

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 “revisa” 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 Ptočka*, 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 aparecer⁴⁹– 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