

ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA  
VOLUMEN XII: RENAUD BARBARAS

---

Anuario colombiano de fenomenología. -- Vol. 12 (2020) –

Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2020-

volúmenes: ilustraciones; 23 cm.

Anual

ISSN 2619-6395

1. Fenomenología - Publicaciones seriadas 2. Fenomenología -- Historia y crítica - Publicaciones seriadas 3. Filosofía - Historia y crítica - Publicaciones seriadas 4. Filósofos - Crítica e interpretación - Publicaciones seriadas 5. Barbaras, Renaud, 1955 - Crítica e interpretación - Publicaciones seriadas 6. Psicoanálisis y filosofía - Publicaciones seriadas 7. Bogotá (Colombia) - Publicaciones seriadas 8. Colombia - Publicaciones seriadas

142.7 cd 21 ed.

A636

Universidad Eafit - Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas

---

ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA  
VOLUMEN XII: RENAUD BARBARAS

EDITORIAL  
**aula**   
DE HUMANIDADES

**UNIVERSIDAD**  
**EAFIT**®

© Editorial Aula de Humanidades, 2019

© Universidad EAFIT

Germán Vargas Guillén

Guillermo Bustamante

**Comité Directivo**

Carrera 14a # 70a-69 Tercer piso

Bogotá, Colombia

info@editorialhumanidades.com

editorialhumanidades.com

**Comité Académico Nacional**

Dr. Germán Vargas Guillén.

Director de la colección

Dra. Luz Gloria Cárdenas.

Editorial Aula de Humanidades

Dr. Maximiliano Prada Dussán.

Universidad Pedagógica Nacional

Dr. Juan Manuel Cuartas Restrepo.

Universidad EAFIT

Dr. Pedro Juan Aristizábal Hoyos.

Universidad Tecnológica de Pereira

Dra. Sonia Cristina Gamboa.

Universidad Industrial de Santander

Dr. Guillermo Bustamante Zamudio.

Universidad Pedagógica Nacional

**Comité Académico Internacional**

Dr. Antonio Zirióñ Quijano.

Universidad Nacional Autónoma Metropolitana.

México

Dr. Miguel García-Baró.

Universidad de Comillas. España

Dr. Harry Reeder (✉).

University of Texas at Arlington. Estados Unidos

Dr. Thomas Nenon.

University of the Memphis. Estados Unidos

© Anuario colombiano de fenomenología y  
hermenéutica

Periodicidad: Anual

ISSN: 2619-6395-XII

Pedro Juan Aristizábal

**Fundador**

Germán Darío Vélez

Juan Manuel Cuartas

**Editores Invitados**

Jorge Leonel Pineda A.

**Diagramación**

Bogotá, Colombia

2019

**Comité científico**

Dr. Diego Armando Jaramillo Ocampo

Universidad Católica de Manizales

Dr. Edgar Antonio López López

Pontificia Universidad Javeriana

Dr. Germán Darío Vélez López

Universidad EAFIT

Dr. Guillermo Bustamante Zamudio

Universidad Pedagógica Nacional

Dr. Iván Ramón Rodríguez Benavides

Universidad de La Salle

Dr. Jorge Medina Delgado

Dr. José Miguel Busch Sánchez

Dr. Juan Manuel Cuartas Restrepo

Universidad EAFIT

Dr. Julio Quesada Martín

Universidad Veracruzana

Dra. Luz Gloria Cárdenas Mejía

Editorial Aula de Humanidades

Dra. María Leconte

Dr. Maximiliano Prada Dussán

Universidad Pedagógica Nacional

Dra. Patricia Aristizábal Montes

Universidad del Cauca

Dra. Paula Dejanon Bonilla

Universidad de La Salle

Dr. German Ulises Bula

Universidad de La Salle

Los artículos de este anuario se pueden utilizar siempre y cuando se cite la fuente.

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN .....	7
DOSSIER	
EL PROBLEMA DEL SENTIMIENTO.....	13
<b>Renaud Barbaras</b>	
LA EXPLOSIÓN DE LO SENSIBLE .....	29
<b>Renaud Barbaras</b>	
DEL CUERPO A LA PERTENENCIA .....	51
<b>Renaud Barbaras</b>	
EL DESEO ENTRE LA FILOSOFÍA Y EL PSICOANÁLISIS. COLOQUIO EN LA NUEVA ESCUELA LACANIANA-SEDE MEDELLÍN .....	71
<b>Renaud Barbaras, Germán Darío Vélez, Juan Fernando Pérez</b>	
PASIVIDAD Y FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA.....	81
<i>Passivity and Phenomenology of Life</i>	
<b>Germán Vargas Guillén</b>	
«PORQUE ESTÁ AHÍ»: DIGRESIÓN SOBRE SUBJETIVIDAD Y CONFLICTO, CON BREVES ALUSIONES A <i>LA VIE LACUNAIRE</i> , DE <b>RENAUD BARBARAS</b> .....	103
<i>«Because It's There»: a Digression on Subjectivity and Conflict, with Brief Allusions to Renaud Barbaras' La Vie Lacunaire</i>	
<b>Juan Manuel Cuartas Restrepo</b>	
LA NOSTALGIA DEL FILÓSOFO.....	119
<i>The philosopher's nostalgia</i>	
<b>Germán Darío Vélez López</b>	

ALGUNAS NOTAS SOBRE LA CRÍTICA DE BARBARAS AL «SUBJETIVISMO»	
HEIDEGGERIANO .....	137
<i>Some notes on Barbaras' critique of Heideggerian «subjectivism»</i>	
<b>Wilmar A. Martínez Márquez</b>	
CRÓNICA A DOS VOCES DE UNA ENFERMEDAD SINGULAR.....	147
<i>Two-Voice Chronicle of a Unique Disease</i>	
<b>Daniel Castro Cano</b>	
 VARIA	
EL PUESTO DE LAS SÍNTESIS PASIVAS EN LA LÓGICA TRASCENDENTAL	
HUSSERLIANA .....	165
<i>The place of passive synthesis in Husserlian transcendental logic</i>	
<b>Emiliano Roberto Sesarego Acosta</b>	
FENOMENOLOGÍA Y ÉTICA AMBIENTAL .....	209
<i>Phenomenology And Environmental Ethics</i>	
<b>Jaime Villanueva Barreto</b>	
LA RECEPTIVIDAD FENOMENOLÓGICA, ACTOS FUNDANTES Y ACTOS FUNDADOS:	
DIÁLOGO ENTRE HUSSERL Y KANT .....	231
<i>Phenomenological Receptivity, Founding Acts and Founded Acts:</i>	
<i>Dialogue Between Husserl And Kant.</i>	
<b>Oscar Eduardo Ocampo Ortiz</b>	
AFECTIVIDAD Y EDUCACIÓN: UN ENFOQUE FENOMENOLÓGICO.....	257
<i>Affectivity and Education: a Phenomenological Approach</i>	
<b>Rubén Sánchez Muñoz</b>	
 RESEÑAS	
FENOMENOLOGÍA Y PERFORMANCE – Germán Vargas Guillén .....	279
<b>Miguel Ángel Espitia Raba</b>	
MEDITACIONES FENOMENOLÓGICAS Y (NEO)KANTIANAS. FILOSOFÍA	
TRASCENDENTAL, CULTURA Y TEORÍA DE LA CIENCIA – Sebastian Luft .....	287
<b>Miguel Ángel Espitia Raba</b>	
EDITH STEIN, FILOSOFA DEL SIGLO XX PARA EL SIGLO XXI, MIRADAS	
LATINOAMERICANAS – Eduardo González Di Pierro .....	295
<b>Jaime Villanueva Barreto</b>	
THE END OF PHENOMENOLOGY: METAPHYSICS AND THE NEW REALISM –	
<i>Tom Sparrow</i> .....	303
<b>Miguel Ángel Espitia Raba</b>	

## PRESENTACIÓN

**P**ara nosotros es un placer y un honor presentar el volumen XII del *Anuario Colombiano de Fenomenología*, editado por la editorial Aula de Humanidades con el apoyo de la Universidad EAFIT. El volumen está dedicado a la fenomenología de Renaud Barbaras, de cuya producción son muestras elocuentes la traducción de dos artículos, así como la transcripción del Coloquio «El deseo entre la filosofía y el psicoanálisis», que se llevó a cabo el lunes 28 de octubre de 2019 en la sede de la Nueva Escuela Lacaniana, de Medellín, en el que participó R. Barbaras.

