por la que apelamos a este concepto. En efecto, en ese despojarse de todo contenido, en esa inflexión de lo que también forma parte de mí, ya nada separa al sujeto de sí mismo. No se interpone ninguna vivencia, de modo tal que la apertura al otro es proximidad total a sí mismo, pura experiencia de mi existencia. La des-posesión que el otro suscita me proyecta hacia la mayor proximidad conmigo mismo. Al presentir su profundidad, realizo mi propia intimidad, como si esta apertura al mundo que dispongo me arrinconara a mí mismo, como si el vacío que se hace más profundo me arrojara a mi existencia desnuda. Eso es exactamente lo que sucede en el amor –ese sentimiento que es *el* sentimiento–: me encuentro de golpe, gracias a ese otro, lo más cerca posible de mí mismo, en una intimidad insospechada, más profunda que todas mis vivencias íntimas, en una auto-afección que carece de cualquier distancia.

Y me gustaría agregar de paso que, en este punto preciso, estamos más cercana y más lejos de la concepción henryana de la afectividad. Estamos muy cerca en la medida en que vemos en el amor una forma de auto-afección pura, pues implica un modo de proximidad radical a sí, ajeno al orden mismo de la distancia. Una manera de estar arrinconado en uno mismo que constituye el fondo de lo que llamamos sentimiento. Pero estamos muy lejos de Michel Henry en la medida en que esto sólo es posible en y por una exposición a esta alteridad aún más radical que la de las cosas: la alteridad del mundo. Es la alteridad del otro como otro mundo. Es decir, el amor adviene en el deseo como aquello que orienta su movimiento presintiéndolo como su imposible punto de llegada. Sólo estoy arrinconado en mí, en la proximidad más radical, porque estoy abierto al mundo según una distancia extrema, más allá de todo conocimiento y toda percepción. En ese sentido, la auto-afección pura tiene como condición una hetero-afección radical. Situación que puede verse en el hecho de que, al menos desde nuestro punto de vista, el amor es el sentimiento paradigmático –porque envuelve una relación constitutiva con el otro–, y no, como en Henry, el sufrimiento o la alegría, que, en mi perspectiva, releva de la dimensión de la emoción o del afecto y no implican una relación de principio con la alteridad.

Vuelvo a mi exposición. Esta experiencia del estar arrinconado en uno mismo de la que hablaba es también la experiencia de la fragilidad, y es sin duda un componente del desmoronamiento del que habláramos antes, pues me veo reducido al tenue hilo de mi existencia, en cierto modo en la cima de lo que me hace un viviente. No soy nada más, y nada menos, que esto que recibe a ese otro. Por eso, el descubrimiento del amor es también el descubrimiento de la vulnerabilidad. El sentimiento de que se trata de mí en ese otro, que mi existencia es tendida y sostenida por la suya y que, por tanto, puedo pasar a ella, y también morir en ella.

Es momento de agregar que esta pasividad más acá de toda vivencia implica una actividad más allá de todo lo conocido, actividad que es la condición y el reverso de la apertura al otro como tal. En otras palabras, el vacío del amor es disponibilidad para el otro. El presentimiento de su mundo y el des-dibujamiento del mío, el acceso a su profundidad y mi des-posesión, son dos aspectos de un mismo fenómeno.

Si buscamos especificar con precisión, una vez más, qué es vivido en el sentimiento del amor, sólo encontramos un cierto impulso –tan potente como confuso–, una suerte de polarización de mi existencia hacia ese otro y, en primer

lugar, hacia ese mundo que dispone alrededor suyo. A decir verdad, el amor es vivido en principio de ese modo: se da bajo la forma de una imantación secreta, incluso antes de volverse consciente, antes de formularse; una imantación que me lleva a detenerme en tal lugar de la ciudad, me vuelve sensible a ciertos objetos o significantes, y por lo mismo mucho más indiferente a lo que me importaba hasta entonces. Como si otro mundo viniera a desviar el mío, a polarizarlo en su centro y lo acechara en su periferia. El sentimiento es sentimiento de nada, porque nada se vive en él, y nada se vive en él porque él es sólo la experiencia de cierto movimiento, de cierto brote de la existencia y, en ese sentido, el amor no tiene otro contenido que el deseo. Devela el objeto en su trascendencia e inaccesibilidad constitutivas, ofrece de pronto una dirección al deseo, pero el objeto de ese desvelamiento no se distingue del movimiento que suscita. Por eso es legítimo afirmar que el amor es un momento del deseo, en cierto modo su momento más interior y profundo, pero que por esa misma razón es por principio indiscernible de la aspiración a la que abre camino. El amor es aquello que, en el seno mismo del deseo, indica el camino, como una luz que lo ilumina, pero que debe su esclarecimiento al deseo. En otras palabras, la realidad del amor es un vacío a ser plenificado, una herida que sólo el otro puede curar; pero ese vacío sólo es el eco de la trascendencia del otro. Por esta razón, no puede ser colmado. De eso se trata la experiencia del amor: el otro abre en mí un hueco que sólo él parece poder colmar, como si su lugar ya estuviera dibujado en mí de modo que, en una suerte de quiasmo singular, sólo puede ocupar ese lugar en mí si yo puedo ocupar ese lugar en él. Es decir que sólo al reunirme con él puedo llenar el vacío que él produce, y por lo mismo reunirse conmigo.

Para terminar, digamos que el amor y el deseo son rigurosamente indisociables, incluso indiscernibles, como las dos fases del fenómeno que hemos llamado deseo. Si quisiéramos, con todo, especificar la distinción, podríamos decir, en un primer sentido, que el amor es la vivencia del deseo, y el deseo la dimensión propiamente dinámica del amor. O, más bien, que, en el seno del deseo como movimiento singular e irreductible, es posible distinguir ese estar próximo de sí mismo, esa manera en la que se afecta, su avance propiamente dicho.

Sin embargo, si bien esta forma de expresarse no es falsa, comete el error de re-introducir en la dinámica del deseo una dualidad de la que ella es la refutación misma. Porque, justamente, el amor es un sentimiento pero no es una vivencia, pues no tiene otra realidad u otro contenido que ese dirigirse que él mismo orienta. De ese modo, el deseo no es un desplazamiento, sino un movimiento que no es ajeno a sí mismo, que permanece unido en su exteriorización. En resumen, un

trasporte al que corresponde el término “amor” si lo abordamos desde el punto de vista de aquello que lo polariza.

Todo sucede como si el amor entregara de golpe aquello que el deseo intenta encontrar. Y, en esto, el amor es al deseo lo mismo que el mundo a los entes que lo pueblan. Así como la continuación de la experiencia perceptiva sólo es posible si primero es dada la continuabilidad de esta experiencia bajo la forma de la escena originaria que es el mundo, del mismo modo el deseo es efectivo sólo si es dado el espacio de juego en el que se despliega la amplitud de su dirigirse.

Aludí a la percepción para señalar que, si bien en Husserl la percepción es dada por escorzos –por el pasaje de un escorzo a otro– y el objeto es el polo infinito de los escorzos, lo que hay que ver –y que Patočka puso en evidencia– es que esta continuación de la experiencia no sería pensable si primero no nos fuera dada la posibilidad misma de la continuidad de la experiencia, es decir, el mundo. Por eso cualquier donación de objetos es necesariamente co-donación del mundo. Como lo dice Merleau-Ponty a su manera, no es porque puedo continuar la experiencia que digo que un objeto está allí, sino que, porque el objeto se da como estando ahí, sé que puedo continuar la experiencia. Es decir que la donación perceptiva presupone una pre-donación originaria que es una pre-donación del espacio de juego de la percepción, una pre-donación del mundo.

Pues bien, lo que quise decir aquí es que el movimiento del deseo, que correspondería a la donación por escorzos, presupone el amor como donación previa de su objeto, del mismo modo que la percepción presupone la donación previa de su espacio de juego. En ese sentido, el amor da el horizonte del deseo, porque esta continuidad de la experiencia pre-dada es el horizonte. Lo que equivale a decir que una cosa sólo se da si es co-dado su horizonte. El amor da el horizonte del deseo o, más bien, es ese horizonte, esa suerte de exceso del deseo respecto de sí mismo, que le permite avanzar, esa brújula que no deja de indicarle su camino. Podríamos decir, pues, para terminar, que el amor es al deseo lo que la materia es a la forma, en la medida en que el amor descubre de golpe aquello a lo que va a dar un rostro. El amor no es pues nada más que la experiencia de la certeza de que allí hay alguien que conocer, un mundo a explorar, del mismo modo que la experiencia perceptiva originaria – la de un *ahí*– no es más que la certeza de que hay un objeto a explorar.

En ese sentido el deseo viene a determinar lo que primero se da como necesariamente indeterminado. El deseo explora, para fenomenalizarla, la profundidad

en la que el amor me proyecta desde el comienzo. Pero hay que subrayar, una vez más y por último, que la profundidad del amor sólo es el anverso de la profundidad del mundo, de ese mundo que abre en y por el otro. Por tanto, no se trata de un núcleo sepultado en el sujeto sino, por el contrario, de lo que en él abre a la pura exterioridad. Es un punto de pasaje en mí hacia el afuera y, por eso, como lo sugería ayer, cuando hablamos de la profundidad del sentimiento y de la profundidad del mundo hablamos exactamente de lo mismo: no hay ninguna diferencia.

Me gustaría, para finalizar, y si me lo permiten, ensayar una conclusión crítica, pues lo que estoy diciendo desde hace tres días es una presentación de lo que desarrollé en tres libros, publicados uno en 2013³⁸, y los otros dos en 2016³⁹. En 2016 y 2017 pensaba que este planteo se sostenía, pero desde hace un año me di cuenta de que no. Me di cuenta de las insuficiencias y flaquezas de esta perspectiva, y me vi llevado a poner en cuestión al menos una parte. Y me gustaría decir brevemente cuál es este cuestionamiento.

Recuerdan que hemos partido del *a priori* universal de la correlación. Y que nuestra pregunta inicial sobre el sentido de ser del sujeto era saber cómo éste puede –bajo la misma relación y en la medida en que lo hace aparecer– pertenecer al, y distinguirse del, mundo. Pues bien, uno podría preguntarse si, y hasta qué punto, hemos satisfecho las condiciones del problema. Pensándolo bien, tal pregunta parece una forma renovada de aquella sobre la unión del alma y el cuerpo, en la medida en que nuestro cuerpo designaría aquello por lo cual pertenecemos al mundo, y el alma aquello que nos distingue de, y permite relacionarnos con, él.

Nuestra pregunta invitaba justamente a superar la problemática de la unión al superar la dualidad de los términos. En efecto, preguntar cómo el sujeto puede *bajo la misma relación* pertenecer al mundo y hacerlo aparecer, era invocar un modo de ser más profundo que la dualidad de la consciencia y el cuerpo. Es llamar una unidad que precede la dualidad. Pero la cuestión es saber si lo hemos logrado.

El primer nivel de la respuesta fue el deseo, movimiento singular que se efectúa sobre el suelo del mundo y permite así llevarlo al sentido. Sólo que nos vimos obligados a reconocer, en el seno del deseo, una suerte de iniciación

³⁸ *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013.

³⁹ *Le désir et le monde*, Paris, Hermann, 2016, y *Métaphysique du sentiment*, Paris, Vrin, 2016.

primera que lo orienta. Una apertura originaria al mundo que se encuentra, al mismo tiempo, en el seno de la ipseidad. Una inminencia que reposa sobre una des-posesión radical. Dicho en otros términos, en posible, en efecto, distinguir en el seno del deseo dos dimensiones distintas –y de esto hemos hablado durante nuestro encuentro–: la dimensión del dirigirse como tal y la del sentimiento que orienta el dirigirse. O, también, el de la moción y la e-moción, en el sentido del sentimiento –entendiendo, claro, que se conducen mutuamente–.

Ahora bien, esta distinción ¿no renueva de manera desplazada –y, por así decir, *más secreta*– la distinción de la consciencia y el cuerpo? Hemos querido mostrar, cierto, que sólo como movimiento el sujeto se inscribe en el mundo y lo hace aparecer. Pero parecería que hemos reconducido la dualidad al plano del movimiento. Una dualidad entre la dimensión subjetiva y una ajena a la subjetividad –la del avance en el seno del mundo– que estaba destinado a reabsorber. A partir del momento en que el deseo hace resurgir una dualidad en su seno, la cuestión consiste finalmente en saber si ese concepto es adecuado y puede constituir la respuesta a la pregunta planteada. Esto no significa que tengamos que renunciar a una determinación dinámica del sujeto, sino saber si nuestra caracterización de la dinámica subjetiva como deseo es suficiente, y si ese movimiento no nos reenvía finalmente a un sentido aún más profundo del movimiento en el que esta dualidad se reabsorbería.

Todo parece indicar que, al poner el acento en la dinámica del deseo, hemos proyectado el sujeto en el seno del mundo de modo tal que es necesario agregarle una dimensión subjetiva, la del sentimiento, para dar cuenta de su orientación. De ese modo, parece que hubiéramos conferido al deseo como dirigirse una dimensión objetiva, la del desplazamiento, que exige ser compensada por la introducción de una dimensión propiamente inmanente.

La pregunta aquí –nuestra pregunta desde el comienzo que sigue manifiestamente pendiente– es saber en qué sentido el sujeto puede ser caracterizado como movimiento, de modo que el movimiento sea *intrínsecamente* fenomenalizante, es decir, de manera tal que no perdure en él la distinción entre la consciencia y el cuerpo bajo el nuevo rostro de la diferencia entre desplazamiento y sentimiento. En síntesis, si endurezco un poco los términos, al comprender el movimiento del deseo en términos de desplazamiento, nos vimos obligados a agregarle la luz del sentimiento para iluminar su camino.

Dese luego, debemos agregar que, en el contexto de nuestra fenomenología del deseo, la distinción que hemos establecido entre el avance o dirigirse del deseo y el sentimiento que se encuentra en su seno es una distinción ahora abstracta, pues cada una existe sólo a partir de la otra. El sentimiento es lo que entrega el objeto verdadero del deseo, y el deseo avanza porque se encuentra habitado por el sentimiento. Por eso esta distinción, por más problemática que sea, no podría ser identificada sin más con la distinción del cuerpo y la consciencia, de la exterioridad y la inmanencia. Pero esto no impide que sea posible hacer la distinción, y nos veamos expuestos entonces al reproche de reinscribir en el deseo, subrepticamente, la dualidad entre la dimensión de la corporeidad –bajo el nombre de movimiento– y la de la consciencia –bajo el nombre de sentimiento–.

Ahora bien, pensándolo bien, si esta solución no resulta plenamente satisfactoria, ¿no será, como siempre, porque el problema está mal planteado? En efecto, nos hemos preguntado –y ese fue nuestro punto de partida– cómo el sujeto podía, a la vez, pertenecer al mundo y diferir de él, en la medida en que lo hace aparecer. Lo que equivalía a evocar una unidad originaria de lo trascendental y lo empírico. Pero, al hacer esto, comenzábamos por el sujeto, e invocando la pertenencia como su primera dimensión –su dimensión corporal– abríamos el camino para una determinación de *la diferencia en los términos de una no-pertenencia*, de una exterioridad respecto del mundo que el sentimiento tendría por función calificar. En otros términos, el pasaje por la pertenencia, comprometido en la vía de la corporeidad, no agotaba el sentido de ser del sujeto. En suma, al pensar la pertenencia como una modalidad del sujeto, repetimos necesariamente la dualidad de lo empírico y lo trascendental que queremos superar, y todo lo que podemos hacer es determinar a uno y a otro de modo tal que su articulación sea pensable. Esto es, precisamente, lo que hemos intentado hacer al ligar movimiento y sentimiento en el deseo.

Nuestro punto de partida tiene que ser, por tanto, diferente. O sea, hay que volver a empezar. Tenemos que renunciar a comenzar por el sujeto, y destacar únicamente la pertenencia al mundo. Dicho de otro modo, *no debemos tomar la pertenencia como una dimensión del sujeto, sino el sujeto como una dimensión o aspecto de la pertenencia*. Se trata de reconducir el sujeto a su cuerpo, y éste a la pertenencia. En efecto, si nos limitamos a la esfera de la encarnación, importamos en el concepto de cuerpo propio una inscripción en la exterioridad extensiva, una *Körperlichkeit* [corporalidad] que debe nuevamente verse compensada por el agregado de una dimensión subjetiva. Y el hecho de pensar esa corporalidad dinámicamente no cambia demasiado las cosas. Por tanto, el paso decisivo consiste en comprender que el cuerpo no es un problema sino una solución. Pero una

solución errónea para un problema más profundo: el de la pertenencia. Cuando comprendí esto, me vi obligado cuestionar todo lo anterior.⁴⁰ Para decirlo de otro modo, *no pertenezco al mundo porque tengo un cuerpo*. Y el error que, me parece, cometen todos los fenomenólogos, es considerar esto como algo que va de suyo. Creo que hay que proceder a la inversa y afirmar, al contrario, que *tengo un cuerpo porque pertenezco al mundo*. Y porque tengo un cuerpo, soy un sujeto. Es necesario, por tanto invertir, los términos del problema y, en lugar de pensar la pertenencia como una consecuencia de la corporeidad –que sería a su vez una dimensión del sujeto–, pensar la subjetividad como una dimensión de la corporeidad, ella misma comprendida a partir de la pertenencia.

De este modo, la cuestión del sujeto reenvía en adelante exclusivamente a la cuestión de la pertenencia. Responder a la pregunta por el sujeto es simplemente describir cómo pertenezco al mundo, cómo soy un cuerpo, o más bien, descubrir a qué tipo de pertenencia corresponde eso que llamamos subjetividad. Pues bien, en el marco de una ontología cosmológica, para la cual el mundo contiene todo, de modo tal que el ser y el mundo son recíprocos, la distinción entre los entes remitirá exclusivamente a la distinción entre modos de pertenencia, y el sujeto se inscribirá entonces en una gama de modos de pertenencia posibles. En síntesis, ya no es el ser sino la pertenencia lo que se dice de muchas maneras, y la distinción misma sujeto-objeto remitirá en adelante a una distinción, en el seno mismo del mundo, entre dos pertenencias irreducibles una a otra. Podríamos construir una tipología de las pertenencias desde el simple cuerpo hasta el cuerpo propio en el que se inscribe la subjetividad.

Por último, si es verdad que *pertenecer al mundo es pertenecer al mundo* como tal –y que esta última pertenencia sólo puede significar una participación en su obra mundificante, es decir, al advenimiento de esta totalidad abierta que es el mundo–, es necesario concluir que los entes deberán distinguirse según su modo de participación en la obra del mundo. O, para decirlo rápidamente, su potencia de unificación o de reunión. Esa potencia cosmo-fánica no es más el privilegio del sujeto, sino que conviene a todos los entes en diferentes grados, lo que constituye sin duda el sentido más originario del movimiento que buscábamos. Solamente en ella el eco de las dualidades metafísicas, incluidas las del sentimiento y del dirigirse, ya no se oirá más.

Con esto he terminado, muchas gracias.

⁴⁰ Estas reflexiones dieron lugar a la publicación, en 2019, de *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Paris, Vrin.

Discusión (Lecciones Quinta y Sexta)

Participante 1: Mi pregunta tiene que ver con su referencia a la obra de Proust. Usted señalaba que el narrador ama en *Albertine* el mundo que se trasluce, que se cristaliza en ella. Y eso se ve después confirmado por el narrador, cuando lo dice explícitamente. Sin embargo, más adelante, en *La prisonnière*, el narrador ve a Albertine y dice que se siente en una vidriera a la que no puede acceder, que Albertine aparece como una gran diosa del tiempo que lo invita a buscar un pasado que es inaccesible, y eso la hace, de algún modo, rechazable. Mi pregunta es: este rechazo, ¿es porque él se da cuenta de la imposibilidad de fenomenalizar ese mundo que se muestra como inaccesible? Y si es así, entonces, la moción del amor, ¿es una moción egoísta?

RB: Es una pregunta perturbadora, porque la cuestión del egoísmo entra en una categoría psicológica que me cuesta situar en mi dispositivo. Pero estoy tentado a decir: las dos cosas a la vez. En un sentido, el amor está en las antípodas del egoísmo, pues lo que está en juego en éste está muy lejos de mí. Pero en la medida en que la relación con el mundo es la única condición de mi ipseidad, en efecto, no hay nada más egoísta que el amor. Pero no en el sentido psicológico, sino como modalidad de realización del *ego* en su ipseidad. En ese sentido, entendería la posibilidad del egoísmo en el amor.

Participante 2: En el comienzo de su exposición me llamó la atención su referencia a la participación. Me gustaría pedirle una aclaración, pues esa noción tiene connotaciones metafísicas muy fuertes. Y, sobre todo, usted termina su exposición volviendo sobre la noción de pertenencia y en cierto modo aludiendo a la participación. Mi pregunta entonces es: la participación, en el sentido en que usted la toma, ¿puede ser entendida como “comunión”? Merleau-Ponty mismo habla de comunión con el mundo. Pero la idea de pertenencia es muy fuerte, porque si hay pertenencia, hay distanciamiento.

RB: Tiene toda la razón, el concepto de participación es central. Y para decir la verdad, lo que esbocé al final supone pensar la pertenencia como participación. Porque lo que es fecundo en el concepto de participación es justamente que se distingue a la vez de la comunión y de la separación. Es decir, participar es ser eso, formar parte de eso, y constituir por tanto un plano de comunidad pero a partir de la diferencia. Uno participa siempre en aquello a lo que pertenece pero no del todo. O mejor dicho: participa en aquello con lo que no se confunde. Incluso, en la idea de participación, hay una idea de intensificación

de la ipseidad gracias a la comunicación. Y para reconocerle todo, ya que usted habla de la dimensión metafísica, me inspiré para el uso de ese término, más allá de Dufrenne, en el metafísico francés Louis Lavelle, que introduce el concepto de participación para establecer la relación entre mi acto y un acto absoluto, que no es otra cosa que el acto divino. Hay en Lavelle la idea de que, en y por un acto, experimento mi participación en un acto absoluto y en una potencia absoluta. Así que, en cierto modo, asumo el carácter metafísico de ese concepto que me parece muy fecundo.

P2: Gabriel Marcel también trabaja esta idea de participación, en un sentido que podría ser similar, y menciona a Lavelle.

RB: Si, en efecto, Marcel conocía bien a Lavelle. Y le agradezco la referencia, porque Marcel permite establecer la unión entre la tradición metafísica francesa y la fenomenología. Merleau-Ponty ocupó la cátedra de Louis Lavelle en el Collège de France.

Participante 3: Siguiendo algunas de las cuestiones respecto de la filosofía de Michel Henry, le quería preguntar, por un lado, sobre esta relación entre la exaltación y el desmoronamiento en el sentimiento del amor, y la relación entre sufrimiento y goce en Henry a la que hizo referencia. ¿Usted lo piensa en los mismo términos de esta otra correlación, en una co-pertenencia entre sufrimiento y goce/ desmoronamiento y exaltación? Y, por otro lado, más allá de la pregunta anterior, quería preguntarle si podría haber, en ese punto, un principio de temporalidad [en el amor y el deseo].

RB: No, no traté directamente la cuestión de la temporalidad a la luz de la teoría del sentimiento. Pero sí me confronté a la cuestión en mi análisis de la articulación entre el archi-movimiento cósmico y el archi-acontecimiento subjetivante. Me explico brevemente: me vi llevado, contra Mikel Dufrenne, a afirmar que, en el plano del archi-movimiento del mundo no hay temporalidad. No hay temporalidad porque la super-potencia es co-presente con sus efectos, hay una suerte de inversión entre el pasado y el futuro, una co-presencia de todo a todo, una ausencia de negatividad, que no permite pensar la temporalización. Dicho de otro modo, para mí es evidente que la temporalización nace del surgimiento de un sujeto. Y el archi-acontecimiento es el acontecimiento de la temporalización. Obviamente, lo que indica es muy importante, porque si continuo mi pensamiento, si asumo que el sentimiento es contra-acontecimental, podríamos decir que la dirección del sentimiento es la de una des-temporalización. Es decir,

una tentativa de pasar por encima de la escisión para encontrar algo como una eternidad del mundo. En verdad, lo estoy pensando mientras respondo, pero esto situaría el sentimiento –y el amor en particular–, del lado de una superación de la temporalidad. No sé si soy claro, pero le agradezco la reflexión.

P2: Retomando la pregunta anterior y su respuesta, me llamó la atención cuando se refirió al acontecimiento como “lo que pasa”. Y es cierto que el acontecimiento puede ser captado por sus efectos. Mi pregunta es si, en la eternidad del mundo, el acontecimiento es un inicio absoluto, y si usted considera que el acontecimiento no tiene historicidad.

RB: No. Es un comienzo absoluto de la fenomenalidad propiamente dicha. Estoy tentado a decir que, en el fondo, el acontecimiento es el acontecimiento del aparecer, y del aparecer propiamente dicho. Porque he mostrado que el plano cosmológico ya es el plano de una proto-fenomenalización. Pero es una *proto*-fenomenalización. Así que el acontecimiento, lo que llamo el archi-acontecimiento, es el acontecimiento del aparecer. ¿Por qué? Porque lo único que puede concernir a la totalidad sin modificar ningún elemento de la totalidad, es el hecho de que la totalidad aparece. El acontecimiento absoluto es por tanto el aparecer. Y por eso mismo el acontecimiento absoluto es el surgimiento del sujeto, pero como estricto sujeto del aparecer. Es un comienzo absoluto pero no en el sentido ontológico, por supuesto, porque el mundo como tal siempre ya ha sido, obviamente. Comienzo fenomenológico, y por tanto temporal, y entonces también histórico. Lo histórico, claro, presupone la intersubjetividad.

Recibido 24-07-2023

Aceptado 18-09-2023

**EL OBJETO DEL SENTIMIENTO. UNA
LECTURA HUSSERLIANA DE LA
RELACIÓN ENTRE SENTIMIENTO Y
OBJETIVACIÓN A LA LUZ DEL SEMINARIO
DE RENAUD BARBARAS *INTRODUCCIÓN A
UNA METAFÍSICA DEL SENTIMIENTO***

**THE OBJECT OF FEELING. A HUSSERLIAN
READING OF THE RELATION BETWEEN
FEELING AND OBJECTIVATION IN THE LIGHT
OF RENAUD BARBARAS'S SEMINAR
*INTRODUCTION TO A METAPHYSICS OF FEELING***

Celia CABRERA

*(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas /
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires)
celiacabrera@gmx.com*

RESUMEN: El trabajo toma como punto de partida la referencia de Renaud Barbaras al famoso precepto de la primacía de la objetivación tradicionalmente atribuido a Edmund Husserl, con la finalidad de reflexionar sobre el carácter no objetivante del sentimiento y la compleja relación entre sentimiento y objetivación. Desde los orígenes del movimiento fenomenológico, la relación entre objetivación, constitución e intencionalidad en la esfera del sentimiento ha constituido uno de los ejes centrales de la discusión sobre la vida afectiva. Este tema, que ha sido retomado críticamente en la fenomenología post-husserliana, adquiere en la alusión de Barbaras un nuevo matiz. Luego de abordar la posición de Barbaras y esclarecer el sentido preciso de su referencia al precepto husserliano en el marco de la obra *Metafísica del sentimiento*, nuestra reflexión girará en torno a los siguientes interrogantes: ¿Cómo se relaciona el sentimiento con un objeto? ¿Qué es, en general, “tener un objeto”? y ¿Qué nos puede enseñar el sentimiento acerca de la correlación intencional y la relación del sujeto con la objetividad?

PALABRAS CLAVE: afectividad, constitución, fenomenología, intencionalidad, objetividad.

ABSTRACT: The paper takes as its point of departure Renaud Barbaras's reference to the famous principle of the primacy of objectivation traditionally ascribed to Edmund Husserl, in order to reflect on the non-objectifying character of feeling and the complex relation between feeling and objectivation. Since the very beginnings of the phenomenological movement, the relationship between objectivation, constitution, and intentionality in the sphere of feeling was one of the main points of the phenomenological discussion on affective life. This subject, which has been critically revisited in post-husserlian phenomenology, acquires in Barbaras's reference a new sense. After discussing Barbaras's own position and the exact sense of this reference to Husserl in the context of his work *Métaphysique du sentiment*, we will deal with the following questions: how is feeling related to an object? What does it mean to "have an object"? and What can feeling teach us on the topics of the intentional correlation and the subject's relationship with objectivity?

KEYWORDS: Affectivity, Constitution, Intentionality, Objectivity, Phenomenology.

I. Introducción

El seminario dictado por Renaud Barbaras en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires abordó de manera minuciosa a lo largo de tres encuentros los ejes centrales de su obra *Metafísica del sentimiento*. De modo general, su presentación cumplió un doble objetivo: sentar las bases de su particular concepción del sentimiento y dar un nuevo paso en el desarrollo de su proyecto filosófico. Para ello, un primer momento del seminario fue dedicado a establecer las coordenadas fundamentales de su pensamiento, tanto aquellas que lo inscriben en la tradición fenomenológica, como aquellas que lo conducen más allá de la fenomenología en la dirección de una metafísica y una cosmología. Esta dirección no constituye, a sus ojos, un abandono de la fenomenología sino una profundización, en virtud de la cual la metafísica y la cosmología no aparecen como campos extraños a ella, sino como una dimensión constitutiva de la propia fenomenología (Cfr. Barbaras, 2016: 34,167).¹

¹ A continuación, siempre que sea posible, introduciré las referencias a los pasajes de la obra *Metafísica del sentimiento* en los que Barbaras expresa las ideas presentadas en el seminario.

Luego de la introducción a los lineamientos fundamentales de su propuesta, el segundo momento del seminario fue dedicado específicamente a la reflexión sobre el sentimiento. Según Barbaras, el sentimiento es, al mismo tiempo, la relación más inmediata y más evidente con uno mismo y la dimensión que abre el sujeto al mundo al que pertenece. Sobre el estatuto del término, señala que no es completamente ajeno a lo que se entiende corrientemente por sentimiento, pero es “su modo de existir fundamental” (2016: 179). No obstante, es diferente de lo que comúnmente se entiende como emoción y como afecto. De acuerdo con él, el sentimiento no es la emoción porque ella solo abre al sujeto a entes que ya están ahí en el mundo, y tampoco corresponde a lo afectivo. En rigor, el sentimiento es “pre-afectivo”, así como es “pre-cognitivo”. Aunque luego aclarará que tiene, sin embargo, una cierta relación con el afecto y con el conocimiento: tiene en común con el conocimiento la apertura hacia algo, y con el afecto, el carácter no representativo y no objetivante de dicha apertura (Cfr. 2016: 184).

Las reflexiones de Barbaras sobre el sentimiento se enmarcan en su teoría sobre el deseo, en cuanto “corazón” de la correlación intencional. De acuerdo con él, el sentimiento es inseparable del deseo pues es su dimensión “más profunda e interior” (2016: 256). Al mismo tiempo, el sentimiento es la “dimensión motriz” del deseo (2016: 178) pues lo inicia y le da direccionalidad. Si bien no se confunde con el deseo, en la medida en que pertenecen a dos planos ontológicos distintos, el sentimiento abre el mundo (de un modo distinto al conocimiento) y, de este modo, ofrece al deseo el “suelo” sobre el que ejerce su movimiento (2016: 256). Entre los ejes en torno a los cuales giran sus reflexiones sobre el sentimiento y el deseo se destaca una temática fundamental, que es retomada en distintos momentos del seminario: la relación del deseo con su objeto. Estas reflexiones ponen énfasis en, por lo menos, tres cuestiones que Barbaras considera relevantes: (1) aquello hacia lo que apunta el deseo; (2) el carácter de la relación entre el deseo y su objeto, y (3) la posibilidad del deseo de alcanzar su objeto (la posibilidad de satisfacción). En el primer caso, lo que está en juego es el estatuto del correlato del deseo, es decir, hacia dónde se dirige. En el segundo caso, se trata de esclarecer el tipo de vínculo que implica esa correlación (como veremos, Barbaras habla, en este contexto, de “objetivación”, de “conocimiento” y de “constitución”). Finalmente, la tercera cuestión concierne a la decepción ligada a la “insaciabilidad” del deseo y a la “inagotabilidad” de aquello que pretende alcanzar.

En el marco de esta exposición sobre la relación entre el deseo y su objeto, Barbaras realiza una de las pocas referencias a la filosofía de Edmund Husserl

que se pueden encontrar a lo largo de las tres sesiones que duró el seminario. Esta referencia retoma, en lo esencial, un comentario presente en la sección “La poética” de la obra *Metafísica del sentimiento*. Según explica, su propia concepción del deseo constituye, en el fondo, “un reconocimiento del precepto husserliano de la primacía de los actos objetivantes sobre los actos no-objetivantes” (2016: 169). Barbaras alude, en este contexto, a la crítica a la que dio origen este precepto y señala que ella tuvo como consecuencia una inversión de la primacía de los actos objetivantes en la que se basó toda la fenomenología post-husserliana. Llamativamente, reconoce en su propuesta una matización de dicha crítica y sostiene que ella iría unida a la intención de rescatar cierta “verdad” de la concepción husserliana. En sus palabras: “la verdad de la teoría husserliana es que el deseo como tal está en relación con algo, que no es deseo de nada, que no podría ser reducido a un puro dinamismo y un puro avance” (2016: 169). Como resume en el seminario: “hay una autonomía del deseo en relación con los actos objetivantes, pero en el seno del deseo hay también cierto modo de conocimiento originario de su objeto. En términos husserlianos, hay una dimensión objetivante en el centro del deseo.” (2023: Lección tercera).

Ahora bien, ¿cuál es el sentido de este reconocimiento de una “verdad” en la tesis de la primacía de los actos objetivantes? y, más aún, ¿qué quiere decir Barbaras al adscribir una direccionalidad objetivante al deseo? Como se sigue del último texto citado, la verdad que intenta rescatar no concierne, en sentido estricto, a la dependencia de los actos no objetivantes respecto de los objetivantes (que derivaría del precepto que sostiene la primacía de estos últimos), sino a la existencia de una dimensión constitutiva en el deseo. En efecto, sus comentarios ulteriores en el seminario reafirman esta comprensión, por ejemplo, al sostener que su reconocimiento del precepto husserliano no significa que “un objeto solo puede ser deseado si previamente es conocido como objeto, esto es, representado”, pues “el deseo constituye su objeto, como deseado, sin pasar por una representación” (2016: 169). Por su parte, la cuestión relativa al carácter objetivante del deseo es también matizada mediante la afirmación de que “si el sentimiento da a conocer algo, revela, es decir, intenciona algo, esta intención no es la del conocimiento, objetivante y representativa: ella excede el plano de la representación, desborda el plano de los objetos (...)” (2016: 184). Esta ambivalencia que deja traslucir Barbaras pone de manifiesto que su concesión al precepto en cuestión encierra una cuestión más compleja de lo que parece a primera vista. Así planteada la cuestión, su alusión nos ofrece la ocasión para reflexionar sobre un tema que se encuentra en el corazón de su comprensión sobre el sentimiento y, según entiendo, también de la discusión fenomenológica más general sobre

la afectividad. Estas cuestiones conciernen al sentido de la correlación, la constitución, la intencionalidad y la objetivación en la esfera del sentimiento. En breve: ¿Qué significa constituir un objeto y, en general, “tener un objeto”? ¿Cuál es la dimensión afectiva de la constitución? y ¿Que significa la relación con un objeto en la esfera afectiva? Dicho de otro modo: ¿qué nos enseña el sentimiento acerca de la correlación y la relación del sujeto con la objetividad? Propongo, para comenzar, una presentación del marco filosófico que sustenta la referencia de Barbaras al precepto tan famoso en la historia de la recepción de la filosofía de Husserl.

