

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 enraíza 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 retomarlos 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 forme 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 atestiguararse 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 situó 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 déprenó 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 irreductibles 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