



Tópicos

ISSN: 1666-485X

ISSN: 1668-723X

Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe

Horenstein, Ariela Battán

Renaud Barbaras, *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*, traducción de J. M. Ayuso Díez, Madrid, Ediciones Encuentro, 2013, 536 páginas.

Tópicos, núm. 35, 2018, pp. 108-114

Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28859267008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Reseña: Renaud Barbaras, *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*, traducción de J. M. Ayuso Díez, Madrid, Ediciones Encuentro, 2013, 536 páginas.

Ariela Battán Horenstein (CONICET, UNC)

Este libro, publicado en francés en 2008 y traducido en 2013 por la editorial española Encuentro, recoge el resultado reflexivo de un filósofo cuyo nombre estuvo durante demasiado tiempo asociado a la exégesis de autor. El destacado estudioso de la obra de M. Merleau-Ponty y de J. Patočka, Renaud Barbaras, asume la escritura de *Una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo* con la autonomía y el respaldo de la reflexión continua y sostenida sobre tópicos centrales de la fenomenología, el problema de la percepción, la intencionalidad, la existencia, y en estrecha relación con ellos, el ser del aparecer, el tema de la corporalidad y el deseo, entre otros.

La obra de R. Barbaras objeto de esta reseña no vuelve, sin embargo, sobre esos temas con ánimo revisionista, por el contrario, intenta más bien instalarse, con una fuerte impronta fenomenológica, en el contexto de preocupaciones por la temática de la vida. En este dominio problemático hasta hoy colonizado, de un lado, por los estudiosos de la biopolítica de raigambre foucaultiana y deleuziana y, del otro lado, por los cada vez más interesados por las ciencias de la vida, es el ámbito donde Barbaras despliega la interrogación fenomenológica. Desde la perspectiva de la biopolítica, la vida constituye una superficie de aplicación de las tecnologías de regulación de las poblaciones con el objetivo de que estas desarrollen medios de autocontrol. Los estudios procedentes de esta línea de investigación se preocupan por desenmascarar las prácticas y los discursos mediante los cuales se implantan estas políticas de la vida. En el segundo caso, por su parte, la vida se desagrega en distintos campos disciplinares como la genética, la biología, la ecología, la medicina, y tienen en común un enfoque experimental, observacional y predictivo y la vida es así entendida como el conjunto de procesos de autoorganización de la materia en diversos grados y niveles de complejidad. Es posible observar en estos dos dominios temáticos una apropiación de “la vida/lo biológico” como una unidad mínima de análisis. La vida se constituye así en un objeto “acerca” del cual hablar, escribir, reflexionar o “sobre” el cual ejercer, intervenir, manipular.

La perspectiva que inaugura Barbaras con su esbozo de una fenomenología de la vida claramente se distingue de las mencionadas líneas de investigación y, se puede decir, también las complementa en la medida en que viene a ocupar un vacío, cual es, el de la reflexión acerca de la experiencia (humana) del vivir.

Una fenomenología de la vida presupone una tarea crítica y propositiva y como tal comienza por impugnar dos caminos a los que evalúa inconducentes, uno de ellos es el que provoca la confusión entre la vida y el funcionamiento del ser vivo, otro el que pretende reducir la vida a la interioridad, a la inmanencia de una experiencia de sí que acaba perdiendo la exterioridad y la trascendencia.

Barbaras se propone recuperar la vinculación entre vida y experiencia y para ello se ocupa de restablecer la familiaridad entre los términos *leben* (vivir) y *erleben* (experimentar). Una familiaridad suspendida al verter estas expresiones en una alternativa que no le hace justicia: “vida/ser vivo-vivencia/conciencia” (*Erlebnis*).

La subordinación de la vida a la conciencia constituye de alguna manera el pecado capital e inconfeso que Barbaras le atribuye a la fenomenología clásica, perspectiva filosófica que, como señala en la propia introducción de su obra “no parece poder desvincularse de la vida, sin que esto signifique que llegue a mirarla de frente...” (p. 13). El rodeo, el desvío, mediante el cual la fenomenología ha tematizado la vida es el que ofrece el *a priori universal de la correlación*. Barbaras acepta este punto de partida que parece ser el de toda fenomenología, desde Husserl en adelante; sin embargo, lo acorrala con interrogantes hasta transformar eso que aparecía como el fundamento en algo que requiere fundamentación. Barbaras revela que el *a priori universal de la correlación* descansa sobre una definición clausurada y autónoma de los polos que la conforman y reclama un desplazamiento que salga de esos polos, conciencia y mundo, para enfocarse en la relación. Afirma al respecto que las fenomenologías adoptan como punto de partida los términos relacionados (conciencia y mundo), advierten la correlación, pero, lejos de instalarse en ella, apuntan a los polos como el medio de acceso al fenómeno. Es en esta clave, pues, que deberían ser comprendidos, según Barbaras, las propuestas del

Lebenswelt husserliano, el *Dasein* heideggeriano, e incluso, la conciencia encarnada merleau-pontyana.

