



## ENTREVISTA

# Con Renaud Barbaras

POR: AURÉLIEN DEUDON, THOMAS MAURICE \*

## Parte I

Esta entrevista se realizó el 26 de enero de 2015, tras haber aparecido dos años antes *Dinámica de la manifestación* y que se preparaban, en el marco de los seminarios, el tema de los dos próximos libros, *Metafísica del sentimiento*<sup>1</sup> y *El Deseo y el mundo*. Si bien *Actu-Philosophia* dedicó una reseña a cada una de estas obras, disponibles en la dirección electrónica de la revista, incluyendo esta, y que se publicó una entrevista en dos partes por motivo del lanzamiento de *El Deseo y el mundo*, consideramos útil, dada la importancia del trabajo de Renaud Barbaras, proponer una nueva clarificación de la elaboración de los dos libros de 2016, teniendo como base el seminario de 2015, a través de la entrevista realizada por Aurélien Deudon y Thomas Maurice.

## Aproximación a la obra y el papel de la co-relación

**Actu-Philosophia [AP]:** ¿Sería erróneo decir que *Dinámica de la manifestación* llega como un momento de recapitulación y avance? En el sentido de que aquello que creemos detectar como la estructura de su trabajo son, por ahora, los tres momentos que retoma justamente en *Dinámica de la manifestación*: 'Fenomenología', 'Cosmología' y 'Metafísica'. De hecho, con *El deseo y la distancia*, somos testigos del surgimiento de su fenomenología y del descubrimiento del deseo como operador de la fenomenalización. Y después, algunos trabajos de investigación y comentarios conducen al segundo trabajo principal, *Introducción a una fenomenología de la vida*<sup>2</sup>, que, centrado principalmente en la cosmología, es el primer ensayo para dar con su propia definición de mundo. En respuesta a nuevos libros de investigación y comentarios, usted desemboca en esta obra que es *Dinámica de la manifestación*. Aunque retoma los resultados de los trabajos anteriores, logra desplegar la adquisición del campo metafísico: justamente, su avance metafísico consiste en tematizar la noción de 'archi-acontecimiento' a la vez totalmente contingente y necesario. ¿Esta presentación sería justa?

**Renaud Barbaras [RB]:** Les agradezco, sí, es una excelente presentación y una recapitulación de mi recorrido. El único elemento que podría agregar es que, en *Introducción a una fenomenología de la vida*, el momento cosmológico tiene evidentemente un papel importante, pero hay también una dimensión fenomenológica muy presente, sobre todo en la primera parte, donde discuto con algunos filósofos de la tradición para asumir, primero, una posición fenomenológica respecto del problema de la correlación para, después, derivar en una cosmología. Cosmología que, en mi opinión, en cualquier caso *a posteriori*, es todavía incoativa y esquemática. En cuanto al último trabajo, *Dinámica de la manifestación*, lo que dice es absolutamente correcto: el avance incluye el tercer momento que concierne a lo que llamo 'Metafísica'

1 (Ndt) La Editorial Aula de Humanidades de Bogotá, en la Colección Fenomenología y Hermenéutica, ha publicado recientemente la traducción castellana de este texto bajo el cuidado de Germán Darío Vélez. Cf. Barbaras. *Metafísica del sentimiento*. Aula de Humanidades, Bogotá, 2019 <http://editorialhumanidades.com/2019/11/metafisica-del-sentimiento/>. Igualmente, el propio Germán Darío Vélez, la Universidad EAFIT y el Círculo Colombiano de Fenomenología, preparan la edición del Vol. XI del *Anuario Colombiano de Fenomenología* que contiene un dossier dedicado a Barbaras donde se incluirán, entre otros, algunos textos relacionados directamente con la problemática del 'sentimiento'.

2 (Ndt) La editorial Encuentro, en 2013, publicó la traducción castellana de este texto. Cf. Barbaras. *Introducción a una fenomenología de la vida*, Jesús María Ayuso Trad. Encuentro, Madrid, 2013.

\* (Ndt) Esta entrevista fue originalmente publicada en versión digital el 26 de noviembre de 2018 en la revista *Actu-Philosophia*: <http://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Renaud-Barbaras-autour-de-l-856?fbclid=IwAR2QBrmK7S7qLsukinVnxc2SIIWUtpo-rkdAyEKeleMYrdxTdj6NoGLWUK8> Quiero agradecer a la revista y a su Director, Thibaut Gress, el haberme permitido la publicación de esta entrevista en castellano. Por supuesto a Aurélien Deudon y Thomas Maurice por haberla realizado inicialmente y, de manera especial, al profesor Barbaras por su consentimiento y generosidad. Traductor, Jeison Andrés Suárez-Astaiza (Licenciado y Mestre en Filosofía por la Universidad del Valle (Calí, Colombia), Doctorado en curso en Filosofía por la Universidad Federal do Ceará (Brasil), y Colaborador del Laboratorio de Fenomenología y Subjectividad (Universidad Federal del Paraná, Brasil).



y que tematiza lo que he denominado 'archi-acontecimiento'. Pero la vertiente cosmológica, que constituye la segunda parte del libro, en mi opinión, es también una profundización, un progreso en relación a *Introducción a una fenomenología de la vida*, en la medida en que desarrollo lo que había esbozado y, sobre todo, porque sitúo las cosas al nivel de una filosofía y un pensamiento del movimiento, de una cosmología dinámica y, por lo tanto, de una dinámica fenomenológica que, en contraste con la fenomenología dinámica, afirma que todo movimiento es fenomenalizante. Esta dinámica fenomenológica, que es el objeto propio de la cosmología, no ha sido realmente conquistada o adquirida en los trabajos anteriores. El avance es indudablemente metafísico, pero me parece que también hay un avance cosmológico en la visión que tengo, *a posteriori*, de mi recorrido. Lo demás, en lo esencial, es absolutamente correcto.

**AP:** Y justamente podría decirse que todos sus trabajos, todo lo que usted describe, pasa ante el tribunal de la co-relación, incluso pudiendo ser cada vez más husserliano que Husserl respeto al triple mandato de "a las cosas mismas", "el principio de todos los principios" en el § 24 de *Ideas I* y, obviamente, el descubrimiento del *a priori* co-relacional del ser trascendente en la *Crisis*. Es decir, su única ley, su único método de descripción, es ser fiel a estos tres principios husserlianos, que en el fondo son uno y el mismo.

**RB:** En ese caso sí. Retomo los tres puntos: "a las cosas mismas", es complicado porque las cosas en Husserl no son cosas evidentemente, sino vivencias, actos y, por lo tanto, fenómenos. El retorno a las "cosas mismas" tiene un sentido muy amplio, introductorio, y no el sentido técnico que posee en Husserl. Expresa simplemente una preocupación por la descripción, además abandono el plan de la descripción con bastante rapidez. Con respecto al §24, sí, pero aquí también con un matiz fundamental porque elaboro una crítica de la intuición, mientras que el §24 es evidentemente una afirmación fundamental del intuicionismo, de la intuición como única garantía.