Comencemos con una breve semblanza: R. Barbaras es graduado de la Escuela Normal Superior de Saint-Cloud, realizó su tesis doctoral en la Universidad Jean Moulin-Lyon III, bajo la dirección del profesor B. Bourgeois ocupándose de la ontología de Merleau-Ponty. Posteriormente, su lectura, comentario y crítica del filósofo checo Jan Patočka constituirá uno de los puntos de inflexión más destacados en su carrera. Partiendo de la fenomenología y de la cosmología de Patočka, el profesor Barbaras elaborará, bajo el título general de «fenomenología de la vida», una lectura renovada del problema fenomenológico del *a priori* universal de la correlación, postulando una nueva comprensión del modo de inscripción del sujeto en el mundo. La fenomenología de la vida será el punto de partida para el desarrollo de una filosofía en la que se dan cita la fenomenología, la cosmología, la estética y el psicoanálisis. Este despliegue cristaliza en

diversas obras publicadas durante la última década, dentro de las cuales se destacan *Introduction à une phénoménologie de la vie* (2008) (traducida al español: *Introducción a una fenomenología de la vida* (2014) (Editorial Ecuentro), *La vie lacunaire* (2011), *Dynamique de la manifestation* (2013), *Métaphysique du sentiment* (2016)(traducida al español: *Metafísica del sentimiento* (2019), Editorial Aula de Humanidades), *Le désir et le monde* (2016), *L'appartenance* (2019). R. Barbaras es miembro senior del Instituto Universitario de Francia, recibió en 2012 el premio Polydore de Paeppe de la Academia Real de Belgica, en 2014 el Gran Premio de filosofía de la Academia Francesa por el conjunto de su obra, en 2017 el premio Cardinal Mercier de la Universidad Católica de Lovaina por *Métaphysique du sentiment* (Cerf, 2016) y en 2019 la Cátedra Cardinal Mercier de la Universidad Católica de Lovaina-la-nueva, así como la cátedra de excelencia João Paisana de la Universidad de Lisboa.

La aparición durante la última década de 7 títulos da cuenta de una reflexión sostenida en torno a un conjunto de problemas fenomenológicos, cuyos ejes centrales han sido la cuestión de la percepción y de lo sensible, el *a priori* universal de la correlación, el deseo y en el último segmento de su trabajo, la cuestión de la pertenencia como modo de pensar el *a priori* del *a priori* de la correlación.

Como se mencionó, un momento importante en el desarrollo de la filosofía de R. Barbaras lo constituye su lectura de la obra del filósofo checo Jan Patočka, en la que examinó su crítica del subjetivismo, que abarca desde las posiciones de Descartes hasta las de Heidegger. Haciendo una apretada síntesis podría decirse que tanto en la noción de *cogito* como en la de *Dasein*, para tomar, por decirlo así, el *alfa* y *omega* de su crítica, se muestra la incapacidad, tanto de la metafísica cartesiana, como de la analítica existencial heideggeriana, para pensar al sujeto encarnado, así como la motricidad que le es inherente, más allá de la división entre *res cogitans* y *res extensa*. Dicho de otro modo: tanto Descartes como Heidegger muestran en el fondo una incapacidad para pensar el modo de ser específico del sujeto en conjunción con su motricidad propia, sin reducirlo al de la sustancia o de la presencia subsistente (*Vorhandenheit*). Como bien lo muestra R. Barbaras en la obra



*L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka* (2011), este último se apoya en los conceptos de «esfuerzo», «resistencia» y «fuerza hiperorgánica», de Main de Biran, para avanzar por una vía inédita y ofrecer una solución a este problema, que es al mismo tiempo el problema de la inscripción del sujeto en el mundo, su pertenencia a él, su cercanía, y su distancia constitutiva. Siguiendo algunas indicaciones de esta obra, así como otros desarrollos importantes de R. Barbaras en *Introduction à une phénoménologie de la vie*, podríamos afirmar que la idea patočkiana de *fuerza vidente*, de un lado, y su lectura del *chorismos* o la separación platónica, de otro, serán dos piezas clave, al igual que dos antecedentes de la filosofía del deseo que desarrolla R. Barbaras en etapas sucesivas de su trabajo filosófico. Así, en una especie de mirada genealógica, podríamos decir que la introducción del concepto de deseo en el núcleo de su filosofía puede leerse como un modo de apropiación, crítica y superación de los conceptos biranianos y patočkianos de «fuerza hiperorgánica», «fuerza vidente», *chorismos* y «libertad». Al hacer esta reconstrucción tomamos una de las vertientes, quizás la más fenomenológica, de la filosofía del deseo en R. Barbaras; sin embargo, la cuestión quedaría en cierto modo incompleta si no diéramos el paso al capítulo más reciente de su elaboración, que tiene que ver con la inscripción del deseo en el marco de una metafísica y de una cosmología. En efecto, si del lado de la fenomenología, el deseo es el modo de ser característico de la vida, y en particular del sujeto en tanto define su dinamismo más propio, ese dinamismo está por otra parte, metafísicamente motivado. Desde el punto de vista de una comprensión de la inscripción del sujeto en el mundo; entendido como cosmos, como totalidad omni-englobante, el deseo es el movimiento o la tendencia del viviente exiliado de la totalidad, tendencia a superar el exilio, la separación originaria.

En diálogo con las ideas del profesor R. Barbaras, los artículos que componen el *dossier* de este volumen reflexionan e interrogan sus tesis centrales, así: en «Pasividad y fenomenología de la vida», Germán Vargas Guillén se ocupa de *Introducción a una fenomenología de la vida*; el foco de reflexión de Juan Manuel Cuartas en «“Porque está ahí”: digresión sobre subjetividad y conflicto», es *La vie lacunaire* (La vida lacustre); por su

parte Germán Vélez en «La nostalgia del filósofo» aborda principalmente *Dynamique de la manifestation* y *Metafísica del sentimiento*. Como complemento del diálogo, se recogen los artículos de los estudiantes del Doctorado en Humanidades de la Universidad EAFIT, Wilmar Martínez y Daniel Castro, dedicado el primero a la crítica de Barbaras al subjetivismo, mientras que el segundo realiza un contrapunto hermenéutico entre *Metafísica del sentimiento* y un cuento del escritor colombiano de ciencia ficción René Rebetez.

Completan el volumen los trabajos: «El puesto de las síntesis pasivas en la lógica trascendental husserliana», de Emiliano Roberto Sesarego Acosta; «La receptividad fenomenológica, actos fundantes y actos fundados: diálogo entre Husserl y Kant», de Oscar Eduardo Ocampo Ortiz, «Afectividad y educación» de Rubén Sánchez Muñoz, y «Fenomenología y ética ambiental», de Jaime Villanueva Barreto.

