

RENAUD BARBARAS

# LA PERTENENCIA

Hacia una cosmología fenomenológica

Traducción de  
JUAN JOSÉ ÁLVAREZ RUBIO

EDICIONES SÍGUEME  
SALAMANCA  
2024

Traducción de Juan José Álvarez Rubio  
sobre el original francés *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*

© Peeters Publishers, Leuven 2019

© Ediciones Sígueme S.A.U., Salamanca 2024

C/ García Tejado, 23-27 - 37007 Salamanca / España

Tlf.: (+34) 923 218 203 - ediciones@sigueme.es

[www.sigueme.es](http://www.sigueme.es)

ISBN: 978-84-301-2227-1

Depósito legal: S. 346-2024

Impreso en España / Unión Europea

Imprenta Kadmos, Salamanca

# CONTENIDO

1

DE LA CARNE A LA PERTENENCIA, 9

2

LOS TRES SENTIDOS DE LA PERTENENCIA, 47

3

HACIA UNA COSMOLOGÍA: LA DEFLAGRACIÓN, 89

4

LA GÉNESIS DE LOS MUNDOS, 123

*Postfacio*, de Ovidiu Stanciu, 163

El siguiente texto es el resultado de un conjunto de lecciones impartidas en marzo de 2019 en la Universidad Católica de Lovaina (UCLouvain), por invitación del Instituto Superior de Filosofía, en el marco de la cátedra Cardenal Mercier. Agradezco al Instituto Superior de Filosofía y, muy particularmente, a Nathalie Frogneux, quien me acogió y me acompañó a lo largo de estas semanas de docencia, de las que guardo un recuerdo especialmente dichoso.

## DE LA CARNE A LA PERTENENCIA

Tomaremos como punto de partida un hecho fundamental que consiste en una experiencia que nosotros resumiremos, a falta de uno mejor, con el término «cuerpo». Se trata de la experiencia que hacemos de nosotros mismos como teniendo o siendo un cuerpo, siendo esta vacilación reveladora de la situación, puesto que aquello que en cierto sentido no es sino la expresión misma o el vector de nuestra existencia, se da al mismo tiempo como situado en el seno de la exterioridad, distinto de nosotros mismos y, en consecuencia, perteneciente a una relación de posesión. Con ello designamos, en cualquier caso, una cierta experiencia de nosotros mismos que acontece en el seno del mundo, una manera de reunirse consigo en el espesor mismo de una carne, de estar junto a sí en la desposesión. Alphonse De Waelhens ofrece sin duda la expresión más concisa para esto: «El cuerpo es lo que nos hace ser como siendo fuera de nosotros mismos»<sup>1</sup>. Dicho de otro modo, en esta experiencia fundamental se anula la diferencia entre ser uno mismo y ser otro, entre la interioridad y la exterioridad, entre la conciencia y la extensión. Merleau-Ponty señala esta singular situación –lo que todavía no significa que la piense– a través de la experiencia de la reversibilidad del tocar. En efecto, si es verdad que

1. Alphonse De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961, 76.

cada parte del cuerpo tocado puede revelarse a su vez como tocante, tocando la misma parte que antes la tocaba, debemos concluir que el cuerpo no es jamás un simple objeto, puesto que siempre puede sentir; como tampoco es un puro sujeto, pues ese sentir se hunde necesariamente en un fragmento de materia.

Esta ambigua situación, que se reúne en el término «carne», puede ser considerada bajo la forma del modo de ser singular que es el vivir. En efecto, vivir significa a la vez estar en vida, es decir, estar inscrito en la exterioridad en la medida en que tenemos relaciones metabólicas con ella, y tener la experiencia de sí mismo y de esta exterioridad, de sí mismo en la exterioridad. En otros términos, hay un sentido originario del vivir, conservado por la lengua francesa, que es neutro frente al reparto entre el vivir intransitivo y el vivir transitivo, entre *Leben* y *Erleben*. La experiencia del cuerpo es, pues, la experiencia de una vida que, actuando en el mundo, se experimenta a sí misma al mismo tiempo que experimenta el mundo, que se aprehende en su intercambio efectivo con y en el seno de la exterioridad. Sin embargo, notemos que esta segunda caracterización tiene el doble mérito de que nos lleva al plano de la verbalidad, vale decir, nombra un modo de ser antes que una sustancia, y de que circunscribe un plano que es neutro respecto al reparto entre la interioridad y la exterioridad. Comprender lo que se llama cuerpo equivale a comprender lo que significa vivir, y, en consecuencia, podríamos caer en la tentación de tratar el problema del cuerpo desplazándolo hacia el plano del vivir, y de subordinar la fenomenología de la carne a una fenomenología de la vida. No seguiremos este camino, al menos no directamente, pues subordinaremos el problema del cuerpo a un problema distinto, tan profundo que permanece desapercibido. En cambio, los conceptos a partir de los cuales abordaremos el problema del cuerpo nos darán un acceso *ipso facto* a la cuestión de la vida: con toda lógica, esclare-

ciendo el modo de ser que subyace a lo que denominamos cuerpo, abriremos el camino de una fenomenología de la vida, que será también una ontología.