**AP:** Además, usted reivindica este §24 como un derecho para la percepción más que para la intuición.

**RB:** Por supuesto, mi perspectiva en cierto sentido parte de una fenomenología de la percepción, pero que conduce a una concepción no intuicionista de la percepción. Y tal vez incluso (estoy trabajando en ello), a una crítica de la percepción como tal. Porque, ¿se trata todavía de percepción? Quiero decir que si entendemos por percepción la donación de algo, ("Percibir es percibir algo", dice Pradines), un objeto, mi trabajo se sitúa mucho más allá de una fenomenología de la percepción. Ahora bien, para volver a la pregunta que me hacían, evidentemente, lo más importante es el tercer punto, el *a priori* co-relacional. Naturalmente, lo repito a menudo, es un punto de partida, pero que es fundamental, a tal punto que Husserl afirma que la tarea de toda su vida consiste en desarrollar este *a priori*. Pero, sobre todo, me parece que es, digamos, el estatuto mínimo para quien hace fenomenología, porque la cuestión de saber simplemente qué es la fenomenología, qué circunscribe el campo de la fenomenología, es una cuestión muy difícil, muy abierta. Me parece que la única manera de circunscribir este espacio es manteniendo este *a priori*. Y esto tiene prácticamente una función negativa, que hace posible determinar el campo que llamo fenomenológico, que es propiamente positivo. Incluso si, por supuesto, desarrollo y profundizo posteriormente este *a priori*, es ante todo una manera de rechazar todas las formas de dualismo ingenuo: el ente no tiene realidad fuera de su aparición; el sujeto no tiene existencia más allá de su ser proyectado al ente, es decir, de la intencionalidad. Entonces, desde este punto de vista, debemos primero recordar el anti-dualismo. Sin embargo, en la medida en que todo aparecer es "aparecer de", hay una forma de dualidad interna a la fenomenalidad que prohíbe todos los monismos, ya sean ruyerianos o bergsonianos. El espacio de la fenomenología, tal como lo entiendo, se define primeramente por la exclusión del dualismo ingenuo, que aplica para el empirismo, para Locke, pero también para Kant. El dualismo ingenuo es el que postula una realidad del ente que es independiente de su manifestación. Y luego, por supuesto, la exclusión también es del monismo, ingenuo o no, particularmente del monismo neutral (Bergson, Ruyer), que se apoya en la idea de engendrar la diferencia entre ser y aparición a partir de un primer plano que es neutro con respecto a esta distinción.

## II: Aproximación fenomenológica del sensible

**AP:** Podemos iniciar con algunas preguntas sobre el momento fenomenológico. En primer lugar, sobre la teoría de lo sensible, usted ha proporcionado esta idea de que todo lo sensible nos abre a sus propias cualidades sensibles y también a los otros entes sensibles y, por lo tanto, constituyen aspectos del mundo. Habla algunas veces de la gramática sensible del mundo. Una objeción parece plantearse a este tipo de teoría, es esta, quizá un poco ingenua, del simulacro y la sorpresa: las frutas de plástico. Estos momentos de sorpresa perceptiva donde el sentido al que estamos apuntando no es el correcto. De repente, el aspecto del mundo que habíamos inferido, previsto, se desploma. ¿Son momentos límite, casos límite que muestran, indican, la estructura permanente del sensible; o son casos a los que hace falta hacerles frente?

**RB:** No me parece del todo que sea una objeción; me parece, al contrario, que la experiencia de desilusión que usted menciona se inscribe totalmente en esta perspectiva. Quien habla de aspectos del mundo habla de anticipaciones. El esquema husserliano sigue siendo aquí fundamental. La teoría de los aspectos del mundo equivale a decir que el ser sensible del sensible es su dimensión de ostensión de un mundo. El sensible es una especie de ventana al mundo, pero una ventana que preserva la trascendencia del mundo y



cuya transparencia es, al mismo tiempo, pura opacidad. El sensible es a la vez absolutamente evidente —el rojo no es otro más que el rojo que él es— y, al mismo tiempo, absolutamente opaco en la medida en que es como la punta del iceberg, es decir, la ostensión de un mundo. Y si es la ostensión de un mundo, se comunica con todos los demás sensibles por principio. De ahí la gramática de la que usted habla, con los grados de proximidad, distancia, modos de articulación, etc. Aquí, el objeto está fuera de juego, el objeto proviene de otro estrato. En este nivel no hay ningún objeto: hay mundo y los sensibles que son la ostensión y que se comunican entre sí. Les digo todo esto porque implica, evidentemente, que sobre la base de la realidad sensible de un objeto —ya que finalmente estamos tratando con objetos— bueno, hay anticipaciones que se producen, es decir, maneras de deslizarse sobre los aspectos del mundo, como dice Merleau-Ponty. Pero esto no significa que el aspecto del mundo y el modo de comunicación sean adecuados. Hay posibles ilusiones. Como dice Merleau-Ponty, vemos un objeto negro y brillante a lo lejos, pensamos que es una piedra porque cierto aspecto parece exhibirse sobre la base de esta aparición sensible, luego nos acercamos y, finalmente, notamos que se trataba de un pedazo de madera varado en la arena. Así que no veo en qué medida esta experiencia negaría radicalmente la gramática sensible.

**AP:** Es decir, cuando hablamos de gramática, tengo la impresión de que también estamos hablando de aspectos definidos. Por ejemplo, el amarillo del limón traerá consigo la acidez. Es una experiencia que efectivamente hacemos, pero ¿qué nos garantiza su esencialidad? Es la cuestión de la armonía preestablecida.

**RB:** Estoy dispuesto a eliminar la palabra “gramática” si la objeción se basa en ella.

**AP:** Pero, por ejemplo, si un ente está en relación con todos los demás, ¿es válido algún aspecto? ¿No importa acaso que el sensible nos pueda sugerir otro ente que nadie haya visto antes?

**RB:** En principio sí, por supuesto. Si todo sensible es ostensión del mundo y está, por lo tanto, atravesado por una trascendencia interna —lo que le da su peso de realidad de alguna manera y también es lo que responde a la pasividad del sujeto, del sintiente— entonces se comunica en principio con todos los demás sensibles. En el fondo, todo el trabajo de la poesía consiste en exhibir aquello de lo que es tema. Usted puede, nos ha pasado a todos, gracias a la lectura de un poema, alcanzar de repente un eco, una resonancia que no habíamos percibido en absoluto.

**AP:** Pero hay metáforas mucho menos poderosas que otras, justamente, algunas se desplazan sobre un aspecto superficial.

**RB:** Estoy totalmente de acuerdo, pero esto significa simplemente que en esta gramática, si queremos conservar el término, hay grados de proximidad, de distancia, que se articulan, en definitiva, sobre lo que trata un mundo. No es una armonía preestablecida sino una donación fenomenológica: la de la coincidencia, de la *Fügung*. Es de lo múltiple, pero en la medida en que no es puramente dispar, sino un múltiple cruzado por una unidad total que es la del mundo y, por tanto, por sub-unidades.

**AP:** Si asumiéramos la hipótesis del § 49 de *Ideas I*, de un mundo aniquilado<sup>3</sup> (*disloqué*), ¿Estaríamos en una pura disparidad? ¿para usted seguiría siendo un mundo? ¿La contingencia absoluta de los esbozos sigue siendo todavía un mundo con esta estructura gramatical del sensible?

**RB:** Por supuesto que no. En la hipótesis de Husserl, no se trata únicamente de una anticipación sobre la base de esbozos que repentinamente se encuentran negados, como en el ejemplo que di de la piedra, sino de la hipótesis de la imposibilidad de anticipar ya que todo esbozo es invalidado por el siguiente y esto es, para Husserl, un no-mundo.

**AP:** ¿Sin embargo, no dice Patočka que se trata de un mundo caótico, pero que sigue siendo un mundo?

**RB:** Sí, pero eso es otra cosa. Lo que está en juego con Patočka es la cuestión de la trascendencia. Lo que Patočka busca en este caso no es tanto la cuestión de la estructura del mundo, sino el paso dado por Husserl al decir que, en este juego de esbozos, ya no tendríamos un mundo sino únicamente vivencias. Patočka afirma que, incluso en este caso, estaríamos tratando con un mundo ya que estaríamos tratando con la trascendencia. Su pregunta no es pues la de saber qué es una estructura de mundo, sino la de mostrar que el caos en el que Husserl realizó la hipótesis sigue siendo un caos trascendente y, por lo tanto, en este sentido, un mundo.

**AP:** Sí, efectivamente, se trataba de desestabilizar esta noción de gramática, como articulación entre los entes. Para ir un poco más lejos en esta dirección, tenemos el caso del sueño en el que los momentos de contingencia pueden ser fuertes. Nos preguntamos si esta estructura de los aspectos del mundo es posible.

