

Dar lugar(-es) al acontecer. Una recepción crítica de la cosmología fenomenológica de Renaud Barbaras¹

Jaime Llorente Cardo

IES "Maestre de Calatrava", Ciudad Real ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/resf.103432>

Recibido: 17/06/2025 • Aceptado: 08/12/2025 • Publicado en línea: 02/03/2026

Resumen: El fin de la presente investigación es llevar a cabo un examen crítico de los términos en los cuales Renaud Barbaras formula su reciente "cosmología fenomenológica" articulada en torno al concepto de "deflagración" originaria. En este sentido, se trataría de poner de manifiesto tanto los supuestos no abiertamente explicitados como las implicaciones que tácitamente se siguen de la asunción de la noción de "pertenencia" entendida como correlato de la deflagración ontológica en el ámbito epistemológico presidido por la tradicional escisión entre subjetividad y mundanidad. Finalmente, trata de mostrarse en qué sentido esta "cosmología fenomenológica" supone realmente un larvado intento de reconciliación entre "hombre" y mundo" que apunta al logro de un estatus residencial pleno del primero en el seno del segundo, es decir, a un efectivo "habitar" en un sentido muy próximo al descrito por Heidegger. **Palabras Clave:** Barbaras; cosmología fenomenológica; pertenencia; distancia; espacialidad.

^{EN} To give place(-s) to the event. A critical reception of Renaud Barbaras' phenomenological cosmology

Abstract: This study undertakes a critical examination of the terms in which Renaud Barbaras formulates his recent "phenomenological cosmology," organized around the concept of an originary "deflagration." The inquiry aims to bring to light both the unspoken presuppositions and the latent implications that follow from the adoption of "belonging" as the epistemological correlate of ontological deflagration within a horizon still marked by the inherited bifurcation between subjectivity and worldhood. In its final movement, the analysis seeks to show in what sense this phenomenological cosmology may be understood as a covert attempt to reconcile "man" and "world": a gesture oriented toward securing for the former a fully inhabited status at the heart of the latter, that is, an authentic mode of "dwelling" in a sense resonant with Heidegger's own conception.

Keywords: Barbaras; phenomenological cosmology; belonging; distance; spatiality.

Sumario: 1. Introducción: de la fenomenología a la cosmología; 2. Los modos de la pertenencia; 3. De la pertenencia al archi-acontecimiento: la deflagración; 4. En camino a la reconciliación cósmico-residencial; 5. Conclusión. Tópica y atopía: hacia una superación de la localidad residencial; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Llorente Cardo, J. "Dar lugar(-es) al acontecer. Una recepción crítica de la cosmología fenomenológica de Renaud Barbaras", *Revista de Filosofía*, avance en línea, <https://dx.doi.org/10.5209/resf.103432>

¹ El presente estudio se inscribe en el interior de los intereses y actividades desarrollados en el marco del Proyecto de Investigación PID2023-147930-100. Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades "El acontecimiento: impacto y huella. Una investigación en torno a la magnitud e intensidad del acontecimiento de lo real como extrañamiento" (AIMHU), cuyo IP es el profesor César Moreno Márquez (Universidad de Sevilla).

1. Introducción: de la fenomenología a la cosmología

Uno de los más recientes desarrollos de la fenomenología europea contemporánea (y esto, en buena medida, equivale a decir: “de la fenomenología francesa actual”), tal vez el más reciente, lo constituye la propuesta facturada por Renaud Barbaras en forma de una “cosmología” de raigambre netamente fenomenológica, pasible de dar cuenta simultáneamente del modo privilegiado de manifestación del “mundo” y del “puesto del hombre” en el interior de tal cosmos ontológicamente “dado” teorizado por el último Scheler. En realidad, de modo análogo a lo que sucede en el marco del pensar heideggeriano tardío, la “cosmología filosófica” de Barbaras –como la intuición del Ser captado en tanto que *Ereignis*–, más que representar algún tipo de “tesis sobre el Ser” o –en nuestro caso– de agregado de enunciados téticos acerca del cosmos, constituye, más bien, una teoría relativa a la esencia de la relación “hombre-mundo” contemplada desde un prisma estrictamente onto-fenomenológico y tamizada a través de él.² En este sentido, puede considerarse con legitimidad –y así lo haremos a lo largo de nuestro discurso– que la “cosmología fenomenológica” barbarasiana constituye una sumamente particular variante de “fenomenología del acontecimiento” o, por emplear la expresión más “canónica”, de “fenomenología acontecencial”.

Así, las múltiples y heterogéneas propuestas desplegadas por la fenomenología francesa actual (“acontecencial” o no) representan, en último término, otras tantas tomas de posición radicales en referencia la cuestión de la “distancia” ontológicamente dada, no ya entre “sujeto” y “objeto” (categorías, hablando en el lenguaje de Heidegger, típicamente “metafísicas”), sino entre esa apertura a la exterioridad del mundo corporalmente encarnada en un cuerpo viviente que es el “hombre” y la donación de tal “mundo” exteriormente dado.³ De este modo, la recién mencionada “distancia” se reduce hasta la nulificación en el marco de la “fenomenología de la vida” de Michel Henry, dada la absoluta coincidencia e identidad entre la afección de la vida trascendental originaria y el acto de auto-donación que ocasiona tal auto-afección patética; un acto que acontece “en el inmanencia radical y así en la Noche de una subjetividad primordial en la cual no hay ni diferencia (*écart*) ni distancia con respecto a sí misma, ni intencionalidad, ni objeto, en la que la luz de la objetividad y de la consciencia representativa no se eleva ni llega jamás” (Henry, 2004, p. 102). En este caso, la incondicionada inmediatez propia de la “auto-afección” de la vida puramente inmanente torna subsidiaria la “ulterior” apertura mediata al mundo “objetivamente” dado, mientras que en el caso, por ejemplo, de la “fenomenología de la donación” propuesta por Jean-Luc Marion, la instancia que originariamente toma la iniciativa es justamente el “don” primigenio, el cual, cuando se manifiesta en términos de “fenómeno saturado”, acontece incluso con expresa independencia de todo horizonte y al margen de un “Yo”. En el marco de la fenomenología de la alteridad de Levinas, en fin, la “distancia”, entendida como “dimensión” o “extensión” a recorrer y “salvar” merced a la “curvatura del espacio intersubjetivo” (Levinas, 1987, p. 295) aparece como hiato destinado a ser restañado por la responsabilidad ética adquirida por el “sujeto” para con el Otro en el marco de un inmemorial “pasado que jamás fue presente”.

El reciente –permítasenos designarlo así– “giro cosmológico” experimentado por la fenomenología de Barbaras se incardina con claridad en las coordenadas propias de esta tensión singularmente “dialéctica” entre “distancia” y “participación”; término este último que, tras ser expresamente aludido por el fenomenólogo francés, pasa a transmutarse enseguida en el concepto clave y auténticamente vertebrador de su propuesta cosmológica: el término “pertenencia”.⁴ Tal “cosmología fenomenológica” aparece explicitada con detalle en las dos últimas obras de Barbaras (*L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, aparecida en 2019, y *Phénoménologie et Cosmologie*, publicada en 2024), si bien pueden rastrearse claros vestigios anticipatorios de sus líneas maestras en anteriores estudios: fundamentalmente en *Vie et intentionnalité* (2003), *Metaphysique du sentiment* (2016), o en el marco de las propias *Lecciones para una fenomenología de la correlación y una metafísica del sentimiento*, más conocidas como “*El Seminario de Buenos Aires*”, de 2018. Precisamente en la conclusión desgranada en tal “Seminario” resulta explicitada la célula originaria a partir de la cual surge y se ramifica la crucial noción de “*appartenance*”, concepto erigido en puntal vertebrador de la totalidad de la “cosmología”

² Siguiendo en ello el fácilmente intuible magisterio de Patočka cuando postula que: “Pasamos, de nosotros mismos en tanto que videntes, a lo visto en lo cual nos localizamos como formando nosotros mismos parte del mundo, como fuerza y realidad objetiva. Diciendo «pasamos» el empleo del presente es abusivo. Sería más justo decir, en pretérito, «nosotros hemos pasado», puesto que no tenemos jamás desde el principio el componente subjetivo, somos ya atrapados, absorbidos previamente por la relación con el mundo hasta el punto de no notar apenas que tal relación presupone como término la «fuerza que se relaciona», es decir, que ella misma instituye y realiza esta relación” (Patočka, 1995, p. 62).