GERMÁN DARÍO VÉLEZ LÓPEZ  
JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO

DOSSIER

# LA EXPLOSIÓN DE LO SENSIBLE<sup>1</sup>

RENAUD BARBARAS

Uno de los aportes decisivos de la fenomenología husserliana consistió en resaltar y fundamentar la especificidad de la percepción, que, hasta ahora, estuvo siempre replegada sobre la sensación o sobre un acto de intelección. En la tipología husserliana de los actos, la percepción juega, en efecto, un papel decisivo, ya que es el acto intuitivo el que presenta al objeto en persona, en carne y hueso —lo que, además, permite una extensión de la percepción más allá de la mera presencia sensible—. Es en este contexto determinado donde tiene lugar la reflexión sobre lo sensible, lo que garantiza, entre los actos intuitivos, el coeficiente de presencia y permite distinguir, por lo tanto, entre una mera y una verdadera representación. Como se sabe, a fin de hacer evidente una distinción radical entre el ser como conciencia y el ser como realidad, Husserl procede a una eidética de la percepción, que retoma como una donación por esbozos. La novedad y la radicalidad de la perspectiva husserliana se apoya evidentemente sobre el concepto de esbozo, en el cual se concentra en adelante la cuestión del sensible, hasta el punto de que puede afirmarse, sin correr muchos riesgos, que el enfoque de Merleau-Ponty, por ejemplo, ha consistido, de principio a fin, en dar sentido y fundamento a este concepto de esbozo. En una especie de inversión, que Husserl no llevará a su fin, lejos de que los esbozos se refieran a lo sensible, es este, al contrario, el que se aborda desde el concepto de esbozo y el que llevará a afirmar a Merleau-Ponty que la sensación es solo la más simple de las percepciones. En definitiva, en el momento en que lo sensible es abordado en el contexto de una fenomenología de la percepción, la cuestión de su estatuto exacto remite en adelante a la del ser del esbozo. Recuérdese, el enfoque de Husserl consiste en introducir una distinción en el seno de lo que se dona en una sola pieza, por ejemplo, la percepción de esta mesa: aunque «tengo continuamente la conciencia de la existencia en persona de esta una y misma mesa, y en verdad de la misma, que permanece en sí completamente inalterada», «la percepción

---

<sup>1</sup> NdT. Traducimos este texto, inédito en lengua francesa, con el consentimiento del autor, a quien expreso un agradecimiento especial.

de la mesa es una percepción que se altera constantemente, es una continuidad de percepciones cambiantes»<sup>23</sup>. Husserl corta, por decirlo así, el corazón de la percepción, que se vive naturalmente como acogida pura del objeto, al poner en escena el contraste entre la identidad y la permanencia de lo percibido, por un lado, y la diferencia y la fluencia de las percepciones, por el otro. Hay que distinguir, por lo tanto, el plano de las percepciones del objeto percibido, mientras se toma nota del hecho de que la percepción es ostensión de lo percibido; hay que reconciliar su innegable diferencia con su indiscernibilidad, ya que una percepción que tenga alguna consistencia propia separada de lo percibido no podría rebasarse en su beneficio, garantizar su función ostensiva.

Esta situación es la que el concepto de esbozo recoge, en lo que de entrada aparece mucho más como el nombre de un problema que como una solución. Husserl traduce la situación de esta manera: «Con necesidad esencial, a una consciencia de experiencia ‘omnilateral’ de la misma cosa, que se confirma en sí misma uniforme y continuamente, le pertenece un variado sistema de continuas multiplicidades de apariciones y matizaciones en las cuales se matizan en continuidades determinadas todos los momentos objetivos que caen en la percepción con el carácter de la dación en propia persona»<sup>4</sup>. Hablar de esbozo, es afirmar a la vez que la cosa se presenta en persona y que, presentándose en una percepción determinada y, por lo tanto, parcial, se ausenta igualmente de aquello que la presenta, retrocede atrás del aspecto en el cual se da, donde el esbozo es siempre al mismo tiempo esquivo. El esbozo designa así una ostensión que, en razón de su propia consistencia de ostensión, oculta eso mismo que muestra, retrasa lo que figura: el esbozo nombra

---

<sup>2</sup> HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, FCE, 2013, p. 165.

<sup>3</sup> NdT. Todas las entradas y referencias a los textos husserlianos se hacen según las versiones castellanas ya publicadas. Citamos específicamente, en el caso de *Ideas I*, no pudiendo ser de otro modo, la versión de Antonio Ziriñ Quijano, en corchetes. Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM/FCE, 2013.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 166.

la identidad inmediata de una transparencia y una opacidad. En otras palabras, hay que distinguir entre donación en carne y hueso (*Leibhaft*) y donación adecuada: decir de una cosa que está presente en persona, no solo implica, sino que excluye, que puede darse exhaustivamente tal y como ella es en sí misma; lo propio de la presencia perceptiva es que la cosa no se presenta *como tal* en lo que la presenta. En realidad, se trata solo de respetar la diferencia eidética entre conciencia y realidad y, por tanto, de comprender que, si lo propio de la cosa es ser trascendente, esta trascendencia solo puede perdurar en el seno mismo de sus apariciones y, por lo tanto, no puede convertirse en la inmanencia de una conciencia adecuada. Por otro lado, esto es exactamente lo que marca la diferencia entre un esbozo y un signo o un retrato: mientras que éstos pueden ser abandonados en beneficio del original, por cuanto son apariencias, el esbozo no puede ser descuidado en beneficio de lo que esboza, ya que es por principio la ostensión, presentación de la cosa misma, cosa que no se puede lograr de otro modo, incluso si su ser de cosa llama a un curso infinito de esbozos. El esbozo es su propio rebasamiento en beneficio de una cosa que continúa retirándose delante de este avance. Es esta retirada de la cosa percibida en su presencia misma, la que tiene por condición una percepción existente en el modo del auto-rebasamiento, que Husserl explicita al afirmar que hay una imperfección y una contingencia constitutivas de la percepción que se pone en escena al afirmar que incluso Dios percibiría por esbozos.

Como se observa, en la perspectiva fenomenológica, la cuestión del sensible reconduce a la del esbozo y toda la dificultad, en la cual se concentra en adelante el problema del sensible, es la de comprender bajo qué condiciones es pensable lo que Husserl llama esbozo. O, debe reconocerse que, tan pronto como se hace explícito este concepto, Husserl demuestra estar muy por debajo de su descubrimiento: lejos de que el sensible sea entendido a partir del esbozo, este es contrariamente reconducido al concepto empirista de contenido sensible. La composición real de la percepción, en los términos de Husserl, es, de hecho, la siguiente:

Estas [fases de la percepción, matizaciones de color, matizaciones de figura] cuentan entre los ‘datos de sensación’ [...] están en la unidad concreta de la percepción animados por ‘aprehensiones’ (Auffassungen), y así animados ejercen la ‘función de exhibición’ (darstellende), o a una con ella conforman lo que llamamos el ‘aparecer de’ color, de figura, etc<sup>5</sup>.

Asistimos aquí a una descomposición de la dinámica ostensiva del esbozo de acuerdo a lo que será la triplicidad hylè, nóesis, nóema. Descomposición que vuelve a repercutir en el seno del esbozo la ruptura entre el ser inmanente y el ser trascendente, a escindir el esbozo según el intercambio del contenido real y el objeto intencional. En efecto, de esta descomposición se debe concluir que, aunque lleve el mismo nombre —por ejemplo, rojo—

no es, por principio, del mismo género que lo matizado. La matización es vivencia. Pero una vivencia sólo es posible como vivencia y no como algo espacial. Lo matizado, empero, sólo es posible, por principio, como espacial [...] pero no posible como vivencia<sup>6</sup>.