Ahora bien, es necesario constatar que esta experiencia fundamental, en el sentido de que constituye finalmente el fundamento de toda experiencia, ofrece una resistencia de principio al pensamiento. En una especie de parpadeo constitutivo, este cuerpo (*Leib*) que manifiestamente no es, o que, en todo caso, no es un mero cuerpo (*Körper*), siempre se sitúa más allá de donde pensamos encontrarlo, no deja de desbaratar las categorías a partir de las cuales intentamos abordarlo. De esta manera, si quiero considerarlo desde el plano de cómo se da a primera vista, a saber, precisamente como un fragmento de materia, carezco de lo esencial, puesto que dicho cuerpo no es aún *mi* cuerpo. Voy a adosar entonces este ser-cada-vez-mío [*mienneté*] a otro componente —alma, conciencia o espíritu— que me conducirá esta vez a perderlo por exceso luego de haber faltado por defecto, porque, como tal, este componente no envuelve ninguna relación con la corporeidad. No tengo más salida entonces que preguntarme cómo esta dimensión, que es intrínsecamente ajena a la exterioridad, puede ser lastrada por un cuerpo, descender hacia él o unirse a él. Todo ocurre como si se fallara a esta experiencia en la medida en que se la identifica como experiencia del cuerpo, porque, se quiera o no, al hablar del cuerpo, nos encontramos proyectados del lado de una continuidad con el universo material; continuidad que es tan insuficiente como indiscutible, pues esta sensibilidad que lo califica como mío es manifiesto que no se comprende en ella. Es legítimo preguntarse entonces si bajo la apariencia de la neutralidad o la necesidad, la determinación de esta experiencia como experiencia del cuerpo no expresaría acaso una opción y, en consecuencia, una constelación teórica subyacente, tan potente como inaparente, de tal manera que hablar del cuerpo equivaldría a decidir de antemano acerca

del sentido de tal experiencia, a responder la pregunta antes incluso de haberla planteado. Es indiscutible que tenemos un cuerpo, y que nuestra piel, por ejemplo, no solo es susceptible de recibir un golpe, sino que también es sensible a este golpe, pero la pregunta es si es esa la mejor manera de abordar este hecho fundamental. En otras palabras, la pregunta es si al hablar de cuerpo, incluso del cuerpo propio, no se ha sometido ya este hecho a una conceptualidad que puede ser que lo oculte radicalmente. En cualquier caso, retengamos que, aunque sepamos perfectamente de qué se trata, puesto que no solo tenemos experiencia sino que también somos esa experiencia (para retomar una distinción realizada por Patočka en «El platonismo negativo»<sup>2</sup>), nos encontramos conceptualmente despojados ante ella, no tanto por la falta de conceptos sino porque la manera en que la acogemos está conceptualmente sobredeterminada. Por supuesto, el carácter central de esta experiencia y la dificultad de apropiársela no constituye alternativa: nos resulta tan difícil pensar este cuerpo precisamente porque somos este cuerpo.

Es imposible no considerar aquí la dimensión histórica del problema tal y como Hans Jonas delineó sus contornos. En efecto, si es verdad que la experiencia de lo que se llama cuerpo remite a la vida tal como la experimentamos, al estar-en-vida, debemos constatar que no hay lugar alguno para esta vida en la partición metafísica que domina desde la época moderna. Como acabamos de sugerir, la cuestión fenomenológica del cuerpo se muestra indisociable del problema de la relación entre el cuerpo y el alma, o más bien desemboca inmediatamente en la formulación de este problema, cuyas variantes son evidentemente numerosas. Ahora bien, este problema depende de lo que Hans Jonas

2. Cf. Jan Patočka. «El platonismo negativo», en *Libertad y sacrificio*, trad. Iván Ortega Rodríguez, Sígueme, Salamanca 2007, 82 [N. del T.].



denominó la ontología universal de la muerte. En efecto, como él señala, cuando el ser humano comenzó a interrogarse acerca de la naturaleza de las cosas, es decir, cuando simplemente comenzó a ser humano, le pareció que la vida estaba por todas partes y que se imponía como el sentido de ser de lo que es: su ontología espontánea era una ontología universal de la vida. Nótese que, desde este punto de vista, lo que prevalece es efectivamente la comunidad ontológica de todos los entes y, en particular, la participación de nuestro ser en lo que no es él, en el ser del mundo. Por tanto, la tesis que propone aquí es que el modo de ser que es el nuestro en cuanto vivientes no puede sino prefigurarse en el modo de ser de todo ente: antes de la nuestra y para serlo, la vida es el sentido de ser del Ser. En esta perspectiva, lo que resiste al pensamiento es el fenómeno de la muerte, el cual, a pesar de su carácter ineluctable, aparece para el régimen ontológico dominante como una excepción incomprensible. La muerte es, pues, el primer problema con el que se encuentra el pensamiento en cuanto está regido por la ontología universal de la vida: «Al igual que en los útiles de piedra se reflejan las primeras capacidades técnicas de la humanidad, en las tumbas, que reconocen la muerte a la par que la niegan, se encarna la primerísima reflexión humana»<sup>3</sup>. En efecto, las sepulturas atestiguan a la vez una conciencia de la muerte como problema y la resolución de este problema mediante la integración de la muerte en la vida bajo la forma de otra vida o de otra modalidad de la vida. Según Hans Jonas, el pensamiento moderno procede de una inversión de esta situación. La excepción se transformará en la regla: el cadáver entrega la verdad del cuerpo, y la muerte, es decir, el retorno a lo inerte, es el modo de ser natural que corresponde al senti-

3. Hans Jonas, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, trad. José Mardomingo Sierra, Trotta, Madrid 2000, 23.