³ Este era ya el modo en el que Ricoeur proponía plantear la cuestión desde la perspectiva de una fenomenología hermenéutica: “La primera afirmación de la hermenéutica consiste en decir que la problemática de la objetividad presupone antes de ella una relación de inclusión que engloba al sujeto supuestamente autónomo y al objeto presuntamente opuesto. Esta relación inclusiva o englobante es lo que llamo aquí pertenencia. Esta preeminencia ontológica de la pertenencia implica que la cuestión de la fundamentación no puede ya coincidir simplemente con la de la justificación última” (Ricoeur, 2000, p. 44).

⁴ “Pensar la pertenencia como hecho originario o modo de ser último de un ente equivale, pues, a afirmar que su otro está aún ahí, que despliega o hace ser aquello en lo cual se inserta. En este sentido, debe ser comprendida como participación [en sentido casi sociológico]” (Barbaras, 2019a, p. 15).

barbarasiana: “el paso decisivo consiste en comprender que el cuerpo no es un problema, sino una solución. Pero una solución errónea para un problema más profundo: el de la pertenencia [...]. Para decirlo de otro modo, *no pertenezco al mundo porque tengo un cuerpo*. Y el error que, me parece, cometen todos los fenomenólogos, es considerar esto como algo que va de suyo. Creo que hay que proceder a la inversa y afirmar, al contrario, que *tengo un cuerpo porque pertenezco al mundo*. Y porque tengo un cuerpo, soy un sujeto. Es necesario, por tanto, invertir los términos del problema y, en lugar de pensar la pertenencia como una consecuencia de la corporeidad -que sería a su vez una dimensión del sujeto-, pensar la subjetividad como una dimensión de la corporeidad, ella misma comprendida a partir de la pertenencia” (Barbaras, 2023, pp. 104-105).⁵

El concepto originario (o “archi-originario”, como dirá el propio Barbaras) es, pues, el de “pertenencia”. Situamos aquí deliberadamente al margen -en la medida de lo posible- la elucidación específica del problema de la corporalidad en cuanto tal (expresamente tematizada por Barbaras en su más reciente libro: *Le propre du corps*), para tratar de llevar a cabo una tentativa de aproximación hermenéutico-crítica al sentido último y más profundo de la asunción del concepto de “*appartenance*” entendido como eje vertebrador de la “cosmología fenomenológica” barbarasiana. Tal sentido, según nos parece, no es otro sino una concepción de la espacialidad y la localidad convenientemen- te preparadas para acoger la inserción residencial (al modo del *Wohnen* heideggeriano) en el seno de la totalidad de lo cósmicamente dado.

2. Los modos de la pertenencia

Así pues, es necesario comenzar distinguiendo una triple significación ligada al acto de “pertenencia”, a saber: “estar *en* el mundo”, ser *del* mundo” y “ser (*être*) *en el* mundo”.⁶ La primera hace referencia a la localidad originaria, esto es, a la “localización” puramente “topológica” característica de la posición anónima de los entes en el horizonte fenomenológico abierto por la espacialidad. En este sentido, “ser” en el mundo significa simplemente existir en el seno del espacio mundano, ocupando una determinada “región” de éste (“aquí” o “allí”) y formando parte de su horizonte de configuración en cuanto tal. La segunda (“ser del mundo”) no supone ya solamente la localización “intramundana” de un ente junto a otros, sino que implica la “comunidad” de esencia entre el ente que “es” en el mundo y el mundo mismo, es decir, presupone que ambos comparten una misma “naturaleza” de la cual tanto uno como otro son partícipes (una “coparticipación” en una esencia idéntica).⁷ Este es claramente el sentido en el cual en el Nuevo Testamento se dice “no sois *del* mundo, porque si fueseis *del* mundo, el mundo amaría lo suyo” (Juan 15: 19. La cursiva es nuestra). Aquí se presupone una “dependencia” de origen por parte de aquel ente que es *del* mundo porque de él proviene y porque a él le debe su existencia separada misma. En este sentido, coincide con la significación canónicamente atribuida al término *arkhē* en el marco de la doxografía preplatónica. Barbaras llama “suelo” (*sol*) a esta segunda significación ontológica de la pertenencia, con objeto de enfatizar que “el mundo no es solamente aquello sobre lo cual reposa el ente [...], sino aquello de lo cual se nutre y de donde proviene en su enticidad (*étantité*)”. (Barbaras, 2019a, p. 27). No es posible identificar, pues, “localización” y “participación” (“dónde se está” y “de dónde se es”).

Finalmente, en su tercer sentido (“ser en el mundo”), “pertenecer” quiere decir participar de forma activa y dinámica (no sólo ya “estar”) en el curso del mundo, esto es, como diría Pascal, “participar y gustar” de él, hacer de él un verdadero *tópos* residencial, un hogar ontológico. En suma, habitar en él en el más puro sentido del *Wohnen* heideggeriano. Aquí no rige ya el “parentesco ontológico” ni la “inclusividad tópica”, sino que la preeminencia cae, más bien, del lado de la “participación activa y voluntaria” en lo mundano, esto es, en la aproximación más o menos deliberada a ello: al acto de “compromiso” que supone involucrarse,

⁵ De esta forma: “la cuestión del sujeto reenvía en adelante exclusivamente a la cuestión de la pertenencia. Responder a la pregunta por el sujeto es simplemente describir cómo pertenezco al mundo, como soy un cuerpo, o más bien, descubrir a qué tipo de pertenencia corresponde eso que llamamos subjetividad. Pues bien, en el marco de una ontología cosmológica, para la cual el mundo contiene todo, de modo que tal ser y el mundo son recíprocos, la distinción entre los entes remitirá exclusivamente a la distinción entre modos de pertenencia, y el sujeto se inscribirá entonces en una gama de modos de pertenencia posibles. En síntesis, ya no es el ser sino la pertenencia lo que se dice de muchas maneras, y la distinción misma sujeto-objeto remitirá en adelante a una distinción, en el seno mismo del mundo, entre dos pertenencias irreductibles una a otra” (Barbaras, 2023, p. 105).

⁶ Aquí resulta preceptivo poner en juego la característica y sumamente pertinente distinción castellana entre “ser” y “estar”, cuando en francés -al igual que en alemán y en otras lenguas- ambas significaciones se aúnan de forma reductivamente unívoca en una sola forma verbal (*être*, en el presente caso).

⁷ Así. Barbaras habla, en este sentido, de “hiper-pertenencia”: “Es necesario reconocer, más allá de esta pertenencia inclusiva, un sentido más profundo de pertenencia como comunidad de ser, incluso podríamos decir, de «participación». Decir que el sujeto pertenece al mundo no quiere decir meramente que ocupa un lugar en él: quiere decir que está hecho de la misma textura que él, que es de ese mundo y que su propio sentido de ser procede del sentido del mundo. Así, el sujeto no pertenece al mundo (pertenencia intencional), no sólo está en el mundo (en el sentido del suelo requerido por su movilidad), sino que es del mundo en la medida exacta en que extrae de él su modo de ser y comparte con él la misma textura ontológica. La situación se da en la triplicidad *al, en y del* mundo: es la unidad de los tres modos [de estar] en el mundo. Esta última pertenencia (ser «del» mundo), la denominamos hiper-pertenencia, en el sentido de reenvío a un parentesco ontológico, a una comunidad de ser más profunda” (Barbaras, 2023, pp. 31-32).