**RB:** Para volver a su pregunta, o para responderla de otra manera, podemos afirmar que hay campos. Por ejemplo, lo visible no es lo táctil; eso no significa que no se comunique, aunque debemos admitir que junto a la totalidad del mundo hay, también, sub-totalidades, campos. En lo que respecta al sueño, cabe decir, siguiendo a Patočka, que si toda experiencia sensible es ostensión de una trascendencia, entonces, el sueño también lo es. Desde luego, esto significa que la frontera entre el sueño y la realidad, lo imaginario y lo real, como bien lo ha mostrado Annabelle Dufourcq en sus dos libros<sup>4</sup>, es lábil. En cierto modo, tenemos

<sup>3</sup> (Ndt) preferimos traducir conforme al título del §49: “La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo”, según la edición castellana a cargo del profesor Antonio Ziri6n Quijano.

<sup>4</sup> (Ndt) Barbaras remite a los siguientes textos de Dufourcq: *La dimension imaginaire du r6el dans la philosophie de Husserl*, (*Phaenomenologica* 198), Springer, Dordrecht, 2011. *Merleau-Ponty: une ontologie de l’imaginaire*, (*Phaenomenologica* 204), Springer, Dordrecht, 2012.



que verter lo imaginario en el campo de lo real, pensar incluso en un fundamento imaginario de lo real y el sueño no es una excepción; no es la experiencia de una especie de esfera privada.

**AP:** Los escritos póstumos de Husserl sobre la *phantasia* habrían re-elaborado su teoría. Sería muy interesante.

**RB:** Tiene razón, lo que digo aquí es realmente programático y hay mucho trabajo por hacer. En realidad, si defendemos la idea de que lo sensible, la materia sensible, lejos de pertenecer a la inmanencia es, al contrario, lo que nos abre a la trascendencia, por tanto, toda experiencia sensible es la donación de un mundo, inclusive por causa de lo que llamamos lo imaginario. Sin embargo, esto no impide que las anticipaciones sean invalidadas, que nos podamos equivocar, que podamos vagar en esta gramática del mundo. Las experiencias a las cuales usted se refiere son testimonios de lo que denomino errancia. Y lo que muestra la desilusión perceptiva es que, en cualquier caso, pensaba que estaba tratando con el mundo, incluso si no era aquello con lo que pensaba que estaba tratando. Pero lo que importa es que creía que estaba tratando con el mundo.

### III. La cuestión del deseo

**AP:** Quisiera abordar una contradicción interna que encontré sobre la cuestión del deseo. Es a la vez este deseo el que no debe caer en el rango de la necesidad ontológica y, al mismo tiempo debe seguir siendo deseo de reconciliación. Quisiera citar dos pequeños pasajes de *Dinámica de la manifestación* para que usted lo vea claramente. En la página 145 usted escribe: “De hecho, si lo que atraía al deseo era una verdadera reconciliación, la inmovilidad de una pura coincidencia ontológica, la intención que controla la esencia del deseo sería el fin del deseo y el hecho de que tal reconciliación continúe siendo imposible no cambiaría en nada el hecho de que un deseo así concebido estaría dominado por el horizonte de esta anulación. Tal deseo, atravesado por una intención de plenitud correspondiente a una forma de reconciliación ontológica, no sería tanto un deseo sino un tipo de necesidad ontológica superior ya que, al menos en principio, un ‘objeto’ sería susceptible de extinguirse en lugar de exacerbarse”; y en las páginas 305-306: “El movimiento subjetivo es, más bien, un movimiento de subjetivación, un movimiento infinito en cuanto que la apropiación del sujeto y, por lo tanto, la realización del movimiento requerirían una reconciliación completa, tan imposible como necesaria, con el mundo y, entonces, con algo como una asunción del mundo. En este movimiento, el sujeto permanece indefinidamente en el horizonte de sí mismo bajo la figura del mundo, como un lugar donde descansa su potencia y donde se regeneraría absolutamente en lugar de terminar extinguiéndose”. En resumen, es una de dos cosas: o bien le damos al deseo un objeto, tan indeterminado como sea, pero entonces cae en el rango de necesidad ontológica; o bien, decimos, efectivamente, que el mundo está a pesar de todo en una especie de reconciliación imposible, pero en este caso no comprenderíamos por qué es una reconciliación imposible.

**RB:** Voy a responder de manera simple, y creo que puedo explicarlo desde otra parte del libro. Lo que hace falta comprender aquí es que el mundo es un proceso caracterizado por un inacabamiento fundamental —lo que expliqué a través del concepto de potencia y de reconstitución de la reserva de potencia por su propia actualización. Lo que quiero decir es que al mismo tiempo hay una intención de reconciliación, en el sentido de que el deseo es siempre deseo de sí y donde el lugar del sí es el mundo; pero esta reconciliación es imposible porque lo que es intencionado por el deseo no es más que un deseo eminente. Es decir, el cumplimiento del deseo no es el fin del deseo, su extinción en no sé qué objeto. El cumplimiento del deseo es la coincidencia con o el acceso a un deseo que sería deseo absoluto, deseo puro. Y este deseo puro es exactamente la figura del mundo, del proceso mundano. Dicho de otra manera, hay deseo en sentido propio, que es el deseo del sujeto y, estrictamente hablando, la única modalidad posible de uso del concepto de deseo; y luego está el movimiento del mundo que es hacia lo que nuestro deseo apunta, porque es como su forma eminente: aquello a lo que podemos aspirar solo porque estamos necesariamente separados de él. No sé si soy claro. Todo el asunto está en identificar lo que es intencionado en el deseo: el deseo de sí es deseo de deseo.

**AP:** ¿El caso de la necesidad ontológica es el de un deseo que solo quiere ser abolido en tanto que deseo?

**RB:** Exactamente.

**AP:** Está bien, pero entonces ¿podría la figura del suicida ser una degradación del deseo en necesidad, un deseo agotado?

**RB:** Esta pregunta nos remite a la segunda y tercera parte de mi libro. La figura del suicida es la de alguien que quisiera reunirse con la archi-vida por este camino corto. Así que, en cierto sentido, sí, usted tiene razón. Pero la figura del suicida no escapa a esta economía del deseo. Lo que está en juego, si usted quiere, es lo que entendemos por mundo. En la idea de la necesidad ontológica está la idea de un objeto ya que la necesidad supone un objeto que haga posible extinguir esa necesidad, de modo que al pensar el sujeto como una necesidad ontológica se piensa el mundo en el modo de ser objetual. Lo que está en juego no es tanto el deseo sino el estatuto del mundo. De hecho, la ‘contradicción’ que usted señala, y que en mi opinión no es una contradicción, se refiere al desarrollo de mi trabajo, que ha pasado por dos etapas. Al



principio, pensaba que el deseo podría ser deseo de su propia extinción, es decir, reconciliación absoluta en la inmovilidad, pero terminé por comprender que si el deseo es deseo de sí, solo puede ser deseo de deseo, deseo de un deseo bajo una forma superior. De ahí la distinción entre un deseo que ya no llamo más deseo, que es la potencia mundanizante, ‘deseo’ eminente en el sentido de que, contrariamente a nuestro deseo, produce lo que pretende y, por otro lado, deseo propiamente dicho. Nuestro deseo es deseo de mundo en el sentido de que desea un deseo que nunca experimentaría la frustración. Así que creo que no hay contradicción si insistimos en la naturaleza del pretender. El deseo no es deseo de nada positivo, de algún objeto; es deseo de esta negación concreta que es el proceso mundano.

**AP:** Entonces, ¿es un movimiento que tiende hacia otro movimiento? ¿Un movimiento que solo se puede ser satisfecho por otro movimiento?

**RB:** Exactamente. Y por lo mismo permanece necesariamente insatisfecho. En todo caso, el deseo no puede conducir a una extinción, a la inmovilización, a un tipo de plenitud. No dejamos el dinamismo.

**AP:** ¿Usted me ofrece un gran puente para la siguiente pregunta!

**RB:** En bandeja en todo caso.

**AP:** Habrían dos modos de buscar la satisfacción. O bien que desaparezca en el mundo, lo que usted mencionó cuando habló en su seminario sobre de la extinción del deseo por el camino corto. O bien, y usted igualmente lo ha mencionado, el camino del en-sí-para-sí sartreano. La pregunta que me hago es qué diferencia hay entre el Dios sartreano —puesto que Sartre hace de Dios la meta del deseo—, el Dios dialéctico de Sartre, que es todo inmovilidad justamente, olímpico y un Dios dinámico. Usted dijo que el deseo desea volver a la Archi-vida pero sin desindividuación. ¿Cuál es, entonces, la figura de ‘divinización’ en la economía de su filosofía?