II. El deseo y lo deseado en la perspectiva de Barbaras ¿Hay una dimensión objetivante en el deseo?

Como mencionamos, en su descripción del deseo Barbaras se refiere a algunos ejes que son relevantes en relación con el tema que tomamos como hilo conductor: el estatuto de lo deseado; el carácter de la correlación entre el deseo y lo deseado y la posibilidad del deseo de alcanzar lo deseado, es decir, la posibilidad de alcanzar satisfacción o sufrir una decepción. En rigor, estas dimensiones que aquí distinguimos se encuentran entrelazadas en su exposición. Pues, como veremos, la caracterización del objeto del deseo -y su distinción entre lo intencionado y lo deseado- es indisoluble de su concepción del deseo como un movimiento insaciable. Por su parte, el modo en que entiende el vínculo entre el deseo y lo deseado como una relación de pre-conocimiento, posesión previa, etc. se desprende de su análisis sobre las condiciones de posibilidad de la búsqueda y la decepción.

Barbaras comienza describiendo el exceso que caracteriza al deseo: su rasgo propio es que lo que encuentra no lo colma, sino que, por el contrario, lo exacerba. En ese sentido, se puede sostener que el deseo solo alcanza su objeto de manera negativa, como algo que siempre falta (Cfr. 2016: 168). Por su parte, a la pregunta por el objeto del deseo habría que responder que su objeto es aquello que cada objeto alcanzado no es (Cfr. 2016:168). Esta distinción entre lo deseado por el deseo y lo que él efectivamente encuentra hace necesario, según Barbaras, introducir una distinción entre “lo intencionado” y “lo deseado”. De acuerdo con esto, mientras que “lo intencionado” es aquello que el deseo encuentra efectivamente, “lo deseado” es lo que siempre falta en lo intencionado, es la falta que explica que el deseo se vuelva a poner en movimiento. Así, mientras que lo

deseado se da de manera negativa en lo intencionado, lo intencionado es lo que se da efectivamente. Sus afirmaciones a propósito de esta distinción sugieren que se trata de la diferencia entre el objeto “verdadero” del deseo (Cfr. 2016: 168) y, podríamos presumir también, de un objeto “no verdadero” del deseo. El verdadero objeto del deseo es, de acuerdo con él, aquel que solo se da en la forma de la falta. Antes de seguir adelante, hay quizás una observación para hacer sobre la distinción entre “lo deseado” y “lo intencionado”. Si bien Barbaras no se detiene en el seminario en una profundización de esta diferencia, uno podría preguntarse por qué es necesario introducirla. Es decir, si lo deseado es lo que falta en lo que se da, ¿por qué, en vez de distinguirse de “lo intencionado”, no puede ser comprendido como aquello de lo intencionado que solo se cumple parcialmente, i.e., lo que se encuentra en una tensión constante entre cumplimiento parcial y decepción? La estructura misma *de una única intención* -en cuanto tensión entre lo dado actualmente y lo dado en el modo de la aspiración- podría ser ya suficiente para dar cuenta de lo que se da y de lo que falta (o bien, entre lo que se da de modo pleno y lo que se da de modo deficiente).² Creo que un posible problema de esta diferenciación es que parecería sugerir una equivalencia entre lo intencionado y lo cumplido plenamente, esto es, parecería identificar lo intencionado con lo que se da de manera completa, “de un golpe”, sin horizontes de indeterminación. O bien, podría dar lugar a identificar lo intencionado como el correlato de una intención objetivante o dóxica, como la percepción, que sería tan solo *acompañada* por el deseo (como, por ejemplo, para Husserl, el interés³ acompaña siempre todo tipo de intención, dirigiéndose a lo nuevo).⁴

² Estamos pensando aquí, como es manifiesto, en la concepción husserliana de la intencionalidad, específicamente, en su carácter horizontal. La estructura horizontal de la intencionalidad explica que una misma intención se caracterice por una dinámica entre lo que se colma con lo alcanzado y lo que apunta siempre más allá de lo dado.

³ Para Husserl, el interés es una “participación en un contenido” muy cercana al placer. El interés es atravesado por un ritmo de tensión y resolución. La unidad y la continuidad rítmica del interés es un ritmo del sentimiento en sus aumentos y disminuciones: “En el curso natural de las actividades del interés, experimentamos la unidad y la recíproca relación como aumentos y disminuciones al interior de una situación afectiva” (Husserl, 2004: 175). Según esto, toda experiencia tiene un componente de placer y displacer, por mínimo que sea.

⁴ La respuesta a estos interrogantes requeriría una aclaración sobre el uso de los términos “intención” y “lo intencionado” y su diferencia respecto de “lo deseado”: ¿“lo intencionado” es intencionado *por el deseo* o se trata de otro tipo de intención? Como sugiero arriba, la pregunta relevante es si se trata de dos dimensiones al interior del deseo (lo que el deseo alcanza y lo que el deseo no alcanza) o de una intención deseante y otra intención dóxica, y, asimismo, cómo opera el cumplimiento y la decepción en cada uno de los casos. Ciertamente, no se trata del objetivo central del seminario y esto explica la ausencia de una explicación de este punto.

Retomando el recorrido que realiza Barbaras, lo central es que, sobre la base del reconocimiento de esta decepción propia de la relación del deseo con su verdadero objeto, Barbaras emprende un análisis de lo que constituye un supuesto de toda decepción. La experiencia de la decepción, en cuanto experiencia de la búsqueda de algo que no se encuentra, supone una posesión previa de aquello que se busca, pues sin ella la búsqueda misma no sería posible. El argumento parecer ser el siguiente: de la mera ausencia de algo no se puede concluir que ello “falta”. Para que algo “falte” debe ser “extrañado” o, podríamos decir, “valorado” como faltante.⁵ La “posesión previa” de lo que se busca es interpretada por Barbaras como una forma de “saber” o “pre-conocimiento”. En este punto, Barbaras ve una relación con la paradoja del conocimiento en Platón:

El deseo es ciertamente una búsqueda insaciable de lo que lo colmaría y que falta en lo que encuentra, pero esa búsqueda de un objeto que queda por descubrir no sería posible si el deseo no tuviera un saber secreto de ese objeto, si no lo hubiera ya descubierto de alguna manera. Es aquí como en la paradoja del conocimiento según Platón: el deseo no puede buscar su objeto, buscar colmarse, y experimentar sin cesar decepción, sino en la medida en que sabe qué es lo que busca y lo posee de alguna manera (2016: 168).

La relación del deseo con aquello hacia lo que tiende es también caracterizada como una “relación originaria”, “saber originario”, “saber secreto”, “iniciación previa” y “pre-conocimiento”. Todas estas expresiones pretenden poner a la luz que, incluso si lo deseado no se da efectivamente, el deseo está necesariamente y originariamente unido a él. Esto explica que, de acuerdo con Barbaras, todo deseo sea en el fondo “deseo de reconciliación” (2016: 72) Lo que se quiere garantizar con esto es que el deseo *ve* –en un sentido no cognitivo– aquello que busca, que está ligado a aquello hacia lo que tiende. En este contexto pueden entenderse sus alusiones al deseo como una forma de nósis no representativa (Cfr. 2016: 184 ss.). Como contraparte, la intención que subyace aquí es evitar que el deseo sea interpretado como una búsqueda ciega y errática, que meramente *se topa* con algo. El deseo “no se arroja a los objetos para experimentar cada vez decepción” (2016: 168-169). En contraste, la decepción supone la búsqueda de algo determinado. Así, la decepción es decepción respecto del objeto que busca, y no del placer que puede encontrar. Es interesante señalar que esta concepción del deseo se distancia de lo que Husserl denomina “impulso instintivo” (*Triebimpuls*) y se aproxima a la concepción husserliana del anhelar (*Begehren*)

⁵ El uso de estos términos es nuestro.

y el desear (*Wunschen*). De modo general, lo que está en cuestión aquí es la distinción entre distintas formas de dinamismo, empuje o impulso (tomando estos términos en un sentido amplio que puede abarcar también al deseo): una dimensión del impulso sin meta explícita, que va especificando y concretizando progresivamente su objeto y solo está orientada explícitamente hacia la distensión (esto correspondería al *Triebimpuls* en Husserl, por ejemplo, el instinto impulsivo de nutrición) y una dimensión del impulso que supone un objeto al que se dirige explícitamente. Esto es, más allá de las diferencias generales entre ambas concepciones, Husserl distingue también al deseo del impulso en relación con la “ceguera” de éste último respecto de un objeto. El anhelo, al igual que el deseo y a diferencia del impulso instintivo, se relaciona necesariamente con algo a lo que apunta. En contraste, el impulso instintivo, considerado en sí mismo, es una pura potencialidad. Antes de la satisfacción, es solo un empuje ciego. El impulso gana un foco recién luego de la satisfacción, ya que recién *al satisfascerse* determina su objeto⁶ (Sobre este tema Cfr. Bernet 2013; Bernet, 2006: 43-44 y Bower: 142).

El comentario de Barbaras a propósito del precepto de Husserl tiene lugar precisamente en el punto en el que se trata de dar cuenta en profundidad de esta relación deseo-objeto. ¿Por qué Barbaras considera que su concepción de este vínculo expresa cierta verdad del precepto husserliano de la primacía de la objetivación? Retomemos sus palabras en *Metafísica del sentimiento*:

En el fondo, estamos tratando aquí con una reformulación más exacta, y con el reconocimiento de la parte de verdad del precepto husserliano de la primacía de los actos objetivantes sobre los actos no-objetivantes. Esto significa, para Husserl, que un objeto no puede ser deseado si no es conocido previamente como objeto, es decir, representado. A esto es legítimo replicar que el deseo constituye su objeto como deseado sin pasar por una representación. Esta rectificación es exacta, pero la verdad de la teoría husserliana es, sin embargo, que el deseo está, como tal, en relación con algo, que no es deseo de nada, en definitiva, que no podría ser reducido a un puro dinamismo o a un avance: está aclarado u orientado (...) (2016: 169).

Este texto se puede complementar con la siguiente aclaración que realiza Barbaras en el seminario, a la que ya hemos aludido en la introducción: “hay una

⁶ Sobre esta diferencia Husserl afirma: “El anhelo (el deseo) está *explícitamente* dirigido, el impulso instintivo está dirigido *implícitamente*” (Husserl, BI21I, 5 Cit. En Lee: 46. Las cursivas son mías).

autonomía del deseo en relación con los actos objetivantes, pero en el seno del deseo hay cierto modo de conocimiento originario del deseo, en términos husserlianos, hay una dimensión objetivante en el centro del deseo”. De acuerdo con esto, la verdad de la teoría husserliana radicaría en que ella permite explicar que el deseo se encuentra en relación con algo. Esta relación originaria del deseo con lo deseado, que evita que se disuelva en un dinamismo ciego, es considerada por Barbaras su dimensión constitutiva. Si esto es así, se podrían extraer dos posibles conclusiones sobre los motivos por los cuales el precepto husserliano entrañaría una verdad. Por un lado, entrañaría una verdad ya que solo sería posible garantizar que el deseo está en relación con algo si tiene una dimensión objetivante. Por otro lado, considerando que esta sería su dimensión constitutiva, se seguiría que la constitución del deseo está ligada a la objetivación. Como se puede observar en el texto arriba citado, Barbaras introduce un matiz en su reapropiación del precepto husserliano, pues aclara que, en esta relación objetivante del deseo con lo deseado, el deseo no “depende” de la objetivación de la representación, que constituye el paradigma de los actos objetivantes. En efecto, sostiene que hay una “autonomía del deseo en relación con los actos objetivantes”. Es decir, el deseo tiene autonomía respecto de la representación, aunque pueda ser él mismo una forma de la objetivación. Esta autonomía se expresaría también en el hecho de que el deseo no es nunca una mera respuesta a un estado de cosas dado, como todo sentimiento “abre” un mundo en el cual las cosas pueden generar una respuesta y, en ese sentido, se equipara con el conocimiento -sin reducirse a él-.⁷

En resumen, si bien Barbaras enfatiza la no dependencia del sentimiento respecto de la objetivación, su alusión a Husserl no se encuentra ante todo motivada por la crítica tradicional a la subordinación de la afectividad al primado de la objetivación, tal como ha sido el caso en Scheler, Levinas y Heidegger, entre otros. Su comentario apunta, más bien, a situar una característica que, en su lectura de la filosofía de Husserl, sería propia de los actos objetivantes -la direccionalidad hacia un objeto- como algo que puede ser también propiedad del sentimiento, incluso como aquello que lo salvaría de reducirse a un puro dinamismo. Sin embargo, esta recuperación de la direccionalidad del sentimiento debe ser evaluada cuidadosamente, porque si cabe afirmar que el sentimiento tiene una dirección “objetivante”, es innegable que no puede tenerla del mismo

⁷ “Por eso es necesario distinguir el miedo, que es una respuesta a lo horrible, del sentimiento de lo horrible que lo revela, lo da a conocer, y no hay que confundir la alegría, que es una reacción a lo cómico, con el sentimiento de lo cómico, que abre al mundo de lo cómico” (Barbaras, 2016: 184)

modo que la representación, ni tampoco al modo de cualquier otro acto objetivante en sentido dóxico. Por este motivo, su comentario entraña una cuestión fundamental para la fenomenología de la afectividad, a saber, la pregunta, ¿en qué consiste la dirección objetiva en el caso del sentimiento? Más específicamente, se trata de evaluar si es posible dar cuenta fenomenológicamente del sentimiento de modo que escape tanto a la reducción a un puro dinamismo interno como al paradigma de la objetivación. Responder estas preguntas sobre la relación entre el sentimiento y la objetivación requiere retroceder al origen del famoso precepto husserliano al que alude Barbaras. Los párrafos que siguen serán un intento de esbozar los ejes de esta problemática, tal como surge en el marco de la fenomenología de Husserl.

III. ¿Qué significa “tener un objeto”? Una reflexión sobre la tesis de la primacía de la objetivación y el problema de la constitución afectiva en la filosofía de Husserl

Esta pregunta expresa una de las cuestiones más difíciles de la fenomenología. En términos históricos, atraviesa gran parte de los escritos que han sido fundacionales para el movimiento fenomenológico. Si bien tiene su punto de orientación más conocido en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, está presente incluso en trabajos anteriores a dicha obra. Ya a comienzos de la década del 1800, la problemática de la experiencia de objetos intencionales tuvo un rol central en los trabajos de Husserl, primariamente circunscripta a los objetos ideales y luego ampliada hacia los objetos intencionales de todas las esferas⁸ Como advierte Barbaras, en torno a la concepción husserliana de la intencionalidad objetivante se ha edificado una larga tradición crítica. Según entiendo, esta crítica concierne, en rigor, dos tesis que se hallan implícitas en su referencia a Husserl: la tesis de la primacía de la objetivación y la tesis de la dependencia de la intencionalidad no objetivante respecto de la intencionalidad objetivante. Esta última incluiría, como uno de sus peligros más preocupantes, la posibilidad de una reducción de la intencionalidad no-objetivante al primado de la objetivación, i.e. una desaparición de la dimensión no objetivante de la experiencia, que sería “engullida” por el dominio de la objetivación.⁹ No es tema aquí evaluar la legitimidad de

⁸ Nos referimos aquí a los trabajos correspondientes a *Filosofía de la Aritmética* de 1891-1892 y al escrito “Objetos intencionales” de 1984.

⁹ Husserl utiliza el término alemán “*verschlingen*” (que puede ser traducido como “engullir” o “devorar”) al advertir con preocupación esta amenaza de desaparición de la esfera no

esta crítica o realizar una defensa de la filosofía husserliana. Sin embargo, para comprender en profundidad el precepto al que alude Barbaras es preciso recordar el marco teórico del cual emergen las tesis arriba mencionadas.

La tesis de la primacía de la objetivación se remonta al conocido principio de la “V. Investigación Lógica”, según el cual “toda vivencia intencional o es un acto objetivante o tiene un acto objetivante por «base»” (Husserl, 1999: 578). Este principio se desprende de la caracterización de las dos clases de vivencias en cuestión: vivencias que proporcionan una referencia objetiva y vivencias a las que no es inherente dicha posibilidad. Esta distinción es introducida en el marco de la discusión sobre la esencia intencional de un acto, que, según la doctrina de las *Investigaciones*, está compuesta por dos momentos: la materia, que otorga al acto la relación con una objetividad, y la cualidad, que determina la manera en que el acto se refiere a la objetividad. Los actos objetivantes son aquellas vivencias intencionales que proporcionan una materia (dan el *qué* al que se refiere el acto) y los actos no objetivantes son cualidades que, si bien tienen una referencia intencional, no pueden por sí mismas hacerse de una materia. Lo que Husserl denomina allí “actos objetivantes” corresponde a lo que en *Ideas I* es caracterizado como la dimensión “dóxica” de la conciencia. Esto es, concierne a la función de la intención en la percepción y el juicio, y en las presentificaciones, como la fantasía y la rememoración. Por su parte, el desear, el anhelar, el querer, y el valorar, entre otros, se cuentan entre las vivencias no objetivantes, pues se trata de cualidades cuya materia es provista por una vivencia de otra clase (objetivante o dóxica). Cabe recordar que esta distinción es, a la vez, producto de la herencia y el alejamiento de Husserl respecto de la filosofía de Brentano. Es producto de la herencia porque es el modo en que retoma la tesis brentaniana de la base representativa de los fenómenos psíquicos, pero constituye, al mismo tiempo, un alejamiento de ella, en la medida en que implica una reformulación crítica del principio brentaniano, con la intención de evitar los problemas de un concepto de representación (*Vorstellung*) que Husserl considera muy equívoco.

Ahora bien, ¿por qué podría hablarse en el marco de esta distinción de una “primacía” de la objetivación y de una “dependencia” de la dimensión no objetivante respecto de la objetivación? Una posible comprensión de la idea de “primacía” de la objetivación requiere interpretar la intencionalidad objetivante en

objetivante, la amenaza de que el concepto de “acto” se convierta en sinónimo de “acto objetivante”: “El título «acto objetivante» (acto lógico-teórico) engulle todo y es difícil ver cómo es posible mantener el concepto de acto no objetivante” (Husserl, 1988: 333).

términos de una forma básica de intencionalidad. De acuerdo con esto, lo que habilitaría a hablar de primacía sería la caracterización de las vivencias objetivantes como vivencias de carácter fundante, sobre las cuales se montan el resto de las efectuaciones subjetivas fundadas. Este orden de fundación es lo que explica que, en alusión al abordaje temprano de Husserl, Barbaras sostenga que, según Husserl, “un objeto solo puede ser deseado si previamente es conocido como objeto, esto es, si está representado” (2016: 169). El motivo por el cual la tesis de una forma básica¹⁰ o fundante de la intencionalidad genera sospechas es que reconocer la existencia de dicha modalidad parecería condenar todas las efectuaciones fundadas a un mero rol secundario y, por ende, prescindible. Según una comprensión general de las *Investigaciones lógicas*, este es el caso de las vivencias como el deseo. Es en este sentido que la caracterización de las vivencias intencionales del sentimiento como intenciones fundadas podría dar lugar a la errada presunción de que la experiencia puede prescindir de su dimensión afectiva.

Otro aspecto importante que hay que tener en cuenta para comprender el precepto al que se refiere Barbaras es que hablar de “primacía” de una clase de vivencias supone una comprensión de la relación entre las vivencias según la cual ellas pueden ser agrupadas en clases¹¹ y, asimismo, según la cual estas clases son claramente distinguibles. Es decir, el ordenamiento jerárquico de las vivencias supone su distinción en niveles, o al menos la posibilidad de lograr tal distinción mediante una abstracción. Es preciso recordar que este abordaje particular de la relación entre las vivencias en términos de estratos distinguibles y fundados unilateralmente unos sobre otros es propio del enfoque estático que predominó en la filosofía de Husserl en la primera década del 1900. En efecto, la mayor parte de las críticas a su concepción temprana reconocen la mayor fuente de problemas en el abordaje estático, que distingue las vivencias de manera abstracta, como si se pudiera establecer de modo tajante qué niveles corresponden a qué modo de conciencia. Como ha sido señalado por los intérpretes de Husserl, muchos

¹⁰ “Básico” no significa aquí “simple”. Es decir, el contraste entre lo básico y lo fundado no equivale a un contraste entre lo simple y lo complejo. De hecho, uno de los motivos por los cuales Husserl cuestiona el principio brentano es que supone que la representación es un acto simple, a diferencia de todos los otros tipos de actos. Husserl rechaza dicha comprensión porque, aún reconociendo que hay actos básicos, toda efectuación intencional es, para él, un entramado de vivencias. Sobre el carácter básico de los actos objetivantes véase Serrano de Haro (1995).

¹¹ El concepto mismo de “clase” aplicado a las vivencias es un concepto relacionado con el marco teórico de la fenomenología temprana y con los estudios psicológico-descriptivos de la época, como los de Brentano.

de los problemas vinculados a esta concepción han sido superados gracias a la incorporación del enfoque genético, que acentúa el entrelazamiento entre todas las dimensiones de la experiencia y defiende incluso cierta originariedad del sentimiento respecto de cualquier forma de objetivación. En resumen, la idea de una primacía de la objetivación está ligada al marco conceptual estático, y es fuertemente cuestionada en el momento en el que se pone al descubierto que toda objetivación tiene una génesis, que ella misma tiene una historia y un origen en formas pre-objetivantes de conciencia.¹² Podemos ver, así, que detrás del concepto de primacía se esconden varios conceptos emparentados, aunque no idénticos, y una concepción particular acerca de su significado. La noción de primacía no expresa un orden axiológico,¹³ sino un orden formal-lógico ligado a la problemática de la validez, la evidencia y, sobre todo, a la estructura de la experiencia¹⁴: la idea de lo “básico”, lo “fundante” y lo “necesario”.

Volvamos brevemente a las *Investigaciones lógicas*, donde se encuentra el origen del precepto al que alude Barbaras. Es innegable que en el marco de las *Investigaciones* los actos objetivantes son “fundantes”, que la intencionalidad objetivante hace de “base” a otras referencias intencionales, y puede decirse con razón que, en dicho contexto, ellos son “necesarios”. Esto no debería sorprendernos si consideramos que el interés de Husserl allí son los actos significativos y, para bien o para mal, en gran medida, la estrategia de la obra gira en torno a la posibilidad de justificar de cómo son posibles los actos como la percepción o el juicio. Para comprender por qué, de acuerdo con la doctrina de las *Investigaciones*, se podría hablar de una primacía de la intencionalidad objetivante en términos de “necesidad” o de un carácter “no prescindible”, se debe considerar que lo que explica dicha primacía es la función presentativa de la aprehensión objetivante. De no haber aprehensión, habría tan solo contenidos sensibles, contenidos “brutos”, es

¹² En su reconstrucción, el análisis genético reconoce un nivel anterior a cualquier percepción, el “proto nivel de la experiencia”, que es descrito como una totalidad indiferenciada de la hyle, las kinestesis y un “sentimiento originario” (Husserl, 2006: 225,335). Sobre este tema véase Wehrle (2015) y Scanziani (2021).

¹³ La no equivalencia entre el orden axiológico y el orden lógico queda en evidencia cuando consideramos que muchas veces la intención fundada es más “importante” que la intención fundante, en la medida en que es la que determina el carácter total de la vivencia, por ejemplo, su coloración afectiva. Esto es, el carácter necesario o no prescindible de la intención fundante no convierte el resto de las formas de intencionalidad en determinaciones superfluas, aunque sí las convierte en determinaciones no materiales.

¹⁴ Enfatizo la noción de “estructura” como propia del análisis estático para acentuar su diferencia respecto del análisis genético, que se caracteriza por poner de relieve dinámicas y procesos.

decir, no podría haber *nada* con el sentido “algo en cuanto algo”. Sin ella, no sería posible la percepción misma de unidades en el mundo, pues nada se destacaría del trasfondo: no solo no podría haber experiencia de objetos, tampoco la habría de complejos de objetos, de propiedades y de relaciones entre ellos, por ejemplo, relaciones espaciales. Esto explica que, en el contexto de las *Investigaciones*, la intencionalidad objetivante, que pone la existencia de algo en cuanto algo con determinadas propiedades y relaciones, sea la modalidad “favorecida” en relación con otras referencias intencionales que son posibles sobre la base de la misma aprehensión, por ejemplo, las de carácter afectivo. Con todo, no es menos cierto que *en el decurso de la experiencia* todas las modalidades se muestran necesarias, pues, más allá de su orden estructural estático, en los hechos ninguna experiencia carece de una coloración afectiva. No es asimismo menos importante el reconocimiento de una dimensión no intencional del sentimiento, que tiene lugar ya en las *Investigaciones lógicas*. Este nivel, que corresponde a las “sensaciones afectivas” como el placer y el dolor, es un nivel anterior a los “actos” en sentido propio. No se trata de vivencias dirigidas hacia algo más allá de sí mismas (como es el caso en el deseo, el agrado, la tristeza, el amor, etc.) y, por este motivo, escapan a la fundación unilateral en objetivaciones.

Sin intención de adentrarme mucho más en los avatares de la temprana doctrina husserliana de los actos, quisiera finalizar esta reconstrucción con algunas observaciones:

1) La discusión sobre distintas formas de referencia intencional (objetivante y no objetivante) es solo un capítulo de la temprana fenomenología de la afectividad. Otro aspecto de la problemática aparece cuando consideramos la existencia de una afectividad no intencional. Con esto quiero decir que Husserl reconoce una gradualidad de niveles al interior de la vida afectiva y que el reconocimiento una intencionalidad afectiva no excluye la existencia de un plano afectivo previo a la intencionalidad, que por ello mismo, incluso en el marco de los análisis tempranos, no es dependiente de la objetivación.

2) Ahora bien, si circunscribimos el análisis a la dimensión intencional de la afectividad (ya que es esto lo que abre la cuestión implícita en la referencia de Barbaras), la fenomenología temprana de Husserl considera indudablemente que la intencionalidad del sentimiento es una intencionalidad de nivel superior que supone en su base una intencionalidad objetivante. Lo que distingue ambas formas de intencionalidad, y hace que una de ellas sea dependiente de la otra, es el modo en que se entiende allí la referencialidad objetiva de las vivencias, el

nexo entre la vivencia y un objeto. En la medida en que, como hemos visto, el análisis de las *Investigaciones lógicas* se concentra en el problema de las intenciones significativas, como la percepción o el juicio, nos puede ofrecer solo una respuesta parcial a la pregunta “¿qué significa tener un objeto?”, a saber, una respuesta al problema de la referencialidad objetiva que, sin lugar a dudas, favorece la intención objetivante. Según este abordaje, todas las formas no perceptivas, no judicativas, etc., carecen de objeto propio, pues carecen de una materia propia. Tener un objeto, en este contexto, significa tenerlo en la forma de la intención dóxica, y en las diversas modalidades de la presentificación. Naturalmente, esto no es más que una de las formas del tener un objeto, y sería un error abordar la afectividad bajo el mismo paradigma. Como ha sido señalado por los intérpretes, el marco teórico de las *Investigaciones lógicas* presenta varias dificultades al momento de abordar la afectividad (Cfr. Melle; Serrano de Haro; Schuhmann). Pero quizás no sea allí donde debemos buscar una respuesta completamente adecuada a esta temática.

3) Hay un aspecto del abordaje temprano de Husserl sobre la afectividad que es insuficiente de un modo que puede considerarse significativo y es esto precisamente lo que queda a la luz en el comentario de Barbaras. Según entiendo, el problema de las *Investigaciones lógicas* no es tanto cómo Husserl entiende allí la intencionalidad objetivante, sino cómo entiende la intencionalidad de las vivencias afectivas, como carentes de un correlato propio, carentes de una capacidad constitutiva propia. Si bien el favorecimiento de la objetivación puede entenderse en el marco de un proyecto focalizado en el problema de describir cómo un objeto se presenta en una vivencia en cuanto objetividad *en sentido estricto*, la fuente de la que derivan los problemas del abordaje de la afectividad en las *Investigaciones* (lo que daría lugar a su dependencia, su carácter prescindible y secundario, y a su posible reducción) es la imposibilidad de dar cuenta en dicho marco de una forma de constitución específicamente afectiva, de incluir las vivencias afectivas en la clase de vivencias que también presentan algo, pero de un modo completamente propio y nuevo. De hecho, la posibilidad de una subordinación de la intencionalidad no objetivante a la intencionalidad objetivante (y, como resultado, de una primacía de la objetivación en sentido fuerte) deriva de la dificultad a la que se enfrenta Husserl en los años tempranos para explicar la contribución constitutiva del sentimiento. Como vimos, según su primera concepción, el sentimiento cualifica una situación objetiva *ya constituida en un acto de objetivación*. Durante la década del 1900, Husserl consideró el aspecto afectivo de un objeto como una “coloración” que se *agrega* al objeto constituido. El problema de esta interpretación es que sostener que el sentimiento no desempeña

ninguna función constitutiva parecería sugerir que el acto fundante alberga en sí mismo la materia total de lo que puede ser intencionado. Lo que este abordaje deja a la luz es que en los años de las *Investigaciones lógicas* Husserl no tiene aún las herramientas teóricas para dar cuenta de otra forma de constitución que no sea la de la intención dóxica.

Este recorrido por los orígenes y sentido del precepto husserliano es útil para comprender por qué abordar la esfera afectiva requiere un análisis más profundo de la constitución y la correlación. Los análisis que Husserl dedicó a la afectividad con posterioridad a la época de las *Investigaciones*, y, de modo más elocuente, su propio reconocimiento de las limitaciones del abordaje temprano,¹⁵ son una clara muestra de esto. En efecto, -y esto es lo que quisiera señalar aquí- no es casual que una de las dimensiones más complejas e interesantes de su análisis de la correlación, la constitución, la intencionalidad y la direccionalidad objetiva en general, surja cuando centra su atención precisamente en aquello que Barbaras pone en primer plano en su trabajo: el vínculo entre el sentimiento y su objeto, *ante el reconocimiento de que el sentimiento tiene un objeto de un modo distinto a la representación*. Algunas de estas cuestiones constituyen a sus ojos “dilemas” y “aporías” (Cfr. Husserl, 1988: 277) y lo conducen a constatar cierto carácter paradójico de la correlación y la constitución en la dimensión afectiva, algo curioso para un filósofo como Husserl, no proclive a legitimar fácilmente motivos paradójicos. El sentimiento plantea un desafío al análisis de la correlación, nos obliga a pensarla más de cerca y a esclarecer su significado más amplio, de un modo que nos permita dar cuenta de *todas* las dimensiones de la vida, que de ningún modo se agotan en la direccionalidad dóxica de la representación, ni están subordinadas a ella. El sentimiento es un fenómeno único y especialmente interesante para la fenomenología porque se trata de una dimensión “dirigida hacia algo” (como sostiene Barbaras, “el deseo como tal está en relación con algo, no es deseo de nada”) pero carece de la dirección objetivante propia de la representación. Así, el sentimiento plantea una nueva dimensión de la pregunta que titula esta sección, en la medida en que pone de manifiesto que es posible “tener un objeto” sin estar “vuelto” hacia él en la forma de la objetivación. Por este motivo, responder a la cuestión que plantea Barbaras requiere desligar la constitución de la objetivación.

¹⁵ En un texto de 1914, Husserl expresa su insatisfacción respecto del abordaje de la afectividad en las *Investigaciones*: “(...) no pude <allí> con los actos afectivos ni con la esencia de la fundación y su relación con los actos objetivantes, como lo muestra la ardua discusión sobre los enunciados de deseo y otros enunciados de ese tipo. Claramente, queda un problema por resolver” (Husserl, 1988: 337).

En otras palabras, requiere abrir la reflexión hacia una concepción no monolítica de la constitución.

IV. Tener objetos sin actos que den objetos

En un conocido trabajo dedicado a los problemas de la temprana concepción husserliana de la dimensión afectiva, K. Schuhmann resume las dificultades a las que se enfrenta Husserl al analizar esta esfera con las herramientas de la fenomenología temprana, sosteniendo, de modo muy claro y conciso, que su problema consiste en “hacerse del objeto sin actos que proporcionen objetos” (1991: 108). Esta pregunta expresa el núcleo del tema que tomamos como hilo conductor, pues en la medida en que se reconozca que el sentimiento no “da objetos” en el sentido en que lo hace, por ejemplo, la percepción, pero se caracteriza como un “afán” dirigido hacia algo o, en los términos de Barbaras, como un movimiento de apertura que se encuentra en relación con algo, surge la pregunta sobre su peculiar direccionalidad. Desde el lado noético, esta pregunta se plantearía del siguiente modo: ¿Cómo puede un sentimiento que se caracteriza por ser incapaz de objetivación tener una direccionalidad objetiva? Expresado desde el punto de vista noemático, el interrogante tendría la siguiente forma: ¿Cómo explicamos qué es lo que aparece en el sentimiento, distinguiéndolo del objeto de la percepción? En otras palabras, si los actos como la percepción y el juicio constituyen objetos ¿qué constituye la afectividad? Ambos interrogantes suponen que es relevante que el sentimiento apunte más allá de sí mismo y suponen también que la representación o la percepción objetivante no pueden ser el modelo de la direccionalidad afectiva. En el caso de Barbaras, para comprender la importancia atribuida a la apertura del sentimiento se debe considerar su intento de superar la disyuntiva entre subjetividad y trascendencia: si bien acepta que en el sentimiento el sujeto se experimenta a sí mismo de manera privilegiada, considera que sería erróneo concluir que esto implica una clausura sobre sí mismo que corta el nexo con el exterior (Cfr. Barbaras, 2016: 179). Por su parte, en la filosofía de Husserl hay un intento por evitar que el sentimiento sea reducido a un estado psíquico interno, simplemente *suscitado* por un objeto. En este sentido, más allá de las diferencias entre ambos enfoques, ambos comparten la convicción de que la afectividad no puede ser tematizada *exclusivamente* como una estructura inmanente puramente autorreferencial (Cfr. Lotz: 20).