implicarse o incluso “enfangarse” en el devenir propio del mundo y sus procesos. En este marco, el “mundo” no se fenomenaliza ya en términos de “continente” ni de “suelo” nutricional, sino que se muestra como “medio ambiente” o “elemento circundante” susceptible de resultar, no sólo “vivido”, sino aun efectivamente colonizado y habitado. En este punto, Barbaras se aproxima marcadamente a las tesis heideggerianas relativas al “habitar” del hombre derivado de la “pertenencia recíproca” (*Zusammengehörigkeit*) entre éste y el Ser merced al darse (*sich geben*) del *Ereignis* o “acontecimiento apropiante”. Y ello en la medida en que postula explícitamente que el acto de “ser en el mundo” instaura una suerte de mutuo reflujo ontológico, podría decirse, entre el acontecer del mundo (el “*Welten*”) y el ente singular que en él “es”. Una “reciprocidad” participativa muy próxima al sentido del *er-eignen* propio del “evento” heideggeriano.⁸ Así: “Este último sentido, activo, de la pertenencia permite sacar a la luz una forma de reciprocidad que será el centro de nuestro cuestionamiento. Afirmar que la pertenencia es participación, es, en efecto, reconocer que este modo de inscripción en el mundo es equivalente a una forma de posesión del mundo y, por tanto, de inscripción de éste en el existente, del mismo modo que la participación en un movimiento significa que éste no existe más que para aquellos que lo hacen ser y es, pues, contenido en aquellos mismos que lo contienen [...]. Hay, pues, un doble envolvimiento (*enveloppement*) en el corazón de la pertenencia, puesto que la inscripción de tal ente en el mundo tiene por reverso (*envers*) la inscripción del mundo en este ente” (Barbaras, 2019a, p. 29).⁹

Así pues, cabría afirmar que la inscripción, desde el punto de vista fenomenológico del existente en un “mundo”, constituye la cara invista o el envés de la “inclusividad topológica” del “estar en el mundo” cuando es captada desde una perspectiva estrictamente ontológica. La cuestión, por tanto, estriba en determinar de qué modo esta triple acepción o ramificación de la “pertenencia” no conforma, en última instancia, sino una unidad. Una sumamente particular “unidad de la analogía” que unificaría otras tantas vertientes o “dimensiones” de una única y misma “situación fundamental”. En un sentido totalmente inverso a aquel sostenido por la metafísica tradicional, Barbaras postula que las facultades “fenomenalizantes” del sujeto (su capacidad de manifestar mundo, de fenomenalizar fenómenos cósmicos) resultan directamente proporcionales al grado de “inserción” ontológica en el seno de lo mundano que sea capaz de lograr tal subjetividad fenomenalizante. Lejos de representar una condición *sine qua non*, la “distancia” onto-epistemológica entre “sujeto” perceptor y “mundo” percibido supone realmente una merma, un obstáculo: un escollo a la hora de propiciar la epifanía de “aquello que es en el mundo” con mayor volumen de pujanza y potencia fenomenológica. Cuanto más “sumergido” se halla, pues, el sujeto en el mundo, cuanto más se halla “encarnado” en él, en más apropiada disposición se encuentra de coadyuvar a la propia aparición y mostración del mundo como tal “mundo: en la mundana facticidad que le es propia”.¹⁰ En *Phénoménologie et Cosmologie*, en referencia explícita a la cosmología de Minkowski, Barbaras indica al respecto que: “si el sujeto pertenece al mundo, entonces es necesario admitir una comunidad ontológica entre este sujeto y el mundo, de tal modo que su obra fenomenalizante es igualmente la del mundo, que el devenir-mundo del sujeto es al mismo tiempo devenir-fenomenal del mundo, o incluso, en términos minkowskianos, que mi vida en el mundo es vida del mundo” (Barbaras, 2024, p. 75).¹¹

Esto es supuestamente, como subraya Barbaras en sus sucesivas lecturas de la octava *Elegía del Duino*, lo que le sucede al animal según Rilke. El animal está tan estrechamente “emparentado” con el mundo, tan aherrojado a lo “Abierto” (al “paraje o elemento en el que residen todas las cosas en cuanto cosas”), que no capta realmente las formas que configuran el mundo objetivo, sino que: “la criatura animal da muestras de una «pura percepción» con respecto a la cual nuestra percepción, que es conciencia de objeto, es la limitación y el recubrimiento”, dado que: “nosotros carecemos de esa visión de lo Abierto que caracteriza al animal [nada digamos ya de la piedra], y nuestra conciencia [...], que procede de esa privación misma, de esa limitación [...], se relaciona por ello con el Mundo, figura que adopta lo Abierto cuando precisamente es distanciado y velado por nuestra mirada” (Barbaras, 2013, p. 344).

⁸ Matthias Goy subraya con acierto este carácter “acontecencial” propio de la cosmología barbarasiana: “Barbaras pretende superar igualmente el objetivismo y el subjetivismo, y para ello busca sobrepasar definitivamente el dualismo de sujeto y objeto que lo sos-tiene, en provecho de una filosofía del acontecimiento. Pero haciendo esto, él no pretende superar la metafísica, más bien la transforma identificándola con la cosmología” (Goy, 2022, p. 35).

⁹ Patočka postula, de modo igualmente cercano a las coordenadas heideggerianas, que: “El mundo es aquello en lo cual nuestra vida y el ser de las cosas intramundanas se interpenetran” (Patočka, 1995, p. 98).

¹⁰ Barbaras justifica este marasmo de la subjetividad, esta reducción del otrora “sujeto constituyente” a un sujeto famélico, en los siguientes términos: “Tenemos que renunciar a comenzar por el sujeto, y destacar únicamente la pertenencia al mundo. Dicho de otro modo, no debemos tomar la pertenencia como una dimensión del sujeto, sino el sujeto como una dimensión o aspecto de la pertenencia. Se trata de reconducir el sujeto a su cuerpo, y éste a la pertenencia [...]. Por último, si es verdad que pertenecer al mundo es pertenecer al mundo como tal -y que esta última pertenencia sólo puede significar una participación en su obra mundificante, es decir, al advenimiento de esta totalidad abierta que es el mundo-, es necesario concluir que los entes deberán distinguirse según su modo de participación en la obra del mundo. O, para decirlo rápidamente, su potencia de unificación o de reunión. Esa potencia cosmofánica no es más el privilegio del sujeto, sino que conviene a todos los entes en diferentes grados, lo que constituye sin duda el sentido más originario del movimiento que buscábamos” (Barbaras, 2023, pp. 104-105).

¹¹ Como indica Dufourcq al respecto: “es necesario plantear la tesis de un archi-movimiento que sostiene conjuntamente todos los entes y su despliegue, y del que nosotros también participamos, ya que es la condición *sine qua non* para la aparición de un mundo” (2023b, p. 152).

Así pues, en un sentido nuevamente reminiscente del célebre modo en el cual Heidegger caracteriza -en el curso *Die Grundprobleme der Metaphysik*- la diferencia entre la piedra, el animal y el hombre, Barbaras describe la “falta” o “carencia de mundo”, la “pobreza en mundo” propia de la piedra, indicando que ésta “es incapaz de relacionarse con el mundo y representa, en este sentido, el grado cero de intencionalidad en la medida exacta en la cual está, por así decirlo, situada en la superficie del mundo, no inscrita en su profundidad” (2019a, p. 31). En este estado de cosas, curiosamente, la triple gradación onto-fenomenológica “habitual” resulta dislocada. Mientras que la piedra sigue ocupando su superficial espacio de privación mundana,¹² es ahora el animal el que se sitúa como primera y privilegiadamente “abierto” al mundo, mientras que el hombre -otora *Weltbildend*, “configurador de mundo”- pasa ahora a ocupar el espacio o grado intermedio entre el “exilio” de la plena participación en el evento de apertura que es el “mundo” aconteciblemente entendido, y su constitutiva apertura, si bien siempre “parcial” e incompleta,¹³ a la mundanidad. Con ello, el papel que le queda reservado al hombre es el de “guardián de los lugares” en los que él mismo ha de habitar en tanto que ser paradójicamente dotado de mayor volumen de movilidad y simultáneamente más menesteroso de estabilidad cósmica y arraigo residencial.

Sin embargo, esta triple gradación onto-perceptiva o “taxonomía” de los niveles de acceso y proximidad al mundo parece remitir a un evento inicial archi-originario con respecto al cual los distintos grados de “enfriamiento” (la expresión es del propio Barbaras) que presentan los actuales existentes concretos se mostrarían como indicios de la proximidad o distancia a tal acontecimiento absolutamente primigenio: “Pero se plantea la cuestión de la unidad de la acontecibilidad (*événementialité*), del sentido que es necesario conferirle en tanto que ella corresponde a la movilidad en su acepción más profunda. La unidad de los acontecimientos remite al acto mismo de abrir el lugar, es decir, al fondo del hacer aparecer. La cuestión es entonces saber si [...] un único y mismo acontecimiento, un archi-acontecimiento, dominaría todos estos acontecimientos y les conferiría una unidad más allá de la diversidad de los lugares que son abiertos por ellos. Como veremos, esta cuestión no podrá ser resuelta más que en el plano de una cosmología; cosmología que constituirá el verdadero fundamento de esta fenomenología de la pertenencia: ella hará aparecer, en efecto, todos estos acontecimientos como procedentes de un acontecimiento más originario, del cual ellos son una suerte de reverso” (Barbaras, 2019a, p. 45).¹³ Veamos, pues, de qué clase de “archi-acontecimiento” originario se trata.