**RB:** La alternativa que usted me propone no es realmente tal porque, por un lado, el suicidio y, por otro lado, el en-sí-para-sí, se refieren a dos niveles muy diferentes. El deseo del que hablo, lo calificaría de trascendental, por diferencia con el deseo psicológico. Entonces, que se pueda y se deba hacer —en lo que trabajo en este momento— una génesis del deseo psicológico a partir del deseo trascendental es otra cosa. Pero el deseo del que hablo no se reduce a lo que experimentamos: es más bien el existencial fundamental. Por lo tanto, podemos trabajar sobre el suicidio, pero no podemos trabajar sobre el deseo del que estoy hablando, basándonos exclusivamente en el deseo empírico, lo que evidentemente no significa que no haya relación. Por otro lado, no hay Dios en mi abordaje. El Dios sartreano no es un Dios, ya que el en-sí-para-sí es imposible. Veo la semejanza que usted deja en evidencia con mi afirmación de que la pretensión del sujeto anhelante era coincidir con la Archi-vida sin ser desindividualizado. Y al decir esto digo demasiado, pues significa que el sujeto desea continuar uno mismo, al tiempo que coincide con el en-sí, de modo que se está muy cerca de un en-sí-para-sí. Pero, en verdad, nos encontramos con una conceptualización radicalmente diferente a la de Sartre, ya que no se trata ni del en-sí, ni del para-sí. De hecho, se trata de algo que no tiene nada que ver con el en-sí, que es la Archi-vida, esto es, un proceso, una dinámica fenomenológica, que se refiere a la idea de que todo movimiento es fundamentalmente fenomenalizador —por lo que simplemente no hay tal en-sí. Tampoco hay ningún para-sí, ni génesis del para-sí. Entiendo la semejanza que usted hace, pero al mismo tiempo me siento muy lejos. Si hay proximidad, es solo en el sentido de que, al igual que Sartre, hay un lugar central para el deseo. Lo he mostrado en varios artículos, uno de los cuales fue publicado en la PUF<sup>5</sup> en un volumen que dirigí sobre Sartre, de cómo Sartre pierde el deseo tanto por exceso como por defecto. En el fondo, el deseo sartreano es de necesidad, algo así como una necesidad ontológica. Sartre carece de la verdad del deseo, en el sentido de que pasa por alto esta especie de insatisfacción fundamental, constitutiva y, por lo tanto, el tipo de ‘objeto’ que le corresponde. Para Sartre, el deseo es deseo del en-sí-para-sí, es decir algo, pero un algo que es imposible. En consecuencia, por un lado, por defecto, carece del deseo al plegarse sobre la necesidad, ya que tiene un objeto. Por otro lado, carece por exceso, ya que este objeto es lógicamente imposible: de hecho, un deseo por lo imposible es un deseo imposible. Sartre está, pues, lejos de lo que entiendo fenomenológicamente por deseo: ofrece, como mucho, el modelo abstracto, como diría Merleau-Ponty.

**AP:** En el plano de la cosmología —Thomas desearía una precisión sobre la Archi-vida—, le parece que se la entiende como prepotencia (*surpuissance*) del mundo, *phusis*, o como tensión entre el archi-movimiento y el archi-acontecimiento.

**AP:** Usted afirmó en su seminario, y creo que en *Dinámica de la manifestación*, que la Archi-vida correspondería al proto-movimiento, al archi-movimiento del mundo, a la potencia mundificante. Pero también dijo que la archi-vida, si llevamos este concepto hasta el extremo, es la tensión entre esta herida del archi-acontecimiento y el archi-movimiento que intentará sanarla, de modo que no hay archi-acontecimiento sin archi-movimiento

**RB:** Tiene razón. Este libro que escribí hace dos años, se publicó hace un año (fecha de la entrevista 2015). Por supuesto, voy avanzando y, por tanto, lo que dije en ese momento del curso puede estar un poco alejado respecto a lo que escribí en *Dinámica de la manifestación*. Recuerdo exactamente de lo que me está

5 (Ndt) Aquí Barbaras nos remite a su artículo “*Désir et manque dans L’Être et le Néant: le désir manqué*”, que aparece compilado en el libro *Sartre. Désir et liberté* en la colección “*Débats philosophiques*”, coordinado por él mismo y publicado por la Presses Universitaires de France (PUF) en 2005.



hablando. En mi libro, la archi-vida remite, como usted lo recuerda, al archi-movimiento mundificante por diferencia con los vivientes individuados a favor del archi-acontecimiento. Ahora bien, lo que he podido decir en clase —y quizá convendría encontrar otra palabra que no sea ‘vida’—, es que, en razón de esta tensión fundamental entre archi-acontecimiento y archi-vida y de esta influencia permanente y renovada de la archi-vida sobre el archi-acontecimiento (esta es la herida que es constantemente sanada), había llegado a la idea de que esta dualidad era quizás todavía abstracta, que, por consecuencia, más radicalmente que esta dualidad, existía la tensión misma. Más profunda que la distinción entre vida y vivientes, estaría esta tensión, este juego: en cierto modo la vida de la vida, la archi-archi-vida. Esto es lo que quería esbozar y hacia dónde me encamino. No sé si la palabra ‘vida’ sería apropiada ya que sería la fuente común de la archi-vida y los vivientes. ¿Cómo llamarla? Intento distanciarme al máximo de la dimensión dual inherente a la manifestación; en esto soy profundamente monista y radicalmente fenomenológico. En el fondo, mi problema es: ¿cómo ser radicalmente monista y radicalmente fenomenológico? Esto es lo que me lleva a la idea de una fuente en común que es la tensión misma. Hay, sin embargo, una especie de disimetría porque tanto la archi-vida, del orden de una especie de necesidad —que en el fondo, es el otro nombre del Ser— como los vivientes individuados proceden de un archi-acontecimiento que es metafísica y lógicamente contingente, incluso si es fenomenológicamente necesario ya que estamos aquí para hablar de ello.

## IV. El archi-movimiento

**AP:** Quisiéramos volver sobre este archi-movimiento. Cómo entender este archi-movimiento, como prepotencia que no puede estar en el origen de su propia negación —usted dice que la esencia no puede ser la esencia de su propia negación— cuando en realidad es, al mismo tiempo, un proceso que engendra sus propias negaciones, siendo los entes *phusiques* las negaciones del proceso? Parece que estamos tratando con un movimiento que es siempre una negación de sí y que, a la vez, no puede estar en el origen de su propia negación.

**RB:** Hay dos negaciones puesto que hay dos individuaciones. Es ahí donde reside sin duda la verdadera dualidad. Podríamos decir que hay una negación-limitación y una negación-separación o incluso una negación-expulsión, y no se trata de la misma cosa. Si es realmente prepotencia, la prepotencia del mundo solo se puede realizar limitándose a sí misma. En otras palabras, para que la prepotencia se preserve como tal, sus realizaciones, sus producciones, solo pueden permanecer por debajo de ella misma. Se trata de una limitación en un sentido muy preciso, que no es tanto una negación de la prepotencia sino la consecuencia misma de la afirmación de esta prepotencia. Por lo tanto, no hay una verdadera limitación: afirmar que la prepotencia se limita, es afirmar que siempre está más allá de sus realizaciones. Esta sería, sin duda, la mejor manera de decirlo: cualquiera que sea la naturaleza de sus producciones, en tanto que prepotencia, está siempre más allá de ellas y es por ello que sus producciones son necesariamente limitaciones. Debido a que la prepotencia es siempre más que ella misma, sus obras son necesariamente menos que ella: su negatividad es solo el reverso de su superpositividad. Es, pues, una limitación, una negación en un sentido muy particular, que se debe a la idea de exceso, de prepotencia: ante una reserva infinita toda realización es limitación, finitización. A la inversa, ésta segunda negación, que es el archi-acontecimiento, no es una simple finitización. Es realmente otra cosa, como una caída, una pérdida de potencia. Es, pues, una negación cuya potencia no puede ser la fuente, ya que consiste en la negación misma de su ser. Lo que he tratado de mostrar en mi curso, y que no he expresado con tanta claridad en mi libro, es cómo esta negación puede dar lugar a una separación, a una escisión: si la prepotencia es tal, esta debilidad interna, esta pérdida de potencia, no puede sino dar lugar únicamente a una separación, al surgimiento de un otro. Como prepotencia, no puede permanecer debilitándose, perdiéndose en sí misma; ella sólo puede separarse de sí misma. Estamos tratando aquí con una génesis de los vivientes por separación y es en ella que consiste la verdadera negación.