No obstante, explicar en qué consiste la direccionalidad del sentimiento no es una tarea fácil, y la alusión de Barbaras a la dimensión objetivante del deseo a partir de su referencia al precepto husserliano pone de relieve esta dificultad. Con esto me refiero a que, bajo el supuesto de que la única forma de referencialidad es la objetivación, la fenomenología de la afectividad se enfrentaría al dilema de optar por dos alternativas igualmente insatisfactorias: o bien el sentimiento, en cuanto dimensión no objetivante, no refiere a nada *nuevo*, es decir, no tiene ninguna referencia propia y, con ello, se disuelve en una pura autorreferencialidad, o bien, se reconoce que el sentimiento mismo es objetivante. El problema de la primera alternativa ya ha sido puesto de manifiesto como aquello que ambas posiciones intentan evitar. Ahora bien, la alternativa de considerar que el sentimiento es objetivante es también problemática en la medida en que podría implicar una reducción de la constitución afectiva a la constitución teórica o intelectual y, lo que no es menos preocupante, una renuncia a la diferencia entre objetivación y no-objetivación. Como adelanté en la sección anterior, esta dimensión aporética de la referencialidad afectiva aparece insistentemente en los textos de Husserl posteriores a las *Investigaciones lógicas*, especialmente en varios de sus textos lamentablemente menos conocidos.¹⁶ Por ejemplo, en un texto acerca del vínculo entre objetivación y valoración (que es, para él, el paradigma de los sentimientos intencionales), Husserl sostiene:

Si el pensar se dirige al valorar, entonces el valorar es objeto. *Lo que aquí es objetivante es el pensar y no el valorar*. Lo notable aquí es que el valorar puede también, de suyo y según su propia naturaleza, “dirigirse” de modo análogo a *objetos* sin que por ello sea un pensar. Valorar es también consciencia y no mero representar, percibir, juzgar, etc. Es consciencia valorante y no consciencia pensante o perceptiva (1988: 266).¹⁷

En la misma dirección, en otro texto agrega: “Los actos valorativos, en tanto actos de un género propio, se *dirigen* a algo, pero no a objetos (...). El dirigirse inherente a la esencia de los actos no objetivantes no es un dirigirse a los objetos de las representaciones” (1988, 340). Es pertinente mencionar, asimismo, que este difícil tema fue eje de un intenso debate entre Husserl y los fenomenólogos

¹⁶ La conocida historia de la tardía publicación de la mayor parte de la obra de Husserl explica, en alguna medida, que su concepción de la afectividad haya quedado estigmatizada por el paradigma de las *Investigaciones lógicas*, dando lugar a la sospecha de que a lo largo de toda su producción filosófica Husserl defendió lisa y llanamente una concepción intelectualista de la afectividad.

¹⁷ Las cursivas son mías.

de la primera generación. En un texto de 1911, que constituye un buen antecedente histórico en este sentido, Husserl acusa a M. Geiger de malinterpretar su concepción del carácter intencional de los sentimientos, atribuyéndole la posición según la cual defender su carácter intencional equivale a afirmar que ellos “captan como una representación *capta*”.¹⁸

Estos textos constituyen un intento temprano de explicar la aporía generada por la idea de que solo la intencionalidad objetivante puede constituir. Como vimos, la única alternativa que parece disolver la aporía es desligar la constitución y la intencionalidad de la objetivación. Este es, de hecho, el camino que fue tomando progresivamente la filosofía de Husserl luego de las *Investigaciones lógicas*, al asumir propiamente el proyecto de una fenomenología trascendental. Recién a partir de la constatación de la existencia de una constitución específica de los sentimientos se puede comenzar a vislumbrar que ellos tienen *su propia relación* con su correlato (ya sea, como en el caso de Barbaras, el mundo o, en el caso de Husserl, una nueva dimensión *en el mundo*) a pesar de no ser objetivantes, y se puede comprender que el correlato del sentimiento no es el objeto de la representación. Así, que los sentimientos intencionales sean experiencias en las que aparece algo trascendente no significa que los sentimientos son objetivantes y que la totalidad de la conciencia intencional deba ser comprendida como posibilidad de objetivación. Lo dado en el sentimiento es vivido afectivamente, y si es alcanzado en alguna forma de la nóesis, se trata de una nóesis específicamente afectiva. Mientras se *vive* en dicha nóesis, lo que aparece en ella es *sentido*, sin implicar ninguna forma de objetivación. Vale mencionar que esta afirmación no solo es válida para el sentimiento, sino también para muchas otras dimensiones no objetivantes de la constitución, como las kinestesias y, por ejemplo, el desarrollo de cualquier forma de “familiaridad” con un entorno práctico, que expresan una forma de estar en el mundo que es evidentemente anterior a la objetivación.

¹⁸ En el texto “Conciencia del sentimiento – conciencia de sentimientos. Sentimiento como acto y sentimiento como estado”, Husserl retoma la siguiente afirmación realizada por Geiger en su trabajo “La conciencia de los sentimientos” (allí Geiger reflexiona sobre las diferentes respuestas que se han dado a lo que llama “la cuestión del nexo entre sentimiento y objeto del sentimiento”): “Brentano y sus discípulos (igualmente la escuela psicológica de Graz) sostienen el carácter *intencional de los sentimientos*. De modo similar a como en los actos del mentar lo mentado es captado, como en los actos de representar lo representado, así también en una alegría algo objetivo es captado” y agrega: “Geiger piensa que con ello designa también mi posición, pero eso es equivocado (comp. *Investigaciones lógicas*). Nunca he dicho que la alegría *capta* como una representación *capta*” (Husserl, 2020: 149; Se cita la traducción de A. Ziriñón actualmente en prensa). En efecto, unas líneas más adelante en su texto, Geiger incluye a Husserl entre quienes sostienen una posición de este tipo.

Se podría replicar aquí que la pregunta de todos modos persiste, pues una vez superado este obstáculo se trata ahora de explicar en qué consiste dicha constitución propiamente afectiva. Una de las dificultades que surgen aquí es evitar dar cuenta de la constitución afectiva utilizando herramientas teóricas análogas a aquellas que son propias de la constitución perceptiva. Quizás sea ese intento por encontrar un repertorio conceptual propio lo que motiva la apelación de Barbaras a lo poético como modalidad hermenéutica privilegiada.

Finalizando, a partir de la propuesta de Barbaras, a la luz de su alusión a Husserl y de la reflexión sobre los interrogantes a los que se enfrentó Husserl mismo para dar cuenta de la direccionalidad de los sentimientos, podemos extraer algunas conclusiones acerca del abordaje fenomenológico sobre este tema. En primer lugar, el abordaje fenomenológico de la afectividad nos permite distinguir entre una constitución en sentido amplio, en cuanto aparecer de algo nuevo, y una constitución en sentido estrecho, en cuanto constitución objetiva, ligada a un “captar” atento y temático como el de la representación. Esto significa que la fenomenología de los sentimientos permite una ampliación de la noción de constitución, que no se agota en la constitución perceptiva o judicativa, sino que contempla la dimensión pasiva del sentimiento, su dimensión no objetivante, diversas formas de la dimensión no intencional, y también formas de la proto-intencionalidad, que pueden ser también trascendentales. En segundo lugar, nos exige reconocer no solo la diferencia entre niveles intencionales y no intencionales, sino también la posibilidad de formas no objetivantes al interior de la dimensión intencional. En tercer lugar, nos enfrenta a la diferencia entre “tener un objeto” como correlato y “estar vuelto” hacia algo en la forma de la objetivación, es decir, “estar vuelto” en una *actitud* objetivante hacia ello. Esto implica -desde el lado noemático- contemplar la existencia de formas de darse de algo que son pre-objetivas aunque sean susceptibles de objetivación. En cuarto lugar, nos otorga las herramientas para superar las disyuntivas entre subjetividad y trascendencia y entre actividad y receptividad en dirección hacia una profundización de la correlación intencional. Por un lado, esto significa reconocer que la constitución afectiva no es necesariamente sinónimo de constitución inmanente. En la fenomenología de Husserl, la superación de estas dicotomías es posibilitada por perspectiva genética, que da cuenta del modo en que nuestra relación con un objeto actual no es una relación causal que simplemente “dispara” una reacción desde el exterior, sino una relación de motivación que reactiva la historia sedimentada de las relaciones que ya tuvimos con un tipo de objetos. En el caso de Barbaras esto no es así ya que él no prioriza esta dimensión temporal de nuestra relación con un objeto, por estar ligada, de acuerdo con él, al subjetivismo. En

lo que concierne a la relación entre receptividad y actividad, según Barbaras, la superación de esta disyuntiva está ligada a la superación de la disyuntiva entre nóesis e hyle, pues, de acuerdo con él, es gracias a su radical receptividad el sentimiento puede realizar su función noética, es decir, puede abrir al mundo. Esto requiere, asimismo, como último punto a ser mencionado, ir más allá de la alternativa entre receptividad y conocimiento, mostrando la existencia de funciones noéticas específicamente afectivas. A pesar de las diferencias entre ambas posiciones, ambas ponen de relieve la profundidad y la sutileza del abordaje fenomenológico y permiten comprender por qué la fenomenología, en sus muy diversas variantes, es una de las perspectivas más adecuadas para abordar la vida afectiva.

V. Conclusión

El trabajo se propuso analizar la compleja relación entre sentimiento y objetivación, indagando el sentido de la alusión de Barbaras al famoso precepto de la primacía de la objetivación atribuido a Husserl. Este análisis exigió una reflexión sobre algunos rasgos centrales de la propuesta de Barbaras y sobre el significado del precepto husserliano, recorriendo sus orígenes históricos y conceptuales. Si bien hemos puesto énfasis en algunas afinidades en el planteo de la problemática, nuestro recorrido no ha pretendido asumir que la propuesta de Barbaras coincida con el abordaje husserliano. Claramente, esto no estaría justificado. Es evidente que su proyecto filosófico es completamente distinto y que su concepción del sentimiento es consistente con su comprensión de la fenomenología en sentido metafísico y cosmológico, aspectos que no hemos abordado. Por otro lado, los límites de esta analogía están explícitamente señalados por el propio planteo crítico de Barbaras respecto de la filosofía de Husserl. En este sentido, hemos visto que su reconocimiento de una “verdad” en la filosofía de Husserl es, en cierta medida, ambivalente. Esta ambivalencia se explica, en parte, porque dicho reconocimiento intenta mantener distancia respecto de una filosofía que en muchos puntos no considera satisfactoria, aunque quizás ella remita también a la dificultad misma de la problemática en cuestión. Si se trata de establecer la legitimidad de su lectura de Husserl se podría concluir que, en rigor, Husserl no sostendría sin más que hay una dimensión objetivante en el deseo, pues la direccionalidad objetivante es propia de las vivencias dóxicas, pero sí diría que ellas muestran una forma propia de referencia intencional y que, con todas las dificultades que ello implica, la fenomenología debe esforzarse por revelar su dimensión constitutiva

específica.¹⁹ De hecho, en dicha ampliación de la constitución hacia *todas* las esferas está en juego su proyecto de una fenomenología trascendental como una ampliación del proyecto kantiano. No obstante, incluso si el reconocimiento de Barbaras de una “verdad” de la propuesta de Husserl no ha sido motivado por las razones que Husserl mismo hubiera reconocido como válidas, hay algo importante detrás de su planteo, y es esto lo que me interesó poner de relieve ante todo. Por un lado, su referencia a Husserl expresa el eje central en torno al cual ha girado incluso para el mismo Husserl el enigma del sentimiento. En este sentido, se podría afirmar que su comentario capta de modo preciso la “verdad” de su teoría, en virtud de que capta la difícil pregunta que debe responder, también desde la propia perspectiva husserliana, una fenomenología de la afectividad. Por otro lado, muestra una nueva faceta en la historia de la crítica al precepto de la primacía de la objetivación: proponer que la solución a los problemas de dicha tesis no consiste simplemente en invertir la primacía de la objetivación, sino que requiere poner en cuestión el concepto mismo de “objetivación” y profundizar el análisis del vínculo entre una vivencia y su objeto, de modo tal que sea posible rescatar una dimensión constitutiva en el sentimiento y resignificar en clave afectiva la pregunta ¿qué significa tener un objeto?

¹⁹ Aún hoy es tema de debate si en la filosofía de Husserl hay una solución definitiva para el problema de la constitución afectiva. Lo que se puede afirmar es que hubo un proceso de cuestionamiento y cambio en su posición. En este sentido, sus ambivalencias sobre el carácter objetivante de los actos del sentimiento pueden verse como la expresión de su constante intento de encontrar una respuesta adecuada a esta difícil cuestión.

Bibliografía

- BARBARAS, Renaud (2016). *Métaphysique du sentiment*. Paris: Les éditions du cerf.
 [(2019) *Metafísica del sentimiento*, Trad. cast. Germán Darío Vélez López, Bogotá: Editorial Aula de Humanidades.
- 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* (co-edición), Madrid-Buenos Aires, 2023.
- BERNET, R. (2006). Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl. En D. Lohmar & D. Fonfara (Eds.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie* (pp. 38-53). Dordrecht: Springer.
- BERNET, R. (2013). *Force – pulsion – désir: une autre philosophie de la psychanalyse. Problèmes & Controverses*, París: Vrin.
- BOWER, E. M. (2014). Husserl’s Theory of Instincts as a Theory of Affection. *Journal of The British Society for Phenomenology*, 45 (2), 133-14.
- HUSSERL, E. (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Husserliana XXVIII. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, E. (1999). *Investigaciones lógicas* (Trad. García Morente, M & Gaos, J.). Madrid: Alianza.
- HUSSERL, E. (2004). *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlaß 1893-1912*. Husserliana XXXVIII. Dordrecht: Springer.
- HUSSERL, E. (2006). *Späte Texte über Zeit Konstitution (1929-1934). Die C-manuskripte*. Husserliana Mat VIII. Dordrecht: Springer.
- HUSSERL, E. (2020). *Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II. Gefühl und Wert (Texte aus dem Nachlass 1896-1925)*. Husserliana XLIII/2. Dordrecht: Springer.
- HUSSERL, E. (en prensa). Conciencia del sentimiento – conciencia de sentimientos. Sentimiento como acto y sentimiento como estado (trad. Zirión Quijano, A.). En: C. Cabrera & M. Szeftel (Eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*. Buenos Aires: SB Ediciones.
- LEE, Nam-In. (1993). *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht: Springer.
- LOTZ, C. (2002). Husserls Genuss. Über den Zusammenhang von Leib, Affektion und Werthaftigkeit. *Husserl Studies*, 18 (1), 19-39
- MELLE, U. (1990). Objektivierende und nicht-objektivierende Akte. En S. Jsseling (Ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* (pp. 35-49). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

- SCANZIANI, A. (2021). Interés y sentimiento. Los análisis husserlianos sobre el interés en relación con el placer, el instinto y la afección. En: C. Cabrera & M. Szeftel (Eds.), *Fenomenología de la vida afectiva*. Buenos Aires: SB Ediciones. Manuscrito en prensa.
- SERRANO DE HARO, A. (1995). Actos básicos y actos fundados. *Anuario Filosófico*, 28, 61-89.
- SCHUHMAN, K. (1991). Probleme der Husserlschen Wertlehre. *Philosophisches Jahrbuch*, 98, 106-113.
- WEHRLE, M. (2015). "Feelings as the Motor of Perception? The Essential Role of Interest for Intentionality", *Husserl Studies*, 31, pp. 45-64.

Recibido 24-07-2023

Aceptado 08-09-2023

EL SENTIDO DE LA NATURALEZA EN RENAUD BARBARAS

THE FEELING OF NATURE IN RENAUD BARBARAS

Karel NOVOTNÝ

*The Czech Academy of Sciences, Institute of Philosophy
novotnyk@flu.cas.cz*

ABSTRACT: The article refers to one of the theses of R. Barbaras, namely that "... all feeling is feeling of nature ". This feeling is, in the end, the love of the world. It corresponds to the enigmatic opening of subjectivity by the world, that makes possible the passage from the anonymous process of the manifestation of the world to its appearance for the subjects, centralized around their movements of desire. If this motricity of desire is triggered by the feeling, the origin of the latter is the event of separation from the world, however, in the closest adhesion to it. The feeling equals, thus, to a tearing of the appearing of the innerworldly realities, which reminds a description of the transcendence of the Other in E. Levinas. If nothing of the world is manifested in the face of the Other according to Levinas, because all its phenomenality fades away, it is not the case for Barbaras since the feeling for him is a way of participating in the primary manifestation of the World, in the *physis*. Hence our proposal to link the feeling to the face of the nature.

KEYWORDS: Feeling, Manifestation, World, Desire, Affectivity.

RESUMEN: El artículo se refiere a una de las tesis de R. Barbaras, a saber, que « [...] todo sentimiento es sentimiento de la naturaleza ». Este sentimiento es, en definitiva, el amor del mundo y corresponde a la apertura enigmática de la subjetividad por el mundo. Esta apertura hace posible el paso del proceso anónimo de la manifestación del mundo a su aparición para los sujetos, centralizada alrededor de sus movimientos desecantes. Si esta motricidad del deseo es desencadenada por el sentimiento, el origen de este último es el acontecimiento de la separación del mundo que, sin embargo, se encuentra en la más estrecha adhesión a él. El sentimiento equivale, así, a un desgarramiento del aparecer de las realidades intramundanas, lo que recuerda la descripción de la trascendencia del Otro en E. Levinas. Si nada del mundo se manifiesta en el rostro del Otro según Levinas, porque toda su fenomenalidad se desvanece, éste no es el caso para Barbaras, para quien el sentimiento es una manera de participar en la manifestación primaria del Mundo, es decir, en la *physis*. De ahí nuestra propuesta de vincular el sentimiento al rostro de la naturaleza.

PALABRAS CLAVE: sentimiento, manifestación, mundo, afectividad.

“... todo sentimiento es sentimiento de la naturaleza.”¹

En esta breve intervención me gustaría retomar una línea del pensamiento de Renaud Barbaras vinculada a su concepto de sentimiento. Una línea que profundiza la correlación fenomenológica universal del mundo y su conciencia para establecer una todavía más profunda, la del *ipse* Y la naturaleza. Podríamos llamarla, tal vez, correlación cosmológico-metafísica, porque se trata de mostrar cómo en la producción del ser, a través de la *physis*, surgen los seres metafísicos, para los que hay ser, y cómo esta naturaleza auto-productora se encuentra allí presente. ¿Qué es en verdad esta presencia?, ¿cómo se anuncia el rostro original de la naturaleza?, ¿se manifiesta? Lo que nos interesa en definitiva dentro de esta línea de pensamiento en Barbaras es el momento de la extrañeza radical del mundo en el sentido fuerte, cosmológico, del término.

La noción de naturaleza se utiliza cuando se trata de acentuar este momento de alteridad en los debates con las “domesticaciones” del mundo de un Merleau-Ponty o de un Heidegger, por ejemplo, aún demasiado fenomenológicas. ¿Cómo se conjuga esta alteridad o extrañeza de la naturaleza con el carácter deseable del mundo, deseado por los sujetos, separado de sus orígenes cosmológicos? ¿Qué se siente y se desea ante la naturaleza? Al plantear estas cuestiones, nos limitamos a continuar algunos pasajes dedicados al sentimiento, primero en *Le désir et le monde* [El deseo y el mundo], la exposición general del proyecto de R. Barbaras, y luego a buscar algunas aclaraciones en la *Métaphysique du sentiment* [Metafísica del sentimiento], cuyo título reenvía a la presente publicación.² Esta obra esboza bien, en su última parte, la particularidad del concepto de sentimiento en contraste con algunos otros conceptos importantes de la afectividad.

¹ Barbaras, Renaud, *Métaphysique du sentiment*, Paris, Vrin, 2016, p. 225 (en adelante MS): “Hemos llamado sentimiento al modo original de presencia de lo deseable en lo deseado, es decir, la manera en que el mundo, en su potencia y salvajismo propios, se atesta en el sujeto. En este sentido, todo sentimiento es sentimiento de la naturaleza.”

² Este texto nació en el marco del proyecto de investigación “El rostro de la naturaleza en la fenomenología francesa contemporánea” (GAP 21-22224S) realizado en el Instituto de Filosofía de la Czech Academy of Sciences. Agradezco a Mariana Larison por invitarme a contribuir a este colectivo, y por traducir mi texto al castellano.

1. Introducción

El motivo que quisiera desarrollar brevemente aquí es el del rostro de la naturaleza, abordado en este marco cosmológico a partir del concepto de mundo en sentido fuerte, claramente distinguido como primario frente al concepto fenomenológico de mundo, marco que Barbaras se ha esforzado por establecer sin duda desde el principio de su proyecto filosófico o, a más tardar, en sus publicaciones de finales de los años 1990 (entre las cuales, en particular, *Le désir et la distance* [El deseo y la distancia], de 1999). Lo nuevo en la perspectiva principal del pensamiento cosmológico reciente de Barbaras es, como sabemos, un cierto giro metafísico, un pensamiento del acontecimiento. Responde con este giro a la cuestión de la subjetividad, que ante todo pertenece al mundo en sentido fuerte, pero que no está en sí misma inscrita en él —por ejemplo como *telos* de la *physis*, para evocar un concepto de la metafísica tradicional—. La metafísica de la subjetividad de Barbaras corresponde a una especie de reconocimiento del hecho originario de la subjetividad, en el sentido de que ésta no está completamente producida por el archi-movimiento del mundo en el sentido fuerte y cosmológico del término, y remite así a otro origen al que nombra «el archi-movimiento de la escisión».

Lo que aborda la metafísica del sentimiento es una «ipseisación» aún más elemental que, por ejemplo, la subjetivación del aparecer por el deseo y su articulación en torno a la carne del cuerpo,³ o por la intersubjetividad que desempeña allí un papel constitutivo.⁴ La ipseisación tratada por Barbaras

³ Esta cuestión es más fenomenológica que ontológica o cosmológica, y tiene poco que ver con la nueva metafísica del sentimiento. Se me planteó sin embargo leyendo los escritos de R. Barbaras, que tomaba a menudo el punto de partida fenomenológico de la donación por esbozo del mundo percibido, lo que a su vez remite a la perspectividad del aparecer, ligada a los centros de orientación en la carne de los cuerpos. Cf. Novotný, K., «Manifestation et incarnation comme conditions de l'apparaître du monde environnant» que aparecerá en la obra colectiva *Surpuissance et finitude. Barbaras aux limites de la phénoménologie* editado por Annabelle Dufourcq y Karel Novotný en Vrín, París 2023 (de próxima aparición), y Novotný, K., «Monde et événement» de mi libro *Welt und Leib. Zu einigen Grundproblemen der Phänomenologie*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2021, p. 26 - 48.

⁴ Cf. las inversiones y profundizaciones de la perspectiva post-husserliana de M. Richir, recientemente estudiadas en el notable libro de I. Fazakas, *Le clignotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*, Wuppertal/Praga, Mémoire des Annales de Phénoménologie, 2020, dedicado en particular al origen intersubjetivo de la ipseidad, pero también a «el rostro vuelto hacia nosotros de la trascendencia», cuestión próxima a la tratada por R. Barbaras que buscamos elucidar aquí.

en su metafísica del sentimiento releva de un presupuesto último en la fenomenalización secundaria: el advenimiento de un polo del sentimiento en aquello que se produce por el mero movimiento de individuación de los cuerpos, es decir por su manifestación primaria. Esta ispeisación primitiva hace posible incluso el establecimiento del punto cero del cuerpo propio como punto de partida de todo movimiento subjetivo del deseo del mundo, hecho que no es necesario para la auto-producción de la naturaleza, sino para la fenomenalización de su rostro; es decir, en los términos de Barbaras, para la manifestación secundaria de lo que se desea en ella. Lo deseado, para ser deseado, debe ser sentido. El sentimiento se sitúa entre la manifestación primaria –anónima en sí misma– y la fenomenalización, a través del deseo encarnado del viviente. El sentimiento es, de este modo, un fundamento del deseo. Lo sentido no difiere de lo deseado, pues al fin y al cabo sólo hay un mundo. Sin embargo, es necesario distinguir entre el sentimiento y el deseo, y por tanto también entre el rostro del mundo en el sentimiento y en el deseo, el rostro de la naturaleza y el rostro del mundo.

Esta filosofía cosmológica parte de la auto-producción del mundo⁵ para derribar el punto de partida trascendentalista de la fenomenología y reconducir hacia allí todo lo que la filosofía trascendental clásica había manteniendo como irreductible. Todo excepto, tal vez, como hemos sugerido, el *ipse* o el ego mismo, porque Barbaras concibe la subjetividad como algo que releva de un acontecimiento extraño al mundo, como emergente de la escisión que este acontecimiento introduce en el mundo.⁶ Ahora bien, el sentimiento –y su metafísica– es también una forma de restablecer, e incluso radicalizar, el monismo ontológico que reivindica Barbaras, y *Métaphysique du sentiment* es especialmente explícita al respecto.

Queremos volver al sentimiento, cuyo estatus claramente no se ve afectado por el reciente cambio en el concepto de acontecimiento, pues el sentimiento se produce a través del acontecimiento,⁷ tanto si éste se integra en el movimiento del mundo –gracias a la deflagración de su origen– como si lo afecta, por así

⁵ Barbaras, R., *MS*, p. 223.

⁶ «El sujeto debe caracterizarse mas bien por su arrancamiento al tejido del mundo [...]». *Ibid.*, 224.

⁷ Cf. Barbaras, Renaud, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2019 (en adelante *ACP*): “Nos vemos así llevados a identificar pura y simplemente, a través de este concepto de deflagración, el archi-movimiento y el archi-acontecimiento que habíamos distinguido hasta ahora y cuya diferencia estaba incluso en el centro de nuestros trabajos anteriores. Es pues el dualismo residual inherente a esta distinción, que

decirlo, sólo desde fuera. En ambos casos, se trata de dilucidar el modo en que la subjetividad pertenece al mundo a pesar de ser expulsada de él.⁸

La originalidad de la filosofía de Barbaras consiste aquí, entre otras cosas, en la tendencia monista a reconducir incluso este hecho original de la subjetividad, una vez que se produce en el acontecimiento de la escisión, hacia el seno del mundo. Y el lugar de esta reconducción es el sentimiento. Esta tendencia monista, atestiguada por el motivo de la apertura de la subjetividad por el mundo – desde 2007, por ejemplo, con *Mouvement de l'existence* [Movimiento de la existencia]–, expresa, como ya lo hemos señalado, una oposición firme y frontal al trascendentalismo. Se reivindica, pues, ante todo, el mundo en el sentido fuerte y cosmológico del término, que no necesita de ningún sujeto para producirse a sí mismo. Barbaras habla a este respecto del archi-movimiento de la manifestación primaria, que es esta “auto-producción del mundo” ya mencionada. A continuación, y para explicar el origen de la fenomenalización llamada secundaria, introduce desde *La vie lacunaire* [La vida lacunar] (2011) y de manera sistemática desde *Dynamique de la manifestation* (2013), «el archi-acontecimiento» por el cual sólo los sujetos advienen y pueblan este mundo, convertido por medio de la manifestación secundaria en un aparecer a los sujetos, en el mundo circundante de sus vidas. Por último, más recientemente, introduce en su libro *L'appartenance* [La pertenencia] (2019) el archi-acontecimiento de una deflagración que es el origen tanto del movimiento del mundo, es decir de la manifestación primaria, como de la manifestación secundaria, para y por los sujetos que nacen del mismo acontecimiento. Lo que primero se estableció por separado, ahora se piensa conjuntamente, en un monismo consumado.

conducía en particular a la diferencia irreductible entre lo vivo y lo no vivo, lo que creemos haber superado definitivamente. » (p. 73, nota 35)

⁸ Agradezco mucho a Itzvan Fazakas la lectura de mi artículo y algunos de sus comentarios. Citaré sólo una observación muy pertinente, con la que estoy plenamente de acuerdo. Leyendo las tesis del último libro *L'appartenance* –tales como “tanto mundo, tanto sujeto; tanta trascendencia, tanta ipseidad” (ACP, p. 105); “tanta pertenencia al suelo, tanta intencionalidad; tanta intencionalidad tanta subjetividad” (*ibid.*); “Ser uno mismo significa estrictamente ser del mundo, entrar en sí mismo es sinónimo de salir de sí mismo” (*ibid.*, p. 107)–, I. Fazakas señala: “Todo esto nos hace pensar que finalmente el sí mismo barbarasiano no es más que un *enrollamiento* del mundo mismo, un enrollamiento por el cual el mundo entra en contacto consigo mismo, pero para *este contacto* sigue siendo necesario pensar la brecha que hace que este enrollamiento no resulte en una coincidencia. Y pensar esta brecha sin una trascendencia *absoluta* me parece finalmente muy difícil.” Por mi parte, también creo que lo que falta es esta trascendencia absoluta o alteridad radical de la naturaleza.

2. El mundo sentido

Esta enigmática formulación, que llama la atención desde la lectura del libro sobre J. Patočka, anuncia el problema: “Contrariamente a lo que pretendía Merleau-Ponty, es necesario desentrañar lo que queda mezclado en la experiencia, reconocer simplemente que el mundo que contiene al sujeto y sus apariencias no puede confundirse inmediatamente con el mundo que aparece en ellas, que el movimiento que da nacimiento al sujeto no puede reducirse inmediatamente al movimiento por el que el sujeto da nacimiento al mundo aparente. En otras palabras, el nacimiento del sujeto no coincide con el de sus apariciones, el sujeto no comienza con la fenomenalidad que condiciona. Si es cierto que la pertenencia al mundo es la ley de todo ente, debemos reconocer que el sujeto fenomenalizante se precede a sí mismo en el seno del mundo.”⁹

El contacto inmediato con el mundo, mas acá de toda fenomenalización, podría ser el sentimiento, elemento buscado para la solución del problema de cómo la subjetividad se precede en cierto modo a sí misma, dentro del mundo, y sin embargo antes de toda fenomenalización, más acá del umbral del aparecer y del movimiento del deseo ligado a él. En los textos publicados recientemente, la reflexión de Barbaras toma el siguiente rumbo: si la subjetividad del sujeto no se deduce de la naturaleza, en el sentido de la naturalización de la subjetividad, ni se explica por procesos intramundanos, estudiados por las ciencias naturales, entonces debemos asumir también su escisión radical frente al mundo en el sentido fuerte, cosmológico.¹⁰ Esta escisión se expone pues como un acontecimiento que afecta al mundo y crea en él lugares (lagunas y agujeros), en los que la profundidad de su trascendencia se invierte, se desvía, se desprende de su movimiento anónimo y ciego, y abre otra dimensión, la de la subjetividad que se sabe en una relación con el mundo. Esta subjetividad, para Barbaras, no tiene positividad en sí misma, está vacía, pero en la medida en que está abierta,

⁹ Barbaras, Renaud, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, 2007, p. 87 sq.

¹⁰ Agradezco a Petr Prášek la lectura de mi artículo, y que nos haya recordado que no deja de existir en R. Barbaras una tendencia naturalizante a debilitar esta escisión en favor de la absorción de la subjetividad en este Mundo, tendencia de la que da testimonio el último libro de R. Barbaras, citado ya en la nota 7, pero que alimenta también estos avances desde el inicio de su proyecto filosófico. Las relaciones conceptuales entre este Mundo y la naturaleza, así como su relación con la physis, tal como se conciben Aristóteles o Heráclito, permanecen sin embargo todavía abiertas, hasta donde sabemos, tanto en su metafísica cosmológica actual como en sus escritos anteriores.

se relaciona consigo misma, y es también a través de la relación con la trascendencia como está abierta y puede, por así decirlo, plegarse sobre sí misma. De la profundidad a la ausencia del mundo vivido, el acontecimiento permite dar cuenta de una distancia de la subjetividad respecto de aquello de lo que se separa. En efecto, el hecho de que permanezca enteramente rodeada por el mundo, que constituye el único contenido que puede llenar este vacío, sugiere la idea de un contacto inmediato de la dimensión subjetiva y del mundo, la idea de un “contra-acontecimiento”¹¹ que, a pesar del acontecimiento de la escisión que expulsa la subjetividad del mundo, sigue siendo su apertura originaria. Una vez más, la iniciativa parte del mundo. En esto, el monismo de la filosofía de Barbaras permanece inalterado.

Ahora bien, parece que con el sentimiento no se trata de un depósito directo de la superpotencia del mundo, a la manera de una emanación de su propia subjetividad, ni, por supuesto, de la condición cuasi trascendental de su superpotencia –pues, dependiente de la receptividad de los sujetos dejaría de ser superpotencia–. El sentimiento en el que se juega la iniciación originaria hacia el mundo se caracteriza como receptividad, como leeremos en ciertos pasajes, pero no implica ninguna iniciativa propia. Es más bien la receptividad más impotente o la pasividad más pasiva la que hace posible el modo en que el mundo invita a la intencionalidad del viviente para que se dirija hacia él: se trata pues del modo en que el mundo inicia y orienta la apertura del sujeto.

Así, en el corazón del deseo, el sentimiento fija el rumbo de su avance y constituye la condición de su propio dinamismo. Este afecto singular y primario que es el deseo presupone en su seno una experiencia archi-afectiva que llamamos sentimiento, experiencia que es la única que proyecta al sujeto por encima del archi-acontecimiento hacia su origen mundano. En cualquier caso, ya podemos concluir que no hay deseo sin sentimiento.¹²

¹¹ Barbaras, Renaud, *Le désir et le monde*, Paris, Hermann, 2016, p. 171. (En adelante *DEM*)

¹² *Ibid*, p.172. Recientemente, Bruce Bégout, en su libro *Le concept de l'ambiance*, Paris, Seuil, 2020, propone otro concepto cercano de esta archi-afectividad de los ambientes, no cosmológico pero decididamente antidualista. Refiriéndose a *Métaphysique du sentiment* (p. 400), afirma una comunidad ontológica, pero “no tiene necesidad”, por otra parte, de “apelar al deseo de superar la separación y a la voluntad de reconciliación” entre el sí mismo y el mundo. (Cf. p. 401).

En cuanto a la génesis o advenimiento del sujeto frente al mundo que nos interesa, el sentimiento es, para Barbaras, el modo originario de la afectividad, en el sentido de que “siempre compromete una cierta relación con la exterioridad”, de ahí la hipótesis de que ya implica una cierta interioridad. Esta hipótesis se vería reforzada por la concepción corriente del sentimiento, según la cual, no sólo “todo sentimiento es sentimiento de sí mismo o, en todo caso, me devuelve a mí mismo”, sino que allí “estamos lo más cerca posible de nosotros mismos”.¹³ Aquí, como siempre para Barbaras, se trata de una apertura de la subjetividad hacia el mundo a través del mundo: “el deseo sólo puede hacer aparecer entes finitos porque los trasciende hacia al mundo, pero sólo puede trascenderlos porque está originariamente ligado a él en el sentimiento [...]”.¹⁴ Y el sentimiento sólo puede vincularse allí, como veremos, en ausencia de toda diferencia entre interioridad y exterioridad, o casi.