Así, será necesario distinguir un rojo hylético, vivido y no percibido, rojo que es sentido pero que no aparece, del rojo noemático, a saber, del rojo como aspecto del objeto espacial. Se debe reconocer que tropezamos aquí con una imposibilidad: ¿cómo pueden ser de géneros diferentes el esbozo y lo esbozado, cuando toda la realidad del esbozo consiste en hacer lugar a lo esbozado? Las distinciones introducidas por Husserl, en nombre de lo que finalmente aparecerá como un presupuesto metafísico relativo a la conciencia, comprometen radicalmente la singularidad de este hecho que él llama esbozo. Por lo tanto, pensar a la medida de esta nueva determinación del sensible implica cuestionar estas presuposiciones a la luz del descubrimiento de la esencia de la percepción, en otras palabras, de la naturaleza indeleble del esbozo.

Patočka ha demostrado mejor que nadie la inconsecuencia que hay en el corazón de la versión husserliana de la *epojé*, en la medida en que ella conduce a la reducción, es decir, a una reconducción a la región de

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 167.

la conciencia. La *epojé* permite el remontar del mundo, reapropiado por la actitud natural como existente, apoyado en sí mismo, en el fenómeno de mundo, en otras palabras, en el mundo en su aparecer. Esto significa que no hay nada más en el mundo que su aparecer —en que la tesis de la existencia resulta no ser nada para el mundo, nada más que el correlato del ocultamiento de la fenomenalidad propia del mundo— que el ser-mundo del mundo se apoya en y sobre este aparecer. Pero, todavía, no debemos potenciar este aparecer en relación al mundo del cual es aparecer; este aparecer es aparecer del mundo, por principio, ostensión del mundo, o, como dice Patočka, auto-supresión en beneficio del ente, de modo que este aparecer no tiene otra consistencia que la del mundo que se ofrece en él. Si, por un lado, la *epojé* permite el remontar del mundo a su fenómeno, por el otro, este fenómeno, en tanto que ostensión del mundo, permanece en principio trascendente, tan trascendente como este mundo del que es figuración, y por lo tanto no puede, sin contradicción, relacionarse a una esfera de inmanencia.

Sin embargo, esto es lo que hace Husserl, incapaz de respetar lo que Patočka llama la autonomía del campo fenomenal para significar aquello que no se refiere a nada más que a sí mismo. Como lo señala,

la subjetividad, a cuya inmanencia recurrimos en última instancia, es posible solo por la escisión de la esfera fenomenal como tal, escisión que se produce porque no vemos la manera de pensar la esfera fenomenal como algo autónomo, porque nos sentimos obligados a respaldarla con algo que pertenece al dominio de lo real (las 'aprehensiones', etc.). Esta realidad, inicialmente modesta, hace luego una carrera prodigiosa, pasando del ente en el mundo que fue en primer lugar, a la sustancia de la constitución misma del mundo<sup>7</sup>.

Hay, en consecuencia, un desplazamiento del sentido de lo subjetivo: mientras que lo subjetivo sea sinónimo de lo fenomenal, es decir, de lo trascendente en tanto que refleja mi perspectiva, se confundirá con la vivencia y distinguirá entonces de lo fenomenal que aparece en la vivencia, que es constituida en él. Como se ve, lejos de ser el elemento de la fenomenalidad, la conciencia procede de una escisión, en el seno de la fenomenalidad, entre

<sup>7</sup> PATOČKA, Jan. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Grenoble, Jérôme Millon, 1988, p. 209.



el fenómeno y lo que se fenomenaliza y, por lo tanto, de una ruptura en su función ostensiva. Lejos de que el ser del esbozo, es decir, del sensible, se apoye en la conciencia, éste procede de una fractura del esbozo, es decir, de un olvido de la especificidad del ser sensible. Hay una incompatibilidad fundamental entre la esfera de la inmanencia, tal y como Husserl la tematiza, y la ostensión sensible, tal y como la describe, de modo que la cuestión del sensible conducirá a la del modo de ser del sujeto sintiente, en tanto que no puede ser de ninguna forma una conciencia.

Evidentemente, este apeo del campo fenomenal sobre el ente singular conduce a la ruptura de la función ostensiva y, por lo tanto, a la distinción incomprensible entre el dato hylético y el momento noemático correspondiente. Como lo escribe de manera más clara Patočka,

¿hay que analizar realmente este color en dos rojos diferentes, distinguir la impresión de rojo, por un lado, y su apercepción objetiva como coloración del contenido, por el otro? ¿O es el rojo del contenido a veces un mediador objetivo que se retira como tal en segundo plano, un objeto que a veces se adelanta en tanto que autónomo? ¿Dónde vemos algo que se asemeje a la animación de una estructura de daciones?<sup>8</sup>

En otros términos, hay un solo rojo, que no es en modo alguno inmanente sino objetivo en el sentido de que es trascendente, es decir, ya siempre rojo de un contenido y es precisamente este contenido el que le confiere su trascendencia. Pero, esto no significa que debemos renunciar a la función ostensiva y, por lo tanto, a la distinción entre la aparición y el apareciente. Simplemente, esta distinción no se refiere a la diferencia entre inmanencia y trascendencia, vivencia y objeto, sino a una diferencia *en el seno mismo del objeto* entre su aspecto que, como tal, es correlativo de mis coordenadas existenciales actuales —en el sentido de que la cualidad de este rojo puede variar en función de la iluminación, la distancia, etc.— y, por otro lado, el objeto determinado y estable que se perfila o se esboza a partir del rojo. De hecho, solo hay un rojo, ya siempre ostensivo del objeto, ya siempre esbozante y prendido, por decirlo así, en la trascendencia del

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 204.

objeto esbozado. La única diferencia pasa pues, entre el aspecto sensible y el objeto, entre el trascendente subjetivo y el trascendente objetivo, y no tanto entre el aspecto como vivencia y el aspecto percibido. Ciertamente es posible transformar al mediador mismo en objeto, es decir, situarlo en un primer plano preguntándome, por ejemplo, por lo que veo exactamente: es de esta modificación que surge el concepto de cualidad sensible, pero, en cualquier caso, ello no comporta ninguna dimensión de inmanencia, no es más que un momento del objeto aislado por sí mismo. Agreguemos, finalmente, que una vez que este retorno a la esfera de la inmanencia tiene lugar, es imposible salir de ella, de tal suerte que la subjetivación del sentir bajo la forma de la materia sensible compromete radicalmente la percepción misma. De hecho, no vemos en absoluto cómo un acto noético, necesariamente homogéneo al dato que lo anima, podría abrir una exterioridad distinta a la de lo simplemente pensable: «¿cómo la vivencia, originariamente dada a sí misma en la reflexión, hace aparecer una trascendencia en el lado objetivo? Es incomprensible»<sup>9</sup>. Basta con decir que jamás el sujeto podrá lograr la exterioridad percibida si este movimiento no es llevado a cabo por el sensible mismo, lo que significa que el sensible jamás puede ser un simple contenido y que la aprehensión como tal es ineficiente —si lo sensible es inmanente— o inútil —si lo sensible es ostensivo—.