3. De la pertenencia al archi-acontecimiento: la deflagración

Barbaras localiza el evento archi-originario en el acto de institución del “suelo” de la firmeza ontológica de la *phýsis*. Se trataría de la raíz o fuente “no-positiva”, “no-óptica” de todo aquello que es múltiple y positivamente dado, del cosmos mismo.¹⁴ En la medida en que constituye la potencia originaria que propicia la eclosión onto-fenomenológica de los entes concretos, no puede constituir ella misma ninguna clase de fenómeno de orden “entitativo-objetual”: acontece “de otro modo que ser ente”: como evento archi-originario.¹⁵ Así, la multiplicidad entitativa “expresada” o “explicitada” por este archi-acontecimiento no se halla previamente contenida o virtualmente implícita (casi a la manera ejemplarista) en él en cuanto tal, sino que al otorgar y asignar “lugares” (en el sentido de *tópoi*) no se incluye él mismo en ninguno de los espacios topológicos a los cuales “da” lugar y concede asentamiento ontológico. El “archi-evento” universalmente donador carece, pues, de aquello que él mismo entrega con prodigalidad y únicamente puede proceder a efectuar tal acto de donación fenomenológica en tanto que es radicalmente menesteroso de ello. Pero esta menesterosidad, esta falta, se muestra verdaderamente como la dimensión o cara en sombras de algo absolutamente opuesto a ella: como el envés oculto de un exceso, de una sobreabundancia

¹² “Es, pues, realmente porque somos seres cosmológicos por lo que somos seres conscientes y cognoscentes. A la inversa y en el otro extremo de la cadena de las pertenencias, la piedra, que no despliega mundo más allá de sí misma, no pertenece más que débilmente a sí, lo cual significa que el eco de la deflagración apenas se hace oír en ella” (Barbaras, 2019a, p. 106). En un sentido totalmente inverso, pero con idéntica referencia e igual raigambre heideggeriana, Yuk Hui postula que: “Heidegger dijo que una piedra no posee mundo. Nosotros discrepamos de esto porque el mundo de la piedra es tan relacional como el del ser humano, pues sin la piedra, las hormigas no serían capaces de encontrar un buen lugar para sus moradas, igual que una anciana no sería capaz de encontrar un lugar donde sentarse tras un peregrinaje a un templo” (Hui, 2023, p. 290).

¹³ En referencia a tal unidad, acierta Claudia Serban al barruntar que: “el punto de partida -el ego o la correlación- no es anodino, sino que lo decide todo en cierto sentido, y, en primer lugar, el estatuto del sujeto mismo. Partiendo de la correlación, el desafío es, en efecto, demostrar el «parentesco ontológico» existente entre el sujeto y el mundo, y, por tanto, volver deliberadamente [...] a una forma de monismo” (Serban, 2023, p. 97).

¹⁴ “Si queremos declinar el concepto, aún vacío y abstracto, de mundo según las modalidades de la pertenencia, estamos desde ese momento autorizados, a la luz del análisis del suelo que venimos de proponer, a determinar el mundo de la pertenencia ontológica como Naturaleza y, por tanto, la fenomenología que la toma por objeto como cosmología” (Barbaras, 2019a, p. 65).

¹⁵ Así: “más allá del sujeto y del mundo, más allá de la vida del sujeto y los movimientos que pueden igualmente advenir al seno del mundo, hay un *archi-movimiento*, aquel del proceso «físico» del cual participan tanto el surgimiento del mundo como la actividad del sujeto que lo hace aparecer [...]. Este movimiento es la esencia como acontecimiento, es decir, el acontecimiento mismo de la esencia y, por tanto, del del ente del cual es la esencia: es precisamente por lo que puede ser caracterizado como *phýsis*” (Barbaras, 2011, pp. 150-151).

original y primigenia.¹⁶ De este modo, la fuente o raíz ontológica primigenia no se identifica fenomenológicamente con ninguno de los entes concretos a los cuales “da lugar” (en el doble sentido de “producir” y “otorgar un espacio propio”), pero ello no significa que se trate de una cierta “nada”, de una suerte de “oquedad” cercana a aquella en la cual el propio Barbaras cifra, en su más reciente libro, la significación última del fenómeno del cuerpo propio.¹⁷

El archi-acontecimiento (la deflagración original) no es, ciertamente un “ente”, pero tampoco un “no-ser” absoluto, por lo cual, a la hora de dar cuenta fenomenológica de su modo de darse es necesario “admitir una forma de procesión metafísica” cuyo inicio no puede hallarse representado sino por “*el advenir mismo* del ente”, “el *dar lugar* como tal, no un ser que produce, sino el producir como ser” (Barbaras, 2019a, p. 69). La fuente última es, pues, “surgimiento (*jailissement*)”, pero no en tanto que “inicio” u “origen” determinados, sino como potencia de deflagración siempre ya diacrónicamente dada y actuante, que, por ello, adviene y no deja de advenir dando lugar(-es) desde y para siempre. Este es el modo en el cual a partir lo “uno” indeterminado e indiviso (“inconsistentemente óntico”) deriva “procesionalmente” (al modo neoplatónico) y se “genera” la multiplicidad de lo entitativo-objetualmente dado: la pluralidad de lugares otorgados y asignados por la sobrepotencia originaria del archi-acontecimiento. Tal proceso constituye, por lo demás, un acto de diferenciación, de escisión y contraposición de lo múltiple excluyente de otros operado a partir de la prístina unidad acontecimental de la “sobreabundancia” inaugural que fundamenta y sostiene a todo ente concreto. Lo que realmente lleva a cabo en este punto Barbaras es, según nos parece, una reformulación *aggiornata* de la canónica distinción entre génesis (“inicio” u “origen” temporalmente determinado de forma sincrónica y localizado *in illo tempore*) y *phýsis* (“origen” diacrónicamente presente y actuante de modo constante en todo instante y en todos los tiempos), identificando la deflagración original donadora de lugares con esta última.¹⁸ En conexión directa con ello, Barbaras redefine a su modo el sentido de la “diferencia ontológica” heideggeriana situando el “archi-evento” sobreabundante primigenio en el “lugar” ocupado por el Ser captado en términos de *Er-eignis* (“archi-acontecimiento pertenecedor” podría decirse ahora) y reservando simultáneamente el rol desempeñado por los entes o *Seienden* determinados (ónticamente) para “todo ente en la medida en que viene al ser” (Barbaras, 2019a, p. 70), esto es, para el mundo de la multiplicidad “física”.¹⁹ Así lo entiende, asimismo, Emmanuel Falque al señalar que: “El «pertenecer al mundo» precede y funda todo «diferir del mundo», de modo que la «diferencia cosmológica» toma aquí la delantera y sustituye a la diferencia ontológica según una decisión ciertamente tomada desde hace tiempo por el autor bajo el doble impulso de Merleau-Ponty y de Patočka” (Falque, 2022, pp. 135-136).²⁰

La conjunción o convergencia entre ambas reformulaciones da como resultado una hibridación, tamizada a través del prisma “fenomenológico-acontecimental”, nada lejana del conocido modo en el cual la hermenéutica histórico-terminológica heideggeriana interpreta habitualmente la noción griega de *phýsis* entendida “originariamente” en términos de *waltende Kraft*: de “potencia imperante” que, no siendo óntica ella misma, surge, se eleva y se mantiene con firmeza allí donde, de este modo, hace aparecer y “sostiene” en cierto modo a todo ente concreto.²¹ En este sentido, tanto la teoría de la espacialidad como esta

¹⁶ “Finalmente, si es cierto que el aparecer debe ser pensado como un acontecimiento, que constituye el sentido más originario del movimiento fenomenalizante, entonces forzoso es concluir que este acontecimiento tendrá por reverso (*envers*) en el plano de la relación de la sobrepotencia con sus obras, un archi-acontecimiento” (Barbaras, 2019a, p. 64)

¹⁷ “el cuerpo aparece como un *lugar vacío* [...] El cuerpo como tal no existe, es como un hueco vacío (*un creux*) en el Ser y no algo pleno (*un plein*), una autonegación más que una posición, el nombre dado a un acontecimiento que carece de nombre” (Barbaras, 2025, p. 6).