Estaríamos inclinados a hablar pues de un contacto inmediato¹⁵ —que implica tal diferencia, aunque mínima— como de un momento que, instituido por el acontecimiento mismo de la escisión, interrumpe tal vez el movimiento del mundo, “arranca al sujeto” de su “tejido”, por utilizar una metáfora ya empleada en *Métaphysique du sentiment*. El sentimiento parece escapar de esta dinámica de los movimientos de la manifestación del mundo que se oculta tras sus productos, los entes individualizados, apareciendo a los sujetos, que, una vez nacidos, están deseosos de acceder a través de estos entes intramundanos a la riqueza y profundidad del mundo. Aunque el sentimiento esté al servicio de este proceso al que todo ente está sumido, escapa a él precisamente como la condición que hace posible este proceso —subjetivamente, por supuesto, como un pliegue del mundo mismo—. Hay un pliegue de la subjetividad que escapa al movimiento de la manifestación/ el aparecer:

La archi-pasividad de la experiencia sentimental es la condición de la apertura que trasciende cualquier acto objetivo y, en verdad, el acto del sujeto mismo, su acto fenomenalizante que hemos denominado deseo. Podríamos decir entonces [...] [que] hay en efecto en el corazón del deseo, que es movimiento de una punta a otra, una dimensión que escapa a este

¹³ Barbaras, R., *DEM*, p.172

¹⁴ *Ibid*

¹⁵ R. Barbaras no utiliza este término. No obstante, escribe que en el sentimiento “se vislumbra la posibilidad de superar la finitud y así profundizar en la fuente misma del mundo, coincidir al menos en parte con su superpotencia”. *MS*, p. 235.

movimiento y lo conduce, una dimensión que, indistintamente, abre y recibe la profundidad en el seno de la cual el movimiento fenomenalizante podrá desplegarse.¹⁶

Y es aquí donde nace la subjetividad. Nace ciertamente como un vacío, el reverso de la profundidad y plenitud del mundo que siente. En tanto sentimiento, difiere esencialmente de la sensación dirigida hacia un contenido particular, al ser suscitada por éste a través de una afección o afecto vivido y por tanto vaciado de todos los contenidos concretos del mundo; y, sin embargo, en tanto que vivencia, la subjetividad naciente se siente a sí misma en este vacío. De ahí el carácter nostálgico del sentimiento de un ser expulsado que se adhiere aun mas al mundo. Este vacío pegado al mundo –que permanece presente en tanto que ausente– da lugar a un intenso sentimiento de sí mismo, y en este sentido:

La marca de la presencia del ser perdido en el ser separado. Hay, en el sentimiento, una nostalgia ontológica y por eso lo que llamamos sentimiento es siempre nostálgico [...]. En verdad, hablar del sentimiento del yo no es decir que, en el sentimiento, se conoce el yo o algo íntimo, sino todo lo contrario, que es en el sentimiento, como revelación del mundo, donde se constituye el yo. El sentimiento no presupone la ipseidad, la ordena. Se trata simplemente de reconocer que en el sentimiento no se experimenta ni se da nada (positivo), que en la medida en que es a través y por medio de una recepción del mundo, el sentimiento es mas bien la experiencia de un vacío subjetivo. Pero es precisamente en y a través de este vacío que se alcanza a sí mismo, o que el sujeto accede a su propia ipseidad; todo sucede como si la trascendencia del mundo, al abrir al sujeto, cavara en él un vacío donde pueda recogerse [...], arrancado de sí mismo por el mundo [...], pueda estar lo más cerca posible de sí, alcanzarse inmediatamente, en definitiva existir como sujeto.¹⁷

A pesar de la pérdida –una forma del «derrumbe de la existencia» que, a menudo, va de la mano con la experiencia del sentimiento; donde, por tanto, el sentimiento lleva a «la desnudez y potencia crudas del mundo ante cualquier aparición»¹⁸–, la filosofía de la apertura del sujeto por el mundo sigue siendo “positiva”, por no decir optimista. Se trata de un cierto “optimismo ontológico”

¹⁶ Barbaras, R., *DEM*, p. 176.

¹⁷ *Ibid.*, p. 177 sq.

¹⁸ *Ibid.*, p. 178.

que Barbaras reprochará a Merleau-Ponty, debido a la ausencia –en este último– de una brecha radical entre naturaleza y subjetividad. Volveremos sobre ello en la tercera parte de este artículo.

Y este optimismo hunde sus raíces también en la naturaleza del sentimiento, porque lejos de cortarse del mundo, mas bien lo revela, su manifestación primaria no le es del todo inaccesible. La super-potencia del mundo no se interrumpe en la impotencia experimentada por el sentimiento, pues también hay movimiento positivo en su emoción; el sentimiento es una forma de sentir la pertenencia a la naturaleza:

En efecto, al acceder al mundo por encima del acontecimiento separador, el sujeto alcanza su propio ser [...] encuentra la potencia de la que procede. Por eso, aunque el sentimiento sea siempre despojamiento y nostalgia, implica al mismo tiempo una forma de alegría, en cierto modo la alegría de no ser nada, nada más que pura recepción del mundo y participación en su potencia anónima.¹⁹

Existe, pues, en el seno de la subjetividad, una “pasividad radical de cara al mundo” que conduce al punto en el que el receptor, vaciado de todos sus contenidos concretos, se alcanza a sí mismo: el sujeto “se alcanza a sí mismo en ausencia de toda vivencia [...]. Lejos de excluirse, la auto-afección y la intencionalidad se conducen mutuamente [...]. El sentimiento es lo que garantiza esta comunicación entre el interior y el exterior”.²⁰

Ahora bien, ¿no es necesario ser el cuerpo y la carne para poder distinguir y comunicar entre el interior y el exterior? No, porque, una vez más, el mundo que se siente no se da por la mediación de estados, incluyendo cosas, cuerpos y otros contenidos. Como hemos visto, en “el sentimiento, como revelación del mundo [...] no se experimenta ni se da nada (positivo) [...] el sentimiento es más bien la experiencia de un vacío subjetivo”. Mucho más acá de la subjetividad encarnada y de la intencionalidad carnal del deseo, el sentimiento es la apertura de sí mismo por el otro. Veamos ahora en *Métaphysique du sentiment*, publicado el mismo año (2016), de qué modo el sí mismo puede ser abierto por el otro.

¹⁹ *Ibid.*, p. 178.

²⁰ *Ibid.*, p. 179.

3. La naturaleza sentida

En la última parte de la *Métaphysique du sentiment*, la noción de naturaleza es utilizada varias veces en los momentos en que es necesario posicionarse claramente en relación con algunos otros conceptos relativos a la afectividad en fenomenología. El primer “rostro” de la naturaleza no se ve, pues, ya en la distancia, esencial para el deseo y la fuerza vidente encarnada y tendida hacia las profundidades del mundo, sino que se siente en la proximidad que sólo abre estas profundidades para el *ipse*, donde se origina como polo de la proto-relación.

Hay varios pensadores de la afectividad con los que nuestro autor toma la precaución de mostrar sus distancias graduales, especialmente en lo que se refiere a la concepción, en el sentimiento, de la proximidad o distancia mínimas del sí mismo respecto de la naturaleza. El primero es Michel Henry, el autor evidentemente más distante, por su concepción de la esencia de la manifestación opuesta a la de Barbaras: para Henry la auto-afectividad de la vida, y su sí mismo, la subjetividad, es completamente ajena al mundo, no le pertenece en absoluto. Es comprensible que para Barbaras, autor del concepto de super-potencia del mundo, todo, incluida cada figura de auto-afectividad, surja del mundo. Si hay afección, se trata siempre de una hetero-afección que, de un modo u otro, acaba produciendo un auto-afección, porque en el interior del sujeto no hay nada que auto-afectar, sólo es un agujero en el tejido del mundo. La razón por la que la comparación con Henry es sin embargo pertinente, es que, en el sentimiento, no se trata de ningún afecto, de ninguna afección por un contenido. El sentimiento para Barbaras tampoco es una hetero-afección en el sentido de un *Anstoss* [impulso] a la subjetividad por algo que le sería absolutamente ajeno. Con la auto-afección de la vida en Henry y el sentimiento en Barbaras, la metafísica fenomenológica no sólo está claramente más allá de la escisión clásica de sujeto y objeto, sino también de cualquier dualismo. Estos son los monismos opuestos que defienden Henry y Barbaras: no hay alteridad absoluta en relación con la Vida.

En el caso del sentimiento, tal como lo concibe Barbaras, se trata de una afectividad sin afectos, sin contenidos, una pura experiencia afectiva. ¿Pero experiencia de qué? El experimentar afectivo "lo es aquí efectivamente de una desafección de todo contenido, que es correlativa de la ostensión de esta nada de ente

que es el mundo", escribe Barbaras durante el debate con Henry.²¹ [De una "neutralidad frente a la división entre interior y exterior", de ser "a la vez e indistintamente profundidad del mundo y [...] profundización en sí mismo», donde «lo más íntimo se comunica con lo más externo»²² y [donde], sin embargo, esta intimidad sin interioridad es la apertura del yo a través del otro.

Este es el sentido de la fórmula, declinada de distintas maneras en las filosofías contemporáneas: "Lo más propio es lo que se abre a lo otro, a la alteridad del mundo".²³ Para Henry es la vida auto-afectiva de la subjetividad irreductible a la trascendencia, a lo que es otro, pues sólo esta vida es la condición indispensable de toda apertura. Declararla abierta por el otro produciría una regresión infinita. Para Barbaras, al contrario: "Sólo hay [...] una apertura originaria, la única que permite pasar por encima de la escisión originaria archi-acontecual, cuyas modalidades indisociables son la ostensión de un mundo (mas bien que la percepción) y el advenimiento del sí mismo (mas bien que la afección del sí por sí)".²⁴ Esta "justificación del monismo ontológico" contra Henry anticipa ya el nuevo concepto de acontecimiento de Barbaras, que no sólo será una forma de explicar la extrañeza del sujeto en el seno del mundo, sino también, al mismo tiempo, su identidad con, y su diferencia de, el mundo. En este sentido, sentimiento es la manera de participar en la deflagración (nuevo concepto de acontecimiento) que da origen a cada ente con sus diferentes grados de subjetividad, cuya esencia única es desear el mundo, coincidir con él. Si el sentimiento es tal coincidencia a través y a pesar de la distancia mínima e irreductible entre el sí mismo y el mundo, ¿qué queda de la extrañeza, de la alteridad del mundo, llamada para ello "naturaleza bárbara"? ¿No se encuentra esta "naturaleza bárbara", precisamente, ya siempre absorbida por el sentimiento?

Maurice Merleau-Ponty es el segundo autor más alejado del concepto de afectividad dentro de los debates esbozados en la última parte de *Métaphysique du sentiment*. Barbaras no comparte aquí su optimismo ontológico cuando reprocha a Merleau-Ponty haber hecho desaparecer justamente la extrañeza, la alteridad del mundo, como si la naturaleza perdiera su rostro bárbaro –siendo, sin embargo, Merleau-Ponty uno de los raros pensadores del principio bárbaro de la naturaleza

²¹ Barbaras, R., *MS*, p. 202.

²² *Ibid.*, p. 201.

²³ *Ibid.*, p. 202.

²⁴ *Ibid.*

que retoma explícitamente esta expresión de Schelling—. ²⁵ De ahí cierta sorpresa. Pero esta distancia entre Barbaras y Merleau-Ponty se explica por el hecho de que este último no va suficientemente lejos en la dirección cosmológica reivindicada por Barbaras. Examinemos, pues, más de cerca su argumento, ontológicamente “menos optimista, por así decirlo”, ²⁶ tal como se esboza aquí.

Ante todo, el concepto fenomenológico de mundo como horizonte es lo que bloquea en Merleau-Ponty el acceso al rostro bárbaro de la naturaleza: el mundo no es “en última instancia algo *distinto* de la cosa”, el mundo no es otra cosa que aquello que se “fenomenaliza” “en los sensibles». Barbaras describe la perspectiva todavía fenomenológica que quiere superar. Para tal superación, reivindica una concepción cosmológica del mundo: “el mundo no debe pensarse telológicamente como el fondo de, y para, el aparecer, sino, por el contrario, como una potencia salvaje y eminentemente positiva, como una superpotencia que, como tal, está absolutamente alejada de nosotros, fundamentalmente ajena [...]». ²⁷ De este modo, el argumento revela explícitamente una “naturaleza” diferente del mundo. ²⁸ Pero, ¿cómo pensar esta diferencia?

Merleau-Ponty siguió siendo fenomenólogo porque no podía ver la diferencia entre manifestación primaria y fenomenalización, diferencia fundamental para Barbaras según la cual “nada en el ser del mundo, es decir en la fenomenalidad primaria [...] anuncia la constitución del mundo percibido”. ¿Es ésta la misma fenomenalidad primaria (de la naturaleza) de la que Barbaras dijo unas páginas antes, en este mismo libro, en el debate con Henry, que está “plenamente abierta al mundo”? ¿No es el mismo modelo de pensamiento de la manifestación del mundo como ostensión utilizado antes contra Henry el que ahora critica en Merleau-Ponty?

Para Merleau-Ponty, el mundo originario es el mundo percibido, y la afectividad es sólo una determinación de esta apertura perceptiva que no ofrece una forma originaria de donación del mundo diferente de la percepción. Por el contrario, Barbaras insiste en el sentimiento de la naturaleza como modalidad

²⁵ El principio bárbaro de la naturaleza, concebido por Schelling en sus *Weltalter*, se menciona en una nota de investigación sobre “La naturaleza” de noviembre de 1960 publicada en *Le Visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 315. Y también se cita y comenta en M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Seuil, 1995, p. 62.

²⁶ Barbaras, R., *MS*, p. 209.

²⁷ *Ibid.*, p. 212.

²⁸ *Ibid.*

originaria –en verdad la más profunda– de la relación del sí mismo con el mundo, anterior a la intencionalidad perceptiva del sujeto encarnado. Todavía demasiado ligado a la intencionalidad del deseo encarnado, Merleau-Ponty pone la afectividad al servicio de la percepción, mientras que Barbaras trata de establecer el sentimiento como una receptividad pura, no intencional, una afectabilidad general, desligada del afecto y de la afección particulares. Ahora bien, Barbaras parecería introducir de este modo una nueva correlación, una correlación más profunda, ciertamente, pero que sigue el mismo modelo, porque los dos polos de esta nueva correlación no están absolutamente vacíos –como querría Heidegger para lo que es del mundo, y Maldiney para lo que es del lado absolutamente involuntario del sujeto del sentimiento, sólo para evocar el debate con otros dos conceptos de afectividad más a cercanos su propio concepto–.

Detengámonos nuevamente en el debate con Merleau-Ponty: „La necesidad de sentir se mide, pues, por la profundidad de la brecha que nos separa del mundo y, como esta brecha no es reconocida por Merleau-Ponty, esta afectividad originaria no puede hacerse lugar en su obra.“ Esta afectividad es, pues, la que da al mundo su rostro en el sentido fuerte de la naturaleza bárbara: la brecha de la que habla Barbaras, ausente en Merleau-Ponty, tiene su origen en el propio mundo-cosmos, y es ahí donde se habla de “una naturaleza que viene a desgarrar el plano del aparecer”.²⁹ Esta fórmula nos recuerda el modo en que el rostro del otro en Levinas, como agujero en el mundo de los fenómenos, significa un desgarramiento del aparecer por el que no se manifiesta la naturaleza, sino que una trascendencia absoluta “se revela” invisiblemente, sin manifestación posible. Sin embargo este no es, precisamente, el modelo utilizado por Barbaras. Al subrayar el “desgarramiento del aparecer” por el principio bárbaro de la naturaleza, Barbaras no se ha vuelto pesimista sobre la pertenencia del sujeto al mundo; al contrario, se vuelve incluso más optimista que Merleau-Ponty. Escribe, por ejemplo, que en el sentido clásico de la intencionalidad, el sentimiento tiene un “carácter in-intencional», lo que significa: «la ausencia de una intención de objeto o de proyección en un posible”; pero, sin embargo, el sentimiento “no va sin una intencionalidad que es, por así decirlo, superior”.³⁰ Y en cuanto al otro polo de tal correlación, “lo que se da en el sentimiento aparece más como un polo a alcanzar que como un material a informar”. Este polo, “la materia como tal, a saber, el mundo mismo, elude igualmente la forma [...] y nunca es la materia de esa forma [...]». Es decir que la naturaleza vivida en el sentimiento «conserva

²⁹ Barbaras, R., *MS*, p. 211 y 212.

³⁰ *Ibid.*, p. 253.

siempre ese carácter salvaje y esa fuerza que la califican como naturaleza». ³¹ Distinguido del deseo y de la percepción, el sentimiento conserva, pues, más bien el salvajismo y la potencia que se sustraen a las formas del mundo percibido, en el sentido merleau-pontiano ya des-objetivado y, en este sentido, opuesto al mundo objetivo del aparecer secundario. El salvajismo y la potencia, superpotencia más exactamente, de la naturaleza barabarasiana, se opone pues a este mundo salvaje y bárbaro de Merleau-Ponty en la medida en que su manera de donación sigue dependiendo de la intencionalidad de la carne del cuerpo, pues este mundo sigue siendo de la misma estofa que esta carne. Pero se trata de descender a la condición última de su entrelazo, condición ontológica o cosmológica o metafísica porque debe dar cuenta tanto de su pertenencia como del mantenimiento de la distancia entre ellas, tarea difícil de cumplir para el concepto de sentimiento.

Si no fuera por la naturaleza a la que pertenezco, ¿de dónde vendría la alegría en el sentimiento de impotencia ante la plenitud y la potencia del mundo o de la naturaleza? Barbaras, en el contexto de su debate con Heidegger, el más pesimista de todos, describe su posición del siguiente modo:

De ahí una dimensión del sentimiento, ya mencionada, que está completamente ausente de la angustia, a saber, la exaltación, la alegría, una cierta aceleración existencial. Se debe al hecho de que, en el sentimiento (sobre todo amoroso o estético), se vislumbra la posibilidad de superar la finitud y, por tanto, de recurrir a la fuente misma del mundo, de coincidir al menos parcialmente con su superpotencia [...]³²

Se trata, pues, de la trascendencia, no de la alteridad radical o absoluta que abre el sentimiento. El ejemplo privilegiado del sentimiento, el amor, ilustra para Barbaras esta profundización del pensamiento merleau-pontiano del quiasmo de la carne del mundo y de lo viviente, que sigue siendo por esta razón, por este optimismo, una inspiración mayor para Barbaras: “El amor es en efecto aquello que, en una pasividad superior, se abre a un otro en su alteridad y su inaprehensibilidad; el deseo es precisamente ese movimiento resultante del amor que me empuja a conocer, como tan bien se dice, a este otro.”³³ En efecto, es esta alteridad la que está en juego en el sentimiento como forma última de donación del mundo en su profunda correlación con el *ipse*. Esta filiación es también

³¹ *Ibid.*, p. 258 sq.

³² Barbaras, R., *MS*, p. 235. Fin del pasaje citado más arriba (cf. la note n. 15.)

³³ *Ibid.*, p. 264.

claramente legible en la conclusión del debate de Barbaras con Heidegger en el texto que analizamos: “La vivencia de la angustia es de naturaleza opresiva, no hay luz, no hay horizonte en ella [...]. Por el contrario, la vivencia que está en el corazón del sentimiento, por muy “estremecedora” que sea, en y por su mismo vacío, abre un horizonte, promete otra cosa que sí mismo, envuelve una especie de alegría incipiente.”³⁴ El sentimiento está del lado del “deseo, el placer y la pulsión de vida”.³⁵ El sentimiento parece adoptar así una función casi trascendental, aunque, como sabemos, su origen no es subjetivo.

Conclusión

En este artículo hemos tratado de seguir, de forma selectiva por supuesto, algunos de los rasgos principales del pensamiento de Barbaras sobre el sentimiento, que responde así a nuestro punto de partida, a saber, su pregunta sobre la “apertura del sujeto por el mundo”.³⁶ Es el rostro de la naturaleza, en definitiva, lo que se siente en esta afectividad fundamental, que al mismo tiempo se abre al mundo y, por así decirlo, desencadena el deseo del mundo; pero que, por cierta extrañeza, arroja también al sintiente hacia sí mismo. Lo que prevalece, en este acontecimiento que produce el sentimiento, no es una profunda depresión del ser abandonado, nostálgico, por la pérdida, para siempre, del suelo de pertenencia, sino por el contrario una alegría y una aceleración vital, una promesa de plenitud. Tal es el rostro de la naturaleza en el sentimiento, ejemplificado sobre todo por el amor, que atestigua un optimismo ontológico mucho más pronunciado que el de Merlau-Ponty, criticado por la ausencia de una distancia radical y la superpotencia correspondiente del mundo. En este sentido, me parece la metafísica del sentimiento de Barbaras propone más bien una profundización fructífera del planteamiento de Merleau-Ponty a partir del deseo del viviente encarnado.

El motivo del monismo radicalizado ya se indicaba en *Le désir et le monde*: la relación con los otros que –como mencionamos brevemente más arriba– presenta para una fenomenología trascendental una etapa en la ispeisación del sujeto, es abordada como una modalidad de la relación del deseo con el mundo. El amor es, en definitiva, el amor del mundo. Y es ahí donde se ancla la afectividad

³⁴ *Ibid.*, p. 236.

³⁵ *Ibid.*, p. 237.

³⁶ Barbaras, Renaud, *Le mouvement de l'existence*, 2007, p. 93.

originaria llamada sentimiento. Es lo que corresponde a la apertura enigmática de la subjetividad por el mundo, que hace posible el paso del proceso anónimo de la manifestación del mundo a la aparición para los sujetos, centralizada en torno a los movimientos del deseo encarnados en la vida de los vivientes. Estos movimientos de la intencionalidad pulsional del deseo son desencadenados por el sentimiento, cuyo origen, de nuevo, es el acontecimiento de la separación en la más estrecha adhesión al mundo. Estos dos momentos se piensan juntos en el último libro de Barbaras. El sentimiento equivale, según una observación de del filósofo citada anteriormente, a un desgarramiento del aparecer de las realidades intramundanas, lo que nos recordó una descripción de la trascendencia del Otro en Levinas. En ambas filosofías, aunque sean sin embargo opuestas, se percibe una superpotencia. Si nada del Mundo se manifiesta frente al Otro según Levinas, pues toda fenomenalidad se encuentra allí ausente, éste no es el caso para Barbaras, pues para él el sentimiento es una manera de participar en la manifestación primaria del Mundo. De ahí nuestra propuesta de ver en ella un rostro de la naturaleza. Y este rostro no suscita ningún horror, como el “hay” levinasiano. Cabe preguntarse incluso en qué consiste la extrañeza del aspecto bárbaro de este rostro de la naturaleza en Barbaras. Porque, como hemos visto, es un rostro de la naturaleza que en cierto modo atrae, incita a una aceleración de nuestra vitalidad en lugar de repelerla o asustarla, por no hablar de paralizarla. Por eso vemos un optimismo ontológico sostenido en el concepto de Barbaras del rostro de la naturaleza, y por tanto una continuidad en su obra con el pensamiento de Merleau-Ponty sobre la comunidad ontológica. La naturaleza queda así envuelta en una nueva correlación, ciertamente desacoplada de la intencionalidad corporal –e incluso del quiasmo de su carne con la carne del mundo– por los sensibles intramundanos, pero reacoplada en todo caso por la afectividad del sentimiento positivo, abierto hacia y por aquello que la acoge del lado de la naturaleza. Y es este momento acogedor el que hace que el concepto de naturaleza sea menos bárbaro y extraño de lo que Barbaras declara cuando evoca en lugar de explicar la noción de naturaleza para anunciar su alejamiento de Merleau-Ponty. Una aclaración de las distinciones conceptuales entre naturaleza y Mundo sería, pues, muy bienvenida en los intentos fenomenológicos y post-fenomenológicos de pensar la naturaleza hoy. En este contexto y en cualquier caso, Barbaras resta sin duda un autor profundamente interesante.

Bibliografía

- BARBARAS, Renaud, *Métaphysique du sentiment*, Paris, Vrin, 2016
- BARBARAS, Renaud, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain-La-Neuve, Peeters,
- BARBARAS, Renaud, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013
- BARBARAS, Renaud, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Paris, Ed. de la Transparence, 2007
- BARBARAS, Renaud, *Le désir et le monde*, Paris, Hermann, 2016
- 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* (co-edición), Madrid-Buenos Aires, 2023.
- BÉGOUT, Bruce, *Le concept de l'ambiance*, Paris, Seuil, 2020
- FAZAKAS, Itzvan, *Le clignotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*, Wuppertal/Praga, Mémoire des Annales de Phénoménologie, 2020
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris 1995
- NOVOTNÝ, Karel, «Manifestation et incarnation comme conditions de l'apparaître du monde environnant», in Dufourcq, A. y Novotný, K. (eds), *Surpuissance et finitude. Barbaras aux limites de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2023 (en prensa).
- NOVOTNÝ, Karel, «Monde et événement», in *Welt und Leib. Zu einigen Grundproblemen der Phänomenologie*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2021.

Recibido 31-07-2023

Aceptado 16-09-2023

Traducción de Mariana Larison.

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 atestigua 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.

RENAUD BARBARAS Y LA “NATURALEZA” DE LA APARICIÓN

RENAUD BARBARAS AND THE “NATURE” OF THE APPEARING

Grégori JEAN

*Professeur des Universités, Université Côte d’Azur,
Centre de Recherches en Histoire des Idées.
gregori.jean@unice.fr*

ABSTRACT: The thought of Renaud Barbaras is undeniably in the process of giving birth, in France, to a new phenomenological paradigm. This article intends to discuss this paradigm by developing two hypotheses. The first is that, behind the expression “phenomenological cosmology” that he himself uses to designate it and which is in itself not devoid of ambiguity (if “cosmos” means “world”, it is basically all phenomenology that presents itself as a “cosmology”), it conceals a phenomenological turn that is too little noticed, and that Ricoeur had already diagnosed in his reading of Dufrenne: a turn from a phenomenology of consciousness - or of Dasein - to a phenomenology of nature - or of physis - which obliges us to redefine its conceptual coordinates in depth. The second is that, while instituting such a paradigm, the work itself of Renaud Barbaras, because of its subtle evolutions, allows us to grasp its difficulties or ambiguities, and in so doing, to inherit it in our turn in a critical manner.

KEYWORDS: Phenomenology, Cosmology, Philosophy of nature, Event, Power.

RESUMEN: Es innegable que el pensamiento de Renaud Barbaras está en vías de dar nacimiento, en Francia, a un nuevo paradigma fenomenológico. Este artículo pretende discutir este paradigma desarrollando dos hipótesis. La primera es que, tras la expresión “cosmología fenomenológica” que él mismo utiliza para designarla y que en sí misma no está desprovista de ambigüedad (si “cosmos” significa “mundo”, en el fondo toda fenomenología se presenta como una “cosmología”), se oculta un giro fenomenológico demasiado poco advertido, y que Ricoeur ya había diagnosticado en su lectura de Dufrenne: el giro de una fenomenología de la conciencia -o del Dasein- a una fenomenología de la naturaleza -o de la *physis*- que obliga a redefinir a fondo sus coordenadas conceptuales. La segunda es que, al instituir tal paradigma, la obra misma de Renaud Barbaras, por sus sutiles evoluciones, nos permite captar sus dificultades o ambigüedades, y al hacerlo, nos permite heredarla de manera crítica.

PALABRAS CLAVE: fenomenología, cosmología, filosofía de la naturaleza, acontecimiento, potencia.

Dibujaba ventanas hasta en las puertas.
 Pero nunca dibujó una puerta.
 No quería entrar ni salir.
 Sabía que no se puede.
 Solamente quería ver: ver.
 Dibujaba ventanas.
 En todas partes.

Roberto Juarroz. *Duodécima poesía vertical*

Algo está ocurriendo actualmente en el campo de la fenomenología francesa en torno a la obra de Renaud Barbaras, algo de lo que, por el momento, muy pocos fenomenólogos parecen haber tomado realmente nota. Y de lo que, sobre todo, nadie parece haber comprendido el sentido y los retos fundamentales en relación con la “idea de la fenomenología” que implica, ni con el nuevo futuro que promete, ni tampoco con la forma en que le permite recomponer el campo con sus líneas de filiación y redescubrir tramos enteros de su historia. Algo como la emergencia de un auténtico *paradigma fenomenológico* lo suficientemente original y fértil como para hacer escuela, y a la postre muy distinto de aquel que le asignaban en 2011 Gondek y Tengelyi en su *Neue Phänomenologie in Frankreich*.¹ Este paradigma es lo que llamaremos una “inversión de la fenomenología en una filosofía fenomenológica de la naturaleza”. Debemos a P. Ricœur el haber intuido la emergencia de este paradigma en M. Dufrenne, en su sustancial reseña de la *Poética* en 1966:

El último libro de Mikel Dufrenne [es] uno de los signos del cambio de la filosofía francesa: ésta, en muchos sentidos, se rebela contra la filosofía de la *conciencia*, como había reaccionado contra la filosofía del *juicio* después de 1945. Es hacia una filosofía de la *Naturaleza*, afín al último Schelling, hacia donde nos conduce Mikel Dufrenne.²

¹ Cf. H-D. Gondek et L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011.

² P. Ricœur, « Le Poétique » (1966), repris dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 335.

Pues bien, esta “filosofía de la Naturaleza”, prosigue Ricoeur, presupone *dos operaciones fundamentales*, y toda la cuestión para nosotros será saber cómo, en qué condiciones, y sobre todo en qué momento de la evolución de su propio pensamiento, Barbaras consigue llevarlas a cabo. Por un lado, una “recusación” del “trascendentalismo” que “hace gravitar las cosas en torno al pensamiento”, en favor de una naturaleza que no sea sólo “*fundamento*”. Un fundamento del pensamiento sólo es tal si es *puesto* por éste como una “justificación” integrada en su propio “sistema de gravitación”, por tanto debe tratarse aquí de un “*fondo*” no-puesto, por tanto “origen absoluto”: “Yo no soy origen, la Naturaleza es el origen”. Pero por otra parte, y por la misma razón, una concepción de este origen tal que no se reduzca a un *sentido* cuya fuente habría que buscar en un *desvelamiento* trascendental que por principio *diferiría de lo que desvela*, pero que se da a sentir y experimentar, según otra línea filosófica completamente distinta, como una *potencia ontogenética*:

Es Spinoza; es la última filosofía de Schelling, la del *Grund* y las “Potencias”; en todo caso no es Heidegger; nada más ajeno a la idea heideggeriana de la “diferencia ontológica” entre ser y ente que la idea de una naturaleza naturante, unidad indivisible del ser y del ente.³

Según Ricoeur, la institución de lo que hemos llamado “filosofía fenomenológica de la naturaleza” no puede consistir, pues, *únicamente* en una superación del trascendentalismo subjetivista kantiano —una superación de la invención kantiana del *sujeto* como *condición* del aparecer, que las fenomenologías post-husserlianas (volveremos sobre este punto) habían anticipado perfectamente al erigir *el mundo mismo* en condición “horizontal” de todo condicionamiento subjetivo—⁴ *sino en derribar un dogma fundamental* que, heredado también de Kant, es finalmente ratificado por todas las transgresiones del kantismo: que el aparecer encuentra sus condiciones en una subjetividad finita o en un “mundo” que, a título de “horizonte”, constituye *él mismo* la condición infinita de todo aparecer, siendo su tarea *desvelar* lo que aparece, y *no hacerlo ser*. Tal es en definitiva el sentido último de la distinción que, anticipada al final de la “Estética trascendental”, constituye quizás su punto culminante: la oposición entre la cosa en el fenómeno y la cosa en-sí, llevada al tipo de relación que, de un lado como del otro, el aparecer mantiene con lo apareciente según *lo debe o lo reciba, en un caso, y lo engendre o lo haga*

³ *Ibid.*, p. 341.

⁴ Sobre el sentido de esta superación del kantismo cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, Paris, PUF, «Quadrige», 2005, p. 292.

ser, en el otro. Por consecuencia, según *se contente con hacerlo aparecer sin hacerlo ser –y con esta sola condición– o sólo lo haga aparecer en la medida en que lo hace ser.*⁵ Esto es finalmente lo que, a pesar del cuestionamiento de su subjetivismo residual, habría signado la identidad filosófica de la “fenomenología histórica” como filosofía trascendental: el fracaso de ser una teoría del aparecer que no lo emancipa de su carácter “derivado” y “no originario”, haber sido en consecuencia sólo una doctrina de la *impotencia del aparecer*, o, mejor aún, *del aparecer como impotencia*.

La formulación de este diagnóstico se la debemos en verdad a Michel Henry, y el haber hecho de él el corazón mismo de su crítica de la “fenomenalidad del mundo”: si tal modo de fenomenalidad se caracteriza por la exterioridad del aparecer al apareciente –de modo que el segundo *difiere* del primero y que el primero, más amplio que el segundo, permanece en cierto modo *indiferente* a éste–, es *ante todo* en razón de lo que él llama su *indigencia ontológica*:

Esta indiferencia del aparecer del mundo respecto de lo que revela en la Diferencia [...] apenas oculta una indigencia más radical. *El aparecer del mundo no sólo es indiferente a todo lo que revela, sino que es incapaz de conferirle existencia.* Esta incapacidad del aparecer del mundo para dar cuenta de lo que en él se revela es sin duda lo que explica su indiferencia hacia él. Indiferencia, neutralidad, significan aquí impotencia y proceden de ella [...]. El desvelamiento desvela, descubre, “abre”, pero no crea (*macht nicht, öffnet*).⁶

No nos es posible mostrar aquí que este diagnóstico henryano⁷ –y su intento, no de “superar” el subjetivismo kantiano, sino de derribar el dogma fundamental por el que Kant habría circunscrito de una vez por todas “la naturaleza del aparecer”– no lo pone en modo alguno en el camino de esta “filosofía fenomenológica de la naturaleza” –que Ricoeur intuía en Dufrenne y que, *formalmente*, se basa en el mismo diagnóstico y realiza el mismo derrocamiento– sino de una *filosofía*

⁵ Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, AK III 72, B 72, trad. fr. A. J-L. Delamarre y F. Marty dans *Ceuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », t. I, 1980, p. 810 : “Nuestro modo de intuición [...] no es *originario*, es decir, tal que el objeto de la intuición es dado por él (modo que, por lo que a nosotros respecta, sólo puede convenir al Ser Supremo), sino que depende de la existencia del objeto, y que, en consecuencia, sólo es posible en la medida en que la capacidad de representación del sujeto se ve afectada por el objeto”.

⁶ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 61.

⁷ Cf. Jean, G., *Force et temps. Essai sur le vitalisme phénoménologique de Michel Henry*, Paris, Hermann, 2015.

antinatural del *actuar*. Que nos alcance aquí con señalar que la obra de Barbaras puede leerse *retrospectivamente* como una *realización* –aunque una realización *muy diferente*– del programa que aquí se anunciaba: no sólo un cuestionamiento del motivo trascendental en su inseparabilidad de un “subjektivismo fenomenológico”, sino, más profundamente, una crítica radical de la concepción sobre la que descansa: la del aparecer como simple “desvelamiento”. Y que, a la inversa, permite conferir a este cuestionamiento un sentido muy diferente en dirección a una filosofía de la *physis* como *potencia del aparecer*, destinada a derribar este dogma del que la “fenomenología histórica”, a pesar de la distancia que había tomado del kantismo, nunca había logrado emanciparse. Sin embargo, [esto sucede] *retrospectivamente*. Tal es su interés para nosotros: dicho programa sólo se realiza efectivamente, aunque sea en sus grandes líneas y de manera todavía “programática”, en *L'appartenance*, es decir, en una obra publicada en 2020.⁸ La razón parece encontrarse en el hecho de que recién allí se cortan drásticamente un cierto número de ambigüedades que, en las obras anteriores, hacían imposible tal realización. Ambigüedades y decisiones que tal ruptura nos permite, por nuestra parte, diagnosticar. Esto es lo que nos proponemos hacer aquí.