**AP:** Sí. Debo decir que me llamó la atención una parte en su libro que habla de la movilidad de la movilidad. Se entiende que un verdadero movimiento para no sea sustancial debe ser un movimiento a la segunda potencia, de modo que, móvil él mismo, éste movimiento debe modalizarse en diferentes movimientos. Podríamos pensar que éste movimiento se modalizaría en movimientos *phusiques*, en la generación de entes, y en movimientos de los vivientes.

**RB:** Toca un punto importante. De hecho, es un problema al que me enfrenté en ese libro, ya que fue necesario conciliar esta movilidad de la movilidad con el hecho de que el archi-acontecimiento no es obra del movimiento. La respuesta es muy simple: un acontecimiento no es un movimiento. El archi-movimiento se puede modalizar en movimientos ónticos, pero no se puede modalizar bajo la forma de su propia separación, de un acontecimiento que está más allá del movimiento. Metafóricamente, podemos decir que el acontecimiento es un movimiento en el movimiento, aunque en realidad no sea un movimiento, está más allá del movimiento: el acontecimiento es lo que viene a interrumpir el movimiento.

**AP:** De hecho, la *phusis* no se substancializa en un solo tipo de movimiento incluso si hay modalidades ónticas?



**RB:** No, porque básicamente la única realidad del archi-movimiento del mundo es la infinitud de sus movimientos mundanos. Es lo que se hace en cada uno de sus movimientos. En otras palabras, no hay realidad posible de un movimiento que sea solo movimiento, independientemente de sus modalidades ónticas. El archi-movimiento es lo que se hace en todos los movimientos mundanos, es el movimiento de estos movimientos. Por lo tanto, no debemos imaginar una especie de *phusis* autónoma y poderosa que, posteriormente, sería modalizada: ella no es más que sus propias modalizaciones. Es lo que se hace, es el hecho de que no deja de deshacerse, de rehacerse, de cambiar: este movimiento es la *phusis* misma. Así que no hay que imaginarlo de un modo demasiado griego, demasiado presocrático.

## Parte II<sup>6</sup>

### V. Potencia y renuncia a la potencia

**AP:** Quisiera volver al tema de la no-esencia. Cada vez que lo discutíamos nos quedábamos atascados en algo: ¿por qué no es posible para una prepotencia producir su propia impotencia? Como por ejemplo para el *Dasein* la posibilidad de su imposibilidad. Si la prepotencia sólo es capaz de prepotencia, entonces, es limitada; mientras que si es una prepotencia capaz de su impotencia no tiene límite.

**RB:** En tal caso tocamos un debate teológico, que ha durado siglos. Es interesante porque se trata de asuntos metafísicos verdaderamente radicales. Acepto lo que dice pero no lo comparto. Por supuesto, podemos decir, como algunos cartesianos, que la potencia de la prepotencia se expresa en la posibilidad de una auto-negación. Soy más ‘spinozista’ porque pienso que si la potencia es realmente potencia, es decir, afirmación pura y plena, no puede hacer nada más que producir y, entonces, ninguna negación es pensable. La prueba de la prepotencia es que precisamente no se puede negar a sí misma, limitarse, excepto moralizándose bajo la forma de una infinitud de movimientos, por lo tanto de entes —pero hemos visto que no era una verdadera limitación. Puede oponer muchos argumentos en mi contra, pero se trata aquí de uno de esos puntos cruciales donde se pone en juego asuntos metafísicos fundamentales. Mi concepción se inclina hacia Spinoza; esta potencia no es una potencialidad, no es una virtualidad, ni una potencia en el sentido aristotélico. Sin embargo, es el ‘potencial’ bergsonianos y deleuziano el que está más cerca, porque en el fondo no es más que el infinito de sus diferenciaciones. No creo que su potencia ‘deba’, atestiguar en su negación. Entiendo que usted pueda pensar lo contrario pero, nuevamente, se trata de una elección metafísica fundamental.

**AP:** Estoy muy satisfecho con esta respuesta porque varias veces se la habían planteado, incluso otros estudiantes; claramente estamos en un terreno de decisión metafísica.

**RB:** Me parece que se trata en todo caso de algo antropomórfico, incluida la teología, en la idea de una prepotencia que, como tal, sería justamente capaz de su propia negación. Sin duda, hay también algo de gnóstico en ello. La encontramos en Jonas esta idea extraordinaria de un Dios que renuncia a su poder y vuelve a él en el curso del mundo. Es muy bello, pero ¿es compatible con la idea de la prepotencia, incluso con la idea de Dios? No lo creo.

**AP:** ¿La prepotencia no es, pues, la omnipotencia?

**RB:** Sí, debemos distinguir la prepotencia de la omnipotencia. Además, a decir verdad, fue después de una discusión con Pierre Rodrigo que opté por este término, que proviene de Plotino. Es justamente una forma de estar al lado de la omnipotencia divina, con todo lo que está infiltrado de antropomorfismo, al lado del Dios cristiano. La omnipotencia, por su parte, puede probarse a sí misma bajo la forma de una negación, incluso de una auto-negación. Por esto, la omnipotencia divina puede ser la fuente del mal en el mundo, ella es también potencia del mal. Esto conduce a un problema teológico tópico porque si la potencia tiene la libertad de aceptar, si no de producir el mal, lo excluye, por otra parte, en la medida en que la potencia como tal no puede recaer sobre lo negativo. Pero, de todos modos, es la omnipotencia divina lo que está en debate, no la prepotencia.

**AP:** En este caso, si es una prepotencia, comprendemos perfectamente que no se puede negar que es puro exceso de sí misma.

**RB:** Totalmente de acuerdo con usted.

**AP:** Antes de cerrar este capítulo cosmológico, quisiera volver a su introducción<sup>7</sup> en la que circunscribe una alternativa entre lo que sería del orden teleológico y lo que sería del orden del acontecimiento. Me preguntaba si se trata de una teleología dialéctica o no, si era obligatoriamente teleológico pensar que esta prepotencia ‘quiere’ reconstituirse en sus producciones y preservarse aún más produciendo los vivientes. Sería todavía teleológico porque no estamos obligados a presuponer los vivientes de manera

<sup>6</sup> (Ndt) Esta segunda parte de la entrevista fue realizada el 30 de noviembre de 2018 y se encuentra disponible en la dirección electrónica de la revista *Actu Philosophia*: <http://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Renaud-Barbaras-autour-de-I-857>

<sup>7</sup> (Ndt) Se trata de la introducción del libro *L'ouverture du monde: Lecture de Jan Patočka*, publicado en 2011, que reúne algunos estudios que Barbaras dedica a Jan Patočka y que podría considerarse una profundización de la recensión que el mismo Barbaras hizo en 2007 en *Le Mouvement de l'existence: Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*. En el libro de 2011 Barbaras propone una articulación entre fenomenología y cosmología, estableciendo la identidad del sujeto y su movimiento. Este libro es central para comprender no solo el plano cosmológico del archi-movimiento sino, también, el movimiento del mundo del que proceden nuestros movimientos.



anticipada. Podríamos decir que la *physis*, como prepotencia que se preserva en sus propias producciones, puede engendrar los vivientes porque se preserva especialmente porque multiplica sus modos de fenomenalización y, por lo tanto, si además de aparecer intrínseca y anónimamente ella “aparece en”.