¹⁸ El propio Barbaras admite que: “no se trata aquí de nada distinto a la cuestión del *hay* (*il y a*) abordada bajo el ángulo cosmológico, dicho de otro modo, del origen del mundo como totalidad de lo múltiple o incluso del devenir del mundo de la *phýsis*” (Barbaras, 2019a, p. 69). Igualmente: “Co-presente a todo ente y tan inmemorial como el mundo, este acontecimiento al cual la fuente nos ha conducido es un archi-acontecimiento: el acontecimiento del ente en tanto que ente y, desde entonces, el otro nombre del Ser en una cosmología fenomenológica” (Barbaras, 2019a, p. 71). No por ello la “cosmología” barbarasiana admite sin más ser identificada con una “física fenomenologizada”. Grégori Jean aclara este aspecto de forma tan lacónica como precisa: “la «cosmología» barbarasiana no es *en absoluto* una tal filosofía de la naturaleza, sino una dinámica fenomenológica que sólo nombra la «*phýsis*» como uno de los *polos* del único aparecer *del mundo*, y que al hacerlo sólo concibe *diferencias fenomenológicas* relevantes de grado” (Jean, 2023, p. 179).

¹⁹ Así: “es necesario sustituir a la diferencia ontológica del Ser y el ente por una diferencia cosmológica. Ahora bien, esta diferencia cosmológica no puede ser comprendida más que como pertenencia; ¿cómo puede el ente, en efecto, relacionarse con el mundo y, por así decirlo, contenerlo si no es inscribiéndose en él? [...]. En una perspectiva que privilegia la pertenencia no hay Ser más que como suelo de esta pertenencia, dicho de otro modo, como mundo. Decir de un ente que es, es decir que pertenece y decir que pertenece es decir que es del mundo, que el mundo hace su ser. En este sentido, una fenomenología de la pertenencia desemboca en una cosmología, el centro del cuestionamiento se desplaza desde ese momento al sentido y estatuto exactos de tal mundo; la diferencia ontológica se reformula en diferencia cosmológica, diferencia entre el ente y el mundo” (Barbaras, 2019a, pp. 20-21). Por lo demás, como es sabido, la expresión “diferencia cosmológica” remite originalmente a ciertos aspectos de la teoría fenomenológica de Eugen Fink en los cuales no podemos adentrarnos aquí.

²⁰ Por su parte, Eric Pommier se pronuncia acerca de esta cuestión en términos igualmente apropiados cuando no deja de señalar que: “Barbaras no pretende, sin embargo, pensar la diferencia ontológica desde lo diferenciado. Para él se trata, por el contrario, de remontarse más acá de esta diferencia y de producir su génesis. Esto no significa solamente que él examine la diferencia ontológica desde ella misma, sino más bien que quiere producir la génesis, examinar el principio de producción” (Pommier, 2020, p. 117).

²¹ “Al decir de Heidegger, la *phýsis* es verdaderamente “el presentarse del ausentarse de sí misma que está en camino desde sí misma y hacia sí misma (*die aus sich selbst her und aus sich selbst zu unterwegige Anwesenung der Abwesenung ihrer selbst*)” (Heidegger, 1971, p. 199).

última relativa al sentido cósmico del archi-acontecimiento, preparan ya el desembarco de la cosmología barbarasiana en la tesis de la “pertenencia” entendida como “co-pertenencia” residencial entre hombre y cosmos. Tesis que no representa sino el fin último apuntado desde el comienzo por la cosmología barbarasiana, como veremos enseguida. Acierta en este sentido, a nuestro juicio, Karel Novotný cuando habla a tal respecto de “correlación cosmológico-metafísica”, describiéndola del siguiente modo: “el acontecimiento permite dar cuenta de una distancia de la subjetividad respecto de aquello de lo que se separa. En efecto, el hecho de que permanezca enteramente rodeada por el mundo, que constituye el único contenido que puede llenar este vacío, sugiere la idea de un contacto inmediato de la dimensión subjetiva y del mundo, la idea de un «contra-acontecimiento» que, a pesar del acontecimiento de la escisión que expulsa la subjetividad del mundo, sigue siendo su apertura originaria. Una vez más, la iniciativa parte del mundo. En esto, el monismo de la filosofía de Barbaras permanece inalterado” (Novotný, 2023, p. 139).

Así pues, el sentido del uso del término “deflagración” a la hora de caracterizar el archi-evento en virtud de cuyo acontecer surge y se manifiesta el mundo de la dispersa multiplicidad de los existentes, muestra ahora su más íntimo sentido, dado que “tal es propiamente el sentido del ser último del suelo: el de una deflagración metafísica” (Barbaras, 2019a, p. 72). Esta última expresión remite palmariamente a una particular versión “fenomenológica” del *Big Bang* físico primigenio, habida cuenta de que alude a un “acontecimiento” archi-originario merced al cual el ser eventual “estalla” en cierto modo arrojando con ello desde sí una pluralidad indefinida de elementos fragmentarios que se dispersan en forma de diversidad óntica. Porciones de la deflagración explosiva primera que, en lo sucesivo, llevan aherrojados a sí, siempre consigo, la resonancia, el eco, la huella y la indeleble impronta de “la potencia originaria” derivada de tal explosión ontológica primordial. Recordemos: en la piedra “el eco de la deflagración apenas se hace oír”, pero clama de modo claramente “audible” en otros entes más cercanos al corazón del estallido inicial.²² El “movimiento” de la *phýsis* que de ahí irradia y cuya direccionalidad Barbaras identificará explícitamente con el “habitar” humano en tanto que su culmen “natural”, se liga, pues, a este “estallido” inicialmente primario. La inserción residencial humana representa, pues, en cierta manera, el *terminus ad quem* incoado por la deflagración primera en tanto que *terminus a quo*. Como veremos inmediatamente, al decir barbarasiano, todo movimiento es movimiento de reconciliación ontológica y a ella conduce en última instancia. El sorprendente correlato ontológico del *Big Bang* cosmo-fenomenológico se sustancia en la posibilidad de nuestra efectiva habitación residencial en los desgarrados y fragmentarios sargazos de lo real arrojados por tal detonación proto-ancestral.²³

Pero la permanente presencia diacrónica (“física”) de la deflagración configura un espacio tan originariamente dado como ella misma. Una espacialidad más pregnante y decisiva que la temporalidad con la cual habitualmente es asociada y a la cual Barbaras describe como mera “modalidad” de la espacialidad original. La deflagración ha de ser comprendida, pues, en términos de “espacialización originaria como producción de una diversidad (*disparate*)” (Barbaras, 2019a, p. 85), de modo que todos los espacios o “lugares” determinados refieren negativamente a ella en último término, estableciendo así una gradación configurada por los niveles trazados en función del volumen de “distancia” que cada fragmento óntico disperso mantiene ahora con respecto a su núcleo de irradiación original (es decir, con el “centro” del *Big Bang* ontológico fundacional). De este modo, a la escisión originaria representada por la fragmentación de lo uno indiviso en entidades múltiples viene a unirse o superponerse una segunda diferenciación: aquella ulteriormente representada por la cercanía o distancia que cada una de estas fracciones mantiene con respecto al común punto de origen archi-acontecencial. Gracias a estas “diferencias en la diferencia” que vienen a “calificar lo múltiple puro creando los sitios diferentemente habitados, nace la individuación del ente” (Barbaras, 2019a, p. 76). No se da, por tanto, “vacío” alguno, sino que todo “lugar” siempre se halla colmado por algún ente concreto, ente que no sólo difiere ya de los demás por encontrarse limitado y “excluido” por ellos, sino también en virtud de su particular grado de pertenencia o proximidad al archi-acontecimiento originario del cual deriva (de igual modo que los otros entes). La potencia de movimiento de estos entes será, pues, directamente proporcional a su grado de proximidad a la *surpuissance* propia de la explosión primigenia, esto es, a la fuerza en ellos impresa por el acontecer de ese archi-evento auroral que fue/es la deflagración.