1/ Dos vías de pensamiento

Durante mucho tiempo, el aporte específico del pensamiento barbarasiano a la historia de la fenomenología pareció residir, para muchos de sus lectores, en el paso de una *fenomenología* (trascendental a pesar de todo) *de la vida* (del sujeto) –llevada hacia su propia movilidad y finalmente a su *deseo* (de acuerdo con las investigaciones llevadas a cabo en la década de 2000 y que culminaron en la *Introduction à une phénoménologie de la vie* en 2008)– a una fenomenología de la vida *del aparecer mismo*, en la que participaría finalmente la primera y, de este modo –según el anticipo realizado ya en 2011 en *La vie lacunaire* pero que sólo encontró una estabilización real en 2013 con *Dynamique de la manifestation*–, hacia una “cosmología fenomenológica” que, al no aprehender más sólo el mundo –del modo en que siempre lo había hecho el análisis “histórico” del *a priori* correlacional– como horizonte de la fenomenalidad sino como tejido propio del aparecer en general, entra explícitamente en resonancia con una filosofía de la

⁸ R. Barbaras, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain-La-Neuve, Peeters, «Bibliothèque philosophique de Louvain», 2020.

physis y la dota así de coordenadas propiamente fenomenológicas. Un extracto de *La vie lacunaire* resume perfectamente esta progresión:

El análisis del deseo nos lleva [...] a ir más allá de la correlación como tal –hacer comparecer un sujeto que es movimiento orientado y un mundo que se da como profundidad constitutiva del ser– en beneficio de una dimensión más radical, la de una comunidad ontológica como verdadero fundamento de la relación. [...] Así, la fenomenología dinámica, que ve en el deseo la esencia del sujeto, conduce a una dinámica que tiene un verdadero alcance ontológico. En otras palabras, [...] más allá de la vida del sujeto y de los movimientos que también advienen en el seno del mundo, hay un *archi-movimiento*, el del proceso “físico” en el que participan tanto el surgimiento del mundo como la actividad del sujeto que lo hace aparecer. [...] Por eso puede ser caracterizado como *physis*. Hablar de *physis* no es reducir la filosofía a una filosofía de la naturaleza, sino, por el contrario, dar a la naturaleza, en el sentido aristotélico de *physis*, un alcance fenomenológico [...]. En la medida en que nuestro propio movimiento fenomenalizante se inscribe en él y, por así decirlo, extrae de él su fuerza, debemos afirmar que este *archi-movimiento* de la *physis* no es otra cosa que el movimiento mismo del aparecer. Decir en efecto que nuestro movimiento se inserta en el de la *physis* es reconocer que las cosas sólo pueden aparecérsenos en la medida en que aparecen primero *en sí mismas*: somos capaces de percibir las porque se prestan, por así decirlo, a nuestra aprehensión, esbozando ya por sí mismas el gesto [...]. En otras palabras, debemos considerar la magnitud del hecho de que es *el mundo mismo* el que aparece.⁹

A primera vista, este texto parece cumplir el programa que Ricoeur diagnosticara en Dufrenne: el de una inversión de la fenomenología de la conciencia en una filosofía fenomenológica de la naturaleza. Pues se rechaza explícitamente, en efecto, la perspectiva subjetivista-trascendental: no corresponde al sujeto fijar las condiciones del aparecer, sino al mundo mismo que, en la medida en que las encarna y, más aún, las *realiza*, deja de ser su *horizonte* para convertirse en su *principio* y adoptar *desde ese momento* el rostro de la *physis*. En este sentido, el rechazo explícito de una “filosofía de la naturaleza” –entendamos aquí: de una filosofía del ser desconectada de su relación *a priori* con el aparecer– no es más que el reverso del reconocimiento de la “naturaleza” como instancia propiamente fenomenológica, de la naturaleza *como aparecer* que alberga su propio ser.

⁹ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, «Problèmes & Controverses», 2011, p. 150-152.

Sin embargo, esta superación del “subjetivismo” kantiano no significa de ninguna manera que el aparecer que hay *entonces* que des-subjetivar se conciba *en sí mismo de modo distinto a como lo concebía Kant*: hacer del archi-movimiento de la *physis* el movimiento mismo del aparecer sigue sin decir nada acerca del *tipo de aparecer* cuyo movimiento ella constituye –sigue sin decidir nada acerca de lo que significa *el aparecer* cuando lo que se tiene en cuenta es el auto-aparecer de la naturaleza misma, y ya no sólo su aparecer “a” o “para” un sujeto–. Un pasaje de *Dynamique de la manifestation* plantea explícitamente esta dificultad: es cierto que, si “el sujeto no puede añadir nada al mundo” y “sólo sabe repasar los caminos que han sido trazados por él”, entonces podemos concluir que el aparecer subjetivo “se precede necesariamente a sí mismo bajo la forma de un aparecer intrínseco del mundo, de una manifestación anónima”. Pero, continúa Barbaras, precisamente,

sigue faltando el concepto de aparecer que legitimaría plenamente, es decir, directamente, esta afirmación. Más allá de la consideración de la pertenencia ontológica que permite afirmar que todos los rasgos del sujeto están premeditados en el mundo, incluido su poder de hacer aparecer, es necesario sacar a la luz la idea del aparecer que subyace a esta afirmación. En otras palabras, se trata de conquistar *un concepto unitario del aparecer*, que sea apropiado tanto para la actividad de un sujeto como para el proceso del mundo...¹⁰

Ahora, el tributo que este primer acercamiento a la *physis* –deudor todavía del dogma que la *Crítica de la razón pura* había creído bueno imponer a toda filosofía del aparecer– se manifiesta claramente (a pesar de la superación de la revolución copernicana, que opera al desactivar el vínculo esencial que reconociera Kant entre el aparecer y una subjetividad capaz de fijarle condiciones) en la forma en que Barbaras conquista tal *unidad del aparecer*, según lo que marcaremos aquí como una primera vía de pensamiento. Planteemos pues nosotros mismos la cuestión: si es “el mundo el sujeto o la fuente de su aparecer, este aparecer es obra suya y no del sujeto”; y si “el movimiento por el que nos dirigimos hacia el mundo para hacerlo aparecer, bajo la forma de un movimiento por el que el mundo mismo se manifiesta y de ese modo se dirige hacia nosotros para prestarse a nuestra propia aprehensión”,¹¹ ¿qué significa entonces “aparecer” cuando

¹⁰ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, «Problèmes & Controverses», 2013, p. 219.

¹¹ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, op. cit., p. 152.

designa esta auto-aparecer del mundo que sólo se *nos* aparece, por así decir, en segundo lugar? La primera vía del pensamiento barbarasiano que seguimos aquí ofrece una respuesta explícita: el auto-aparecer del mundo se confunde con el aparecer de los entes en la medida en que *difieren* de él: en la medida en que difieren *de él al diferenciarlo* y, de este modo, *difieren unos de otros*. [El auto-aparecer del mundo] sólo es el proceso por el cual el mundo como “fondo” se exterioriza en todas las “figuras” que se desprenden de él y lo revelan así como lo indiferenciado único del que proceden (“en tanto que separador, el movimiento es la fuente de la *forma*”¹²). Y esto incluso antes de que el sujeto pase de algún modo por su contorno, de tal manera que el fondo del que se desprendieron es finalmente el que se retira:

El aparecer primario [...] se confunde con el proceso propiamente mundano de individuación, es decir, de delimitación, de circunscripción, o incluso de definición: desprendiéndose del fondo, el ser delimitado emerge de la ocultación (por indiferenciación), es decir, aparece, aunque esta aparición no se dirija todavía a nadie. [...] El aparecer subjetivo [...] se sitúa necesariamente en la línea del aparecer primario, como nueva síntesis basada en el punteo de la síntesis material mundificante.¹³

Ahora bien, ¿cómo no ver que, más que impugnar lo que Henry llamaba “el aparecer del mundo”, la captación barbarasiana de su archi-movimiento consiste, y con gran precisión, en retomararlo en su génesis y, al hacerlo, al devolverlo a su origen, en confirmar su reinado? ¿Cómo no ver que, retomado como “producción” de figuras a partir de un fondo del que llevan la huella, el archi-movimiento de diferenciación de lo indiferenciado sólo tiene por efecto explicar y justificar los rasgos eidéticos fundamentales que Henry había sabido reconocer en el tratamiento del aparecer constitutivo de la “fenomenología histórica” –la exterioridad recíproca del mundo y de los entes, la distinción recíproca de los entes en el movimiento mismo por el que se diferencian, en su multiplicidad misma, del fondo del que emergen, este fondo que, confiriéndoles una unidad *a priori* y asegurando así su totalización, les es a su vez *indiferente*–? La *physis* sería así –según una lectura que, *vía Patočka*, debe en última instancia mucho a las

¹² *Ibid.*, p. 154 ; subrayado nuestro.

¹³ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 315 ; ver también «Les deux sens de l'occultation et la proto-phénoménalisation», *ibid.*, p. 220 *sqq.*

interpretaciones heideggerianas de Aristóteles¹⁴— sólo *el reverso del mundo*, el polo dinámico o mundanizante de un modo único de aparecer que la fenomenología “subjetiva” se había contentado esencialmente en captar en su forma estabilizada, el archi-movimiento del que sólo había podido aprehender el resultado —el mundo mundano sobre el que el sujeto “repara” para *completar* un movimiento siempre en ciernes—. Suponiendo, como hemos hipotetizado más arriba, que una *inversión* de la fenomenología en una *filosofía fenomenológica de la naturaleza* presupone la inversión del dogma kantiano de un aparecer que desvela (*öffnet*) pero que *no hace ser* el aparecer (*macht nicht*), entonces ya nos es posible concluir que, *según esta primera vía de pensamiento* —y a pesar del uso que implica para el concepto de *physis*—, la “cosmología” barbarasiana no es *en absoluto* una tal filosofía de la naturaleza, sino una dinámica fenomenológica que sólo nombra la “*physis*” como uno de los *polos* del único aparecer *del mundo*, y que al hacerlo sólo concibe *diferencias fenomenológicas* relevantes de grado:

Hay que admitir, pues, que existen dos grados de manifestación: una manifestación como delimitación, que es realizada por el mundo mismo, o más bien que se funde con el proceso “físico” de constitución del mundo (en el doble sentido del genitivo); una manifestación como desvelamiento, que es realizada por el sujeto mismo: esta manifestación vuelve sobre la línea de la anterior para aprehender el límite por sí misma, es decir, para retomar la cosa como tal; desvela dejando de lado el mundo en el seno del cual la frontera fue trazada.¹⁵

Puesto que el mundo y el sujeto hacen aparecer el ente *de la misma manera* —circunscribiéndolo, dándole o reconociéndole una forma, una figura, una “esencia” o un “eidos”¹⁶—, el incremento de la fenomenología por la cosmología sólo consiste aquí en admitir, contra un subjetivismo unilateral, que la “circunscripción (individuación) del ente” puede ser “tanto obra del mundo (delimitación) como nuestra (desvelamiento)”¹⁷. Al desvelar el ser, según el régimen “estándar” del *a priori* correlacional, sólo estaríamos haciendo lo que el mundo mismo hace —de modo que, a la inversa, no hace otra cosa al ente al “delimitarlo” que lo que

¹⁴ Ver sobre este punto C. V. Spaak, *Interprétations phénoménologiques de la «Physique» d'Aristote chez Heidegger et Ptočká*, Springer, Phaenomenologica 223, 2017.

¹⁵ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, *op. cit.*, p. 154.

¹⁶ Cf. Por ejemplo este pasaje de *Dynamique de la manifestation*, como “fuente de las *esencias*”: “El movimiento del mundo es un movimiento de constitución de esencias: la esencia del mundo consiste en hacer advenir esencias” (*op. cit.*, p. 270).

¹⁷ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, *op. cit.*, p. 155.

nosotros mismos le hacemos al percibirlo—. Y la fórmula que citábamos antes —“el movimiento por el que vamos hacia el mundo para hacerlo aparecer va precedido de un movimiento por el que el mundo se manifiesta y así se dirige hacia nosotros para prestarse a nuestra propia aprehensión”— termina por sonar extraña: pareciera que el reconocimiento de una fenomenalidad asubjetiva —la voluntad de desligar la fenomenalidad de la subjetividad en beneficio del mundo— sólo pudiera redundar en *re-subjetivar el aparecer fuera de “el sujeto”* y en exhibir una “proto-fenomenalidad”¹⁸ finalmente homogénea a la que revelará —en el sentido fotográfico del término— nuestra actividad fenomenalizadora. En consecuencia, todo sucede, y algunas páginas de Barbaras son muy llamativas a este respecto, como si *la cosmología fenomenológica no fuera en última instancia más que una fenomenología gestáltica de la percepción apegada a describir una experiencia perceptiva cuyo sujeto no sería otro que el mundo mismo, al que sería legítimo, por esta misma razón, conferir el nombre de “physis”*.

Ahora bien, es precisamente a esta duplicidad *en* el aparecer del mundo a la que oponíamos más arriba, con Henry pero ya con Ricoeur, una exigencia completamente diferente en el movimiento por el que medíamos sus insuficiencias desde el punto de vista del proyecto de una “filosofía fenomenológica de la naturaleza”: no sólo cuestionar el trascendentalismo subjetivista de la “fenomenología histórica”, sino derribar el primer dogma de la filosofía del aparecer del que deriva el conjunto de propiedades que se vio inducida a reconocerle —exterioridad, diferencia, indiferencia—, a saber, el de su *indigencia ontológica*, el de su *incapacidad para conferir al aparecer una “existencia”*, el de su *impotencia para hacerlo ser*.

Pero, precisamente, Barbaras no fue ciego en absoluto: redujo *al mismo tiempo* la duplicidad de la naturaleza entre dos modos de aparecer a una duplicidad de grados dentro de un aparecer unilateralmente entendido como “aparecer del mundo”, en el mismo sentido de la crítica dirigida por Ricoeur y Henry al desvelamiento. No era en absoluto ciego, por tanto, a la necesidad de comprender la diferencia *gradual* entre la intencionalidad, captada como una fenomenalidad secundaria polarizada en un “sujeto”, y la fenomenalidad primaria que sólo sería anónima en tanto llevada por el mundo como cuasi-sujeto de percepción, como “una diferencia fenomenológica radical, por no decir abismal, entre la fenomenalidad retomada en su verdad ontológica, y la fenomenalidad retomada desde el punto de vista del sujeto”¹⁹— como una *oposición*, por tanto, en la que no está en

¹⁸ Ver por ejemplo *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 211.

¹⁹ R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, *op. cit.*, p. 46.

juego, en principio, la *diferencia de grados* entre el carácter subjetivo o asubjetivo del aparecer, sino más bien la *diferencia de naturaleza que la funda* y cuyos polos deben determinarse esta vez en función de la potencia que les corresponde o no para hacer *ser* o *engendrar* lo que aparece. Se despliega entonces una segunda vía de pensamiento, que no consiste tanto, y sobre todo *no en primer lugar*, en objetar al tratamiento tradicional del aparecer su polarización sobre la subjetividad –según un esquema patočkiano dominante en *La vie lacunaire*–, sino en detectar en él –ya en *Dynamique de la manifestation*, pero aún más resueltamente en *Métaphysique du sentiment*– la misma “indigencia ontológica” que Henry diagnosticaba en el “aparecer del mundo” *en general*. Es decir, una incapacidad –finalmente propia del régimen estándar del *a priori* correlacional tal como Kant parecía haberlo fijado de una vez por todas en su primer dogma– para cualquier otra cosa que no sea revelar lo que no es capaz de “hacer ser”:

El movimiento del mundo que hemos descrito es un proceso ontogénético [...]. Ahora bien, evidentemente, si nuestro deseo aspira a algo, no puede hacer ser nada: *hace aparecer pero no nacer, en esto es precisamente “subjetivo”*.²⁰

Varios pasajes de *Métaphysique du sentiment* lo formulan exactamente de la misma manera: lo que distingue el “aparecer subjetivo o secundario” del “aparecer primario” es que, “mientras que este último es la potencia de hacer ser” –ser la “fuente” o el “artesano” de lo que aparece–, el primero “es sólo potencia de hacer aparecer”²¹. Y sólo en este sentido es, justamente, intencionalidad y, en última instancia, deseo. Por eso, si su prerrogativa es “no hacer ser sino hacer aparecer, no producir sino percibir”²², es precisamente “por falta de potencia para hacerlo ser”²³.

Ahora bien, tal esquema implica que, de manera correlativa, la fenomenalidad primaria –entendida como archi-movimiento del mundo– ya no sea calificada en última instancia por su asubjetividad, sino por la “originariedad” del *intuitus* con el que se confunde, por la *potencia*, o incluso la *superpotencia*, que le es propia –no sólo, como sostenía *La vie lacunaire*, la potencia de constituir “esencias”, formas o *Gestalten*, por diferenciación y delimitación de su propio fondo, sino de poner “existencia” en aquello que delimita y que nuestro deseo,

²⁰ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 196 ; nosotros subrayamos.

²¹ R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, *op. cit.*, p. 66, p. 109.

²² R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 264.

²³ *Ibid.*, p. 251.

en su impotencia característica, sólo podrá apuntar retrospectivamente como aquello que sólo es capaz de *recibir*:

La potencia del mundo [es] superpotencia, es decir, el poder de *hacer ser*, [y] nosotros nos distinguimos del movimiento del mundo y de los movimientos en el mundo por el hecho de no hacer ser cosa alguna. [...] Nuestra limitación se expresa en el hecho de que sólo somos movimiento, mientras que el mundo es potencia ontogenética, que su movimiento está como al servicio de un hacer ser, atrapado entre una potencia infinita y los entes en movimiento que esta potencia deja.²⁴

Innumerables son los textos que desde entonces presentan la superación de la fenomenología por la cosmología a través de este cuestionamiento radical del dogma kantiano y la conquista de una dimensión del mundo que ya no se confunde con su horizontalidad. Y es precisamente porque ya no puede asimilarse a un horizonte proyectado por la intencionalidad, el movimiento y finalmente el deseo –como condición trascendental de los entes que, atrapados en el juego de la exterioridad, la diferencia y la indiferencia propio de tal régimen del aparecer, sólo podrán aparecer como recibidos, es decir constituidos en lo que *Métaphysique du sentiment* llama su “sentido”²⁵– que el mundo mismo es arrancado de tales determinaciones para reconocerse en una densidad y fecundidad ontológicas tales que puede ahora recibir, *esta vez de manera legítima*, el nombre de *physis*. “*Physis*”. *Physis*: ya no como otro nombre de lo que las propias “fenomenologías del mundo” habían podido determinar como la instancia misma de la mundanización, sino como el título de lo que, de acuerdo con una herencia filosófica completamente diferente, es también *totalmente distinto del mundo*, el título de un modo de aparecer totalmente distinto del suyo y, con ello, del nuestro. Un pasaje de *Métaphysique du sentiment* es explícito a este respecto:

En nuestra opinión, el mundo es mucho más que el horizonte. En otras palabras, el mundo no debe pensarse desde el principio teleológicamente, como el fondo de y para el aparecer, sino, por el contrario, como una *potencia* salvaje y eminentemente positiva, como una superpotencia que, como

²⁴ *Ibid.*, p. 246-247.

²⁵ Cf. R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, *op. cit.*, p. 110 : “La fenomenalidad secundaria corresponde [...] al surgimiento del sentido. Tal es la mejor manera, en todo caso la más neutra, de caracterizar el ente, no tal como es (o aparece) en sí mismo, sino tal que se da a un sujeto”.

tal, está absolutamente alejada de nosotros, fundamentalmente ajena [...]. Si no podemos comunicarnos con el mundo, es porque el mundo es una naturaleza, y es precisamente en este punto donde nuestra posición converge con la de Mikel Dufrenne.²⁶

Así, mientras que la diferencia de grado entre fenomenalidad primaria y secundaria sólo consistía –a pesar de, o de hecho debido a, su puesta en cuestión del trascendentalismo– en mantener, haciéndolo más dinámico, el régimen estándar del *a priori* correlacional o de la diferencia ontológica, esta vez es el segundo requisito establecido por Ricoeur para una filosofía fenomenológica de la naturaleza el que se satisface: reducir la diferencia del aparecer del mundo a la identidad de una naturaleza naturante y una naturaleza naturada, y aprehender la *physis* como movimiento que sólo “da lugar a su propio sustrato”²⁷ en la medida en que este sustrato no puede ni preceder a un “haber tenido lugar” del que difiere, ni caer *fuera* del movimiento que “le da lugar” y que le sería en efecto *indiferente*, pero que se confunde con él y constituye su realidad misma:

De todo lo anterior se deduce que la diferencia ontológica sólo tiene sentido como diferencia cosmológica, lo que equivale a decir que hay que abandonar el concepto de diferencia ontológica. [...] Del mismo modo que el ser no es otro que el ente del que es el ser, de modo que su diferencia es una diferencia que no excluye una forma de identidad, no hay fondo más que como salida del fondo, no hay potencia si no se encuentra constituida en obras, de modo que el fondo sólo es aquello a lo que da lugar y en lo que se preserva de una cierta manera. En otras palabras, la única diferencia que cuenta es la diferencia, en el seno del mundo, entre el mundo mundanizante y el mundo mundanizado. En verdad, no hay ni ser ni ente, sino una potencia mundificante que sólo se alimenta de sus obras...²⁸

2/ La encrucijada y el falso problema de la “meta-física”

La filosofía de Barbaras aparece desplegada según dos vías de pensamiento que, en un primer momento, resultan enmarañadas y aparentemente confusas, pero

²⁶ *Ibid.*, p. 212.

²⁷ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, 183.

²⁸ *Ibid.*, p. 205 ; cf. también p. 184.

que, al mismo tiempo, exigen que las distingamos y finalmente las opongamos. De tal modo, esta filosofía nos confronta –y de hecho *se confronta a sí misma*– a formidables problemas tópicos que intentaremos captar con rigor:

1/ La vía patočkiana, seguida en primer lugar por Barbaras, conduce, como hemos visto, a una “fenomenología del mundo” –en un sentido subjetivo del genitivo que resume por sí solo esta conquista– que substituye una fenomenología tradicional del *a priori* correlacional: el mundo deja entonces de ser el simple horizonte proyectado por una conciencia como condición de su actividad fenomenizante de intuición del ente mundano, para convertirse en la propia instancia fenomenalizante. Diremos, pues, que si los sujetos somos efectivamente capaces de “desvelar” los entes, es precisamente porque este desvelamiento retoma un proto-desvelamiento ya operado por el mundo mismo. Pero decir que el aparecer subjetivo “retoma por su cuenta” este “aparecer primario”, “prolongando el movimiento de determinación que era primero el del mundo”,²⁹ es reconocer correlativamente que este aparecer primario no difiere en su naturaleza de la retoma subjetiva que prepara, y supone entonces plantear una *continuidad* entre dos modalidades de un mismo aparecer. Un aparece que, en sí mismo, sigue respondiendo no obstante a un mismo sentido: el aparecer del ente reside en su diferenciación con el aparecer, en una “figuración” como desgarramiento del fondo del que emerge, y por tanto en el hecho mismo de hacerse visible y determinable bajo la condición de esta visibilidad. Que esta visibilidad sea, por una parte, una “visibilidad en sí” y, por otra, una “visibilidad para un sujeto”, que este venir a la presencia se confunda, en su dinámica constitutiva, en primer lugar con el archi-movimiento del mundo y, sólo secundariamente, con el movimiento sintético de un sujeto, *no cambia nada el sentido del aparecer aquí movilizado*: el sujeto ya no es ciertamente la condición de un aparecer trascendentalmente subjetivo del que el mundo no sería más que el horizonte, sino la simple función del aparecer de un mundo así pensado como cuasi-sujeto. Todavía resta el hecho de que el aparecer que lo “funcionaliza” sigue siendo *aquel mismo aparecer al que la fenomenología histórica había otorgado inicialmente y de manera errónea la prerrogativa de sólo condicionar* –y que el dispositivo “cosmológico” viene así a ratificar. De ahí la necesidad, para Barbaras, no ya de no distinguir más los términos del aparecer sino de oponerlos en el seno de una fenomenología que permanece y sigue siendo, incluso en su superación cosmológica, una *filosofía de la percepción* –por principio apegada a considerar los entes bajo el ángulo de su visibilidad y a interrogar lo que sirve de fundamento a su hacerse visible–. En lugar de distinguir los términos del aparecer, los opone dentro de una *filosofía de*

²⁹ *Ibid.*, p. 320.

la potencia, según lleven o no esta carga propiamente *ontogenética* que la fidelidad de la fenomenología al dogma kantiano había negado al aparecer *en general*.

2/ Ahora bien, nuestra hipótesis es que esta voluntad explícita de tomar como tema un aparecer que no se contente con “desvelar” el ser, aunque sea anónimamente, sino que lo *haga ser* –un aparecer capaz de engendrar el aparecer y no sólo de asegurar por su propio movimiento las condiciones de su visibilidad–, da lugar por sí misma a una arquitectónica ambigua. Porque, según el entrelazamiento de las dos líneas de análisis que hemos detallado más arriba, *Dynamique de la manifestation*, *Métaphysique du sentiment* y *Le désir et le monde* pretenden *injertar* en el dispositivo cosmológico previamente construido sobre las ruinas del subjetivismo trascendental un análisis de la potencia “ontogenética” de un cierto tipo de aparecer, *los términos de la diferencia fenomenológica en cuanto a la potencia se superponen a los términos de la diferencia fenomenológica en cuanto a la carga “subjetiva” de visibilidad de la que es portador el aparecer*. De manera coherente, se atribuye al aparecer anónimo del que el mundo es el “cuasi-sujeto” –al polo “mundo” del aparecer en general– el poder de hacer ser lo que aparece, y al aparecer subjetivo la simple prerrogativa de “desvelar” lo que el archi-movimiento del mundo habría engendrado *sin y ante* él. Ahora bien, esta decisión tiene en sí misma una consecuencia extremadamente perjudicial para quienes desean construir una auténtica filosofía fenomenológica de la *physis*. Pues la diferencia entre fenomenalidad primaria y secundaria –diferencia *gradual* en la nitidez del devenir visible de lo que aparece³⁰– tenía al menos la virtud, justamente, de neutralizar el “dualismo” residual siempre más o menos envuelto en la versión estándar del *a priori* correlacional, dualismo que la propia naturaleza del pensamiento barbarasiano, de estirpe merleau-pontiana, había intentado evitar por todos los medios. *A contrario*, la lógica que acabamos de exponer –el intento de superponer, término por término, la diferencia *de naturaleza* con respecto a la potencia y la diferencia *de grado* con respecto al sujeto encargado de llevar a cabo el movimiento de visibilización– tiene por efecto devolver a la oposición del “sujeto” y del “mundo” –sin embargo reconocida como modal– una sustancialidad tal que obliga a Barbaras a reinstaurar en su fenomenología –y, por así decirlo, a pesar suyo– un dualismo completamente exacerbado del que la “metafísica del acontecimiento” intentará sin duda dar cuenta –pero dar cuenta como única solución posible a lo que bien podría constituir un falso problema.

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 318 : “el aparecer primario [...] consiste en repasar la línea de puntos del ente individuado por el mundo para contornearlo con nitidez, dibujando la línea...”

Que la unidad estructural del sujeto y el mundo, constitutiva del *a priori* correlacional plenamente desarrollado, sea superpuesta y finalmente sustituida por una dualidad entre la fenomenalidad primaria –que, llevada por el mundo y fundiéndose con él, se caracteriza por su potencia o superpotencia ontogenética– y la fenomenalidad llamada “secundaria” –en virtud de ser ontológicamente impotente y *volverse subjetiva*– es lo que hemos mostrado más arriba: a diferencia del archi-movimiento del mundo, el deseo “*hace aparecer pero no hace nacer, en esto es precisamente ‘subjetivo’*”³¹. Pero planteada en estos términos, ya no se trata de *describir* la articulación *eidética* de estos dos polos –y la manera en que, en una dinámica en principio *continua*, la subjetividad retoma y prolonga el aparecer anónimo del ente–, sino de comprender cómo, sobre el fondo de una fenomenalidad que *engendra el ente*, puede ella misma engendrar una fenomenalidad *opuesta a la primera* por el hecho mismo de revelarse incapaz de hacerlo, y por esto mismo condenada a asegurar simplemente su desvelamiento. Ahora bien, una de dos: o bien, por un lado, el polo subjetivo del aparecer participa de su superpotencia y el desvelamiento del ente al que procede pertenece eidéticamente a su engendramiento –en este caso *entonces*, como veremos, *la pertinencia de esta diferencia respecto de la potencia exige ser superada*–; o bien, por otro lado y como Barbaras lo sugiere, no participa de él, pero toda la cuestión resulta entonces saber cómo una superpotencia primaria –que se despliega en una plena positividad ontogenética *previa a e independiente de* cualquier reanudación “subjetiva”– puede “dar lugar” a la impotencia constitutiva de esta reanudación, sobre la que ya se decidió que sólo podía pensarse como separada de ella, y que resulta así, por principio y literalmente, *inexplicable*. Para decirlo de otro modo: una vez que se plantea, en el aparecer, una diferencia de naturaleza en cuanto a la potencia misma *superpuesta* a una diferencia de grado en cuanto a la carga de subjetividad que se manifiesta en ella por ambas partes, la cuestión pasa a ser si, en esta duplicidad, se trata de ver una diferencia *originaria* de ser fáctico o *facticio*, o si se trata con todo de engendrar uno de sus términos a partir del otro, y de decidir en consecuencia si la fenomenalidad que “desvela” es ella misma el *resultado* de una *auto*-privación que afectaría a la fenomenalidad que “hace ser”. Es decir, de una degradación interna de su potencia ontogenética *haciéndose* a sí misma, y en un mismo movimiento *a la vez* subjetivo e impotente. O si, en cambio, esta privación –y con ella la impotencia y la subjetividad que conllevaría– le viene *de fuera*, por así decirlo, y debe por tanto ser reconocida en su facticidad, a riesgo de no poder comprender más lo que le permite determinarse *en sí misma*, en su exterioridad respecto de la potencia, como una modalidad de su “negatividad”. A partir

³¹ *Ibid.*, p. 196; nosotros subrayamos.

de lo anterior resulta fácil señalar que se encuentran allí todas las coordenadas, pero también las dificultades, de la teoría barbarasiana del archi-acontecimiento en su dimensión “metafísica”: la metafísica barbarasiana como “metafísica del sujeto”³² parece la única solución posible a un problema que, retrospectivamente, aparecerá como mal planteado por depender por completo del dogma kantiano. Pues, también en este caso, el pensamiento barbarasiano no puede evitar una cierta vacilación entre dos decisiones:

1/ La primera sería determinar que la impotencia subjetiva –y en última instancia el “sujeto” mismo así como la “fenomenalidad secundaria” de la que es indiscutiblemente portador– es “producida” ella misma por la super-potencia de la *physis* que la *hace ser* como una de estas modalidades. Diremos entonces que “al escindirse de sí mismo en favor del archi-acontecimiento, el mundo da lugar a sujetos” que, en tanto que deseantes, “dan nacimiento” a la “fenomenalidad secundaria”.³³ Todo sucede entonces como si, a causa de un “defecto o fragilidad íntima”,³⁴ el movimiento de manifestación del mundo se hubiera separado de sí mismo en un punto del mundo para convertirse en la obra singular de un ente del mundo”.³⁵ Y si “el sujeto no es el artesano de la fenomenalidad”, es entonces porque “el acontecimiento al que debe su existencia es ante todo algo que le sucede al mundo, su impotencia remite a una debilidad del mundo y la fenomenalidad que condiciona es el reverso de una pérdida que concierne en primer lugar al mundo”.³⁶

2/ La segunda sería reconocer esta impotencia como originariamente *exterior* a la *physis* entendida como “archi-movimiento”, de modo que el archi-movimiento, por tanto propiamente *meta-físico*, se encontraría aprehendido a sí mismo como un “archi-hecho” que nada explica y que, de este modo, escapa de sí mismo hacia el “principio de razón suficiente”: al venir “de ninguna parte”, es por tanto este “surgimiento absoluto” por el que “el poder mundificante se rompe en su corazón al mismo tiempo que todo en él excluye esta posibilidad”,³⁷ “lo sin razón por excelencia” y “lo imposible mismo”.³⁸

³² *Ibid.*, p. 276.

³³ R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, *op. cit.*, p. 255.

³⁴ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 253; nosotros subrayamos.

³⁵ R. Barbaras, *La vie lacunaire*, *op. cit.*, p. 156.

³⁶ R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, *op. cit.*, p. 89.

³⁷ R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 256.

³⁸ *Ibid.*, p. 276.

Pero, precisamente, la teoría barbarasiana del acontecimiento equivale a *convertir en tesis la imposibilidad misma de decidir* entre un término u otro de esta alternativa, a convertir en consecuencia la imposibilidad para la potencia de negarse a sí misma en la condición de su negación, y el hecho aparentemente irrefutable de esta negación en la prueba de su exterioridad radical con respecto a aquello con lo que sin embargo se relaciona, a hacer pasar así la diferencia de grado en el aparecer y la diferencia de naturaleza entre dos modos heterogéneos de aparecer. Y a corregir perpetuamente la una por la otra para garantizar la existencia de una *ruptura metafísica en la continuidad "física"*, preservando al mismo tiempo su comunión cada vez que resurge –en favor del archi-acontecimiento– el espectro de un dualismo puro y simple. Así sucede en este pasaje, que citamos entre muchos otros posibles:

El plano de la comunidad de ser entre el sujeto y el mundo, el tejido que el archi-acontecimiento rompe, podría caracterizarse como una *physis*, en el sentido griego de una potencia productora que se alimenta de sus obras, una especie de naturaleza naturante. Si es cierto que el archi-acontecimiento introduce lo negativo en la forma de la privación de potencia dentro de esta *physis*, también lo es que permanece totalmente ajeno a ella, y que puede introducir lo negativo porque al mismo tiempo es ajeno a ella. En efecto, la potencia que está en el corazón del archi-movimiento de ningún modo puede negarse o limitarse a sí misma: se confunde con su propio ejercicio, es decir, con su plena afirmación. En este sentido primario, en la medida en que es ajena al orden de la *physis* y, en este sentido, la trasciende, el archi-acontecimiento sólo puede ser una metafísica.³⁹

Pero precisamente: si el archi-acontecimiento, que marca el archi-hecho de la subjetividad, no implica de ninguna manera una negación o limitación *de sí* del archi-movimiento de la *physis*, ¿qué es lo que justifica tomar como punto de partida, para comprenderlo, una comunidad de ser o un tejido ontológico común entre el sujeto y el mundo? Si el sujeto es lo que es sólo por no pertenecer al ser y por alojarse, con su actividad fenomenologisante, en el desgarramiento de este tejido, ¿cómo es posible entender siquiera que tenga alguna *relación* con él? Y, por último, si el sujeto es “totalmente ajeno” a la *physis* y no podría, por tanto, “relacionarse” con aquello de lo que, se supone, es “privación”, ¿cómo entender tal actividad, ese aparecer que se contenta con “desvelar”, como privación *de* la potencia de la *physis* –de ese aparecer que “*machi*”–? Así como el *clinamen*

³⁹ *Ibid.*, p. 273.

epicúreo –al que Barbaras se refiere, dicho sea de paso, explícitamente–⁴⁰, el archi-acontecimiento podría pues constituir la única solución posible para un problema insoluble, *necesariamente* mal planteado, a causa de la exigencia que el pensamiento barbarasiano se ve condenado a corregir: mantener *juntas*, por un lado, una diferencia *de grado* en el aparecer considerado bajo el ángulo de su visibilidad y, por otro, una diferencia *de naturaleza* entre dos modos de aparecer, ellos mismos tomados a la luz de su potencia y de su impotencia respectivas; y optar para esto por *superponer los términos*.