**RB:** Sí, pero si usa la palabra “quiere”... En cierto sentido es aceptable, pero quería mostrar lo contrario. Depende de lo que se entienda por viviente, pero si definimos lo viviente por el deseo, por un movimiento impotente, entonces la respuesta es no. La sola *physis* no puede ‘querer’ conducir a ello, solo produce diferencia en el interior de sí misma mientras que, con los vivientes, estamos tratando con el Otro.

**AP:** ¿Entonces sería teleológico?

**RB:** La forma en que lo dice es significativa. En esa introducción, fui un poco seco, categórico, porque quería plantear el problema. Mi problema es dar cuenta de la fenomenalización, que es un hecho absoluto, al tiempo que rechazo todas las soluciones fáciles de tipo hegeliano, que consisten en proyectar por adelantado la fenomenalización en el Ser bajo la forma de un *telos*. Por lo tanto, se trata para mí de reconocer el hecho último de la fenomenalización sin proyectarlo de antemano de algún modo en el proceso mundano. Así que, si usted quiere, el archi-acontecimiento es la solución exacta a este problema. ¡Como siempre, la solución se confunde con la posición correcta del problema! Si planteamos el problema de esa manera, como lo hice en la introducción, obtenemos la siguiente respuesta: ya que no puede ser obra de la *physis*, entonces, es porque estamos tratando con un acontecimiento. El concepto de archi-acontecimiento es solo la respuesta correspondiente a las coordenadas de este problema. Espero haberle respondido.

**AP:** Si.

**RB:** De hecho, podríamos profundizar ahora mismo y mostrar que hay diferentes teleologías. Usted afirmó con razón que *La apertura del mundo* es una introducción: en este libro voy lo más lejos posible con Patočka a fin de identificar el punto en el que me separo de él. Y este punto es el siguiente. Advertimos, con Patočka, en *Platón y Europa* principalmente, una especie de malestar. Hay una metafísica fenomenológica que exhibe un proceso, que es el de la fenomenalización primaria, pero que no puede pensar la fenomenalización secundaria, la subjetivación, excepto al inscribirla de manera teleológica, al menos bajo una forma negativa, en el mundo. De hecho, él llega hablar de una carencia. Ahí es donde sentí, comprendí, que tenía que apartarme. Patočka también habla de un acontecimiento, pero lo hace intervenir erróneamente porque habla de él únicamente para el hombre. Según él, mientras el animal está en una relación de fusión con el mundo, el hombre está separado, expulsado del mundo, a distancia y es a partir de esta separación que nace la objetividad. Esto es un error, a mi parecer, porque tal separación no es solamente para el hombre sino para todos los vivientes.

**AP:** ¿Es posible hacer un paralelo entre su teoría de la individuación de lo viviente con la teoría del individuo técnico de Simondon, que trata al individuo técnico como viviente en relación a un entorno, prácticamente con un dominio superficial? Entonces, ¿cuál habría sido el estatuto del objeto técnico en su trabajo?

**RB:** No puedo responder a esa pregunta. Nunca he trabajado realmente en ello, así que no podré darle una respuesta muy satisfactoria.

**AP:** Sobre las dos tendencias que resultan del archi-acontecimiento, por un lado lo más próximo al archi-movimiento es el mundo animal; y lo más cercano del archi-acontecimiento es el mundo humano...

**RB:** ... Sí, hay tensión pero hay cada vez más una repolarización, una superasunción bajo uno de los polos. Esta es la única manera de dar cuenta de la diferencia en la continuidad.

## VI. Vida y vivientes

**AP:** Pero, ¿por qué hay dos tendencias que resultan del archi-acontecimiento? Y, en segundo lugar, ¿cómo podría explicarse con precisión esta polarización, ya que si lo explicamos desde el archi-acontecimiento perderíamos sin duda su contingencia necesaria? Y finalmente, ¿qué hacemos con el viviente vegetal —pregunta que se hizo durante el seminario? Porque, en lo que a él respecta, en lugar de un ‘exilio’ o ‘éxodo’, ¿no deberíamos hablar de ‘éxtasis’ como primera apertura vegetal que está antes de esta polarización entre animal y humano?

**RB:** Respondo en orden. En primer lugar, no podemos anular la contingencia de algo bajo el pretexto de que permite una explicación. Pero sobre todo, en cierto sentido, su pregunta es errónea porque mi enfoque no es del todo explicativo, es realmente fenomenológico, descriptivo. Constató la diferencia fenomenal entre hombre y animal y, por lo tanto, estoy obligado a dar cuenta de ello. Desde mi punto de vista, en tanto que vivientes, ambos son productos, efectos del archi-acontecimiento y, por lo tanto, al mismo tiempo en tensión con el archi-movimiento. Puede ver que si planteamos el problema de esta manera, la única respuesta posible es decir que existen, por así decirlo, grados en la tensión y, por lo tanto, un predominio de alguno de los polos de la tensión. Este no es un enfoque explicativo: parto desde mi construcción, desde las limitaciones teóricas que le son propias, para dar cuenta de una diferencia fenomenal. En este contexto, la única respuesta es decir: hay tensión y la tensión está *sursum*-ida, polarizada más bien por la separación en el caso del hombre y por la continuidad en el caso del animal.



**AP:** Entonces no podemos decir “¿por qué la tensión fue repolarizada de esta manera?”

**RB:** No, es una pregunta que no tiene sentido en la fenomenología; no estamos en el “por qué” sino en el “cómo” simplemente. La única forma de responder a la pregunta “¿por qué hay vivientes?”, es diciendo, “porque hay archi-movimiento” y la pregunta “¿por qué el archi-movimiento?” no tiene, en principio, una respuesta posible. Este es el sin-porqué por excelencia. Ahora bien, si queremos dar cuenta de la diferencia, debemos utilizar las herramientas teóricas que tenemos y que son precisamente los grados de tensión, de polarización. Verá hoy, si hay tiempo (en el seminario anual), que hay una polarización de segundo grado, es decir, que la polarización puede des-polarizarse o re-polarizarse.

**AP:** ¿Piensa en la poética?

**RB:** Sí, exactamente, podemos decir que la poética es una des-polarización, en el modo de la continuidad, de la polarización por el archi-acontecimiento. Para el vegetal, es una cuestión muy delicada. En la medida en que el modo de ser del viviente es el movimiento (no es que lo vegetal no tenga movimientos, hay movimientos vegetales que son bien particulares) y de que el ente de referencia es el animal, la botánica solo puede ser privativa. En fin, acojo su sugerencia, pero no estoy seguro de que sea justa. De ahí que conserve el término de éxtasis pero insistiendo en el arraigo, prefiero decir que lo vegetal es un archi-animal en la medida en que está mucho más en continuidad con el mundo y mucho menos afectado por el archi-acontecimiento. Es decir, el orden botánico es el orden donde hay una mayor primacía de lo *phusique* o de lo cósmico y, en este sentido, está prácticamente en las antípodas de lo humano. El animal ocupa así un lugar intermedio. Le agradezco porque no había formulado cosas así hasta ahora. Así que no pondría lo vegetal en el origen, como usted parecía indicar; preferiría situarlo en el lado de una archi-animalidad, en el sentido de una archi-polarización por continuidad: lo vegetal ni siquiera se deriva, no es exótico, está arraigado. Está directamente en contacto con la *phusis*, lo que se manifiesta concretamente por el hecho de que sintetiza sus nutrientes a partir de los elementos del suelo. Es cuasi-cósmico y, por lo mismo, el grado mínimo de individuación.

**Aurélien Deudon [AD]:** Por lo tanto, ¿usted subsume o subordina lo vegetal a lo animal en tanto que archi-animalidad o la convierte en una modalidad verdaderamente aparte?

**RB:** Metodológicamente, por supuesto, debe alcanzarse privativamente ya que el modo de ser paradigmático es el movimiento, que mostré desde el principio del libro que era necesario pensarlo como una condición de subjetivación. No insisto en esto: toda la crítica del intuicionismo, de la reificación, conducen a una determinación del sujeto, cualquiera que sea, como movimiento. Así que estamos obligados a dejar el movimiento. Sin embargo, si lo vegetal es más que un animal o un sobre-animal, no es en el sentido del movimiento sino en el de la continuidad. Es un animal menor si tomamos el movimiento como una determinación esencial, ya que es cuasi inmóvil; pero si nos interesamos en la polarización a través de la continuidad, entonces, se debe decir que es un archi-animal en el sentido de que ni siquiera es exótico.