Contemplado bajo esta luz, el hombre se muestra como el “ente” más radicalmente próximo a la *surpuissance* derivada del acontecimiento originario y, por tanto, -a diferencia de la piedra, inerte por causa de su lejanía a tal archi-evento- como el más cercanamente emparentado con el mundo y el acontecer cósmico: como aquel en el cual se consuma de modo más propio la “pertenencia”. He aquí la versión barbarasiana de la “riqueza en mundo” constitutiva del hombre y de la que adolece la piedra sumida en esa

²² Entes diversos que: “permaneciendo no separados, conservan siempre en ellos algo de la sobrepotencia (*surpuissance*) del acontecimiento que les ha dado lugar [literalmente]: naciendo de la deflagración, siempre y eternamente inscritos en ella, el eco de este archi-acontecimiento aún los recorre. Este eco no puede ser más que su propia potencia de moverse, su movilidad, que aparece entonces como la prolongación inercial de la sobrepotencia originaria” (Barbaras, 2019a, p. 76).

²³ “En una suerte de parpadeo fundamental, el presente reconduce a la deflagración que es la fuente, pero la deflagración remite al presente en la medida en la que no es nada más que sus efectos” (Barbaras, 2019a, p. 74).

característica *Weltarmut* suya glosada por Heidegger: “si el hombre tiene de propio el poder conocer su propio suelo, o más bien aproximársele bajo la forma del conocimiento, no puede ser más que porque le pertenece profundamente, porque no está sino muy parcialmente separado de él” (Barbaras, 2019a, p. 77). Se prepara aquí ya, como vemos, el suelo propicio para la habitación humana en medio de lo ente cósmico-naturalmente aprehendido como *phýsis*, es decir, para el evento de la reconciliación entre lo humano y lo cósmico a través del “habitar”, del enraizamiento en lo mundano.²⁴ Constataremos, seguidamente, de qué modo tiene ello “lugar”.

4. En camino a la reconciliación cósmico-residencial

Tras todo aquello que venimos de constatar, nos hallamos ahora en plenas condiciones para afirmar legítimamente que, como la de Hegel del *Differenzschrift* de 1801, la pretensión programática tácitamente contenida en la cosmología fenomenológica barbarasiana reside esencialmente en la tentativa de cancelar una escisión. De restañar una herida onto-epistemológica originaria: aquella que hiende la continuidad entre el modo de ser del “sujeto” y la donación del mundo cósmico-natural, obturando y obliterando, de este modo, la pertenencia del primero al universal curso marcado por el acontecer del segundo. Dicho de otro modo, una vez más, al modo hegeliano, heideggeriano o Merleau-pontyano, de lo que se trata es de propiciar la reconciliación (he ahí la noción clave) entre la dimensión interna del Ser (entre las regiones “inmanentes” del Todo cósmico) y la exterioridad objetiva de lo mundano (el cosmos “objetivo”) con vistas a lograr que el hombre (portador de las primeras) more efectivamente en el interior de un dominio físico-natural (la segunda) que sería ya verdaderamente el suyo. El propio Barbaras concede esto -si bien como de pasada- cuando escribe: “Es precisamente esta cesura (*coupure*) entre pertenencia y exterioridad metafísica o aun, por decirlo en términos husserlianos, este primado del entrelazamiento (entre el sujeto y el mundo) por percepción sobre el entrelazamiento por encarnación, el que nuestra fenomenología de la pertenencia permite superar” (Barbaras, 2019a, p. 30).²⁵

Toda la teoría del movimiento cósmico puesta en escena por las tesis cosmológicas desplegadas por Barbaras no buscaba acaso, *ab initio*, otro *télos* sino el representado por esta reconciliación originaria: “Permanecer inscritos en la deflagración significa para ellos [los entes surgidos de la “deflagración”] heredar una movilidad que no puede ser más que vectorizada por esta inscripción. En una palabra, todo movimiento es movimiento de reconciliación, búsqueda ontológica”. (Barbaras, 2019a, pp. 78-79). Gregory Jean, en su ensayo *Franchir le mur?*, suscribe, con rara nitidez, este dictamen cuando escribe que: “Toda la filosofía de R. Barbaras nos parece poder ser leída, para desviar un título debordiano, como una «crítica de la separación»; podríamos evidentemente decir inmediatamente «del dualismo», en el doble sentido tradicional del término «crítica», que responde él mismo a una doble interrogación: por una parte, ¿en qué medida es o no *legítimo* concebirnos, sentirnos y experimentarnos como «separados» del «mundo» al cual, por lo demás, pertenecemos y hacer como si estuviésemos encerrados en nosotros mismos? . Por otra parte, ¿cómo es posible *rebatir* esta separación o, por responder esta vez con el léxico levinasiano, orquestar nuestra *evasión* en dirección a aquello a lo cual pertenecemos ya siempre, permitirnos, en una palabra, superar el muro de nuestra prisión y permitirnos participar en este *Afuera* del cual nuestro repliegue (*enfermement*) nos tendría separados?” (Jean, 2022, pp. 14-15).

El propio espacio, la espacialidad que abre y dispone lugares particulares, obra ya como *milieu* privilegiado susceptible de propiciar la pretendida convergencia reconciliatoria entre subjetividad y mundanidad o, como prefiere decir Barbaras indirectamente, entre “lo trascendental” y “lo ontológico”: “Así, esta forma que hace posible la experiencia de un mundo, esta «conexión única en el interior de la cual está todo aquello que *hay*» no es otra que el espacio mismo, que entrega, pues, el sentido de ser de lo que es. Este espacio no es aún, evidentemente, el espacio métrico, sino el fondo correlativo de la pertenencia constitutivo de todo ente. Si ser significa siempre estar ahí, el espacio debe ser comprendido como el

²⁴ Un ambiguo “suelo” o “tierra” firme a propósito del cual Novotný escribe: “la corporeidad [...] de la cual habla igualmente Levinas en relación con el acontecimiento del sujeto está ausente en Barbaras, del mismo modo que lo está la tierra como esta dimensión que nos resiste y permite así no solamente la extrañeza (*étrangeté*), la expulsión al exilio. Sino igualmente el contacto con esta extrañeza sin pasar por el intermediario del aparecer primario, de la manifestación del mundo como movimiento” (Γ-ΓΡ. p. IVV).

²⁵ Tal vez sea una intuición análoga a esta la que alienta en el siguiente pasaje de *Métaphysique du sentiment*: “la experiencia poética es la de una separación fundamental, precisamente frente al mundo, de una finitud que se esfuerza por sacar a la luz tratando de superarla. En otras palabras, lo poético es indistintamente experiencia de la separación o del exilio ontológico e intento de superarlo. No obstante [...], es importante reconocer que esta separación tiene que ver con el lenguaje, no en el sentido de que sería la causa, sino más bien como una manifestación privilegiada de este exilio fundamental. Es privilegiada en el doble sentido de lo que manifiesta la radicalidad del exilio y de lo que, no obstante, hace posible superarlo. El lenguaje sería como un recurso contra una separación de la cual es, en cierta medida, la primera manifestación. La poesía realizaría, entonces, esta esencia del lenguaje en la medida en que, contrariamente a otras obras del lenguaje, trataría de ir hasta el final de esta singular condición intentando lograr una forma de reconciliación con lo sensible al interior mismo del lenguaje, llevándolo a su propio límite [...]. Por otro lado, ¿cómo y en qué sentido se puede pensar lo poético como un intento, y sin duda el único, de superar esta separación, es decir, de encontrar una pertenencia autóctona en lo sensible? ¿Cómo puede aparecer lo poético como una especie de remedio para el exilio y de recurso del lenguaje contra sí mismo?” (Barbaras, 2019b, pp. 10-11).

a priori mismo de todo aparecer (es decir, de todo ser): es única y rigurosamente como espacio, más precisamente como esta trascendencia pura, que es la *profundidad*, que puede realizarse la coincidencia absoluta de lo trascendental y lo ontológico” (Barbaras, 2019a, pp. 95-96).²⁶ Tal “coincidencia” supone (y presupone) que se ha logrado suturar la desgarradura ontológica marcada por la eclosión de la inmanencia subjetiva; una cesura que, por otra parte, jamás fue propiamente tal *stricto sensu*, dado que bajo la apariencia mostrada por tal escisión siempre late ya, si bien usualmente inadvertida, la original continuidad carente de fisuras propia de la “sobrepotente” unidad del archi-acontecimiento. Contemplada bajo este prisma, no resulta en modo alguno sorprendente la caracterización que Barbaras ofrece acerca de la esencia del “lugar” espacialmente conformado: “El lugar es aquello que viene a suturar (*recoudre*) el desgarramiento (*déchirure*) cosmológico; es la presentación fenomenológica de la continuidad ontológica necesariamente subyacente a la separación” (Barbaras, 2019a, p. 80). Por tanto, el acontecer representado por la fenomenalización de los “lugares” se revela como la cara visible del “archi-acontecimiento” de la deflagración, como “aquello que remonta la pendiente de su desgarradura originaria, el remiendo (*recoud*) que hace ser los lugares” (2019a, p. 100).