Pero ¿cómo *conciliar* entonces el hecho de que, en tanto que sujetos nacidos de un archi-acontecimiento sin razón ni origen, *desvelemos* los entes en el horizonte del mundo *sin hacerlos ser* y estemos como *adscritos* al régimen estándar del *a priori correlacional* con la idea según la cual tal desvelamiento participaría de todos modos de esta potencia ontogenética asubjetiva, de este archi-movimiento que reviste el mundo y con el que se confunde en tanto *physis*, pero del que se admite *a priori* que estamos eventualmente separados a causa de nuestra subjetividad? ¿Cómo podemos mantener unidas –para decirlo en términos kantianos– nuestra adscripción al *intuitus derivatus* y nuestra participación en este mismo *intuitus originarius* sin poner en cuestión el carácter *irreductible de su diferencia*? ¿Y cómo, a su vez, podemos mantener esta irreductibilidad sin poner en cuestión la participación, sin recaer en el *exilio* fuera de lo originario al que el trascendentalismo kantiano nos condenaba *a priori*, sin arrojar una duda sobre la posibilidad misma de decir algo sobre la *physis* que no sea, en última instancia, más que la expresión de esa “*ilusión*” que consiste en creer “*ver algo más allá de todo límite*” y que, en Kant, recibe el nombre de *Schwärmerei*?⁴¹

Pero, si esta tensión entre un archi-movimiento –en el que, desde el punto de vista de la *percepción*, participaríamos con una diferencia de grados– y un archi-acontecimiento –que, bajo la condición ahora de la diferencia de naturaleza en cuanto a la potencia de los modos de aparición, nos separaría radicalmente de él– conduce a lo que bien podríamos identificar como una contradicción –una contradicción ontológica, sobre la que no insistiremos aquí, de la cual la teoría de la afectividad planteada en *Métaphysique du sentiment* constituye para nosotros

⁴⁰ Cf *ibid.*, p. 253 : “el archi-acontecimiento es como una inflexión de la movilidad que podría evocar el *clinamen* epicúreo”.

⁴¹ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 29, V 275, trad. fr. J-R. Ladmiral, M. B. de Launay et J-M. Vaysse, en *Ceuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, «La Pléiade», t. III, 1986, p., 1048-1049.

la vertiente “metodológica”— es quizá porque lo contradictorio sea, finalmente, el dogma sobre el que se basa toda “filosofía del aparecer” desde Kant. Este dogma, como hemos visto, es el de la diferencia *entre dos modalidades de intuición*, una originaria y otra derivada, una dotada de la potencia ontogenética de hacer ser lo que aparece, la otra con la simple prerrogativa de recibirlo y, para ello, de desplegarse de antemano como horizonte de esta recepción —diferencia cuyo problema sería entonces (en una “superación” cosmológica y/o acontecimental del kantismo) articular dialécticamente los términos, o bien pensar la escisión originaria—. De ahí la cuestión que —a más de dos siglos de distancia, y tras agotar las opciones y experimentar el callejón sin salida al que siempre nos conducen— nos parece por fin posible y de hecho necesario plantear: ¿no seríamos más felices, en fenomenología, si consiguiéramos evitar esa tesis que le sirve de fundamento desde los albores de la filosofía trascendental? Nos referimos a *la tesis de una duplicidad del aparecer; y, con ella, la tesis de la pertinencia de las oposiciones, en la fenomenalidad misma, entre lo subjetivo y lo asubjetivo, por un lado, y la potencia y la impotencia, por otro*. O, por decirlo de un modo más positivo, ¿no habría que concebir finalmente la diferencia entre lo originario y lo derivado como derivada ella misma de una unidad previa que sería la fenomenalidad? De este modo, ya no tendríamos que “atravesar un muro” que separaría siempre el *a priori* correlacional de la *physis*, sino que estaríamos obligados a reconocer que *no hay ningún muro que atravesar*, y por tanto ninguna *puerta* que tirar, ninguna diferencia asignable —y esto en todos los sentidos— entre “desvelar” y “engendrar” y, por tanto, ninguna necesidad de unir un tejido que nunca se rompió, ninguna brecha entre fenomenología y cosmológica y, en última instancia, entre la fenomenalidad humana como ventana sobre la *physis* y la *physis misma*.

Conclusión: La naturaleza de la pertenencia

De hecho, tal inversión del dogma kantiano —el de una separación acontecimental entre fenomenalidad primaria y secundaria, cosmológica y fenomenología, *physis* y humanidad— es la que se anuncia al final de *Dynamique de la manifestation*, en una nota a pie de página que expresa, sin embargo, toda su dificultad:

Sería necesario [...] aceptar la idea de que los dos grandes conceptos que hemos elaborado, a saber, los de archi-movimiento y archi-acontecimiento, siguen siendo abstracciones, en la medida en que se refieren a una situación aún más originaria, o más bien que es lo originario mismo: la de su tensión.

Pero a esta altura nos faltan realmente las palabras, de modo que si queremos poder seguir hablando, es decir, haciendo filosofía, debemos atenernos a estos dos conceptos, aunque ello suponga afinar el modo de su composición.⁴²

Pero, como hemos visto, no es su modo de composición lo que constituye aquí el problema, sino el hecho mismo de pensar el origen de la diferencia como el movimiento de una *diferencia* que es ella misma originaria, y el sentido de esta otra nota de *L'appartenance* es reconocer, a través del concepto de *deflagración*, su indiferenciación aún más originaria y finalmente, contra todo el dispositivo pacientemente construido desde la *Dynamique de la Manifestation*, su indistinguibilidad absoluta:

Somos [...] llevados a identificar pura y simplemente, a través de este concepto de deflagración, el archi-movimiento y el archi-acontecimiento que habíamos distinguido hasta ahora y cuya diferencia estaba incluso en el centro de nuestros trabajos anteriores. Es pues el dualismo residual que conlleva esta distinción [...] lo que creemos haber superado definitivamente. Véase *Dynamique de la manifestation*.⁴³

Pero si la distinción –en ese momento del pensamiento de Barbaras que se instituye en *Dynamique de la manifestation* y se cierra con *Le désir et le monde*– entre archi-movimiento y archi-acontecimiento constituye efectivamente un “dualismo residual”, lo hace en un sentido que ahora sabemos redoblado:

1/ Por una parte, el único sentido del concepto de archi-movimiento era dar testimonio, en el aparecer, de *una duplicidad de grados en cuanto al “sujeto” de la visibilidad*, y permitir así distinguir el aparecer del ente según se presentara como la obra misma del auto-aparecer “primario” del mundo o como su prolongación *para un “sujeto”*, cuya fenomenalización secundaria consistía en subrayar sus contornos.

2/ El concepto de archi-acontecimiento, por su parte, tenía la función de oponer dos modos de aparecer en términos de potencia respecto de su *naturaleza*: un modo de aparecer *super*-potente, por una parte, capaz de generar o hacer ser lo que aparece; y, por otra, un modo im-potente, el único capaz de desvelarlo.

⁴² R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, p. 339.

⁴³ R. Barbaras, *L'appartenance*, *op. cit.*, p. 73.

Si existe aquí pues “un” dualismo residual, *se trata de una dualidad de dos dualidades*, por consiguiente, de una *diferencia en la posición misma del problema del aparecer entre una diferencia de grado implicada por el archi-movimiento y una diferencia de naturaleza instituida por el archi-acontecimiento*. Ciertamente, el proyecto de Barbaras *antes* de escribir *L'appartenance* era superar esta diferencia de diferencias, convertirla en *una sola gran dualidad* superponiendo uno a otro cada un de sus términos: por un lado, como hemos visto, el carácter “subjetivo” del movimiento estaba sobredeterminado por la impotencia del aparecer con el que se confundía; por otro, la asubjetividad del archi-movimiento se asimilaba a la super-potencia de un aparecer ontogenético. *Cuanta más subjetividad, menos potencia, cuanta más potencia, menos subjetividad*: tal era el motivo rector de este dispositivo. Pero la dificultad consistía entonces en conciliar, en esta ecuación, la gradualidad con respecto a la subjetividad y la ruptura con respecto a la potencia y, al hacerlo, lograr proporcionar al propio sujeto –a la fenomenalidad “propia-mente dicha”, es decir al *a priori* correlacional del que la “subjetividad” constituye un componente eidético insuprimible– un “acceso” a un modo de aparecer que, por más asubjetivo que fuera, se distinguía ante todo y sobre todo en cuanto a su dimensión “originariamente” *ontogenética* –dimensión de la que, por principio, el sujeto, *como tal*, no podía participar–. La fenomenología sólo se “supera”, pues, en una “cosmología” bajo la condición de escapar de un aparecer al que, sin embargo, la “metafísica” la condena. Sin embargo, *L'appartenance* se levanta contra todo este dispositivo y, en este sentido, debemos comprender la manera en que Barbaras pretende instituir, contra todo dualismo en efecto, un “plan de univocidad fundamental”⁴⁴. Pues ya no se tratará de *superponer estas dos diferencias*, sino de reconducirlas a un *único* proceso de diferenciación *gradual* del aparecer *en general*, cuya característica ya no es sólo no distinguir *más* su coeficiente de subjetividad y su carga de potencia –como si se tratara de dos datos distintos cuya articulación habría que pensar–, *sino también y sobre todo* –*pues éste es el punto esencial*– *de fusionarlos en una dirección exactamente opuesta a aquella por la que el dispositivo anterior intentaba superponerlos*: potencia y subjetividad se situarán en adelante del mismo lado. O dicho más exactamente: dado que la superación del “dualismo” implica que *el aparecer sólo tiene ahora un lado*, y que ya no hay diferencia de naturaleza asignable entre fenomenalidad primaria y fenomenalidad secundaria, los grados de potencia y los grados de subjetividad variarán en adelante *de manera conjunta*. *Tanta más subjetividad entonces, tanta más potencia*, de modo que el aparecer hará ser lo que aparece tanto más profundamente que éste será tanto más profundamente “subjetivo”. Tal es, en efecto, el sentido del

⁴⁴ *Ibid.*, p. 18.

concepto mismo de “deflagración”, puesto que identifica “pura y simplemente [...] el archi-movimiento y el archi-acontecimiento”: el engendramiento “objetivo” u óntico del ente se confunde con el advenimiento de su “aparecer subjetivo”, y este aparecer subjetivo sólo puede tener lugar recurriendo a una “capacidad” que “*no puede ser otra*” que la de su “fuente” y que, no pudiendo entonces “comprometerse en otra dirección”⁴⁵, la prolonga y, por tanto, sólo puede proceder a una una modalidad del engendramiento. Para decirlo con otras palabras: ya no es porque está aislado de la potencia de la *physis* que el sujeto consigue fenomenalizarla —y se encuentra así condenado a convertir su superpotencia ontogenética en un mero horizonte para el desvelamiento de los entes—, sino porque, en un grado aun más elevado —cuanto más elevado es el grado de “subjetividad” en que se encuentra engendrado— “pertenece” a ella y, *al hacerlo*, “participa” de ella. Tal es el principio de esta nueva univocidad del ser: “ser, para todo ente, significa pertenecer al mundo”⁴⁶, pero pertenecer al mundo *significa idénticamente estar allí “objetivamente” engendrado y hacerlo aparecer “subjetivamente”* y, de nuevo, hacerlo aparecer tanto más profundamente cuanto más profundamente engendrado en él se encuentre. Y esto precisamente porque ninguna diferencia separa el desvelamiento del engendramiento, porque *el desvelamiento es una manera de engendrar y el engendramiento sólo lo es del desvelamiento mismo*.

Si la ipseidad es realmente el reverso inmediato de la pertenencia, hay que concluir que ésta se medirá con aquélla, que tal ente será por tanto aun más capaz de hacer aparecer el mundo, de fenomenalizarlo, que éste le pertenecerá: la profundidad de la inscripción en el mundo la medirá en adelante el poder fenomenalizante. Así, en lo que concierne a los sujetos que somos, la aptitud que tenemos para hacer aparecer el mundo como tal no remite a una situación de excepción: la de una exterioridad radical respecto del mundo, como quería por ejemplo Husserl [...], sino, por el contrario, a su pertenencia al mundo: es precisamente conciencia —a saber, la aptitud para hacer aparecer— porque lo que llamamos conciencia es *del mundo* en un sentido más radical que los demás seres. Así, de modo completamente coherente, pertenencia ontológica y pertenencia fenomenológica varían juntas [...]. Esta es pues la correlación a la que llegamos, una correlación que es como la nueva cara del *a priori* universal de la correlación, en cierto modo multiplicado y validado para todo ente: tanta pertenencia, tanta fenomenalidad; tanta continuidad ontológica, tanta ipseidad.⁴⁷

⁴⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 82.

Ahora bien, las consecuencias de tal “rotación ontológica”⁴⁸, esto es, los *desplazamientos* que produce la arquitectónica barbarasiana, son inmensos. Sobre todo y en particular en lo que se dio a entender en los trabajos precedentes sobre la *diferencia antropológica*; sobre el *sentido* o la *función* “metodológica” que daban –sobre el trasfondo de un motivo “metafísico” ahora obsoleto– al *sentimiento*; sobre la pertinencia y, más fundamentalmente, sobre la determinación del *deseo* como *falta ontológica*.

Nos contentaremos aquí con indicar, para concluir, la más general de estas consecuencias. Contrariamente a algunas afirmaciones de Barbaras –también “residuales”–, este nuevo dispositivo, lejos de todo vuelo “especulativo” –que, como tal, dejaría cernirse con razón la duda de una nueva *Schwärmere*–, *nos devuelve finalmente al terreno firme del a priori correlacional, del que sólo nos permite fijar el estatuto de manera diferente*. En efecto, ¿qué sentido seguiría teniendo la voluntad de “ir más allá” de la fenomenología en la doble dirección de una “cosmología” y una “metafísica” si sólo se trata *de sentir y experimentar la correlación misma*, en la versión canónica que las “fenomenologías del mundo” lograron proporcionar, como un *modo de la physis* y, al hacerlo, como modalidad del engendramiento “cosmológico” de los aparecientes en tanto que sólo se opera a sí misma en proporción a la “subjetividad” que está “metafísicamente” envuelta en ella? En este sentido, el *a priori* correlacional –que no es más que la estructura misma de la experiencia humana o del humano como *modo de aparecer*⁴⁹– no es sólo la “carta mínima” de la fenomenología y, como tal, su punto de partida; es también su punto de llegada y el lugar al que nos conduce el desarrollo del programa filosófico implicado desde el principio: *la correlación*, tal como se da en sí misma y en la medida en que se permanezca en ella sin pretender salir, no es otra cosa que un modo de la *physis*, *el aparecer es naturaleza* –y nada más–. Esta es la primera tarea, *crítica* y, por así decirlo, *negativa*, de esta “*filosofía fenomenológica de la naturaleza*” que Barbaras parece haber podido finalmente instituir: reconocer tal “naturalidad” del aparecer; operar tal “rotación” de la fenomenología sobre sí misma, tal *movimiento sobre el lugar* del pensamiento fenomenológico, tal *inversión* del sentido de la correlación en lugar de cualquier intento de ir más allá de ella en dirección a una cosmología y una metafísica que no se confundiera “pura y simplemente” con ella.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁹ Sobre este punto, cf. Jean, G., *L'humanité à son insu. Phénoménologie, anthropologie, métaphysique*, Beauvais, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2020, cap. IV : « La phénoménalité humaine ».

Bibliografía

- BARBARAS, Renaud, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain-La-Neuve, Peeters, «Bibliothèque philosophique de Louvain», 2020.
- BARBARAS, Renaud, *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, «Problèmes & Controverses», 2011.
- BARBARAS, Renaud, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, «Problèmes & Controverses», 2013.
- BARBARAS, Renaud, *Métaphysique du sentiment*, Paris, Cerf, 2016.
- 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* (co-edición), Madrid-Buenos Aires, 2023.
- GONDEK, H-D., TENGELYI, L., *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011.
- HENRY, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.
- JEAN, Grégori, *Force et temps. Essai sur le vitalisme phénoménologique de Michel Henry*, Paris, Hermann, 2015.
- JEAN, Grégori, *L'humanité à son insu. Phénoménologie, anthropologie, métaphysique*, Beauvais, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2020.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, AK III 72, B 72, trad. fr. A. J-L. Delamarre et F. Marty dans *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, «La Pléiade», t. I, 1980.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, § 29, V 275, trad. fr. J-R. Ladmiral, M. B. de Launay et J-M. Vaysse, en *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, «La Pléiade», t. III, 1986.
- MARION, Jean-Luc, *Étant donné*, Paris, PUF, «Quadrige», 2005.
- RICŒUR, Paul, «Le Poétique» (1966), repris dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992.
- SPAACK, Claude V., *Interprétations phénoménologiques de la «Physique» d'Aristote chez Heidegger et Patočka*, Springer, *Phaenomenologica* 223, 2017.

Recibido 25-07-2023

Aceptado 11-09-2023

DE CAMINO AL SENTIR POR LA *AISTHESIS* Y EL LOGOS QUE LA HABITA. EN DIÁLOGO CON RENAUD BARBARAS

ON THE WAY TO FEELING THROUGH *AISTHESIS* AND THE LOGOS THAT INHABITS IT. IN DIALOGUE WITH RENAUD BARBARAS

M^a Carmen LÓPEZ SÁENZ

UNED, Madrid, España
clopez@fsf.uned.es

RESUMEN: Este artículo pretende dilucidar el significado del sentir profundizando en la fenomenología genética y dialogando con la ontología fenomenológica, particularmente con la *Métaphysique du sentiment* de R. Barbaras. Comienza descubriendo los sentidos del cuerpo y lo que denominamos “re-flexión” corporal, siempre vinculada a la *aisthesis* (*lato* y *stricto sensu*) y a la afectividad. Aborda posteriormente la correlación entre fenomenología y estética como ejemplo de la pasividad en la actividad del sentir. Comprenderemos esta dinámica como movimiento ontológico que aúna la *aisthesis* con el *logos* y exige ser expresado. Cézanne estará presente en esta investigación, como lo estuvo en la obra de Merleau-Ponty y de Maldiney, porque su pintura encarna ese movimiento en el que la creación es necesaria para experimentar y expresar el ser, y porque filosofía y arte son indispensables para sentir y pensar. Aceptaremos la crítica que Barbaras dirige a Maldiney, mientras que continuaremos desarrollando la ontología fenomenológica de Merleau-Ponty para arrojar luz sobre *le sentir*.

PALABRAS-CLAVE: sentido, cuerpo, *aisthesis*, afectividad, *chair*, Valéry.

ABSTRACT: This article aims to elucidate the meaning of feeling and sensing by delving into genetic phenomenology and dialoguing with phenomenological ontology, particularly with *Métaphysique du sentiment* by R. Barbaras. Our approach begins by displaying the senses of the body and what we call body “re-flection”, always linked to *aisthesis* (*lato* and *stricto sensu*) as well as affectivity. We later tackle the correlation between phenomenology and aesthetics as an example of passivity in the activity of sensing. We will understand this dynamic as an ontological movement that combines *aisthesis* and *logos* and demands to be expressed. Cézanne will be present in our research

as he was in the work of Merleau-Ponty and Maldiney, because his painting embodies that movement in which creation is necessary to experience and express Being, and because philosophy and art are both essential to sensing and thinking. We will accept Barbaras criticism of the Maldiney, while continuing to develop Merleau-Ponty's phenomenological ontology to shed light on *le sentir*.

KEYWORDS: Sense, Body, *Aisthesis*, Afectivity, Flesh, Valéry.

Introducción

Décadas después del anunciado final de la metafísica, la fenomenología, a pesar de su “neutralidad metafísica”, sigue ofreciendo elementos para pensar el sentir y para sentir el pensar más allá de la gnoseología y de las dicotomías instituidas por la metafísica tradicional.¹ Esto revela que esta corriente filosófica no es solo un método descriptivo de la experiencia, sino fundamentalmente una tarea de radicalización de la filosofía y de profundización en la vida relacional.² Como esta última, “la fenomenología, a fin de cuentas, no es ni un materialismo ni una filosofía del espíritu. Su operación propia es desvelar la capa pre-teórica en la que estas dos idealizaciones hallan su relativo derecho y son trascendidas”.³ Esta “capa” es una dimensión ontológica originaria que la filosofía nunca puede dejar atrás; siempre debe retroceder a ella para clarificarla y para pensar una ontología renovada.

Renaud Barbaras ha asumido esta tarea. Como él, nos inscribimos en la fenomenología para dilucidar qué sea el sentir del que tanto se habla en la actualidad: su aparecer, su sentido y sus virtualidades expresivas y creativas que no serían posibles sin el cuerpo.⁴

¹ Además de la obra que nos congrega y en la que Renaud Barbaras propone una nueva metafísica “negativa” (*Métaphysique du sentiment*, París, Cerf, 2016), p. 103, destacamos el libro de Dan Zahavi, Sara Heinämaa y Hans Ruin (eds.), *Metaphysics, Facticity, Interpretation*, Dordrecht, Springer, 2003, y el de Zahavi *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics and Transcendental*, Oxford, Oxford U.P., 2017. Si no se dice lo contrario, las traducciones son de la autora.

² Cf. López, M., *Corrientes actuales de Filosofía I. Enclave fenomenológica*. Madrid, Dykinson, 2016, (especialmente, pp. 13-21).

³ Merleau-Ponty, M. *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 208.

⁴ En su obra de 2016, Barbaras no se ocupa de la corporalidad ni de la *chair*, ya que pretenden acceder al estatuto verdadero de lo sensible, al movimiento de apertura, que es el “sentido

1. Un cuerpo por el que sentir. *Aisthesis* y re-flexión

La metafísica tradicional ignora el cuerpo y el movimiento vividos. Identifica el sentir con el padecer con el que asocia al cuerpo-objeto y concibe ese padecer como un estado pasivo subordinado a la actividad intelectual. Esta concepción se basa en la tradicional dicotomía del pensamiento, considerado como pura actividad, y el sentir, entendido como total pasividad. La subordinación de éste a aquél se da ya en el pensamiento griego, aunque su concepto de *aisthesis* se refería originariamente tanto a la afectividad, como a la pasión motora del deseo, a la voluntad y a la acción.

Aisthesis es la aprehensión a través de los sentidos y, por tanto, la experiencia sensible, que es inseparable del cuerpo y de su modo de ser sensitivo. Esta modalidad del ser ha sido banalizada y supeditada a la *noésis*, del mismo modo que el cuerpo se ha subordinado al alma, al espíritu y a la mente. Ejemplos de ello son la concepción platónica del cuerpo como cárcel del alma y el dualismo antropológico de Descartes.⁵

Afortunadamente, la investigación fenomenológica actual está sacando a la luz otras concepciones del cuerpo que desafían esta subordinación sobre la que se erigen gran parte de los dualismos de los que somos herederos. Esta corriente filosófica actual es, quizás, la que más ha reflexionado sobre la potencialidad *aisthetica* del cuerpo vivido (*Leib*). Lo hizo su fundador, Husserl, y también sus seguidores. Merleau-Ponty⁶ fue uno de los más destacados. Con él, consideramos

de ser del sujeto al que le aparece el mundo sensible” (Barbaras, R., *Métaphysique du sentiment*, p. 15). A diferencia del archi-cuerpo (Henry), Barbaras se refiere al “archi-movimiento” como orden ontológico que siempre nos precede. En este trabajo, nosotros volveremos al cuerpo, a su intencionalidad operante y motriz para profundizar en el sentir y aprender a “sentir con todo el cuerpo” eso que en nuestro idioma decimos sentir “en el alma”.

⁵ A la luz de la obra completa de Descartes, algunos estudios actuales subrayan su interés ontológico –no sólo gnoseológico– así como la preocupación cartesiana por pensar el ser paralelamente al pensamiento del sentir y del conocer. Merleau-Ponty fue pionero en ello. A pesar de sus críticas al dualismo sustancial cartesiano y a su ontología estrábica, se interesó por el Descartes pre- y post-metódico y murió leyendo su *Dióptrica*. Al parecer, estaba comparándola con su propia ontología de la visibilidad. Trabajaba en su curso del Colegio de Francia de 1960-1, “La ontología cartesiana y la ontología de hoy”. Las notas del mismo se encuentran en *Notes de Cours au Collège de France 1958-9 et 1960-1*, París, Gallimard, 1996, pp. 159-269. En adelante, NC.

⁶ Cf. López, M., “El sentido de la *Aisthesis* en Merleau-Ponty”, *Phainomenon*, 2003, pp. 299-311.

que lo que caracteriza a la fenomenología de la corporalidad no radica tanto, como dice Barbaras, en actualizar la pasividad de la conciencia,⁷ como en considerar el cuerpo como constituyente del campo en el que tiene lugar el ser tanto como su conocimiento. Merleau-Ponty, concretamente, subraya la corporalidad del ser de ese sujeto que, como veremos, es campo de campos.

Como Husserl, el de Rochefort se negaba a equiparar la *aisthesis* con la *episteme* y a subordinar la sensibilidad a la intelección. Si aquél las consideraba como niveles de dirección a “las cosas mismas”, éste las entendía como tránsito de una a otra,⁸ de manera que sentir no solo consistiría en recibir sensaciones (nivel óptico), sino que se desarrollaría en un nivel ontológico en el que no hay sujetos cognoscentes frente a objetos conocidos, sino relaciones dobles y reversibilidad entre el sentir y lo “sentido”, término este que denota “significado”, pero también “lo sentido”, cada uno de los “sentidos” y la dirección u orientación. La *aisthesis*, por consiguiente, no solo es relativa a la “facultad” de la sensibilidad, sino que instituye una “re-flexión” del sentir y el sentido que se sigue de la interrogación continua de la génesis de la vida sensible. ¿En qué consiste esta re-flexión?

En primer lugar, no es la reflexión intelectual que sobrevuela el mundo y convierte en objeto eso a lo que se dirige. Más bien es un modo de sentir la existencia: “experimento la sensación como esa modalidad de una existencia general ya entregada a un mundo físico, y que crepita a través de mí sin que yo sea su autor”.⁹ Las sensaciones no están ya ahí; tampoco son producidas por la mente; acontecen en un campo en el que se intercambian los órdenes (físico, vital y humano) que componen la existencia tanto como el cuerpo estesiológico, es decir, el cuerpo cuya naturaleza doble le hace ser, a la vez, cosa y patrón de las cosas, sensible y sentiente. Por ello, cuando atendemos a determinadas impresiones intuitivas y a sus cualidades (por ejemplo, al color rojo de una alfombra), no es posible aislarlas de otras (textura, olor), de las emociones que suscitan y de su articulación, sino que “cada cualidad se abre a las cualidades de los otros sentidos”.¹⁰ Este “abrirse” indica que la unidad de la cosa no está dada por detrás

⁷ Barbaras, R., *Introduction à une phénoménologie de la vie*, París, Vrin, 2008, p. 82.

⁸ Cf. López, M., “De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en M. Merleau-Ponty”, *Investigaciones Fenomenológicas* 6, 2008, pp. 217-246.

⁹ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, París, Gallimard, 1945, p. 231. En Adelante PHP.

¹⁰ Merleau-Ponty, M. *Causeeries* (1948) http://vventresque.free.fr/IMG/pdf/Merleau-Ponty_Causeeries.pdf, p. 11.

de cada una de sus características, sino que “se reafirma por cada una de ellas, cada una es la cosa entera”.¹¹

Cézanne quería restituir este “halo” de las cualidades con su pintura. Merleau-Ponty se inspiraba en él para recuperar la relación originaria con las cosas, relación que no es mero conocimiento, sino un hacerse recíproco al que denominaremos “re-flexión”. Nos referimos a una flexibilidad que no se limita ni a duplicar lo dado ni a sustituirlo por su intelección, sino que es un movimiento de lo interior en lo exterior y a la inversa, la interdependencia originaria –no causal– entre lo sentiente y lo sensible a través del cuerpo vivido y en la carne. El sentir es, por tanto, inseparable del movimiento, bien entendido que éste no es mero desplazamiento, sino una dinámica, una apertura a la que le sigue un proceso inconcluso. Entendemos ontológicamente el movimiento: como expresión del ser (Merleau-Ponty) y como modo de existencia del sujeto que conjuga el ver (teoría) con el hacer (práctica).¹²

A pesar de su prematura muerte, Merleau-Ponty fue uno de los fenomenólogos que nunca cesó de indagar en la interacción entre lo interior-invisible y lo exterior-visible y, en general, en todas esas relaciones que se manifiestan siempre que tomamos una iniciativa, e incluso cada vez que surgen ideas,¹³ pues éstas se establecen en la vida anónima que solo más tarde será conceptualizada. Cuando se comprende que esa vida no es reductible a lo que sale a luz de ella, sino que también es su génesis y sus potencialidades, desaparece la oposición artificial entre sensación e idea, pues se revela que lo ideal emerge desde lo sensible, mientras que lo sensible deja de ser anónimo cuando se eleva a la idealidad. Esta génesis es tan activa como pasiva. En fenomenología la pasividad afecta al yo y desencadena su actividad. Hablamos, por ello, de pasividad en la actividad. Junto a la pasividad secundaria, que ya contiene algún sedimento de razón, hay otra más originaria que explica mi incapacidad para captar acontecimientos tan fundamentales como mi nacimiento, el surgimiento del tiempo o el de una idea. Por eso dice Merleau-Ponty que “no soy yo lo que me hace pensar como

¹¹ *Ibidem.*

¹² Barbaras, R. *Métaphysique du sentiment*, pp. 15-6.

¹³ Todas las ideas tienen un fondo sensible; son singulares y generales a la vez; son “indestructibles para la vida” (NC, p. 194) y están unidas a un pensar que no es solo filosófico. Véase López. M., “Pensar literariamente, pensar filosóficamente. Proust y Merleau-Ponty”, *Investigaciones Fenomenológicas*, Nro. 1, 2008, pp. 307-344.

tampoco soy yo quien hace latir mi corazón”.¹⁴ El detonante de estos procesos indefectiblemente subjetivos-objetivos no es una decisión premeditada del yo.

Activas y pasivas son también las sensaciones dobles. Husserl mostró que, gracias a ellas, el cuerpo se descubriría como tocante a la vez que tocaba. Así se diferenciaba claramente de los objetos y ejercía “una suerte de reflexión”¹⁵ corporal por la que se producía una reversibilidad nunca completamente realizada de hecho. Merleau-Ponty integrará esta concepción del *Leib* en su propia ontología de la carne (*chair*) y descubrirá el cuerpo como capacidad de sentirse sintiendo en un circuito con el mundo. Esa capacidad se debe al ser mismo del cuerpo, al “enroscamiento de un cuerpo-objeto sobre sí mismo”,¹⁶ es decir, al cuerpo re-flexionado/re-flexionante. El cuerpo sensible y sentiente es, por ello, la “reflexión figurada”, el fuera del que ella es dentro (la reflexión es el llegar a sí del Ser, *Selbstung*, a través de un sentir”.¹⁷ El sentir es la vía hacia esa reflexión ontológica que se inicia como reflexión corporal. Ésta no puede ser literal porque no es un acto objetivo, sino fundado en la interdependencia entre lo sintiente y lo sensible. No es resultado de una intencionalidad representativa, sino de una intencionalidad sin yo que, sin embargo, funda la intencionalidad del yo.¹⁸ Esta reflexión “figurada” a la que denominaré “re-flexión”, antecede a la distinción sujeto-objeto. Se trata de una reflexión vertical y no de la mirada horizontal de un sujeto frente a objetos. El cuerpo es su sede y, por ello, puede considerarse como un modo de auto-reflexividad que algunos autores han entendido como “un proceso basado predominantemente en sentir el cuerpo [...]. La relación con

¹⁴ Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*. París, Gallimard, 1964, p. 275. En adelante VI.

¹⁵ PHP, p. 109. Cita aquí la versión francesa de *Meditaciones Cartesianas*, en la que Levinas tradujo como “une sorte de ‘réflexion’” (Husserl, E., *Méditations Cartésiennes*. Traducción de G. Peiffer y E. Levinas en 1931, París, Vrin, 1966, p. 81) la del cuerpo “retro-referido” (*zurückbezogen*) a sí mismo en las experiencias dobles. Gracias a ellas Husserl describe la percepción como experiencia de toda la “naturaleza”, comprendida también la de mi propia “corporalidad que, en esa experiencia, por tanto, está retro-referida a sí misma” (“Leiblichkeit, die darin also auf sich selbst zurückbezogen ist” (Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, La Haya, M. Nijhoff, 1973, p. 128). En efecto, percibo mi mano, por ejemplo, como un objeto más de la naturaleza, pero también puedo sentirla mediante la otra mano. Cuando esto sucede, el órgano operante se percibe como objeto y el objeto como órgano operante.

¹⁶ Merleau-Ponty, M., *La Nature. Notes du Cours du Collège de France*. París, Seuil, 1995, p. 271. En adelante, N.

¹⁷ N. p. 340.

¹⁸ Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929-1935*, Iso Kern (ed.), Husserliana XV, La Haya, Nijhoff, 1973, pp. 594-5.

uno mismo se desarrolla a través de un *medium* corporal mediante prácticas que incrementan la conciencia de las sensaciones”.¹⁹ Merleau-Ponty denominó a esta dinámica *le sentir* y, en sus últimas obras, el *se sentir* de mi carne.

La carne es una nueva noción ontológica cuyo concepto más próximo es probablemente el de *arjé* de la *physis* o de la metamorfosis de la vida. En tanto matriz de infinitas posibilidades, la carne es la “materia prima” indiferenciada (próxima a la *χώρα* platónica) del mundo, del cuerpo y del arte, así como la génesis que desde la *aisthesis* se sublima en el sentir y en su expresión. Nuestro cuerpo es solo una variante remarcable del ser que es la carne, no el sujeto absoluto del sentir. El cuerpo de carne tiene su origen en la carne del mundo, pero se diferencia de ella porque es sintiente y sentido. Es, además, un simbolismo natural²⁰ y la raíz de todos los simbolismos artificiales. Simboliza remitiendo a lo otro de sí con sus comportamientos, particularmente con su expresividad. No es, por tanto, mero trozo de materia, sino potencia que se actualiza comunicando con sus gestos y movimientos; por ello, es comparable a la obra de arte que expresa con sus propios medios y enriquece las sinergias corpóreas e inter-corpóreas, pues, “aunque lo sensible se me anuncia en mi vida más estrictamente privada, interpela en ella a cualquier otra corporeidad”.²¹ Esto revela que el ser de lo sensible es un ser de coexistencia, una intersubjetividad que comienza siendo inter-corporeidad.²² El arte también se funda en ella y en la sensibilidad generalizada que no es propiedad de un sentido concreto, sino de las sinestesias entre todos ellos y de su expresión indirecta.

Como hemos señalado, el sentido no es solo el significado lingüístico y conceptual; primeramente es estético, pues remite a esas sinestesias, a los sentidos y al sentir. Siguiendo a la *Gestaltheorie*, hay un sentido “pregnante” en toda configuración. Es verdad que este sentido “sensible” no es un ser sensible, pero está en él, en la disposición de los elementos en el campo y en su aparecer. “Sentido” es todo lo percibido así como lo juzgado y entendido; es asimismo la razón de ser de algo, su finalidad, su significado y, por supuesto, cada uno de los cinco sentidos. Merleau-Ponty no los aborda en función de la gnoseología tradicional,

¹⁹ Pagis, Michal, “Embodied Self-Reflexivity”, *Social Psychology Quarterly* (2009), 72, 3, pp. 265-283, p. 266.

²⁰ Merleau-Ponty, M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, París, Gallimard, 1968, p. 180.

²¹ Merleau-Ponty, M., *Signes*, p. 215.