Barbaras, próximo a concluir el recorrido emprendido en busca de los elementos para diseñar su fenomenología de la vida hacia el final de la obra, se manifiesta reacio a prescindir del *a priori* universal de la correlación. Propone, en cambio, reinterpretarlo en términos de “coincidencia contingente” mediante la cual se conserva la diferencia, pero sin incurrir en una sustancialización de sus componentes. De lo que se trata, dirá, es de “comprender el modo de ser de un vínculo que, enlazando, mantiene a distancia cuanto pone en relación, unifica sin comprometer la diferencia de cuanto unifica, relaciona a uno con otro los términos manteniendo su separación...” (p. 445). Barbaras reinterpreta el *a priori* de la correlación evitando el doble peligro del dualismo y del monismo ontológicos y lo logra por virtud de dos transformaciones. Una de ellas realizada sobre las definiciones de mundo y conciencia mediante la introducción de la idea de lo Abierto, y la segunda, operada al reinterpretar un tema clásico de la fenomenología como es la intencionalidad, en términos de transitividad, dando paso así a la temática del Deseo (como insatisfacción e incumplimiento, como búsqueda de sí en lo otro), en un ámbito dominado por la conciencia como potencia cognitiva. La apelación a lo Abierto, como así también la identificación entre vida y deseo, constituyen las dos caras de una misma crítica a la positividad de la conciencia. Positividad que se pone de manifiesto como diferencia específica de lo humano respecto de las demás formas de vida sobre la Tierra y, también, con respecto al ideal modélico del conocimiento, en la medida que la conciencia se presenta como modelo de transparencia, claridad y distinción. Barbaras, aunque sin entrar en consideraciones de tipo sociopolítico, pondrá en evidencia la fuerza del prejuicio que fundamenta y sirve de base a este antropocentrismo constitutivo de la filosofía y la cultura de Occidente. Denomina a este prejuicio, que se presenta bajo la creencia de que “hay más en la humanidad que en la vida” y ha provocado un acercamiento excluyente y fragmentario al fenómeno del vivir (zoología privativa), la concepción aditiva de lo humano. La diferencia de lo humano no puede ser concebida en términos de positividad (ni de naturaleza puesto que se ha abandonado el presupuesto aristotélico del hombre como animal racional, ni de grados, ya que se han suspendido las certezas evolucionistas y continuistas), por el contrario, nos dirá Barbaras, la diferencia

de la vida humana se trata más bien de una privación, de una disminución. Si la vida es la totalidad de lo vivo, entonces, el hombre sería “la vida menos algo”. “Dar razón de la diferencia –sostiene Barbaras– no significa describir los rasgos por los que el hombre difiere, sino evidenciar un plano en el seno del cual pueda diferir” (p. 340).

La modalidad del diferir humano está signada por la conciencia, pero no la conciencia concebida como lo propio, distintivo y específico, sino más bien por una conciencia perceptiva, es decir, intencional, enraizada y abierta a la trascendencia.

El recorrido de Barbaras no puede, sin embargo, hacer pie en la fenomenología para capitalizar y desarrollar estas presunciones. La fenomenología clásica no logra saldar su deuda con el dualismo en una de sus formas, la de la distinción de los dos sentidos del vivir que radicaliza la diferencia entre vida y conciencia, sin propiciar un punto de encuentro y conciliación. Es recién en la poesía donde el sentido del ser del sujeto comienza a develarse. Barbaras recurre para ello a Rilke, más precisamente a la Octava Elegía de Duino, en busca de los términos adecuados para presentar su antropología privativa. La diferencia entre el hombre y el animal reside en la mirada, mientras este último accede a lo Abierto, el hombre se contenta con el mundo. Lo Abierto representa “el paraje o el elemento en el que residen todas las cosas en cuanto cosas, es decir, en cuanto son, y no en cuanto *tales* cosas...”. La noción de Abierto le proporciona a Barbaras un fundamento indeterminado, un fundamento sin fundamento, sobre el cual asentar la vida, una dimensión originaria y temporal (previa al mundo). Lo Abierto es lo que envuelve y de allí la importancia de la vista para el animal. El animal posee pura percepción porque se encuentra *en* el mundo, el hombre en cambio, dirá Barbaras citando a Rilke, está *ante* el mundo y su percepción es siempre “conciencia de objeto” (p. 344). La percepción humana opera recortes y determinaciones, por eso Barbaras puede afirmar que el mundo y la conciencia se originan a partir de lo Abierto, pero como privación (no tanto como defecto o ausencia sino más bien como interrupción y suspensión). “Por la mirada lo vivo se separa de lo Abierto, interrumpe el flujo que lo arrastra hacia este, y de esta separación es de donde procede la conciencia” (p. 350).

Lo Abierto le proporciona a Barbaras el dinamismo que no había podido encontrar ni dentro de las fenomenologías clásicas (Husserl, Henry, Patočka, Merleau-Ponty) ni fuera de ellas (en la filosofía de la vida de H. Jonas bajo la idea de metabolismo, ni con la asociación de la conciencia y la extensión de R. Ruyer). Lo Abierto evoca la dirección y la posibilidad del movimiento que se suscita en ocasión de la privación, la pérdida o la falta. La noción de Abierto permite revelar la verdadera esencia de la vida como limitación, autolimitación, desposesión y recuperación. Se unifican, finalmente, *leben* (vivir) y *Erleben* (experimentar), lo que se posee (la vida) y lo que se espera. Se trata de una unidad originaria que no borra la diferencia ni diluye uno en otro, sino que restablece la importancia de la transitividad y la relación.

El Deseo aparece retomado allí para cerrar el recorrido, hacia el final de la obra, distinguido de la necesidad, enraizado en la experiencia y la filosofía, en un panorama que abandona la discusión y la contrastación de las posiciones para convertirse en camino personal del autor. Las reflexiones finales tienen una inspiración de tono merleau-pontyano, y así la exégesis de autor se muestra hecha carne, “La interrogación filosófica, sostiene Barbaras, no culmina si no se vuelve sobre su propia posibilidad como interrogación...”. La filosofía vuelve, entonces, sus pasos para interrogarse sobre la vida como intencionalidad deseante.

Recibida: 07/2017; aceptada: 08/2017