Nos es permitido, al final de esta primera fase crítica, precisar qué es eso del sensible, en cuanto sea abordado en el contexto de una fenomenología de la percepción. El ser del sensible consiste en esa auto-supresión en beneficio de lo trascendente, auto-supresión que, como tal, está necesariamente del lado de lo trascendente. Lejos, pues, de tener la positividad de un contenido, lo sensible es por principio dinámica de ostensión: la expresión 'contenido sensible' es un oxímoron. Toda la dificultad consiste en retomar lo más de cerca posible esta dinámica. Ciertamente, como auto-supresión, eclipse en beneficio de lo trascendente, el modo de ser de lo sensible es el de una cierta negatividad. Pero esto no significa que sea pura nada, porque si se limitara solo con hacer lugar a lo trascendente, no habría más fenómeno y, por lo tanto, no habría tampoco trascendente —tal es, sin

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 208.

duda, el peligro que acecha la dialéctica sartreana—. En efecto, lo propio de lo trascendente es ser impresentable, de modo que la auto-supresión que es el sensible no puede suprimirse a sí mismo en favor de lo trascendente: al contrario, permanece retenido en sí mismo, siempre inacabado. En cuanto auto-supresión, el sensible no es nada positivo, pero en la medida en que esta auto-supresión es en beneficio de la trascendencia, no puede dejarse llevar definitivamente a sí mismo y comportar, por lo tanto, una consistencia propia y, por decirlo así, una positividad singular que no es sino el envés de la profundidad de lo trascendente. Si el sensible es auto-negación, no es nada puesto que no se puede convertir en una mera posición del ente. En otras palabras, en la medida en que es presentación, el sensible se suprime para coincidir con lo que presenta, pero en la medida en que es presentación de un impresentable, que retrocede ante la mirada, el sensible difiere necesariamente de aquello con lo que coincide y es por lo que Merleau-Ponty definirá la trascendencia como «identidad en la diferencia»<sup>10</sup>. Tal es el modo de ser singular de lo que se ha llamado esbozo: una transparencia borrosa por la profundidad de lo que deja ver, un movimiento de ostensión retenido en sí mismo, una auto-supresión inacabada.

En realidad, este inacabamiento es constitutivo de la auto-supresión, en la medida en que lo suprimido es requerido y puesto como por su propia supresión, lo suprimido remite entonces al elemento específico del sensible, al sentir como tal. Pero hay siempre algo que suprimir, porque lo trascendente está siempre más allá del punto en que creemos encontrarlo; el sensible es depositado, por decirlo así, por la ostensión como aquello que queda por rebasar, es como la estela de este avance que no puede llegar a buen término. La positividad propia del sensible no es, por lo tanto, la de un contenido sino la de aquello que resiste a su propia negación, a la negación de lo que es: el sensible es como un movimiento que produce su propia resistencia, la inercia de un movimiento de ostensión. En pocas palabras, no es más que el elemento específico en el cual la trascendencia puede aparecer como tal, es decir, desaparecer: es la presencia propia de esta ausencia, la huella de la desaparición. Sin embargo, rebasándose como contenido, el

<sup>10</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964, p. 279.

sensible también es rebasado como existencia puntual o atómica: decir que siempre está más allá de sí mismo, o más bien que existe como este ser más allá, es decir asimismo que resplandece más allá del punto en el que se sitúa y que se articula consecuentemente con otros sensibles. Su auto-supresión en beneficio de lo trascendente es *ipso facto* rebasamiento en favor de otros aspectos, no solo de la cosa de la que es ostensión, sino del mundo mismo. Así, el sensible irradia más allá de sí mismo, es, por así decirlo, más vasto que él mismo: su facticidad es la dimensionalidad. Esto es lo que Merleau-Ponty resalta cuando usa el ejemplo del color amarillo que se suprime como color determinado para convertirse en color de iluminación, color dominante del campo:

en un solo movimiento se impone como particular y deja de ser visible como particular. [...] No obstante, esta particularidad del color, del amarillo y esta universalidad no son contradicciones, son simultáneamente la sensorialidad misma: es en virtud de la misma que el color, el amarillo, se da a la vez como un cierto ser y una dimensión, la expresión de todo ser posible<sup>11</sup>.

Este auto-rebasamiento que es el sensible se cumple indistintamente como apertura a lo trascendente y apertura a los otros sensibles convirtiéndose en dimensión o norma: no tanto lo que es sentido sino aquello según lo cual el mundo se dona y lo percibido es percibido. Pero debido a que el auto-rebasamiento es inacabado, el sensible no se abre al mundo mismo: la dimensión que despliega, o más bien de la cual no es más que el despliegue, sigue siendo distinta del mundo que hace aparecer, atestada de este inacabamiento en el seno mismo de la apertura: más abajo que la puntualidad del contenido, el sensible permanece más alto que la universalidad del mundo.

Dado que, como hemos mostrado, el hecho de adosar el sensible a una conciencia compromete definitivamente la posibilidad, la cuestión es, por consiguiente, la de saber sobre qué se apoya esta auto supresión inacabada, esta dinámica ostensiva, en últimas, cuál es el modo de ser del sintiente. Solo hay una respuesta posible: solo un sujeto que es por principio movimiento

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 271.

puede efectuar esta autonegación. Así como lo sentido no es más que el rastro inercial de la ostensión, el sintiente como tal es lo que la dinámica ostensiva, es decir, el sentir, deja en su estela. La autonegación en la que consiste el sensible no puede apoyarse sino sobre un sujeto que avanza hacia el mundo. Aun así, hay que estar de acuerdo respecto a la naturaleza de este movimiento, que no se puede reducir a un simple desplazamiento: en realidad, más bien son los desplazamientos las modalidades singulares y, por decirlo así, límite de este movimiento originario. Patočka escribe:

Quizá el movimiento originario no sea el cambio de lugar de las cosas, sino, más bien, ese impulso dinámico que lleva la existencia fuera de sí misma, que la hace estar ya siempre fuera de sí, que sea excedida en dirección de las cosas, que sea convertida en una fuerza vidente<sup>12</sup>.

Dejando de lado el alcance cosmológico de esta afirmación para tomar solamente el hecho de que nuestro movimiento, que ahora aparece como una manifestación privilegiada de la esencia del movimiento, no es un simple desplazamiento, sino precisamente un movimiento fenomenalizante, un hacer que es un hacer aparecer, una 'fuerza vidente'. Alcanzamos aquí un plano más profundo que la división entre experiencia y desplazamiento, plano que es el modo de ser sub-yacente al sensible. De hecho, la fuerza vidente no es una fuerza a la que se anexaría un ver sino la fuerza misma de ver, es decir, el ver como fuerza. El movimiento como pasaje, es decir, desplazamiento de toda posición finita, auto-negación concreta, no puede, en efecto, sino apoyarse sobre una fuerza, fuerza que le proyecta de antemano, por decirlo así, más allá de sí misma; y es en esta fuerza que reside el ver como tal, y de manera más general, el sentir. El sentir es, pues, en el corazón del movimiento, el exceso de la fuerza sobre cada una de sus efectuaciones finitas: sentir es estar ya siempre más allá del punto en el que estamos y esto porque el cuerpo es capaz de tal exceso, o más bien porque es este exceso mismo, que es sintiente. La cuestión, en adelante, es la de saber qué es lo que comanda este exceso, sobre qué se apoya la fuerza, es decir, finalmente, cuál es la razón del movimiento.

<sup>12</sup> ПАТОЧКА, Jan. *Papiers phénoménologiques*. Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 70.

Para hacer esto, hay que regresar a la esencia de la fenomenalidad y a las críticas que Patočka dirige a Husserl. De hecho, como hemos visto, el error de Husserl es apoyar la fenomenalidad sobre la esfera subjetiva como una esfera de vivencias dadas a sí mismas en la inmanencia, permanecer prisionero de la actitud natural en un sentido muy profundo pues ello equivale a hacer descansar, de manera circular, el aparecer sobre un apareciente —y que sea de esencia subjetiva no cambia nada—. La única manera de superar esta ingenuidad es integrar al ego mismo en el paréntesis de la epojé, para sacar a la luz el a priori de todo aparecer, incluido el del ego mismo. Pero tal a priori solo puede ser el mundo mismo: toda dación de algo se efectúa sobre el fondo del mundo siempre que este algo sea un momento del mundo y, por lo tanto, se apoye necesariamente sobre una co-donación del mundo. Es por esto que, escribe Patočka, «consideramos como pertenecientes a la estructura del aparecer como tal esta totalidad universal del apareciente, el gran Todo, así como aquello *en lo que* el apareciente aparece, la subjetividad (teniendo una estructura pronominal vacía)»<sup>13</sup>. Dicho de manera más simple, «la forma mundo de la experiencia es a la vez lo que hace posible una experiencia de mundo»<sup>14</sup>. Como vemos, la condición de toda experiencia es la donación del mundo como totalidad abierta de la experiencia, lo que equivale a decir que la forma universal es el contenido último, que la condición de la donación coincide con la totalidad de lo dado, lo trascendental con lo ontológico. Es en este punto que la determinación del sujeto como movimiento se hace realmente ineluctable. De hecho, si el mundo es el a priori de toda experiencia, el fenómeno originario que comanda toda fenomenalidad, y si lo propio del mundo como totalidad universal o inmensidad inaparente es no poder ser presentado —su originariedad como mundo, carne de la *Leibhaftigkeit*, excluye toda forma de intuitividad— no puede sino darse como tal en un movimiento que avanza hacia él, movimiento que es tan inacabable como este mundo impresentable. La movilidad constitutiva del sujeto del aparecer es absolutamente correlativa del mundo como a priori último del aparecer. Si el sujeto es