²² Cf. López, M^a C., “Intersubjetividad como intercorporeidad”, *La lámpara de Diógenes*, vol. 5, 2004, pp. 57-71.

sino como expresiones de una relación primordial con el mundo. Así concebidos, los sentidos se comprenden unos a otros y funcionan conjuntamente. Derivan de otro primordial: aquél que concibe la sensibilidad como ser de dos caras, la una visible y la otra invisible. Cada uno reactiva a su manera lo sedimentado, lo latente y la intencionalidad motriz del cuerpo; por eso, los sentidos son virtualmente reversibles y nos ofrecen una experiencia integral. El ser humano dotado de ellos es un *sensorium commun* perpetuo.²³

Además de la conjunción de los cinco sentidos manteniendo sus diferencias, hay que tener en cuenta que el sentir incluye las cenestесias (sensaciones internas del cuerpo) y las cinestесias que constituyen la cara interna del movimiento; por ellas sentimos y sabemos que nos estamos moviendo. Revelan que el cuerpo, en tanto auto-movimiento, no solo funciona estéticamente, sino también cinestésicamente.

Husserl considera que las cinestесias forman parte de la percepción externa en tanto tendencias motivadoras de la percepción que, aunque no se presentan, posibilitan todo lo que se presenta.²⁴ En efecto, las cinestесias muestran que todo sentir revela un sentirse. Esto implica que “sentir” no es solo recibir impresiones, ni articularlas con otras pasadas y venideras, sino que también es conciencia cinestésica, un momento del ser-consciente-de-sí mientras siente. Esta auto-conciencia del sentir es tan inseparable del conocimiento del cuerpo por el sentir como el sentido de la cinestesia y del movimiento hacia los objetos. Forman un sistema desde dentro hacia afuera (movimiento centrífugo) y desde fuera hacia dentro (movimiento centrípeto) dirigido a expresar la profundidad. Si el sentir habita en ella es porque “sentir” no es ni ser-para-sí (conciencia) ni ser-en-sí (objeto). Habrá que buscar su ser allí donde aparece, en la experiencia llevada a la expresión de su propio sentido. Este proceso que comienza con la percepción nunca puede darse por concluido pues es la génesis y la generatividad de las relaciones con el mundo en las que se teje el sentir. De ahí que en 1960 Merleau-Ponty siguiera interrogándose por la percepción y declarara que el mundo percibido no es una suma de cosas, sino “el conjunto de caminos de mi cuerpo (...) Lo invisible de lo visible. Es su pertenencia a un rayo del mundo”.²⁵ El ser del cuerpo y el del mundo es visibilidad, pero ésta tiene un lado invisible.

²³ PHP, p. 271.

²⁴ Husserl, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburgo, Claassen and Goverts, 1948, pp. 89-90.

²⁵ VI, p. 300.

Aunque no veo esos caminos, los intuyo como intuyo en el “pliegue de un rostro todo un mundo semejante al mío”.²⁶ Del mismo modo que nuestro cruce de miradas, el transitar del cuerpo por el mundo y de éste por aquél hace que el mundo irradie sentidos que creemos únicamente nuestros.

En cambio, cuando comprendemos que estamos incardinados en el ser y entre los otros gracias al cuerpo, entendemos que la trascendencia del mundo no se opone a la del ser, sino que la explicita, y que nuestro mundo se colma de sentido en el mundo común. Una de las capas por las que contactamos con dicho ser es la sensación.²⁷ Merleau-Ponty la comprende más allá del empirismo y del intelectualismo; como parte constitutiva del sentir, ya que lo sensible tiene significación motriz y vital para el sentiente, es “un modo de ser en el mundo que se nos propone y que nuestro cuerpo retoma y asume”.²⁸ La sensación es el acoplamiento del cuerpo con las cosas que origina una comunicación en la que ellas no hablan pero hacen sentir y “el Sentir es esa comunicación vital con el mundo que nos lo hace presente como lugar familiar de nuestra vida”,²⁹ o sea, como mundo que se siente en mí mientras lo siento. Sentir no es, por consiguiente, recibir pasivamente algo que proviene del exterior. En realidad, cuando sentimos no hay frontera entre el dentro y el fuera, sino comunicación activa, porque es el cuerpo viviente el que nos orienta, produce sentidos y “anima” las cualidades sensibles; además, para alcanzar lo sensible, el sintiente ha de poner en juego su existencia y acoger lo que le viene propuesto por el mundo sensible. Por ello, se puede decir que el Sentir es una “comunidad”³⁰ que reanuda una intención extraña. Tal comunión de intenciones participa del *logos* del mundo estético³¹ por el doble movimiento de espiritualización del cuerpo (sublimación directa) y encarnación del espíritu (sublimación inversa). Así es el *logos* silencioso de la *aisthesis*, entendida como una re-flexión de los sentidos y como el sentir que se sigue de la interrogación continua sobre la génesis de la vida sensible. El *logos* del mundo no es una segunda naturaleza sobreimpuesta a la primera por el concepto, sino la correlación de la experiencia del mundo con la expresión del cuerpo, cuya conciencia perceptiva siempre está abierta a lo que ella no es, pero la frecuente irremediamente.

²⁶ Merleau-Ponty, M., *Signes*, p. 388.

²⁷ PHP, p. 256.

²⁸ PHP, pp. 245-6.

²⁹ PHP, pp. 64-5.

³⁰ PHP, p. 370.

³¹ PHP, pp. 490-1.

Así pues, la rehabilitación ontológica de lo sensible³² está enlazada con la recuperación ontológica del cuerpo como existencia y ser-en-el-mundo. El cuerpo existe como ser sensible y sintiente, dado que constituye una manifestación privilegiada del sistema universal dentro-fuera, de ese poder global de incorporación y de expresión de lo sensible por el que el cuerpo pone en juego la sensibilidad pasiva y la intencionalidad latente en conjunción con la dirección activa hacia lo ajeno.

2. Fenomenología estética y estética fenomenológica. Actividad y pasividad del sentir

Además de su referencia al cuerpo estesiológico, como es sabido, la *aisthesis* da nombre a la estética o al campo de la filosofía que estudia el arte y sus cualidades. Estética y fenomenología se fundan en la sensación y en la sensibilidad. Toda la fenomenología podría considerarse estética, ya que se inicia con la intuición, de la que forman parte la percepción y la imaginación. Si para Husserl, la intuición es el principio de los principios, Merleau-Ponty se refiere a una “intuición intelectual”, que sería la percepción antes de ser reducida a ideas.³³ Como el arte, la fenomenología se interesa por el aparecer y sus modalidades; se plantea asimismo la posibilidad de unificar la sensibilidad superando la ruptura entre la experiencia sensible, concebida como mera receptividad, y la sensibilidad estética. De ahí que la estética sea el modo por excelencia de ejecutarse la fenomenología: “La estética no es ya un ‘barrio’ de la fenomenología: la fenomenología es ‘estética’ por definición, hasta tal punto de que es posible preguntarse si no nos deslizamos de una ‘fenomenología del arte’ a una ‘fenomenología como arte’”.³⁴ Solemos practicar la fenomenología describiendo determinadas obras artísticas para explicitar conceptos fenomenológicos, pero el arte es algo más sustancial para la fenomenología. Por su parte, la explicitación fenomenológica de la estética amplía el horizonte artístico y arroja nueva luz sobre su sentido.

³² Mauro Carbone ha descrito esta rehabilitación en el último Merleau-Ponty (*La visibilité de l'invisible*, París, Olms, 2001, p. 125). En nuestra opinión, las primeras obras del fenomenólogo ya implican una reconsideración de la sensibilidad (*La estructura del comportamiento*) y una restitución de la percepción en la existencia (*Fenomenología de la Percepción*).

³³ RC, p. 107.

³⁴ Escoubas, Eliane, “Merleau-Ponty et l'esthétique”, en *Studia Phaenomenologica*, vol. III, nº 3-4, 2003, p. 143.

Desde nuestra posición fenomenológica consideramos la estética *lato sensu* como perteneciente a la *aisthesis*. Husserl se interesó por ella y por las obras de arte que, en tanto son intuitivas sensiblemente, son objetivas; también son intuitivas axiológicamente en el marco del gozo estético. El valor estético se constituye en el sentir por el que el yo sentiente se abandona a ese goce, que no es irracional sino pre-teórico.³⁵ La estética, por tanto, sería la actividad de sentir los valores propios de su ámbito y constituir el sentido estético, que no reside en los componentes materiales de la obra, sino en ella misma tal y como se da intuitivamente.

Es posible abordar la estética en un sentido más estricto, como experiencia de objetos y valores estéticos. Husserl también siguió este camino. En su lucha contra el psicologismo, que reducía los valores a contenidos de conciencia, y contra el objetivismo, que los eliminaba como si fueran meras cualidades subjetivas, desarrolló la estética como parte de la axiología, como un modo de aparición del objeto estético que suscitaba valores. En virtud de su sentido, esos valores remiten al sujeto que los aprehende afectivamente, los constituye en los sentimientos y los evalúa. La encargada de ello es la conciencia estética, que produce actos afectivos-evaluativos dirigidos a valores que ponen en juego la razón axiológica. Así pues, la conciencia estética no solo desvela el sentido, sino que conlleva un interés afectivo y un interés que suscita sentimientos.³⁶ Este interés “estético” se caracteriza por la tensión (*Spannung*) en busca de satisfacción o por la distensión (*Entspannung*) ante la contemplación de la obra. La unidad en el tiempo del acto de interés es lo que despierta el placer³⁷ que, por tanto, surge en ese movimiento tensional entre la manifestación del mundo, las obras y la afectividad sensible. Esta tensión es más que una inquietud subjetiva rendida al momento pático del arte.³⁸

³⁵ Edmund Husserl. *Ideen zur einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen Zur Konstitution*, Husserliana IV, Walter Biemel (ed.), La Haya, M. Nijhoff, 1952, p. 9. (Trad. Antonio Zirión, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM, 1997, pp. 38-9).

³⁶ Husserl, E., *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, Husserliana XXIII, E. Marbach (ed.), La Haya, M. Nijhoff, 1980, p. 52.

³⁷ Husserl, E., *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Husserliana XXXVIII, Th. Vongehr. Y R Giuliani (eds.), Dordrecht, Springer, 2004, p. 107.

³⁸ La obra “inquieta al sujeto que la experimenta y lo dota de nuevas formas de sensibilidad” (Lebedev, O. “Le sentir au-delà de l’homme”, *Les Lettres romanes* 72, n° 3-4, 2018, p. 251). Yo diría que el arte manifiesta la “tensión” hacia lo sensible. El sentir no solo se halla, por

Husserl muestra que no solo nos relacionamos con el mundo de un modo teórico-práctico-axiológico, sino también de manera afectiva. La afectividad es un modo específico de pasividad que, unida a cualquier actividad, puede determinar la atención, revestir y colorear la racionalidad. Recubre todos los movimientos, deseos³⁹ y metas. Inquieta al ser sintiente y a todo lo sentido haciendo del sentir algo más que una capacidad del cuerpo que sabe de sí. El sentir es, en suma, inseparable de la afectividad, las emociones, los sentimientos; estos últimos no son ni impulsos ni reacciones mecánicas, sino que modulan y son modulados por toda nuestra vida: “los sentimientos son maneras de *apuntar al objeto* y darle una cuasi-presencia”⁴⁰ sin representarlo intelectualmente, sino mediante movimientos e intencionalidades motrices y afectivas. Dado que nuestras aprehensiones son globales, es decir, perceptivas y afectivas al mismo tiempo, no habría dos intencionalidades opuestas, sino que la afectiva actuaría constantemente como una intencionalidad de horizonte que condiciona la posibilidad de cualquier otra intencionalidad.⁴¹

A pesar de su afinidad con el de Rochefort, Barbaras echa en falta en él una teoría de la afectividad que permita distinguirla de otras modalidades de la relación originaria con el mundo, sobre todo, de la cognoscitiva,⁴² pero precisamente esto es lo que Merleau-Ponty quiere evitar: abstraer las relaciones con el mundo y los otros, relaciones de conocimiento, reconocimiento y co-sentimiento, objetivo-subjetivas, naturales y culturales. Las sensaciones representativas cuando se consideran verticalmente, es decir, insertas en el todo de la vida, son también afecciones, o sea, “presencia en el mundo por el cuerpo y en el cuerpo por el mundo, por ser *carne*, y el lenguaje también. La Razón también está *en* este

tanto, “en el fondo de la receptividad más fundamental que él” (*Ibid.*, p. 244), sino en la pasividad *en* la actividad.

³⁹ A diferencia de Barbaras, creemos que la afectividad es previa al deseo y que el ser afectado es el detonante del sentir y del co-sentir. Estamos de acuerdo con él en que, frente a Henry, “la afección originaria es hetero-afección”, Barbaras, R., “The Phenomenology of Life”, en Zahavi, D. (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford University Press, 2012, p. 100.

⁴⁰ Merleau-Ponty, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Grenoble, Cynara, 1988, p. 226.

⁴¹ Son muchas las investigaciones fenomenológicas recientes que abordan la intencionalidad afectiva; algunas de ellas la estudian en el yo individual; otras la analizan también en el nosotros y como un modo de la intencionalidad social. Véase Szanto, Th. Moran, D., *Phenomenology of Sociality*, Londres, Routledge, 2016.

⁴² Barbaras, R., *Métaphysique du sentiment*, p. 207.

horizonte –promiscuidad con el Ser y el mundo”.⁴³ La *aisthesis* es sensibilidad y sensualidad no escindida de la racionalidad.

Lejos de atribuir la actividad únicamente a la razón y la mera recepción a la sensación, Merleau-Ponty ha mostrado que el sentir es pasivo y activo y que “el Ser es lo que exige de nosotros creación para que tengamos experiencia de él”.⁴⁴ No podemos experimentarlo reproduciéndolo ni acogiéndolo porque el ser no es un ente. Su experiencia es creativa en un doble sentido: como expresión del ser y como expresión de nuestro propio ser. Ahora bien, no hay creación *ex nihilo*; se crea desde lo ya sentido y desde el sentido sedimentado.

De un modo análogo a esta concepción merleau-pontiana del ser como movimiento de expresión, Paul Valéry ha visto el arte como la conjunción de unidad y diferenciación o de actividad y pasividad. Distinguía en ella dos campos constitutivos de la estética: la *estésica* o estudio de las sensaciones y la *poiética* o estudio de la producción de las obras.⁴⁵ Frente a la tradicional adscripción de los objetos de la naturaleza a la pasividad y de las obras artísticas a la creación, él los congregaba en el sentir. Desvinculaba la estética de la belleza y la imbricaba con la estésica, entendiendo por ella todo lo que expresaba y estimulaba la sensibilidad (lo contrario, mucho más familiar para nosotros, es la anestésica). La restitución merleau-pontiana del sentir puede entenderse de un modo similar, como la visibilidad de la potencia de lo estético-estésico, de su inteligibilidad en estado naciente. Como ha señalado Barbaras, la estética de Valéry muestra que la sensibilidad ya contiene en germen a la obra de arte, porque es potencia y deseo, más que coincidencia o posesión.⁴⁶ Añadiríamos que arte y estética integran la *aisthesis*, entendida ésta de manera teórico-práctica y axiológica –como la razón fenomenológica–, ya que ambas pertenecen a la sensibilidad y al sentir. Este es orientación a la profundización en aquella, una profundización necesaria porque lo sentido no se da de una vez por todas y, en ocasiones, se tergiversa.

Así pues, la fenomenología *aisthetica* no consiste únicamente en aplicar el método fenomenológico al ámbito de la estética, sino que apela a considerar el “arte” y el sentir más allá de lo que algunos han denominado el “arte de la

⁴³ VI, p. 292.

⁴⁴ VI, p. 251.

⁴⁵ Valéry, P., *Ceuvres*, vol. 1, París, Pléiade, 1960, p. 1311.

⁴⁶ Barbaras, R., “Sentir et faire. La phénoménologie et l’unité de l’esthétique”, en AA.VV. *Phénoménologie et esthétique*, La Versanne, Encre marine, 1998, p. 34.

percepción”.⁴⁷ Lo constatamos en el caso de Husserl y lo continuaremos mostrando en Merleau-Ponty, el cual entrelaza arte y percepción en el movimiento.⁴⁸ Este movimiento es ontológico porque se produce en el ser y desde el ser, no meramente en los fenómenos y en las obras.

3. Expresión natural y expresión pictórica del movimiento

La percepción depende, como sabemos, de la sensorio-motricidad y es la expresión natural del movimiento. La pintura, en cambio, expresa pictóricamente el movimiento por lo inmóvil.⁴⁹ ¿Cómo lo consigue? En primer lugar, como toda configuración perceptiva, el cuadro conforma un movimiento figural por el que va a las cosas mismas que, para la fenomenología, son inseparables de sus diversos modos de aparecer y de expresar su sentido. Esto implica que el movimiento de la percepción, y de los diversos modos de sentir, no es independiente del movimiento del *logos*. Este se encuentra también en el mundo estético y, además, como dice Marcuse, “lo estético es más que meramente ‘estético’. Es la razón de la sensibilidad, la forma de los sentidos como penetrados por la razón y, como tal, la forma posible de la existencia humana”.⁵⁰ La razón no existe de manera formal y abstracta, sino potenciando la *aisthesis*, en la existencia, en el arte. Dice Merleau-Ponty que “hay una racionalidad pictórica como hay una racionalidad de la obra de un pintor, racionalidad no acabada, sino de ‘búsqueda””.⁵¹ Se trata de una razón que articula al mismo tiempo que se gesta (primero en la

⁴⁷ Davis, Duane H., “Merleau-Ponty and the Art of Perception”, en Duane H. Davis y William S. Hamrick (eds.), *Merleau-Ponty and the Art of Perception*, Albany, SUNY Press, 2016, p. 5.

⁴⁸ Kristensen es uno de los autores que ha superado la consideración perceptiva de la estética merleau-pontiana. Véase “Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement”, *Archives de Philosophie*, 2006.

⁴⁹ El cine, por su parte, es la expresión universal del movimiento (Merleau-Ponty, M., *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes 1953*, Ginebra, MetisPresses, 2011, p. 95. En adelante, MSME). Sobre la importancia fenomenológica del cine, así como sobre la transición estética del movimiento figural al movimiento ontológico, cf. “La imagen cinematográfica como expresión universal del movimiento”, M^a Carmen López y Karina Trilles (eds.), *A las imágenes mismas. Fenomenología y nuevos medios*, Madrid, Apeirón, 2019, pp. 91-127.

⁵⁰ Marcuse, H., “Society as a Work of Art”, *Collected Papers IV*, London, Routledge, 2007, p. 129.

⁵¹ Merleau-Ponty, M., *L'institution la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, París, Belin, 2003, p. 86. En adelante I.

consistencia vivida del cuadro, luego en su explicitación discursiva) siempre en relación con la afectividad, la sensibilidad.

Lo mismo sucede con el esquema de la intencionalidad conciencia-actos, pues “conciencia es, en realidad, intencionalidad sin actos, *fungierende*” y “el sentir es una presentación originaria de lo que por principio no se presenta originariamente, el trascendente, el ‘*qualé*’ devenido ‘nivel’, dimensión”.⁵² La intencionalidad operante implica una “reforma” de la conciencia y del objeto, pues es una “intencionalidad interior al ser”,⁵³ una apertura del sujeto y del mundo, entendidos como carne. Barbaras, en cambio, define esa intencionalidad como “la apertura del mundo por lo sensible como su propia profundidad íntima”, y lo sensible abre “arrebataando el sentido a la inmanencia y dándole un valor intencional”⁵⁴. ¿Cómo podría hacerlo? ¿Acaso todo sentido es intencional y el valor carece de sentido cuando no lo es? Ya hemos explicitado que el sentido no se da en la pura inmanencia y que hay sentidos sensibles y sentientes. Mostramos asimismo que Husserl percibió los valores estéticos en el objeto y en correlación con el sujeto.

En nuestra opinión, la intencionalidad merleau-pontiana interior al ser es la que late en el ser vertical, no en el sensible; opera en este tanto como en el ser sentiente, aunque solo este último sea capaz de tematizarla. Cuando lo hace, lo sensible no queda reducido a un objeto, sino que gana sentido. Por tanto, el sujeto relacional no anula, sino que enriquece lo sensible que, en realidad, es parte del proceso de sensibilización de lo sensible y del sentiente en el *Ineinander* que somos. La intencionalidad interior al ser es ese movimiento de implicación recíproca que evidencia que el sentido no es dado por la conciencia, pero tampoco se halla en el simple aparecer originario de un mundo. Merleau-Ponty entiende ese movimiento mediante la noción que descubre en los inéditos de Husserl de “*rayon du monde*”, es decir, como una “mirada” en la que la serie de “cuadros visuales” y su ley son simultáneas, “frutos de mi yo puedo” y de la “segregación”⁵⁵ —ni síntesis ni recepción— que presupone que somos en el mundo y en el ser. Más que una contra-intencionalidad, diríamos que la intencionalidad

⁵² VI, p. 292.

⁵³ VI, p. 298.

⁵⁴ Barbaras, R., *Métaphysique du sentiment*, p. 51

⁵⁵ VI, p. 295. Maldiney retoma el concepto “*rayon du monde*” para referirse a cada elemento de la pintura de Cézanne como apertura a dimensiones ilimitadas (Maldiney, H., *Art et existence*. París, Klincksieck, 2017, p. 26), y a la “línea interna de las cosas” siempre en mutación (Maldiney, H., *L'art, l'éclair de l'être*, París, Cerf, 2012, pp. 28-9.)

dentro del ser es otra modalidad de la intencionalidad motriz (la del “yo puedo”) y una intencionalidad latente en el mundo en el que han quedado depositadas las relaciones con él.

Barbaras deja en suspenso a este “yo puedo” y, tal vez por ello, solo considera la intencionalidad corporal merleau-pontiana como una intencionalidad perceptiva y objetiva. Cree que el de Rocherfort únicamente consigue superar este horizonte “representativo y racionalista” en los últimos años de su vida.⁵⁶ Hemos puesto de manifiesto, por el contrario, la continuidad de su intencionalidad *fungierende* y su conjugación de la racionalidad con la *aisthesis*. Su endo-ontología concibe la razón pensando el ser desde dentro y desde antes de la separación entre sensibilidad y entendimiento, materia y forma y, en definitiva, desde una perceptibilidad y una “pensabilidad” que viven de los afectos tanto como de la *cogitatio*,⁵⁷ de la *aisthesis*, tan enlazada con la *poiesis* como el sentir con su expresión. Su vínculo procede de la intencionalidad que opera en toda articulación y expresión del sentido de lo experimentado, un sentido que no está clausurado ante una conciencia teórica, sino que se adhiere a prácticas concretas⁵⁸ y se desarrolla por descentración y re-centración (de los significados sedimentados, de la historia del arte, etc.).

Como Levinas y otros han puesto de relieve, la intencionalidad fenomenológica no solo sigue el esquema *noesis-noema*.⁵⁹ Es preciso explicitar la

⁵⁶ Barbaras, R., *Métaphysique du sentiment*, p. 205.

⁵⁷ Barbaras dice, citando a Jean Garelli, que la obra de arte es “*lieu pensant*”, “lugar donde un pensamiento se despliega, un lugar que piensa en su lugar y en tanto que lugar” (Barbaras, R., *Lectures phénoménologiques*, París, Beauchesne, 2019, p. 284). A mi modo de ver, este lugar pensante no es el sujeto, pero tampoco es un lugar objetivo, sino un *entre-deux*, una negatividad que no es ni absoluta ni sustantiva, sino lo que Garelli designa como la posibilidad de la metamorfosis del mundo por la obra que se produce en el intercambio creador (Garelli, Jean, *Rythmes et mondes*, Grenoble, J. Millon, 1991, p. 347).

⁵⁸ I, p. 84.

⁵⁹ Levinas asegura que en esa correlación ya hay “un interés ontológico de primer orden” (Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 2001, p. 189), porque saca a la luz el sentido de la existencia y el de toda trascendencia, la intencionalidad sin tematización encaminada a una “*Sinngebung* ética, es decir, esencialmente respetuosa del Otro” (*Ibid.*, p. 188). En sus últimas obras todavía piensa que el principio esencial de la fenomenología es la intencionalidad dinámica, no objetivante, que restablece la correlación entre el ser y sus modos de donación (*Entre nous. Essais sur la penser-à-l'autre*. París, B. Grasset, 1991, p. 81). En la línea de Levinas, Steinbock ha mostrado que Husserl nunca restringió la intencionalidad al esquema *noesis-noema* (Apostolescu, Ion, “The Phenomenologist’s Task:

intencionalidad total.⁶⁰ Merleau-Ponty lo hizo con su intencionalidad interior al ser, la del ser carnal o “vórtice espacio-temporalizante”,⁶¹ o sea, el movimiento vertiginoso desde el centro de la carne, la dinámica misma del *Ineinander* que une y, al mismo tiempo, diferencia.

Barbaras es quizás el fenomenólogo que, después de Patočka, ha subrayado con más fuerza el carácter fenomenologizante del movimiento del mundo y del movimiento del sujeto en el mundo y hacia el mundo.⁶² La metafísica del sentimiento de Barbaras sigue preguntándose por el sentido del ser del sujeto desde el mundo. Ha interpretado este movimiento como intencionalidad del deseo. En nuestra opinión, el movimiento supera los dualismos modernos, incluido el que separa la intencionalidad de objeto de otra *lebendige*. Consideramos que la intencionalidad del deseo no agota esta intencionalidad viviente, ni siquiera la intencionalidad motriz de una conciencia encarnada y de un “yo puedo” que es centro de orientación y campo de campos. Por eso, no solo “desear significa percibir a distancia”,⁶³ sino que toda percepción es distancia en la proximidad. La conciencia de percibir es “la desviación tal y como la hace comprender el esquema corporal, una percepción-impercepción, un sentido operante no tematizado”.⁶⁴ Así es el sentido perceptivo, siempre preñado de otras percepciones, de perceptibilidades,⁶⁵ de dimensiones invisibles y de mi propia impercepción que, junto con las visiones de los otros, aporta una distancia que es necesaria para ver.

Precisamente por ser a distancia en su devenir relacional, el ser humano es el “portador privilegiado” de la trascendencia.⁶⁶ La trascendencia se halla en tensión con la inmanencia, en ese movimiento que, como la profundidad, acaece “entre”

Generativity, History, Lifeworld. Interview with A. J. Steinbock”, *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology*, 2015, p. 23).

⁶⁰ Sobre la intencionalidad total que se encuentra en germen en Husserl y ha sido explicitada por Fink y Merleau-Ponty cf. López, M^a C., “Intencionalidad operante en la existencia”, en Irene Borges Bernhard Sylla, Mario Casanova, (orgs.), *Fenomenologia VI, Intencionalidade e Cuidado*, Río de Janeiro, Via Verita, 2017, pp. 79-119.

⁶¹ VI, p. 298.

⁶² Barbaras, R. *Métaphysique du sentiment*, p. 25.

⁶³ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁴ VI, p. 244.

⁶⁵ Sobre esta concepción genética y generativa de la percepción como un todo cf. López, M^a C., “From Genetic Phenomenology to *Phenomenology of Perception* and Beyond”, en *Études Phénoménologiques*, vol. 4, 2020, pp. 225-252.

⁶⁶ Merleau-Ponty, M., *La Prose du monde*. París, Gallimard, 1969, p. 118. En adelante, PM.

la distancia y la proximidad, la vida latente y patente. Husserl comprendía la profundidad como una dimensión oculta, pero proyectada en la vida de superficie;⁶⁷ Merleau-Ponty la entiende como una conquista lograda gracias a cierta “universalidad lateral”⁶⁸. De la profundidad se originan las otras dimensiones y ella es la dimensión quiasmática de la carne en la que lo espacial, lo afectivo y lo temporal se imbrican; por eso, “la profundidad es la dimensión de la simultaneidad”:⁶⁹ sin presentarse, posibilita la presentación de las cosas. Su modo de ser no es el de lo ya dado, sino el del devenir y el del movimiento de la experiencia hacia su expresión. Ambas pertenecen a la *aisthesis* y ponen de manifiesto que ésta no es mera pasividad, sino “figuración de lo invisible en lo visible”.⁷⁰ Por eso, Merleau-Ponty no se limita a describir lo sensible, sino que lo inscribe en el movimiento ontológico que se dirige a la raíz de las relaciones. En ellas descubre el ser del objeto como articulación en la profundidad y el ser del sujeto como encuentro de la profundidad del mundo en su interior.

Ese encuentro no es casual, sino la meta de una estilización de lo percibido denominada deformación coherente⁷⁰ de las técnicas y los signos sedimentados que, a su vez, estilizan los datos y las cosas del mundo. Estos se convierten después en objetos culturales que transforman el entorno al que el cuerpo se reajusta. Estilo es “el índice general y concreto” de ese “error sistemático” que obedece, como dice Merleau-Ponty citando al Cézanne de Gasquet, a la intención del pintor de traducir eso que “se enmaraña en las raíces mismas del ser, en la fuente impalpable de las sensaciones”.⁷¹ Mediante su estilo, el artista se sumerge en ellas, no para representarlas, sino para mostrar el modo en el que acontecen dándoles expresión.

Expresar no solo es exteriorizar un pensamiento, sino conducir la existencia a su sentido. Dado que existencia es co-existencia, el estilo no es una posesión subjetiva, sino intersubjetiva: emerge gradualmente y en interacción con los

⁶⁷ Husserl, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, La Haya, M. Nijhoff, 1976, p. 121.

⁶⁸ Merleau-Ponty, M., *Notes de Cours sur l'Origine de la Géométrie de Husserl*, París, Gallimard, 1998, p. 20. Sobre este concepto cf. “Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente a relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)”, en López, M^a C., Díaz, J.M.”. *En el laberinto de la diversidad. Racionalidad y relativismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 19-108.

⁶⁹ VI, p. 272.

⁷⁰ N, p. 271.

⁷¹ “Hay significación cuando sometemos los datos del mundo a una ‘deformación coherente’”, dice Merleau-Ponty en *La prose du monde*, p. 85, citando *La création artistique* de Malraux.

otros, con la historia de la pintura y con el mundo visual. Aunque tiene una dimensión de pasividad, el estilo no es únicamente “expresión de la dimensión pática del sentir”,⁷² sino del movimiento de lo que viene a la presencia por la expresión.

De modo análogo a esta gestación del estilo, acontece el sentir, el cual no solo es el aparecer, sino también el co-sentir y el campo de coexistencia que se halla, siguiendo a Husserl, en la explicitación del interior de la génesis empírica. Entendemos esta explicitación como un trabajo de lo interior (espíritu) en lo exterior (naturaleza), y a la inversa. El interior no es algo recóndito en el sujeto, sino la profundización de un movimiento que va desde el exterior hacia la raíz y desde el pasado hasta un presente denso abierto al futuro. La percepción solo es una modalidad de ese movimiento, porque es distancia en la pertenencia. El movimiento no es meramente subjetivo, ya que lleva consigo el mundo natural, las percepciones de los otros y las pretéritas. Cuando lo trascendental entra en la historia así, de manera intersubjetiva, lo histórico se recubre con un interior y se difuminan las fronteras entre lo empírico y lo trascendental. Este es el sentido de la intencionalidad que opera en la historia interna, la historia “constituida y reconstituida progresivamente por el interés que nos lleva hacia lo que no somos nosotros”.⁷³ Esta intencionalidad, como hemos visto, no es solo representativa.

Maldiney no es de esta opinión. Opone radicalmente la percepción natural a la sensación que, a su modo de ver, el hombre moderno ha perdido,⁷⁴ y que es restituida por la obra de arte. Se refiere a la sensación no intencional, absolutamente receptiva y ajena a cualquier proyecto. Esta pasividad absoluta que Maldiney denomina “transpasabilidad”⁷⁵ es la clave de su teoría del sentir puro; en ella, la afectividad se comprende como una transformación ante el acontecimiento.

⁷² Maldiney, H., *Art et existence*, p. 106.

⁷³ Merleau-Ponty, M. *Signes*, p. 75. He analizado esta cuestión en mi trabajo, “Ciencias humanas y fenomenología. Merleau-Ponty y la irrupción de lo trascendental”, en Rodríguez, R. Jaran, F. (eds.), *El proyecto de una antropología fenomenológica*, Madrid, Escolar y Mayo, 2021, pp. 101-145.

⁷⁴ Maldiney, H., *Regard, parole, espace*, París, Cerf, 2012, p. 35.

⁷⁵ Maldiney, H., *Penser l'homme y la folie*, Grenoble, Millon, 1991, p. 421. Como dice Barbaras, esta transpasabilidad es apertura a la nada y a lo imprevisible, lo único que puede ser sentido (*Métaphysique du sentiment*, p. 242). Puede ser fundamental en el arte (*Existence*, París, Klincksieck, 2017, pp. 208-213). De este modo, deja tan inerte a la filosofía como a la reflexión crítica del sentir. Barbaras le contraponen la apertura al todo, la intencionalidad que abre al mundo tras vaciarse de sí, pero ¿acaso este vaciarse no es ya intencional?

Como Barbaras, éste nos resulta insuficiente y demasiado indirecto para acceder al mundo.⁷⁶

Es necesario relativizar, con Merleau-Ponty, todo absoluto –incluyendo la pureza del sentir– y, a pesar de ello, seguir manteniendo diferencias como, por ejemplo, la que existe entre la percepción ordinaria, que ofrece una transcendencia horizontal al interés activo del hombre práctico por las cosas, de la percepción pictórica, que brinda una transcendencia vertical o interés del artista por lo que le rodea. Solo esta última conduce a la profundidad, pero esto no significa que aquella no produzca sensación alguna y deba obviarse. El fenomenólogo está planteando, más bien, la restitución de la *aisthesis* globalmente considerada y, en consecuencia, la transformación cualitativa de la sensibilidad como una de las imposiciones externas hacia su transcendencia activa, es decir, hacia modos de sensibilidad más autónomos y conscientes.

4. El sentir y la estética ontológica. El ejemplo de Cézanne

La percepción, el movimiento y el cuerpo tienen, para Merleau-Ponty, un alcance ontológico que se hace cada vez más patente en sus últimas obras. Lo mismo puede decirse de su estética que se adentra en el ser, entendido como génesis originaria y carnal, como movimiento y red de articulaciones y diferenciaciones que se producen en él. Como para Claudel, para el de Rochefort el movimiento es sentido y “variación en la existencia”.⁷⁷ Hace que el sentir sea ontológico, tenga que ser expresado y apele a la voluntad de sentir, a la sensibilidad, emotividad y afectividad. Esto significa que el sentir no es algo que acaezca; conlleva cierta deliberación, ejercicio y afianzamiento. Es selectivo y, por tanto, requiere habituación y aprendizaje activo como cualquier dimensión de la vida despierta.

Sentir es esa interrelación entre el sintiente y lo sentido que Merleau-Ponty denomina “reversibilidad” y que es la estructura misma de la carne del cuerpo y del mundo. Carne del mundo es la envoltura humana de lo natural que comienza con el comportamiento: “Por la carne del mundo se puede comprender la

⁷⁶ Barbaras, R., *Métaphysique du sentiment*, p. 170.