Así pues, la propia condición de “sujeto”, la inmanencia en cuanto tal, se constituye sobre y en referencia necesaria a la apertura del mundo con la cual aquélla es coextensiva. De hecho, el volumen de “subjetividad” será equivalente al de “mundanidad”; la propia capacidad que cada ipseidad particular muestra a la hora de “fenomenalizar” especularmente la exterioridad, la transcendencia objetiva, derivará directamente del grado de “pertenencia” que tal ipseidad logre mantener con el “mundo post-deflagratorio”.²⁷ Pero, como venimos señalando, tal “pertenencia” resulta pasible de ser desvelada como el envés de un enraizamiento residencial por parte del sujeto aún anterior, más profundamente originario: “esta potencia de fenomenalización de la cual procede el sujeto es ella-misma proporcionada a la profundidad de su enraizamiento (*enracinement*) en el suelo, o incluso a la proximidad al origen. De manera que es en lo sucesivo legítimo concluir que, lejos de tener por condición una exterioridad del mundo [...], la diferencia del sujeto es absolutamente correlativa de su grado de inscripción en el suelo, de su participación en el archi-acontecimiento. La aparente distancia con el mundo del sujeto que somos [...] es el reverso de una proximidad más radical. Es ciertamente porque pertenecemos al suelo más profundamente que todo ente por lo que tenemos el poder de movernos hacia él para desplegar allí un lugar más radicalmente que todo ente y así constituirnos como sujetos (Barbaras, 2019a, p. 105).²⁸

Así, en virtud de la pertenencia se reconoce una suerte de dialéctica inversa entre proximidad y distancia, entre la inmanencia y el mundo: el hombre se halla más enraizado (cercano) en el “suelo” que la piedra, pero simultáneamente más alejado de él que ella por mor de su inmanencia misma. Precisamente por ello, hay una identidad de fondo entre la propia inmanencia subjetiva en cuanto tal y las facultades fenomenológicas que ella misma pone en juego en el contexto de la economía ontológica del mundo en su totalidad. Facultades que, en última instancia, no hacen sino revelar y reforzar nuestro original vínculo con el lugar susceptible de ser habitado, con “el hilo ontológico que nos une al suelo” (Barbaras, 2019a, p. 107). Aquí se consume y muestra la esencia en último término “habitacional” o “residencial” que alienta larvadamente tras la totalidad de la cosmología fenomenológica barbarasiana.

5. Conclusión. Tópica y atopía: hacia una superación de la localidad residencial

Conforme a todo lo dicho, el fondo o trasfondo último de lo dado radica en una “dehiscencia originaria que a la vez ha tenido siempre ya lugar y no deja, sin embargo, de producirse”; dehiscencia conjugada con un “desgarramiento que nunca deviene separación” (Barbaras, 2019a, p. 74). La propia “deflagración” no es

²⁶ En referencia a tal “espacio métrico”, como ya advertía Heidegger: “La concepción de *spatium* oculta mediante el espacio geométrico lo abierto libre” (Heidegger, 2007, p. 209). En la misma órbita se sitúa Patočka: “Se puede constatar en el espíritu humano una tendencia no menos nítida -ampliamente documentada por la historia de la filosofía- que repugna a la independencia del espacio. Es una fuerza que observa al espacio absoluto como uno de esos *entia rationis* en los cuales el espíritu es fértil, una tendencia más antigua que la situación de las ciencias modernas de la naturaleza que abocará a la sustitución del espacio absoluto por el espacio relativista” (Patočka, 2011, p. 265). Por lo demás, ya en *Vie et intentionnalité*, el propio Barbaras señala que: “La cuestión del espacio se encuentra en el corazón de la interrogación fenomenológica porque se confunde con la de lo percibido, en tanto que el ente percibido es caracterizado por la exterioridad. En una perspectiva que refiere todo ente a su efectuación por la conciencia, se trata entonces de comprender como la conciencia trascendental puede constituir una verdadera exterioridad” (Barbaras, 2003, p. 167).

²⁷ “Es, en efecto, en la medida en la que pertenecemos al suelo ontológico del mundo que somos capaces de fenomenizarlo y, por tanto, de existir como sentientes; más aún: esta potencia fenomenizante, que Merleau-Ponty recoge en el concepto de percepción, es la expresión misma de nuestro grado de enraizamiento en el mundo: es ciertamente porque somos del mundo, y ello más profundamente que los otros entes, que estamos en disposición de hacerle aparecer mejor que ellos. Más aún: nuestra subjetividad no se distingue de nuestro poder fenomenizante” (Barbaras, 2019a, p. 107).

²⁸ La preeminencia de la dimensión cosmológica del hombre sobre su posible “distancia” con respecto al mundo es señalada con acierto, aun enfatizando la tensión siempre existente entre estos polos fundamentales de la existencia humana, por Anabelle Dufourcq: “si el animal es, según Barbaras, un ser cosmológico [...], el hombre es definido por el exilio y la impotencia. Pero una continuidad fundamental entre los vivientes hace que el hombre pueda, en este sistema, ser un ser cosmológico de pleno derecho” (Dufourcq, 2023a, p. 136).

un acto distinto a este evento se “separación interna”, inmanente al origen mismo, a una “salida de sí en el seno de sí, de este desgarramiento originario” (Barbaras, 2019a, p. 78). Pero la clave interpretativa subyacente a todo este intra-movimiento de escisión y extrañamiento interno reside en el postulado barbarasiano según el cual, tras el “archi-acontecimiento” deflagratorio, los entes particulares continúan siempre hallándose transidos de la “sobrepotencia” irradiada por esa explosión original, la cual, “solidificada” o “entificada” sólo en parte (“semi-acontecimiento” y “semi-óptica” a la vez), los atrae constantemente tratando de que retornen a ella. Los elementos cósmicos determinados dan la contrapartida a esa “llamada” a la re-unificación -es decir, a la “reconciliación”- al “aprovechar la potencia de la cual ellos descienden (*héritent*) para unirse al origen, para suturar el desgarramiento (*recoudre la déchirure*)” (Barbaras, 2019a, p. 79). Se cumple y consume ahora, finalmente, como apuntamos, el fin al cual tendía asintóticamente el movimiento abierto por la explosión acontecimental originaria, tanto como lo hacía la totalidad de las líneas maestras fundamentales que han venido configurando y vertebrando el *corpus* teórico propio de la “cosmología fenomenológica” de Barbaras, a saber: cauterizar la herida abierta por la subjetividad en el seno de lo dado y acceder así a la conciliación residencial entre lo humano y “su” mundo.

Sin embargo, si de lo que se trata aquí es de “dehiscencias” y “desgarramientos” avizorados en el corazón mismo del acontecimiento cósmico prístinamente originario, no estaría de más recordar que el término “dehiscencia” hace referencia realmente a un “hiato”, a una “cesura (*hiatus*)”, a una herida ontológica (el verbo latino “*hiasco*”, equivalente al *khainō* helénico, significa fundamentalmente “abrir” en el sentido de “separar” mediante la práctica de una cesura). Así, de modo inverso al interpretado por Barbaras, cabría postular que en el núcleo-matriz de producción de lo real ópticamente dado (y de su acontecer como tal), lo que verdaderamente se da es una oquedad, una “no-donación *stricto sensu*”, un *creux infini*: en suma, una irreductible “ausencia”.²⁹ *Apousía* cuyo vacío modo de fenomenalización y donación redundan precisamente en una *déchirure*: en un “desgarro” que escinde irremediabilmente lo objetivamente dado y la subjetividad que, surgida en su interior, se orienta intencionalmente (es decir, introduciendo ya un irreparable intersticio de “distancia” ontológica) hacia ella. En este sentido, todas las categorías propias de la cosmología fenomenológica barbarasiana que hemos venido desgranando críticamente aquí, son ahora susceptibles de ser acaso reconocidas como otras tantas tentativas hermenéuticas de ocultamiento, distorsión y conjura de la efectiva fenomenalización de esa ausencia originaria. Como modos de transmutar en clave interpretativa lo ausente en presencia, lo desgarrado en continuidad, lo hendido en suturado, la cesura en juntura: el *kháos* en *dikē*.