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 214.

fuerza, es decir, va siempre más allá del punto en el que se sitúa, lo es en la medida en que se dirige al mundo mismo, en que todo movimiento *en* el mundo no es posible sino como momento o etapa de un movimiento que va *hacia* el mundo mismo. Así, es porque el movimiento en el fondo es movimiento hacia el mundo, tensión hacia una totalidad que, como tal, escapa a su avance, que toma la forma de movimientos intramundanos. Pero, desde luego, esta distinción es aún abstracta, la intramundaneidad es solo una dimensión interna de una movilidad fenomenalizante, de un «ser para el mundo» que siempre le excede.

Este análisis arroja luz sobre la esencia del sentir. Decir que el mundo es el a priori mismo del aparecer, es afirmar que el sujeto tiende hacia una presentación del mundo mismo, que es esta tendencia misma, por principio, avance hacia el mundo. La esencia del sentir, en la medida en que hasta la menor aparición supone la co-aparición del mundo, consiste, por lo tanto, en un mover-se. Sin embargo, debido a su profundidad constitutiva, el mundo permanece impresentable, escapa a la presentación en su presencia misma. El sensible no es más que la manera propia en la que se figura la impresentabilidad del mundo, la forma sobre la cual se oculta su profundidad. De ahí que, en la medida exacta en que la fuerza no puede liberarse plenamente, so pena de alcanzar el mundo mismo, donde, en consecuencia, solo se efectúa bajo la forma del desplazamiento finito, que es propiamente vidente. El ver de la fuerza nace precisamente de la retirada de su obra sobre su potencia: ella presenta al mundo en el ver, en la medida exacta en que no le puede alcanzar. Así, al igual que el movimiento es un déficit de la fuerza que lo pone en marcha, el sensible es un déficit del mundo: a falta de cumplir lo que promete su fuerza, a saber, la presencia del mundo, los movimientos finitos desembocan sobre lo sensible. Hay que reversar el orden habitual y, en lugar de componer el mundo a partir de contenidos sensibles que serían únicamente positivos, contrariamente, hay que comprender el sensible como un déficit del mundo, no tanto como una presencia sino como el rastro de una ausencia: el modo en que se da el mundo a un sujeto que tiende hacia él sin poder-lo alcanzar. La figura del sensible es la del fracaso de la presentación del mundo, o lo que deja

en su estela un movimiento que va hacia el mundo. Como escribe Patočka: «El sentir como fundamento del percibir es incomprendible como ‘datum puro y simple’, proviene de la conexión del ser-al-mundo, en él se anuncia el mundo en el *llamado* que nos dirige»<sup>15</sup>.

Así, la dinámica fenomenalizante responde a un llamado del mundo, en que ella se puede definir como *deseo*: en el fondo, el sentir es deseo. Entendido en el sentido más estricto: lo propio del deseo es, de hecho, que lo deseado le exacerba en la medida en que lo satisface, lo que significa que lo deseado se sitúa siempre más allá del punto en que se cree encontrarlo, que toda satisfacción es al mismo tiempo insatisfacción porque diseña en vacío un más allá de sí misma, de aquello que llenaría el deseo y que se escapa del instante en el que se cree poseerlo. Tal es exactamente la relación del sujeto al mundo y, por lo tanto, el corazón de la fenomenalidad: una aspiración que se cumple en una dinámica que es re-impulsada por lo que alcanza. Esta es igualmente la verdadera razón por la que Husserl la ha llamado donación por esbozos: un avanzar hacia una plenitud imposible. Pero lejos de que el objeto sea compuesto o diseñado en y por sus esbozos, hay que decir que estos son la forma bajo la cual se da el déficit del objeto, o más bien el déficit del mundo en el objeto. El sensible es, pues, exactamente el envés del deseo: el rostro propio de la insatisfacción, de la frustración constitutiva de un deseo que es deseo del mundo. El sentir es a lo sentido lo que el deseo a sus conquistas finitas. Sin embargo, no se puede concluir que el sensible retrocedería hacia un simple contenido clausurado en el que se perdería el mundo. Al contrario, esta perspectiva solo permite dar cuenta del sensible en la plenitud de su sentido. Decir que el sensible es atravesado por un deseo del mundo, del que solo es la efectuación finita, es reconocer que su prueba es la de una insatisfacción, que atiza la búsqueda en lugar de detenerla y, por lo tanto, diseña incesantemente un más allá de sí mismo. En tanto que el sentir es atravesado por el deseo se excede él mismo incesantemente hacia el mundo y es así como puede ser en la aparición: la ostensión como tal está sub-tendida por el deseo, es la tensión del sujeto hacia un mundo más allá de cada una de sus figuras finitas. La ostensión,

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 100.



en su inacabamiento, no es más que la promesa del mundo llevada en la menor cualidad para un sujeto que es en el deseo.

Pero hay que dar un último paso enfatizando que el deseo en el fondo siempre tiene una significación ontológica, que el déficit que lo dinamiza es un déficit de ser, en definitiva, que todo deseo es deseo de sí. En otras palabras, si el sujeto tiende hacia el mundo, es porque hay y va del mundo en su ser: ir hacia el mundo significa para él ir hacia sí mismo, de modo que, como Patočka lo mostró, es en la medida en que el sujeto explora el horizonte del mundo, que se cumple como sujeto. Dicho de otro modo, si el deseo es una búsqueda de lo deseado, tal búsqueda no sería pensable si el sujeto no ha sido iniciado de alguna forma en esto hacia lo que tiende. Es deseo pero también conocimiento, como en Platón: el sujeto ni siquiera podría avanzar hacia lo deseado si antes no lo poseyera de alguna manera, de modo que puede ir hacia él solo porque ya está ahí. En otras palabras, cuando el sujeto fenomenalizante se sitúa necesariamente en ambos lados a la vez, del lado del mundo mismo, en su profundidad y ante él, es decir, situado en su seno, no hay movimiento pensable sin una doble pertenencia del sujeto: una ontológica, que lo proyecta del lado del mundo mismo, y la otra, topológica, que lo sitúa en el seno del mundo. Por lo tanto, es porque el sujeto es ya siempre del mundo, de alguna manera del lado de su cara nocturna, que, situado asimismo en él, puede avanzar hacia él y así hacerlo aparecer. Así pues, el movimiento procede de la tensión, de la que resulta la tentativa de resolución, entre estas dos pertenencias, tensión que es el desajuste del sujeto consigo mismo, entre su propio suelo ontológico y su situación topológica. En este sentido, el movimiento reduce el desajuste entre dos inmovilidades: la una, ontológica, que es radical; la otra, topológica, que es provisoria. Entonces, yendo hacia el mundo, el sujeto se dirige hacia sí mismo, su deseo de mundo es deseo de sí, la presentación del mundo es la realización del sujeto. En consecuencia, el sensible, que se despliega por el movimiento, es el rostro de este desajuste. Es una prueba del sujeto, no en el sentido de la auto-donación de una vivencia inmanente, sino como la forma propia sobre la cual un sujeto finito trata de lograr su suelo ontológico, la figura concreta de una reconciliación dinámica. El