⁷⁷ Claudel, P., *Art Poétique*, París, Gallimard, 1984, p. 69.

carne del cuerpo propio”;⁷⁸ ahora bien, aquella no es sintiente, sino únicamente sensible. Barbaras la interpreta por analogía con la carne del cuerpo y sentencia que aún preserva residuos de la conciencia.⁷⁹ Aunque resulta difícil erradicar la conciencia encarnada de nuestra vida relacional y olvidarse de todas las correlaciones sedimentadas, esto no implica reducir la *aisthesis* a la *nóesis* y el sentir a la conciencia de sentir. La *aisthesis* y el sentir son otros modos de conocimiento del mundo y de nosotros mismos, pero, además, son dimensiones del ser. La conciencia estética y la conciencia de sentir, como hemos visto, son otras modalidades de “conciencia” y de intencionalidad que ponen en juego relaciones de existencia y de conocimiento originario, es decir, de *co-naître* al mundo y al ser.⁸⁰ Este co-nacer es un pliegue y repliegue carnal, una re-flexión que se siente sintiendo: “El tocarse y el verse, ‘conocimiento por sentimiento’”;⁸¹ no consiste en aprehenderse como objeto, sino un abrirse a sí mismo al tiempo que este se dirige a lo otro y se despropia sintiendo con otros.⁸² Este otro modo de “conocer” está

⁷⁸ VI, p. 304.

⁷⁹ Barbaras, R., *Lectures phénoménologiques*, p. 281.

⁸⁰ Paul Claudel afirma que “naître est *co-naître* Toute naissance est une connaissance”. *Art Poétique*, p. 66. Maldiney, por su parte, entiende este co-naître como apertura al irrepetible *événement-avènement* del mundo, véase Maldiney, Henri, *Art et existence*, París, Klincksieck, 2017, p. 27).

⁸¹ VI, p. 302.

⁸² Este co-sentir falta en la metafísica del sentimiento de Barbaras, especialmente en su concepción del amor, “el sentimiento de todos los sentimientos” (*Métaphysique du sentiment*, p. 194). ¿Cómo puede ser el sentimiento hetero-afección radical si está desencarnado, sin contenidos ni cualidades? ¿Cómo sentirlo en esta indiferencia? Nos adherimos a la fenomenología genética, particularmente a la merleau-pontiana que subraya la reciprocidad sin la cual “no hay *alter ego*, ya que el mundo del uno envuelve el del otro y el uno se siente alienado en provecho del otro” (PHP, p. 410). Vivimos en coexistencia y enamorarnos es una de las maneras de establecer nuestras relaciones con el mundo y los otros, una “significación existencial” (PHP, p. 437) que no está exenta de conciencia: “amar y saber que se ama son un solo acto, el amor es conciencia de amar” (PHP, p. 433).

El propio Barbaras, después de argumentar en su Seminario de Buenos Aires sobre el sentimiento como existencial ontológico y ejemplificarlo con el amor, apela a una “fenomenología de la intersubjetividad”, si bien define el amor como experiencia absolutamente singular y no apela a una “fenomenología del amor ética” (Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Zweiter Teil: 1921-1928*, Iso Kern (ed.), Husserliana XIV, La Haya, Nijhoff, 1973, pp. 172 y ss.). Para Husserl, el amor “es uno de los problemas principales de la fenomenología, y no el amor en la particularidad e individualidad abstractas, sino como problema universal de las fuentes elementales intencionales y de sus formas reveladas desde las profundidades a las alturas y en las extensiones universales de la intencionalidad motriz desencadenante” Véase Husserl, E., *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*, Husserliana XLII, Dordrecht, Springer, 2014, p. 524.

correlacionado la conciencia –siempre encarnada– emocional, esa conciencia de aprehensión empática y sentimental de las cosas que, asimismo, es una “manera de ser”.⁸³

Por consiguiente, el sentir no es ni puramente objetivo ni subjetivo, sino impuramente carnal. Nos conduce a una ontología más que a una antropología. El núcleo de la misma es la carne, que no es una noción antropológica proyectada en el mundo, sino ese movimiento de pliegues y repliegues de lo que sentimos por nuestro cuerpo de carne. Se podría decir que la carne es la profundidad, el medio en el que se forman todas las variantes; también es visibilidad: lo visible y lo invisible, entendido este último no como un en-sí, sino como trascendente, como “el material común del que están hechas todas las estructuras”.⁸⁴ La reversibilidad carnal es asimismo la estructura de la *aisthesis* y, por ello, cuando miramos estéticamente el mundo, nos sentimos asimismo “mirados” por él.

Como hace naturalmente la percepción, el arte lleva la experiencia silenciosa a la expresión de su sentido pero, además, descubre lo invisible en la densidad del movimiento del ser en la que se difuminan la acción y la pasión, de modo que “no se sabe ya quién ve y quién es visto, quién pinta y quién es pintado”.⁸⁵ Así lo entendía Cézanne cuando aseguraba que las cosas guiaban su mano a la vez que su pincel las interrogaba con su intensa labor.⁸⁶ Suspendiendo la relación natural que mantenemos con las cosas, los hábitos de pensar y pintar, él lograba expresar la mutua constitución del ser humano y la naturaleza. Merleau-Ponty ve en su obra su propia concepción de la visibilidad autoformándose y engendrando desde el color como ocurre en la misma naturaleza. En ella, la línea, por ejemplo, no existe como algo en sí, sino como un medio para hacer que las cosas sean visibles. El contorno externo de una manzana no es una línea visible en sí misma, sino el “entre” y el “detrás” de aquello en lo que fijamos los ojos; la línea

⁸³ Merleau-Ponty, M., *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 229. Maldiney afirma que todo conocimiento nuevo nace de la emoción, porque ella es lo que pone en movimiento, lo que motiva (*L'art, l'éclair de l'être*, p. 32). En cambio, Barbaras distingue radicalmente el sentimiento de la emoción basándose en la concepción de Dufrenne de que el sentimiento tiene una función noética, revela un mundo, mientras que la emoción comenta un mundo ya dado (Dufrenne, M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, París, PUF, 1953, p. 472).

⁸⁴ VI, p. 253.

⁸⁵ Merleau-Ponty, M., *L'Œil et l'Esprit*, París, Gallimard, 1969, pp. 31-32.

⁸⁶ “La duda de Cézanne” (1945) tiene este sentido interrogativo; es la fe perceptiva auto-cuestionándose para descubrir su fuente (Merleau-Ponty, M., “La doute de Cézanne”, en *Sens et Non-sens*, París, Gallimard, 1996, pp. 13-33).

está implicada e indicada por las cosas, pero no es una cosa, sino “un cierto vacío constituyente”⁸⁷, una desviación (*écart*) del “campo de posibilidad existencial”.⁸⁸

Cézanne compartía el interés ontológico de Merleau-Ponty, su afán de capturar el aparecer primordial del mundo y la fuente del sentido.⁸⁹ Lo buscaba en el color-espacio en el que nuestro cerebro se encontraba con el universo. De ese interés proceden sus “errores” de perspectiva que, en realidad, resultan de su intención premeditada de interponer entre las partes del espacio una duración necesaria para llevar nuestra mirada de una a otra y así proporcionar el sentimiento de mundo “en el que el ser no está dado, sino que aparece o trasparece a través del tiempo”,⁹⁰ y paralelamente al mundo que surge a través del cuerpo del pintor. Se trata de un sentimiento de inmanencia en la trascendencia. Barbaras ha recuperado este sentimiento de mundo para completar el sentimiento estético de Dufrenne. Lo ha entendido como modo de conocimiento e invitación a describir “la apertura misma del mundo en su plenitud y en su profundidad”.⁹¹

Esta apertura era concebida por Merleau-Ponty y Cézanne como una génesis conjunta del mundo y de nosotros. Filósofo y pintor buscaban la realidad sin abandonar la *aisthesis*. Probablemente esa es la razón por la que Cézanne “dudaba” tanto antes de cada pincelada. Quería alcanzar esa verdad que no viene ni del exterior ni del interior, sino de su intersección, es decir de esa existencia sensible

⁸⁷ Merleau-Ponty, M., *L'Oeil et l'Esprit*, p. 76.

⁸⁸ NC, p. 52.

⁸⁹ Coincide con Dufrenne en que el verdadero arte imita lo naturante de la naturaleza (Dufrenne, M., “Le Jeu et l’imaginaire”, *Esprit* 405, 7/8, 1971, p. 93), eso que distingue a la Naturaleza del mundo, pues aquélla es la potencia del mundo, mientras que éste es la figura del todo. Barbaras, en cambio, se referirá al mundo como archi-movimiento y como archipotencia.

⁹⁰ Merleau-Ponty, M., *Causeries*, p. 7. Este “sentimiento de mundo” (*Weltgefühl*) procede de Panofsky y se origina en la forma simbólica que ya opera en las técnicas (I, p. 84) y en el sentido del proceso (pictórico).

⁹¹ Barbaras, R. *Métaphysique du sentiment*, p. 182. Dufrenne en “Le Jeu et l’imaginaire”, *Esprit*, pp. 90 y 92) asegura que lo imaginario es la apertura al mundo como destino y como todo. Consideramos, por tanto, que es preciso profundizar en los diferentes modos de apertura en correlación con el mundo (perceptivo, imaginario, recordado) al que abren. La profundidad dufrenniana del objeto estético a la que da acceso el sentimiento es su exceso frente a todos los entes, un exceso que nos obliga a transformarnos para llegar a su profundidad y, en ese sentido, “su profundidad es correlativa de la nuestra” (Dufrenne, M., *Phénoménologie de l’expérience esthétique*, p. 494).

y sintiente cuya reversibilidad carnal es “verdad última”,⁹² ya que no refleja una verdad y un ser preestablecidos, sino que realiza una verdad y explicita el ser. Arte y filosofía contribuyen a ello, porque no se limitan a representar y a adecuarse con lo que hay, sino que hacen su experiencia y la llevan a la expresión. De ahí se sigue que ni la reflexión filosófica proporciona la verdad del arte ni ésta ilustra la verdad de aquella, sino que ambas son necesarias para experimentar el ser. Esto se plasma en el proyecto inacabado de Merleau-Ponty, que iba a titularse “Ser y sentido o Genealogía de lo verdadero” y “Origen de la verdad”,⁹³ un proyecto que se había fraguado en sus investigaciones sobre lo visible-invisible del ser humano y en su estudio del ser sensible-sintiente.

Estaba convencido de que había una “verdad” en la pintura y en el arte que no era la de su adecuación con la cosa, sino el descubrimiento de una “lógica alusiva del mundo”⁹⁴ percibido en nuestras relaciones. Esa lógica solo puede expresarse de modo indirecto. La pintura lo hace reordenando el mundo prosaico para establecer vínculos *más* verdaderos. Nos muestra un movimiento que no es desplazamiento, sino una corriente de vibraciones que emplaza el tiempo en el espacio. Ese movimiento está en el cuadro, sin necesidad de que se mueva. No es un movimiento representado, sino la simultaneidad de las irradiaciones de la visibilidad en la pintura que nos da una forma en formación en el instante en el que es asumida por lo que está en movimiento y así nos ofrece el ritmo del sentir⁹⁵ que es el de la existencia misma como movimiento de expresión. Ese ritmo

⁹² VI, p. 204. Escoubas cree que el sistema de intercambios entre lo sintiente y lo sentido “es una *intencionalidad inversa*” que “es el *origen* de la pintura” (Escoubas, E., *L'Esthétique*, París, Ellipses, 2004, p. 209). Evidentemente, no se trata de una intencionalidad representativa, porque la pintura “presenta” un mundo. Mirar, como hemos subrayado, tampoco es solo una intencionalidad de acto, “sino apertura de nuestra carne” a la carne del mundo, apertura cuya “fuerza” hace que las cosas sean cosas para todos y que los cuerpos vivientes sean otro sentir “*tenido en cuenta desde mi sensible*” (Merleau-Ponty, M., *Signes*, p. 23).

⁹³ VI, p. 9.

⁹⁴ PM, p. 91.

⁹⁵ Lucía Angelino piensa que la doble dimensión del movimiento que “surge en el *punto de contacto* entre nuestro cuerpo y la carne del mundo” expresa la correspondencia entre los ritmos de la naturaleza (lo movido) y los ritmos internos de nuestro cuerpo (lo moviente) (“Drawing from Merleau-Ponty’s Conception of Movement as Primordial Impresión”, *Research in Phenomenology* n° 45, 2015, p. 291). Tal y como hemos descrito aquí el movimiento, la naturaleza no solo sería movida, sino moviente y naturante. Habría “correlación” –más que correspondencia– entre ambos ritmos; por otra parte, la doble dimensión del movimiento no se produce en punto alguno, sino en el vórtice carnal. Solo teniendo esto presente aceptaríamos que el movimiento *tensional* entre lo que produce el movimiento en pintura “es la coexistencia paradójica de una *dinamis* realizada y otra potencial” (p. 294), una potencia

(entre lo subjetivo y lo objetivo, el montaje y la “materia” artística, el trabajo de la carne del cuerpo y la carne del mundo) presenta el movimiento carnal de la profundidad, su *energeia*,⁹⁶ la imbricación del tiempo en el espacio del cuadro, por lo que “‘ritmo’ y ‘carne’ son lo mismo. La pintura –o el arte entero– es este ‘ritmo’ y esta ‘carne’”.⁹⁷

María Zambrano defendía algo similar a esta verdad del ritmo pre-objetivo y existencial: un movimiento viviente o “entrañable” capaz de generar una verdad no solo pensada, sino profundamente sentida: “El sentir, pues, nos constituye más que ninguna otra de las funciones psíquicas, diríase que las demás las tenemos, mientras que el sentir lo somos. Y así, el signo supremo de veracidad, de verdad viva ha sido siempre el sentir; la fuente última de legitimidad de cuanto el hombre dice, hace o piensa”.⁹⁸ En palabras de Maldiney, “el sentir tiene él mismo su verdad”,⁹⁹ pues es revelación originaria del “hay”; a diferencia de Zambrano, esa verdad la encarna la obra de arte. Se trata de una verdad que va más allá incluso del desvelamiento *alecético*, porque es la evidencia de lo sensible y de lo sentido que, además de proporcionarnos sensaciones representativas, crea disposiciones, orienta nuestro comportamiento, conforma nuestros sentimientos y nuestra manera de sentir.

Conclusión

La de la pintura es verdad subjetiva y significación “temblorosa”, porque, como la verdad de la vida, no llega a decirse.¹⁰⁰ Los sentidos que nos ofrecen las obras de arte no son, en efecto, lingüísticos y no trascienden por completo la materialidad sensible. Sin embargo, lo verdadero no es nada sin todo lo que ha llevado a él y “el *lekton* no está apoyado en un logos independiente del ‘mundo

pasiva y otra activa que habitan en el movimiento naturalmente dado y en el movimiento fenoménico, respectivamente.

⁹⁶ “El movimiento es la energía que habita (naturalmente) una línea como los movimientos del agua habitan un torbellino, aunque dibuje una figura constante” (MSME, p. 166). Esto implica que el movimiento es tan propio de la pintura como de las relaciones.

⁹⁷ Escoubas, E., *L'Esthétique*, op. cit., p. 216.

⁹⁸ Zambrano, María, “Para una historia de la piedad”, *Aurora*, 2005, pp. 103-107.

⁹⁹ Maldiney, H., *Regard parole espace*, p. 189. “El arte es la verdad del sentir, no el memorial de las impresiones” (Maldiney, H. *L'art, l'éclair de l'être*, p. 27). Yo diría que la verdad también se hace en las impresiones, sobre todo, si son compartidas y comunicadas.

¹⁰⁰ I, p. 89.

estético”¹⁰¹. La expresión del sentido o, al menos, su primera figuración, emerge en el plano estético, entendido en su sentido más amplio, en el de los sentidos pre-lingüísticos a los que pertenece tanto la expresión corporal como el movimiento figural de toda configuración. Por todo ello habría que matizar la afirmación de que “la obra de arte funciona en el último Merleau-Ponty como una reducción fenomenológica, puesto que en ella se recupera la verdad misma de la percepción.”¹⁰² En primer lugar, la reducción, para el de Rochefort, es esencialmente incompleta y auto-crítica; en segundo lugar, hay diferencias entre el movimiento perceptivo y el artístico; finalmente, la verdad siempre se está haciendo en la vida perceptiva, pero también en la historia y en la cultura. El arte pertenece a todas estas dimensiones en las que la verdad no está dada, sino que se genera.

Se ha dicho que la clave de la unidad merleau-pontiana de la estética, en tanto unidad de la vida perceptiva y del arte, “nunca es aprehendida en *el plano estético*”,¹⁰³ sino en el de la expresión. Desde nuestra perspectiva, arte y percepción, aprehensión y expresión pertenecen a la *aisthesis*. Ella tiene que ver con la verdad del sentir; requiere re-flexión, toma de conciencia y expresión de su sentido. Si la percepción es la expresión natural del sentir, la expresión pictórica expresa su movimiento ontológico. Ambas clarifican el sentido del sentir al mismo tiempo que nos enseñan a sentir en conjunción con el pensar, y viceversa. Sentirse y pensarse son papeles complementarios que repercuten en su agente sin reducirse a “tener” pensamientos y sentimientos, respectivamente. Ambos deberían considerarse en su interrelación, su auto-crítica y su re-integración en la dinámica del verdadero sentir que estamos describiendo, de ese movimiento de acción-pasión, sentir-con y hasta con-sentir.

Este trabajo ha sido un ejercicio de “pensar” el sentir para mostrar las posibilidades de su interacción. Una de ellas es corregir el pensamiento abstracto y revelar el movimiento del sentir y la *aisthesis*, irreducibles a la afección y a la recepción, respectivamente. Este movimiento tiene sus pausas, como la conciencia tiene sus puntos ciegos que no son pasividades absolutas, sino huecos o “entres”.¹⁰⁴

¹⁰¹ I, p. 90.

¹⁰² Barbaras, R. *Lectures phénoménologiques*, p. 282.

¹⁰³ Barbaras, R. “Sentir et faire. La phénoménologie et l’unité de l’esthétique”, p. 22.

¹⁰⁴ Sobre este concepto cf. López, M., “An Approach to Comparative Phenomenology: Nishida’s Place of Nothingness and Merleau-Ponty’s Negativity”, *Philosophy East and West. A Quarterly of Comparating Philosophy*, nº 68, vol. 2, 2018, pp. 497-515.

No menos importante para aunar el sentir con el pensar es la interacción entre arte y filosofía, pues, como ha demostrado la ontología fenomenológica, no son fabricaciones arbitrarias en el universo de lo ‘espiritual’ (de la cultura), sino contacto con el Ser justamente porque son creaciones”.¹⁰⁵ Puesto que el ser exige de nosotros creación para experimentarlo, la expresión, ya sea artística o filosófica, es esencial para sentir el ser. La pintura expresa con sus medios ese ser que nuestras categorías no abarcan y, así enriquece la ontología indirecta e inacabada que Merleau-Ponty nos legó. No solo ella, sino toda la fenomenología del sentir es ontológica. La merleau-pontiana comprende el proyecto fenomenológico en su totalidad, porque se interroga por el sentir en tanto origen de toda fenomenalización, de toda relación y de la expresión de sentido. Desemboca en una ontología de lo visible y de lo invisible que acepta la negatividad como *écart* en la carne y no obliga a lo que no es a presentarse a la conciencia por escorzos; por ello, es compatible con una fenomenología de la génesis de la sensibilidad. Ella describe la experiencia originaria del sentir desde dentro de su propia evidencia de lo tocante-tocado o lo vidente-visible, así como la generatividad de esta interrelación. En coherencia con su concepción de la filosofía como reflexión sobre lo irreflexivo, Merleau-Ponty entiende, además, la estética como modo de hacer sentir lo no sentido, pensar lo impensado y superar la escisión entre lo sensible y lo inteligible para recuperar la dimensión profunda de la visibilidad.

Por no haber intentado dilucidar el sentir, vivimos en la época de su banalización e incluso del pseudo-sentir, en la era de la “sensología” que se agota en la “desnuda realidad de lo ya sentido”¹⁰⁶ sin pretender ser portadora de ninguna verdad. El sentir superficial, su cuantificación y su “liquidez” han provocado esta ausencia de trascendencia e incluso su reificación. Una de las modalidades de ésta es la reducción del sentir al inconsciente. Es cierto que el mismo Merleau-Ponty afirma que “el inconsciente es el sentir mismo”,¹⁰⁷ pero precisamente lo es porque el fenomenólogo no concibe el inconsciente como una posesión intelectual de lo sentido, sino como un modo de desapropiación y de apertura a lo que está por sentir. El inconsciente merleau-pontiano no es el freudiano,¹⁰⁸ sino la aurora del pensamiento. El sentir, por su parte, no es solo inconsciente, sino

¹⁰⁵ VI, p. 250.

¹⁰⁶ Perniola, M., *Del Sentire*, traducción de C. Palma, *Del Sentir*, Valencia, Pre-textos, 2008, p. 31.

¹⁰⁷ Merleau-Ponty, M., *Résumés de Cours*, p. 179.

¹⁰⁸ Discrepamos en este aspecto de la aseveración de Jenny Slatman de que Merleau-Ponty interpreta freudianamente la intencionalidad de la carne (*L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aisthesis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, París, Vrin, 2003, p. 105).

una direccionalidad motora y no meramente refleja. Sentir presupone conciencia verdadera e intencionalidad.¹⁰⁹ No es algo que desaparece cuando se eleva al *logos*, sino el movimiento carnal de fenomenalización, interiorización y expresión que siempre le acompaña.

La nueva ontología que Merleau-Ponty nos propone elogia la visibilidad como movimiento de lo visible a su condición: a lo invisible, y se afana por expresar esta profundidad. Por su parte, la experiencia estética nos hace más sensibles a lo sensible y confiere densidad al sentir. No es una experiencia irracional, sino que aspira a otra racionalidad más amplia y más expresiva que la racionalidad instrumentalizada. Se dirige a ella interrogando y escuchando a lo sensible; prosigue con la reinención de la sensibilidad que, finalmente, desvela y conforma una razón más sensible y sintiente.

Una fenomenología radical, como la merleau-pontiana, no se contenta con sentir, sino que pretende expresarlo y cuestionarlo para después sentir la génesis que entrelaza el cuerpo y el mundo, los sentidos dispersos y sus cristalizaciones. Se necesita, para ello, un movimiento zigzagueante que, quizás, sea el más propio del sentir, puesto que transmuta la experiencia y a nosotros mismos. La filosofía de esta experiencia debe continuar ese movimiento o “vuelco que nos instala lejos de ‘nosotros’, en los otros, en las cosas. Como el hombre natural, nos colocamos en nosotros y en las cosas, en nosotros y los otros, hasta el punto de que, por una especie de *quiasma*, devenimos los otros y devenimos mundo”.¹¹⁰ Tal reversibilidad inminente es ignorada por el sentir inmediato que se identifica o con la completa pasividad o con la actividad compulsiva. Más allá de ambos absolutos, la pasividad *en* la actividad y la actividad *en* la pasividad es nuestro modo de ser *en* el ser, un ser que requiere asimismo una ontología social, porque no solo se abre *para* mí. Sentir en profundidad es ese intercambio y no una actividad de consumo ignorante de su sentir, es decir, de esa experiencia en primera persona (generalizada como intersubjetividad) característica de la investigación fenomenológica y de toda verdadera creación.

¹⁰⁹ Véase nuestro trabajo, “Conciencia verdadera del dolor sentido y sentidos del dolor. Estudio fenomenológico”, *Discipline Filosofiche* XXXII, nº 1, 2022, pp. 155-176.

¹¹⁰ VI, p. 212.

Bibliografía

- ANGELINO, Lucia, “Drawing from Merleau-Ponty’s Conception of Movement as Primordial Impresión”, *Research in Phenomenology* nº 45, 2015, pp. 288-302.
- APOSTOLESCU, Ion, “The Phenomenologist’s Task: Generativity, History, Lifeworld. Interview with A. J. Steinbock”, *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology*, 2015, pp. 13-27.
- BARBARAS, Renaud, *Métaphysique du sentiment*, París, Cerf, 2016.
- BARBARAS, Renaud, “The Phenomenology of Life”, en Zahavi, D. (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford University Press, 2012, pp. 94-114.
- 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* (co-edición), Madrid-Buenos Aires, 2023.
- BARBARAS, Renaud, “Sentir et faire. La phénoménologie et l’unité de l’esthétique”, en AA.VV. *Phénoménologie et esthétique*, La Versanne, Encre marine, 1998, pp. 21-40.
- BARBARAS, Renaud, *Lectures phénoménologiques*, París, Beauchesne, 2019.
- BARBARAS, R., *Introduction à une phénoménologie de la vie*, París, Vrin, 2008.
- CARBONE, Mauro, *La visibilité de l’invisible*, París, Olms, 2001.
- CLAUDEL, Paul, *Art Poétique*, París, Gallimard, 1984.
- DAVIS, Duane H., “Merleau-Ponty and the Art of Perception”, en Duane H. Davis y Willian S. Hamrick (eds.), *Merleau-Ponty and the Art of Perception*, Albany, SUNY Press, 2016, pp. 3-53.
- DUFRENNE, Mikel, *Phénoménologie de l’expérience esthétique*, París, PUF, 1953.
- DUFRENNE, M., “Le Jeu et l’imaginaire”, *Esprit* 405, 7/8, 1971, pp. 79-96.
- ESCOUBAS, Eliane, “Merleau-Ponty et l’esthétique”, en *Studia Phaenomenologica*, vol. III, nº 3-4, 2003, pp. 143-153.
- ESCOUBAS, E., *L’Esthétique*, París, Ellipses, 2004.
- GARELLI, Jean, *Rythmes et mondes*, Grenoble, J. Millon, 1991.
- HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, La Haya, M. Nijhoff, 1973 (*Méditations Cartésiennes*. Traducción de G. Peiffer y E. Levinas en 1931, París, Vrin, 1966).
- HUSSERL, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Dritter Teil: 1929-1935*, Iso Kern (ed.), Husserliana XV, La Haya, Nijhoff, 1973.

- HUSSERL, Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Claassen and Goverts, 1948.
- HUSSERL, Edmund, *Ideen zur einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen Zur Konstitution*, Husserliana IV, Walter Biemel (ed.), La Haya, M. Nijhoff, 1952 (trad. esp. Antonio Ziri3n, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, UNAM, 1997).
- HUSSERL, Edmund, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, Husserliana XXIII, E. Marbach (ed.), La Haya, M. Nijhoff, 1980.
- HUSSERL, Edmund, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Husserliana XXXVIII, Th. Vongehr. Y R Giuliani (eds.), Dordrecht, Springer, 2004.
- HUSSERL, Edmund, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, La Haya, M. Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Zweiter Teil: 1921-1928*, Iso Kern (ed.), Husserliana XIV, La Haya, Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908-1937)*, Husserliana XLII, Dordrecht, Springer, 2014.
- KRISTENSEN, Stephan, “Maurice Merleau-Ponty, une esthétique du mouvement”, *Archives de Philosophie* 69, n° 1, 2006, pp. 123-146.
- LEBEDEV, Oleg, “Le sentir au-delà de l’homme”, *Les Lettres romanes* 72, n° 3-4, 2018, pp. 241-254.
- LEVINAS, Emmanuel, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 2001.
- LEVINAS, Emmanuel, *Entre nous. Essais sur la penser-à-l’autre*. París, B. Grasset, 1991.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen, *Corrientes actuales de Filosofía I. En-clave fenomenológica*. Madrid, Dykinson, 2016.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen, “El sentido de la *Aisthesis* en Merleau-Ponty”, *Phainomenon*, 2003, pp. 299-311.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen, “De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en M. Merleau-Ponty”, *Investigaciones Fenomenológicas* 6, 2008, pp. 217-246.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen, “Pensar literariamente, pensar filosóficamente. Proust y Merleau-Ponty”, *Investigaciones Fenomenológicas*, Nro. 1, 2008.

- LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen, “Intersubjetividad como intercorporeidad”, *La lámpara de Diógenes*, vol. 5, 2004, pp. 57-71.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen, “La imagen cinematográfica como expresión universal del movimiento”, M^a Carmen López y Karina Trilles (eds.), *A las imágenes mismas. Fenomenología y nuevos medios*, Madrid, Apeirón, 2019, pp. 91-127.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen, “Intencionalidad operante en la existencia”, en Irene Borges Bernhard Sylla, Mario Casanova, (orgs.), *Fenomenologia VI, Intencionalidade e Cuidado*, Río de Janeiro, Via Verita, 2017, pp. 79-119.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen, “From Genetic Phenomenology to Phenomenology of Perception and Beyond”, en *Études Phénoménologiques*, vol. 4, 2020, pp. 225-252.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen, “Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente a relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)”, en M^a Carmen López, Jesús M. Díaz. *En el laberinto de la diversidad. Racionalidad y relativismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 19-108.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen, “Ciencias humanas y fenomenología. Merleau-Ponty y la irrupción de lo trascendental”, en Rodríguez, R. Jaran, F. (eds.), *El proyecto de una antropología fenomenológica*, Madrid, Escolar y Mayo, 2021, pp. 101-145.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen, *Dos filosofías del sentir. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica*. Saarbrücken, AV. Akademikerverlag, Editorial Académica española, 2013.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen, “An Approach to Comparative Phenomenology: Nishida’s Place of Nothingness and Merleau-Ponty’s Negativity”, *Philosophy East and West. A Quarterly of Comparating Philosophy*, n^o 68, vol. 2, 2018, pp. 497-515.
- LÓPEZ SÁENZ, M^a Carmen, “Conciencia verdadera del dolor sentido y sentidos del dolor. Estudio fenomenológico”, *Discipline Filosofiche XXXII*, n^o 1, 2022, pp. 155-176.
- MARCUSE, H., “Society as a Work of Art”, *Collected Papers IV*, London, Routledge, 2007, pp. 123-129.
- MALDINEY, H., *Art et existence*. París, Klincksieck, 2017, p. 26.
- MALDINEY, H., *L’art, l’éclair de l’être*, Paris, Cerf, 2012.
- MALDINEY, H., *Regard, parole, espace*, París, Cerf, 2012.
- MALDINEY, H., *Penser l’homme y la folie*, Grenoble, Millon, 1991.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, París, Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Notes de Cours au Collège de France 1958-9 et 1960-1*, París, Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la Perception*, París, Gallimard, 1945.

- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Causeries* (1948) http://vventresque.free.fr/IMG/pdf/Merleau-Ponty_Causeries, p. 11.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le Visible et l'Invisible*. París, Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La Nature. Notes du Cours du Collège de France*. París, Seuil, 1995.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, París, Gallimard, 1968.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Grenoble, Cynara, 1988.
- MERLEAU-PONTY, M., *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes 1953*, Ginebra, MetisPresses, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'institution la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, París, Belin, 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La Prose du monde*. París, Gallimard, 1969.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Notes de Cours sur l'Origine de la Géométrie de Husserl*, París, Gallimard, 1998.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'Oeil et l'Esprit*, París, Gallimard, 1969.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Sens et Non-sens*, París, Gallimard, 1996.
- PERNIOLA, Mario, *Del Sentire*, traducción de C. Palma, *Del Sentir*, Valencia, Pre-textos, 2008.
- SLATMAN, Jenny, *L'expression au-delà de la représentation. Sur l'aisthésis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*, París, Vrin, 2003.
- SZANTO, Thomas y MORAN, Dermot, *Phenomenology of Sociality*, Londres, Routledge, 2016.
- PAGIS, Michal, "Embodied Self-Reflexivity", *Social Psychology Quarterly* (2009), 72, 3, pp. 265-283.
- VALÉRY, P., *Œuvres*, vol. 1, París, Pléiade, 1960.
- ZAHAVI, Dan; Heinämaa, Sara; Ruin, Hans (eds.), *Metaphysics, Facticity, Interpretation*, Dordrecht, Springer, 2003.
- ZAHAVI, Dan, *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics and Transcendental*, Oxford, Oxford U.P., 2017.
- ZAMBRANO, María, "Para una historia de la piedad", *Aurora*, 2005, pp. 103-107.

Recibido 24-07-2023

Aceptado 08-09-2023

INFORMACIÓN PARA LOS COLABORADORES

Envío de originales: Los originales se presentarán en la página digital de la revista. El autor/a habrá de registrarse en ella y seguir las instrucciones que se indican. Los manuscritos no han de estar publicados en otro lugar o soporte ni haber sido enviados simultáneamente a otras revistas. El Consejo de Redacción revisará los originales recibidos antes de remitirlos a los evaluadores.

Aceptación: Todos los originales serán evaluados mediante informes de doble ciego por dos personas expertas designadas por el Consejo Editorial y ajenas a la Facultad de Filosofía de la UNED. Los autores podrán sugerir nombres de posibles revisores que no pertenezcan a su propia institución; el Consejo de Redacción se reserva la decisión final. El autor será informado del resultado de la evaluación en un plazo máximo de dos meses.

Libros para recensión: Deben enviarse a la Secretaría de la revista: Facultad de Filosofía, Paseo Senda del Rey, nº 7, Madrid 28040.

Réplicas: Se aceptarán réplicas a artículos y reseñas aparecidos en Investigaciones Fenomenológicas. Serán publicadas bajo idénticos criterios de calidad.

Formato y estructura de los textos originales: Los manuscritos estarán escritos en formato Word o similar. No deben utilizarse negritas ni subrayados, únicamente cursivas, «comillas angulares» y “comillas inglesas”, según los casos. No se fijarán márgenes ni Retornos Manuales, salvo en los puntos y aparte. El texto se dividirá en epígrafes, incluyendo una introducción, conclusión y bibliografía.

Notas: Siempre con la función «pie de página».

Extensión: Para Estudios o Artículos, hasta 35.000 caracteres, incluidos los títulos, resúmenes y bibliografía. Para Reseñas y Comentarios: 3.000 palabras. Interlineado doble. Fuente: Times New Roman, 12 ptos.

Figuras y Tablas: Se incorporarán al texto; irán numeradas y con sus respectivas leyendas al pie, en cursiva y tamaño 10 ptos.

Abstract y keywords: Todos los manuscritos incorporarán título, resumen y palabras clave en español y en inglés. El autor indicará la institución a la que pertenece debajo de su nombre y escribirá su dirección postal y electrónica mediante un asterisco de llamada a pie de página insertado después de su nombre.

Bibliografía: Alfabética, el apellido del autor en **VERSALES**, seguido de la inicial del nombre y el año de publicación (éste entre paréntesis). Para los Artículos se utilizarán «comillas» y para los títulos de libros y revistas, cursiva. Seguirá por este orden: Lugar: Editorial, página (p. ó pp.)

SOLICITUD DE INSCRIPCIÓN EN LA SEFE

Nombre:

Apellidos:

Nombre:

Dirección: calle:

ciudad:

Tfno.:

Lugar de trabajo:

Línea o líneas de investigación:

1)

2)

3)

NOTA: de acuerdo al art. 4.2. de los Estatutos, la admisión de nuevos socios corresponde al Comité Científico, debiendo el solicitante ser presentado por dos socios. En caso de que no conozca a ningún miembro que lo pudiera presentar, es preciso que envíe junto con esta hoja y un breve curriculum en el que explique las líneas de investigación. Una vez que el Comité Científico haya decidido la admisión del solicitante, éste recibirá una notificación para que proceda a ingresar la cuota de inscripción, trámite imprescindible para que la admisión sea firme.

La solicitud deberá ser dirigida a la siguiente dirección:

jdiaz@fsof.uned.es