**AD:** Precisamente, en su esquema metafísico ¿es esta una concepción a-histórica de los vivientes? ¿Desde eternidad habrían vivientes en la medida en que hay un archi-acontecimiento co-originario con la *phusis*?

**AP:** A-histórico en el sentido cósmico, evidentemente.

**AD:** ¿Esto implica una eternidad del viviente?

**RB:** Sí, absolutamente, es algo que tuve que asumir. En mi opinión, una co-originariedad de la *phusis* y el viviente. El archi-acontecimiento no solo tiene lugar de una vez por todas, sino desde siempre. Y esto por una razón muy simple: es la fuente del tiempo, el tiempo viene por el archi-movimiento. Se trata, para usted, en el fondo, de saber, ¿cuáles son los umbrales aceptables o inaceptables, pensables o impensables? Para mí, la transición de la vida a la conciencia nunca ha sido un problema, y todo lo que hago es reintegrar la una en la otra, tratar de sumergir la conciencia en la vida. Si bien hay personas para quienes lo impensable o, en todo caso, lo más difícil de pensar, es decir, el verdadero salto, es el surgimiento de la conciencia. Es más bien el nacimiento de la vida lo que a mis ojos es impensable.

**AP:** Hay una ruptura metafísica entre esta archi-vida y los vivientes?

**RB:** Sí, por supuesto, pero para decirlo de manera elemental, estoy convencido de que la materia es siempre ya viviente y que de la vida como tal, no puede haber génesis. En consecuencia, aparte de los vivientes, no hay otra génesis concebible, de modo que la escisión, la ruptura real, se sitúa entre la archi-vida y los vivientes. Hablar de archi-vida es, ante todo, decir que hay co-originariedad entre la materia y la vida; la ruptura puede entonces pasar solo entre la vida y los vivientes, es decir, los sujetos.

**AP:** ¿Cree que pueda haber vivientes más separados que nosotros del archi-movimiento?

**RB:** Esta es una buena pregunta que jamás me hice, para serles sincero. Estos vivientes serían para nosotros lo que el animal es para el vegetal. En principio, nada prohíbe este modo de existencia, que es quizá la de los ángeles.

**AP:** Es necesario, sin embargo, una parte mínima de movimiento y por tanto de arraigo.

**RB:** Podríamos pensar que el ángel no está totalmente desprovisto de arraigo, que no es un espíritu puro. Es una buena pregunta. Nada prohíbe pensar en un archi-exilio, un super-exilio, un ente viviente que tendría incluso menos pertenencia que nosotros. No quiero revelar lo demás, pero sería un ser sin sentimiento porque, como lo voy a mostrar, la atestación de nuestra pertenencia a la singularidad subjetiva



es lo que he denominado sentimiento, término que tomo de Mikel Dufrenne pero al que le doy un nuevo alcance. Esto es decisivo, ya que este sentimiento es el lado subjetivo de este modo de existir que llamo poético. Se trataría, pues, de un ente, un viviente en el seno del cual la pertenencia ni siquiera se atestaría; no solo sería exiliado, sino que ya no sería la experiencia de su exilio, porque habría perdido todos los lazos con su propia patria. Dado que, en cuanto a nosotros, nos sabemos exiliados, y este saber tiene por condición la experiencia, incluso mínima, de nuestro arraigo. Sería un ente tan exiliado que ni siquiera lo sabría y, por lo tanto, no tendría nunca más un sentimiento. Finalmente esto encaja muy bien con el ángel, porque creo que el ángel no experimenta nada. Haría falta buscar en este lado: construir la idea de un viviente que sería la respuesta a las coordenadas de este problema.

**AP:** Por cierto, la criatura de Frankenstein está a medio vivir, es medio técnico.

**RB:** Así es, haría falta buscar en este lado.

**AP:** Solo quisiera añadir algo pequeño. Si entendí bien, cuando miramos el cielo nocturno con las estrellas ¿está lleno de vida?

**RB:** No de vivientes, sino de vida porque las estrellas se muestran como la primera individuación, son modos de diferenciación interna a la *physis*.

**AP:** Pero cuando levantamos la mirada al cielo, ¿está lleno de vivientes?

**RB:** ¡de Vida, no de vivientes! Cuando levantamos la mirada hacia el cielo estrellado está lleno de vida pero no de vivientes.

**AP:** Pero usted dice que desde la eternidad hay vivientes.

**RB:** Sí, pero no están en todas partes. No es porque siempre haya habido vivientes que están en otro lugar que de donde son. Hay vivientes tal y como son definidos, pero, por lo que sé, las estrellas no son animales, ni humanos.

**AP:** ¿Pero, entonces, cree que hay condiciones orgánicas de arraigo? ¿Podemos imaginar vivientes a escalas inmensas o infinitesimales?

**RB:** Hay, sin embargo, una dimensión que es la nuestra, que es también la condición del sentimiento y que se sitúa en la frontera de la desindividuación: la del cuerpo. Quiero decir que, por una parte de nosotros mismos, somos presas del archi-movimiento en el sentido de que, para decirlo sin rodeos, no escapamos a las leyes de la física y la química. Ahora bien, este cuerpo es ciertamente la condición, en el lado *phusique*, de la separación archi-accidental. En otras palabras, no es una coincidencia que nuestro cuerpo tenga el tamaño y la morfología que posee: hay una ensambladura metafísica del cuerpo, o más bien una significación metafísica de su ensambladura física. Más exactamente, no es por casualidad que aquellos que hablan, las palabras que suponen y expresan separación, tengan el cuerpo que tienen.

**AP:** También nos preguntábamos ¿por qué la duración de la existencia de los vivientes no parecía estar co-relacionada con la proximidad que mantienen con el archi-movimiento? Por ejemplo, podemos pensar en los vivientes vegetales que están muy cerca del archi-movimiento y que, al mismo tiempo, son milenarios como es el caso de algunos árboles. Si la herida no es tan profunda, si la separación que produce el acontecimiento es menos marcada, ¿por qué estos vivientes no son repatriados a la *physis* antes que los demás?

**RB:** ¡Al contrario, es muy coherente! Cuanto más estamos en contacto con la archi-vida, más tiempo vivimos, ya que la eternidad es una eternidad de la vida; cuanto más estamos en la vida de la archi-vida, más estamos del lado de la eternidad. Evidentemente, lo que no cuadra es que el mosquito esté menos individuado que nosotros y, sin embargo, viva menos tiempo cuando, estrictamente hablando, somos nosotros los que deberíamos vivir menos tiempo. No tengo la respuesta. Usted hace honor a los instrumentos que utilizo, pero los vuelve instrumentos científicos, por así decirlo, que le permitirían introducir proporciones y medidas. No estoy seguro de que podamos llegar tan lejos; sería maravilloso si así fuera, pero desafortunadamente no podemos utilizar este argumento. Lo que no es falso es que cuanto más se esté en contacto con la *physis*, más chance de vivir mucho tiempo. Pero hay problemas de reproducción, de economía de la reproducción... Por ejemplo, se podría decir que es debido a que el animal tiene una existencia fundamentalmente genérica que la duración de la vida del individuo es frágil. ¿Entiende lo que quiero decir? Sería una de las formas de responder a su pregunta desde mi perspectiva.

**AP:** Sí, es verdad.

**RB:** Sí, viven para reproducirse porque tienen una existencia genérica, es decir, todavía en contacto con la *physis*. Entonces podríamos decir que cuanto más individualización haya, más corta será la vida, pero solo a condición de no introducir la cláusula de género.

## VII: Cuestiones de método

**AP:** Esta última parte es sobre una cuestión metodológica. Casualmente, la cuestión de la *epojé* a través de los tres trabajos es extremadamente importante: es realmente la maduración de un método adaptado a su objeto para intentar no caer nunca en una metafísica abstracta, pero que debe conducir a una metafísica fenomenológica. El método es tanto una salvaguardia como un motor.