sensible es la forma en la que el sujeto trata de hacerse uno consigo mismo, más allá del desajuste entre su pertenencia ontológica y su pertenencia topológica: por esto, decir que es déficit del mundo, es decir igualmente que es déficit del sujeto, o el sujeto mismo como su propio déficit. Por lo tanto, el sensible no es lo que viene a llenar al sujeto sino lo que le falta, o más bien la forma en la que se da a él su propia falta. Tal vez en este sentido se deba entender la enigmática fórmula de Merleau-Ponty, según la cual hay «inserción del mundo entre los dos estratos de mi cuerpo»<sup>16</sup>. Se trata, evidentemente, del mundo fenomenal, que viene a inscribirse entre el suelo ontológico, que Merleau-Ponty llama carne, y el sitio topológico que diseña el cuerpo; más exactamente, el mundo fenomenal procede de la dinámica de reducción del desajuste entre estas dos vertientes del sujeto, desajuste evidentemente irreductible porque el suelo ontológico no puede ser logrado.

Evidentemente, queda por entender lo que estas dos pertenencias o estas dos inmovilidades pueden significar, puesto que es sobre la iniciación originaria del sujeto en esto que, sin embargo, le falta, iniciación que es la condición del deseo, que se apoya la dinámica de la fenomenalización. Un modo de entenderlo, en el marco fenomenológico, es enfatizando que, si el mundo es el horizonte de todos los horizontes, él llama a una cooriginariedad y una coextensividad con lo que designamos sujeto. De hecho, lo propio del horizonte es jamás desplegarse del todo, permanecer, por así decirlo, en reserva, o más bien ser su propia reserva: el horizonte es, pues, horizonte solo a condición de nunca pasar del lado del objeto y esto no por defecto sino por exceso, porque es la totalidad abierta de los objetos. En otras palabras, la sobreobjetividad del horizonte, por la cual escapa a la objetividad, se preserva solo por su subjetividad: esta sobreobjetividad, como la que debe ser recorrida, tiene sentido solo como obra subjetiva. En realidad, aquí nos quedamos sin qué decir porque es claro que el horizonte está por debajo de esta división entre sujeto y objeto, de cualquier modo en un punto de no distinción: no es mas allá de cualquier objeto, o el más allá de cualquier objeto sino permaneciendo sin desplegarse, en conse-

<sup>16</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris. Gallimard, 1964, p. 317.

cuencia, del lado del sujeto, como una tarea y por lo tanto una fuerza. Es en este sentido que hay una cooriginaridad del sujeto y del mundo, que el sujeto está ya del otro lado del mundo en el seno del cual, sin embargo, se sitúa. Decir que tiene un horizonte es ciertamente decir que está situado —no tiene horizonte sin perspectiva— pero también es afirmar que ya ha ingresado en él, que le posee siempre, de modo que *es* él, más bien, quien lo tiene. La movilidad del sujeto no es otra que la trama tendida entre estas dos dimensiones del sujeto: entre el horizonte que él es y aquel que lo tiene. Por lo tanto, podemos afirmar que la fenomenalidad sensible es el modo como el sujeto tiende hacia este horizonte que es él mismo, tratando de desplegarlo, es decir, de llenarlo, pero a condición de añadir que, con todo rigor, estas dos dimensiones existen únicamente en y por su misma tensión. Como lo señala Patočka,

al decir que el yo nombra un horizonte, y no una representación particular, de una ‘pureza abstracta’, de ninguna manera negamos la unidad del yo, ni tampoco negamos la unidad del mundo o de la cosa calificándolos a ambos de horizontes. Simplemente queremos decir que estos términos se refieren a una tarea sin fin —la experiencia de algo que está ahí sin ser, en toda su extensión, dado en original—<sup>17</sup>.

Este análisis, sin embargo, permanece aún abstracto y está destinado a ser rebasado desde el instante en que tomamos en consideración la movilidad del sujeto. De hecho, si puede iniciar tal o cual movimiento, él no es la fuente de su movilidad: el movimiento está en un orden ontológico autónomo al que en adelante debe pertenecer si está en capacidad de moverse. En otras palabras, el sujeto puede moverse solo porque se inserta en una movilidad originaria de la que no es la fuente, en la que persigue un movimiento que no es el suyo: jamás iniciamos el movimiento, iniciamos *en el* movimiento. En otras palabras, la fuerza vidente jamás es la del sujeto, sino que viene de mucho más lejos que él, y ésta no es más que la puesta en marcha; si hay una pertenencia constitutiva del sujeto, su modo de ser funciona como testigo ontológico del mundo en el cual se

<sup>17</sup> PATOČKA, Jan. *Papiers phénoménologiques*, p. 65.

inscribe. Por lo tanto, si el sujeto se caracteriza por la movilidad, lo es en la medida en que se inscribe en un mundo que es de naturaleza procesual: la fuerza vidente muestra la inscripción del sujeto en una *physis*. Como Patočka lo dice al menos una vez: «a medida que nos movemos, a medida que actuamos y en este ‘hacer’ nos comprendemos a nosotros mismos, así como a las cosas, hacemos parte de la *physis*, del mundo omni-abarcante, de la naturaleza»<sup>18</sup>. En otras palabras, el movimiento centrípeto en y por el cual el sujeto avanza hacia el mundo para hacerle aparecer es el envés de un movimiento centrífugo por el cual el mundo mismo aparece. En adelante, la fenomenalidad del mundo debe entenderse en los dos sentidos del genitivo: es aparición del mundo al sujeto solo porque es el proceso por el cual el mundo aparece, se hace fenómeno. En este punto, pasamos de una aproximación fenomenológica a una perspectiva cosmológica: esta auto-supresión inacabada por la cual definimos el sensible se refiere en adelante al proceso en y por el cual el mundo se fenomenaliza, y la cuestión es, entonces, la de entender este proceso.

Lo difícil aquí es reconciliar el hecho de que el mundo no existe por fuera de sus propios fenómenos, que no tiene otra positividad que la de sus apariciones, con la necesaria diferencia entre el mundo y sus fenómenos, diferencia sin la cual no se fenomenalizaría, sin la cual la fenomenalización sería impensable. Decir que el mundo se fenomenaliza, es decir al mismo tiempo que es el sujeto de esta fenomenalización y que se distingue por ello, y que, sin embargo, no la precede ya que su ser consiste en fenomenalizarse y coincidir, por lo tanto, con los fenómenos. De este modo, el mundo es en sí mismo y se mantiene como tal únicamente haciéndose otro, pasando por sus propios fenómenos. Por un lado, no hay, pues, ninguna precesión o prefiguración en la medida en que el mundo no tiene otra determinación que aquella a la que da lugar: como el Uno de Plotino, este origen que es el mundo dona lo que no posee. Pero, por otro lado, no podría reducirse a su fenomenalidad: él se distingue necesariamente de sus fenómenos porque es su fuente, porque estos no proceden de una pura

---

<sup>18</sup> ПАТОЧКА, Jan. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humanine*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 107.

nada. Entonces, ¿cómo comprender el ser del mundo en la medida en que da lugar a los fenómenos sin tener ninguna otra consistencia que la de los fenómenos mismos, sino como el *acto mismo de producir*? El mundo no es aquello que produce sino el producir como ser: no es el suelo o el origen de una profusión, sino su propio acontecimiento. No está antes para fenomenalizarse después: es su propia fenomenalización, el incesante pasaje a su otro que, por eso mismo, también es él mismo. El ser del mundo es el de una fuente que se renueva incesantemente y cuya estabilidad es la de este mismo surgimiento.