Contemplados desde tal prisma, los “lugares” configurados por el espacio (o que lo conforman a él), lejos de erigirse en sólidos y acogedores puntales de la inserción residencial, representan verdaderamente instancias comúnmente surcadas por las rozas de la negatividad, hendidas por los surcos de la discontinuidad, del desgarramiento, irremediabilmente zaheridas por las grietas de esa misma cesura originaria que escinde entre sí a los existentes determinados. En este espacio corroído por la potencia disolutiva de lo negativo, particularmente en los “lugares” y “sitios” que él constituye y a los cuales transmite su propia inconsistencia, no es posible asentamiento residencial alguno. Como resulta palmario, nadie se halla propiamente “en su casa” -*chez soi*- cuando de lo que se trata es de habitar una residencia construida sobre terreno arenoso en el marco de un contexto geográfico definido por su elevado volumen de precipitaciones. En este sentido, a la vez que recusamos el sentido de la cosmología barbarasiana (o lo ponemos realmente de relieve), suscribimos sin fisuras el lúcido dictamen de Bernard Waldenfels cuando escribe: “Retorno del espacio no quiere decir que regresemos al espacio como a una patria reencontrada en la que todo, incluso nosotros mismos, tuviese su lugar seguro. Como se ha señalado repetidamente, este espacio redescubierto, igual que nuestro *cuerpo*, no es de una pieza. Entre espacio y espacio, no sólo hay contrastes, sino también desplazamientos, rupturas y hendiduras dentro de la espacialidad misma, de tal manera que nada ni nadie está nunca completamente en su lugar” (Waldenfels, 2015, p. 190). La “tópica” se revela finalmente como “atopía”: como ausencia de lugar o epifanía del “lugar” de la ausencia. La tensión entre “separación” o “exilio” e “inclusión” o “pertenencia” no es, pues, una tensión homeostática, sino que constituye más bien un juego de fuerzas asimétrico en el cual la balanza se halla desde siempre ostensiblemente inclinada en favor de esta última instancia: del lado de la *appartenance* residencial.

Y es que aquella instancia que gravita y circula entre los dispersos fragmentos arrojados en desigual alcance espacial por la “deflagración originaria” no es tal vez prioritariamente la *surpuissance* contenida en el origen y proyectada a sus expresiones fragmentarias y múltiples, sino simplemente la alteridad. Esa misma alteridad que propicia la exclusión recíproca entre tales entes, entre todo existente concreto y todos los demás (*omnis determinatio est negatio*), y que late, asimismo, en el más íntimo pliegue articulador de la relación entre ipseidad y mundo. La cosmología fenomenológica de Barbaras aparece, contemplada a través de tal prisma, como una tentativa (otra más) netamente “metafísica” de enmascaramiento y

²⁹ Como observa en este sentido Raphaël Gély: “Una de las más considerables aportaciones de la fenomenología de Barbaras es la de mostrar que la cuestión de lo posible remite necesariamente a la finitud radical de la manifestación. Es porque la cosa, en su límite mismo, da a experimentar simultáneamente la irrebasable presencia del mundo y su ausencia igualmente insuperable, por lo que ella se da igualmente a experimentar en sus posibilidades” (Gély, 2013, p. 252).

distorsión de esa alteridad originaria que se irradia junto con todo lo dado; de esa oquedad en falta que destila inevitablemente todo acto de fenomenalización; y con ello, de forzada reconciliación residencial entre el sujeto humano y ese cosmos que él “habita” tal vez sólo de modo aparente, provisorio y en modo alguno ontológicamente constitutivo.

6. Referencias bibliográficas

- Barbaras, R. (2019a): *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Louvain-La-Neuve, Peeters.
- Barbaras, R. (2024): *Phénoménologie et Cosmologie*, París, Vrin.
- Barbaras, R. (2025): *Le propre du corps*, París, PUF.
- Barbaras, R. (2003): *Vie et intentionalité. Recherches phénoménologiques*, París, Vrin.
- Barbaras, R. (2011): *La vie lacunaire*, París, Vrin.
- Barbaras, R. (2019b): *Metafísica del sentimiento*, Bogotá, Aula de Humanidades.
- Barbaras, R. (2023): “Lecciones para una fenomenología de la correlación y una metafísica del sentimiento. Seminario de Buenos Aires”, *Investigaciones fenomenológicas. Serie monográfica*, n° 8, pp. 25-108.
- Barbaras, R. (2013): *Introducción a una fenomenología de la vida*, Madrid, Encuentro.
- Dufourcq, A. (2023a): “Monde abyssal, exil et puissance cosmique des sujets”, en A. Dufourcq & K. Novotný (dir.), *Surpuissance et finitude. Renaud Barbaras aux limites de la phénoménologie*, París, Vrin, pp.135-152.
- Dufourcq, A. (2023b): “Perder y reencontrar el mundo. Hacia una fenomenología no-gnóstica”, *Investigaciones fenomenológicas, Serie monográfica*, n° 8, pp. 151-169.
- Gély, R. (2013): “La finitude radicale de la vie. Réflexions à partir de la phénoménologie de Renaud Barbaras”. *Alter. Revue de phénoménologie*, 21, pp. 239-253.
- Goy, M. (2022): “L'appartenance entre phénoménologie et cosmologie”, en Riquer, C. & Bobant, C. (dir.), *Donner lieu. Conférences et débats sur la cosmologie phénoménologique de Renaud Barbaras*, París, Editions des compagnons d'humanité, pp. 35-54.
- Heidegger, M. (1976): *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2007): *Seminarios de Zollikon*, México, Jitanjáfora Morelia, 2007.
- Henry, M. (2004): *Auto-donation. Entretiens et conférences*, París, Beauchesne.
- Hui, Y. (2023): *Sobre la existencia de los objetos digitales*, Segovia, Materia Oscura.
- Jean, G. (2022): “Franchir le mur?”, en Riquer, C. & Bobant, C. (dir.), *Donner lieu. Conférences et débats sur la cosmologie phénoménologique de Renaud Barbaras*, París, Editions des compagnons d'humanité, pp. 14-34.
- Jean, G. (2023): “Renaud Barbaras y la «naturaleza» de la aparición”, *Investigaciones fenomenológicas. Serie monográfica*, n° 8, pp. 171-195.
- Falque, E., (2022): “«En être» et «y être: «Hors phénoménalité» et «filigrane théologique chez Renaud Barbaras?»”, en Riquer, C. & Bobant, C. (dir.), *Donner lieu. Conférences et débats sur la cosmologie phénoménologique de Renaud Barbaras*, París, Editions des compagnons d'humanité, pp. 131-156.
- Levinas, E. (1987): *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- Novotný, K. (2023): “Manifestation et incarnation comme conditions de l'apparaître du monde environnant”, en A. Dufourcq & K. Novotný (dir.), *Surpuissance et finitude. Renaud Barbaras aux limites de la phénoménologie*, París, Vrin, pp. 165-184.
- Novotný, K. (2023): “El sentido de la naturaleza en Renaud Barbaras”, *Investigaciones fenomenológicas. Serie Monográfica*, n° 8, pp. 133-150.
- Patočka, J. (1995): *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Millon.
- Patočka, J. (2011): *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, París, Vrin.
- Pommier, E. (2020): “La difference phénoménologique selon Barbaras et Marion (Projet, méthode et ligne de tension)”, *Trans/Form/Ação*, vol 43, n° 3., pp. 111-136.
- Ricoeur, P. (2000): *Del texto a la acción*, México, FCE.
- Serban, C. (2023): “Phénoménologie et expérience de la vie. De L'essence de la manifestation de Michel Henry à la Dynamique de la manifestation de Renaud Barbaras”, en A. Dufourcq & K. Novotný (dir.), *Surpuissance et finitude. Renaud Barbaras aux limites de la phénoménologie*, París, Vrin, pp. 91-106.
- Waldenfels, B. (2015): *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Barcelona, Anthropos.