**RB:** Absolutamente.



**AP:** Entonces, la verdadera pregunta es ¿hasta dónde debe llegar la *epojé*? ¿Y esto también tiene que ver con las armas lógicas de la demostración porque a menudo sus libros están escritos de manera lógica (razonamiento por el absurdo, etc.)? ¿No debería la *epojé* privilegiar la presentación y reexaminar la demostración? ¿Se apoya en la cuestión del proto-tiempo y el proto-espacio porque estamos en lo especulativo o es que hay formas de atestación de este proto-tiempo y este proto-espacio? —de paso, encuentro que la *khôra* del *Timeo* en Platón es muy similar a lo que usted afirma sobre el archi-movimiento. En resumen, ¿Sobre qué se apoya? ¿Sobre cual momento ejemplar podemos apoyarnos como punto de partida de la presentación del proto-tiempo y el proto-espacio?

**RB:** Es una pregunta amplia. Debo confesar que no tengo mucha conciencia de mi método y no me preocupan mucho las cuestiones metodológicas. Después de una conferencia que hice en Montpellier, Jean-François Lavigne vino a verme para decirme que era como todos los fenomenólogos franceses porque no tenía ninguna reflexión metodológica. Tal vez no estaba completamente equivocado. Pero con respecto a la pregunta de los instrumentos lógicos, no veo la exactitud de la cuestión, no veo por qué la *epojé* iría tan lejos como para poner entre paréntesis y cuestionar los instrumentos argumentativos que son, en el fondo, los del discurso común que utilizo. Tengo la impresión que trabajo a la luz de la experiencia, del fenómeno, que de todos modos nunca pierdo de vista; y después, tan pronto como pueda encontrar atestaciones fenomenológicas las utilizo, pero con las modalidades argumentativas inherentes a un discurso expositivo. Se trata solamente de convencer. Escribo libros, así que trato de convencer.

**AP:** De hecho, es más bien un protocolo para permitir a cualquier otro rehacer el camino.

**RB:** Exactamente, y de observar lo que estoy tratando de mostrar. Es pedagógico.

**AP:** Discutimos un poco sobre eso y daba la impresión de que en el campo fenomenológico de lo sensible hay evidentemente un recurso a la atestación, a la experiencia; pero cuando se pasa al momento cosmológico no se puede usar este recurso porque se trata de un movimiento anónimo y que, en consecuencia, no puede evolucionar sino por restricciones teóricas.

**RB:** Exactamente, es obvio y es por esta razón que se me podría acusar de abandonar el campo fenomenológico ya que está muy lejos de las atestaciones intuitivas y, por lo tanto, obligados a construir.

**AP:** Pero, entonces, vuelve a encontrar la presentación de cierta manera con el archi-acontecimiento, al recaer sobre los vivientes.

**RB:** La idea, si usted quiere, es que se trata de rodeos especulativos muy largos, que se hacen válidos por su poder de esclarecimiento.

**AP:** De hecho, me parece que es un método muy coherente porque el campo fenomenológico, que es también metafísico, se puede servir de ciertas atestaciones: ahí estamos verdaderamente en un campo de presentación. Por otro lado, y como usted dice, el momento cosmológico es un momento de exceso interno con relación a la fenomenología, por lo que también superamos una metodología puramente fenomenológica.

**RB:** Absolutamente, y por lo tanto se debe aceptar este tipo de rebasamiento interno y aceptar igualmente la retirada de la atestación fenomenal, pero a condición de volver a ella. Es necesario, pues, que esta retirada y los conceptos especulativos sobre los cuales deriva iluminen de regreso el plano fenomenal; esto es verdaderamente lo que mide la pertinencia. Si quiere, y para decirlo todo, procedo por necesidad teórica al servicio de un intento de dar cuenta de una experiencia, de aquello que estamos hablando: “¿Qué es un viviente?”, “¿qué es lo que hay que percibir?”, etc... Fíjese, por ejemplo, en la discusión que acabamos de tener sobre la omnipotencia y la prepotencia. Cuando me doy cuenta de lo que estoy haciendo, siento que estoy animado por dos tipos de restricción, que son algo más que las necesidades teóricas que puedo implementar. ¡Son estas restricciones metafísicas previas, que hacen por ejemplo que el dualismo me exaspere! Siento una especie de insatisfacción con el dualismo, aún cuando es muy posible ser dualista. Así que me enfrento a la doble necesidad de ser monista y tener que dar cuenta de la polaridad de la fenomenalización, en el sentido de que todo aparecer es aparecer de. He aquí un tipo de restricción que heredé: me precede, o más bien se confunde conmigo.

**AP:** Sí, es una restricción profunda y que se experimenta porque esta posición entre monismo y “dualismo”, que corresponde al esquema operativo, en usted, que es esta nueva multiplicidad entre uno y dos.

**RB:** Sí, es muy apropiado. Esto para decirle que hay convicciones, restricciones internas que no son tal porque se confundan conmigo. Son tropismos, temperamentos... eso es lo que Bergson llama intuición. Siento que tengo la intuición que siempre he tenido desde que practico filosofía. Hay cosas, lugares que me hablan, que me atraen y otros que me son insoportables. ¡Así son las cosas! Y después de que construimos todo eso, lo desplegamos, pero es para procurar que el otro pueda recorrer el mismo camino al servicio de los mismos objetos, los mismos fenómenos. Creo ver las cosas y tratar de justificarlas para procurar que el lector pueda acompañarme. Respecto a la *epojé*, Camille Riquier ha escrito cosas importantes. No tengo una reflexión temática sobre la *epojé*, pero la practico en realidad. Lo que está en el centro, lo que es verdaderamente fundamental, es la cuestión que he llamado *epojé* de la muerte, que toma una doble forma: *epojé* de la muerte, de un lado, *epojé* de la nada, del otro. Esto significa, en primer lugar, abordar el ser sin el principio de razón suficiente y, por lo tanto, hacer *epojé* de la nada, como lo anterior al ser; esto significa, entonces, y sobre todo, pensar la vida sin pasar por la muerte, comprender que la vida no es negación de la muerte, que no debe ser pensada como negación de esta negación que es la muerte.



**AP:** Quitando la ontología de la muerte, de hecho?

**RB:** Exactamente, quitamos la ontología de la muerte. Jonas ha sido muy valioso para mí. Hay ahí una verdadera convergencia con la fenomenología. Camille Riquier lo muestra muy bien: hay una especie de eco entre la *epojé* de la nada en el plano metafísico y la *epojé* de la muerte en el nivel de la fenomenología de la vida.

**AP:** ¿No se percató de la convergencia?

**RB:** No.

**AP:** ¡Pensé que era deliberado, de hecho!

**RB:** No, en absoluto. Es por la lectura de Camille Riquier. Fijese usted cómo somos atraídos por las necesidades internas que no siempre sobresalen, de ahí el carácter precioso de la discusión que tenemos, porque me hace ver y evidentemente me enseña lo que me hace avanzar.

**AP:** Permítame, finalmente, una pequeña pregunta que no tuvimos tiempo de hacer: ¿podrían los casos límites como el trance brindar algún tipo de atestación de la *phusis*?

**RB:** ¡Por qué no! Como la poética. Creo que hay un tipo de experiencias que son experiencias de la muerte en la vida. Esta sería la única posibilidad de probar algo como la muerte en el seno de la vida, de una des-individuación. En lo que soy mucho menos sartreano, para repetir su vocabulario, equivaldría a decir que sería posible un en-sí-para-sí. ¡Por qué no! El amor, la poesía o, como dice Dufrenne, la experiencia estética.

**AP:** los momentos revolucionarios.

**RB:** Sí exactamente. Dufrenne reúne en serie el éxtasis, el momento revolucionario, la experiencia estética. Es muy interesante.

**AP:** Muchas gracias por su tiempo y todas sus respuestas.

**RB:** Le agradezco Espero haber sido bastante claro.

Traductor, Jeison Andrés Suárez-Astaiza