Sin embargo, en la medida en que esta fuente produce la multiplicidad infinita de los fenómenos, donde ella es un haz antes que un flujo, hablamos de una *explosión* originaria. La esencia del mundo es rigurosamente la de una deflagración eterna, de un incesante producir fenómenos, producir en y por el cual éste se constituye como mundo: el nacimiento de los fenómenos es el del mundo que los nutre, el acontecimiento de la deflagración nombra el nacimiento conjunto y, finalmente, la cooriginaridad de los fenómenos y del mundo. Si el mundo es lo que permanece por sí mismo al pasar a su otro, hay del mundo solo como una deflagración eterna: el mundo es su propia dehiscencia, su ser es una ruptura de sí en sí. Aquí podemos comprender algunas fórmulas de Merleau-Ponty, tan sugestivas como enigmáticas. Después de evocar, en *El ojo y el espíritu*, una «deflagración del ser», vuelve sobre ella en estas dos notas de *Le visible et l'invisible*: «para mí no existe más cuestión de los orígenes, ni de los límites, ni de las series de acontecimientos que se dirigen a una causa primera, sino un solo estallido de ser que es para siempre»<sup>19</sup> y es a la luz de este estallido que aborda en adelante lo sensible, diseñando así los lineamientos de lo que él llama cosmología de lo visible: «el absoluto del 'sensible', es esta explosión estabilizada, es decir, que comporta retorno»<sup>20</sup>. Merleau-Ponty insiste aquí en que no hay otra forma de pensar la relación de los fenómenos en el mundo, mejor dicho, el sensible mismo como presentación de un mundo impresentable, que en el contexto de una cosmología fenomenológica destaca una deflagración

<sup>19</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 313.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 317.

eterna. Cómo entender, de hecho, que el sensible logre presentar lo que está incesantemente ausente, más bien, que sea la ostensión misma de lo impresentable si no está siendo retomado como el efecto de una explosión estabilizada, y, por lo tanto, comprendiendo el mundo como aquello que consiste solo en su propia dehiscencia, que permanece como tal desbordándose incesantemente de sí. La esencia de la fenomenalización consiste en esta deflagración: el movimiento ostensivo por el cual el sensible se sobrepasa hacia el mundo, es el envés de un movimiento expansivo por el cual el mundo, como deflagración, pasa en sus propios destellos. La figuración sensible que descubre la fenomenología tiene por verdad una explosividad del mundo que solo la cosmología saca a la luz.

Ahora, hablar de explosión estabilizada, es afirmar que los destellos son retenidos en la deflagración, que no caen jamás fuera de ella y, por lo mismo, la retienen en ellos, es decir, conservando algo de su primera prepotencia. Tal es exactamente la razón por la cual los sujetos se mueven: su movilidad es el signo de su pertenencia al origen y la huella en ellos de la potencia de este origen. Sin embargo, por otro lado, mientras sean retenidos en la deflagración, el movimiento de los sujetos solo puede tornarse hacia ella: retenidos en el origen, su movimiento es necesariamente movimiento hacia el origen. En otras palabras, la eternidad de la deflagración, que implica que la potencia que procede de ella permanece retenida en sus destellos, significa una especie de involución por la cual su salida de sí, la salida de sí que ella es, está idénticamente retornando a sí. Decir que lo originario es explosión es afirmar que lo envuelve una reconciliación; afirmar que la dehiscencia es eterna es reconocer que todos los destellos tienden hacia su fuente, deseando su origen. Tal es el fondo cosmológico de este avanzar fenomenalizante que primero retomamos en el plano fenomenológico. El sensible no es más que la identidad de la expansión y del retorno, la salida de sí de una deflagración que, como tal, es igualmente retorno a sí. Ahora vemos de manera más clara en qué el sensible es movimiento antes que contenido: como ostensión solo es comprensible desde la archi-movilidad de una deflagración originaria, exactamente su envés. Finalmente, el sensible no es tanto lo que se siente sino *lo que* siente, es decir, lo que

se rebasa incesantemente para hacer lugar al mundo, entendiéndose en adelante que este rebasamiento inacabado en beneficio del mundo no es más que el envés de esta eterna salida de sí que es el mundo.

¿En qué consiste, pues, el ser sensible del sensible, su sensibilidad propia? En realidad, la pregunta «¿qué es el sensible?» reemplaza en adelante la pregunta «¿Qué hace el sensible?». O, decir que el mundo es deflagración es decir que la fuente es indivisible o infinitamente comprimida: como diría un plotiniano, lo que explota no puede comportar la más mínima determinación. La explosión como tal es, en efecto, advenimiento de la determinación como nacimiento de lo múltiple: el acontecimiento originario es multiplicación. En consecuencia, el avance de los destellos hacia el origen consiste en una tendencia a la unidad, lo que procede de lo indivisible no puede volver a él, en su diferencia propia, más que en producción de la unidad. La obra de lo sensible solo puede ser la de una síntesis, que es la huella o el sedimento de un origen indiviso en el seno de lo múltiple, el residuo de la potencia explosiva en sus destellos, la manera singular en que estos se remontan a su fuente. Si la explosión es expansión, el retorno es recolección. Simplemente esta síntesis es inacabada y lo es en proporción a la distancia desde el origen. En esto consiste, en última instancia, la esencia del sensible: una síntesis inacabada y, por supuesto, a favor del inacabamiento de la síntesis, consecuencia de la imposibilidad del retorno al origen, que se preserva la profundidad o impresentabilidad del mundo. Ahora, si finalmente concordamos en la posibilidad de entender, en últimas, el ser del sentido como el de una síntesis, debemos concluir que el sensible no es más que el déficit del sentido, más exactamente, el envés del sentido dado que, como síntesis, permanece por esencia inacabada. El sensible le da sentido al mundo porque su dinámica es retenida en el acontecimiento originario, pero este sentido permanece opaco e inacabado porque tal acontecimiento es el de una deflagración.

Desearía concluir con una enigmática fórmula de Patočka, cuya completa exposición se la puede comprender como una tentativa de explicación: «Hay y debe haber algo así como un movimiento por el cual el corazón del mundo constituye su contenido contingente y cuyo espa-

cio-tiempo-cualidad en totalidad es un sedimento»<sup>21</sup>. Este movimiento no es otro que aquel que hemos llamado deflagración, movimiento explosivo de auto-constitución del mundo en y por lo múltiple: es el mundo mismo el que constituye su contenido contingente, es decir, es la fuente de su propio aparecer, o incluso *se fenomenaliza*. Por lo tanto, el espacio-tiempo, como forma del sensible, no es más que el modo como la indivisibilidad del origen se sedimenta en lo múltiple, la totalidad, la manera en la que el corazón del mundo perdura en sus efectos. En cuanto a la cualidad, es decir, el sensible, es solo una forma degradada o debilitada de esta unidad original, una huella antes que un sedimento. El sensible es esta síntesis que es deshecha por el múltiple en proporción de su distancia respecto del origen, un modo de unidad ciertamente y, por lo tanto, ya un sentido, pero incoativo y opaco porque el eco de la deflagración apenas si se hace escuchar en él.

Traductor  
JEISON ANDRÉS SUÁREZ-ASTAIZA  
UFC/PUJ, Cali

## Bibliografía

- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, FCE, 2013.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964.
- PATOČKA, Jan. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Grenoble, Jérôme Millon, 1988.
- PATOČKA, Jan. *Papiers phénoménologiques*. Grenoble, Jérôme Millon, 1995.
- PATOČKA, Jan. *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

---

<sup>21</sup> PATOČKA, Jan. *Papiers phénoménologiques*. Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p.157.