



FACULTAD DE FILOSOFÍA

GRADO EN FILOSOFÍA

EL ACONTECIMIENTO EN LA FENOMENOLOGÍA FRANCESA CONTEMPORÁNEA

Trabajo de Fin de Grado presentado por Ignacio Vieira, siendo el tutor del mismo el profesor César Moreno Márquez.

Ignacio Vieira

Sevilla, 31 de Mayo de 2020.

Resumen: Lo que en el presente trabajo nos proponemos es pensar la que es, quizás, la más actual de las renovaciones fenomenológicas, que aquí denominamos “nueva fenomenología francesa” o “fenomenologías del acontecimiento”. La pregunta directriz de esta fenomenología francesa podría resumirse en: ¿Cómo pensar el fenómeno más allá (o más acá) de las condiciones de posibilidad constituyentes que la tradición metafísica podría haberle impuesto? Lo que caracterizará, por tanto, al pensamiento en el que aquí pretendemos adentrarnos es, así, plantear con estricto rigor husserliano la necesidad de la vuelta a las cosas mismas, así como encontrar en la figura del acontecimiento la posibilidad de dicho fin. De este modo, nos proponemos, en primer lugar, contextualizar la cuestión acontecimiento dentro de la nueva fenomenología francesa (influencias, motivos, autores, problemáticas...). En segundo lugar, y como tema central, profundizaremos en un análisis fenomenológico del acontecimiento a partir del pensamiento de Claude Romano, atendiendo especialmente a su obra *El acontecimiento y el mundo*. Dicho análisis terminará por alumbrar algunos de los rendimientos fenomenológicos-hermenéuticos que la cuestión nos brinda, como, por ejemplo: formas de pensar la identidad personal, la hospitalidad, la temporalidad, la palabra poética, la afectividad, etc.

Palabras clave: fenomenología; acontecimiento; Claude Romano; experiencia; afectividad.

Résumé: Ce que nous proposons dans le présent ouvrage, c'est de réfléchir à ce qui est peut-être la plus actuelle des rénovations phénoménologiques, que nous appelons ici "nouvelle phénoménologie française" ou "phénoménologies de l'événement". La question directrice de cette phénoménologie française pourrait se résumer: Comment penser le phénomène au-delà (ou ici) des conditions de possibilité constitutive que la tradition métaphysique ont pu lui imposer? Ce qui caractérisera donc la réflexion que nous entendons engager ici, c'est de soulever avec une rigueur husserlienne stricte la nécessité de revenir aux choses elles-mêmes, ainsi que de trouver dans la figure de l'événement la possibilité d'une telle fin. Ainsi, dans ce travail, nous proposons tout d'abord de contextualiser la question de l'événement au sein de la nouvelle phénoménologie française (influences, motivations, auteurs, problèmes...). Ensuite, et comme thème central, nous approfondirons une analyse phénoménologique de l'événement à partir de la pensée de Claude Romano, en accordant une attention particulière à son œuvre *L'événement et le monde*. Cette analyse finira par éclairer certains des retours phénoménologico-herméneutiques que la question nous offre, comme par exemple: les manières de penser l'identité personnelle, l'hospitalité, la temporalité, la parole poétique, l'affectivité, etc.

Mots clefs: phénoménologie ; événement ; Claude Romano ; expérience ; affectivité.

ÍNDICE

Introducción	5
I. La fenomenología del acontecimiento en Francia	8
§ 1. El fenómeno	9
§ 2. El problema de la intencionalidad	11
§ 3. La discrepancia con Heidegger	13
§ 4. El acontecimiento como tema de una nueva fenomenología francesa	16
<i>Pensadores del acontecimiento</i>	17
<i>Caracterización de la fenomenología francesa del acontecimiento</i>	18
II. El acontecimiento en el pensamiento de Claude Romano	20
§ 5. El acontecimiento	20
<i>Otras aproximaciones</i>	24
§ 6. El acontecimiento como <i>exceso o sobrevenida</i>	24
<i>El acontecimiento como irrumpiente</i>	25
<i>El acontecimiento como impredecible e incausado</i>	27
<i>Lo imposible</i>	31
§ 7. La temporalidad del acontecimiento	32
§ 8. El acontecimiento como adviento: reconfiguración de los posibles	37
<i>La eventualidad</i>	39
<i>Lo transposable (transpossible)</i>	40
§ 9. El viniente	42
<i>La ipseidad</i>	42
<i>La singularidad del viniente</i>	44
<i>El nacimiento: acontecimiento inaugural</i>	48
§ 10. La experiencia	50
<i>Pathos</i>	51
<i>La vulnerabilidad</i>	52
§ 11. El acontecimiento y la palabra	54
§ 12. La hospitalidad y lo arribante (Derrida): otras figuras del acontecimiento	57
Epílogo. Encuentro y afectividad: la vida	59
Bibliografía	62

“No se pasa de lo posible a lo real, sino de lo imposible a lo verdadero”

(María Zambrano)

“Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einemale das Gebilde der neuen Welt hinstellt”

(G.W. F. Hegel)¹

“Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt”

(M. Heidegger)²

¹ “Este gradual desmigajarse, que nunca llegarla a cambiar la fisonomía del todo, queda interrumpido por ese amanecer que, cual un relámpago, pone ahí delante de un golpe la imagen y figura de un nuevo mundo.”

² “Hacer una experiencia con algo, sea una cosa, un ser humano, un dios, significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma.”

Introducción

La fenomenología es una de las corrientes más importantes e influyentes de la filosofía del siglo XX. Aún hoy su influencia es más que notable, pues, aunque el giro hermenéutico de la filosofía continental es innegable, igualmente fundamental es, a nuestro parecer, la base fenomenológica que sustenta, en mayor o menor medida, todo pensamiento hermenéutico que se precie. Un ejemplo de lo que acabamos de afirmar lo tenemos precisamente en el asunto que nos traemos entre manos. Claude Romano pretende construir una hermenéutica del acontecimiento. Pero, para ello, lleva a cabo, a modo de fundamentación, un profundo análisis fenomenológico de la cuestión, tema que aquí nos ocupará.

Ahora bien, ¿qué significa una aproximación fenomenológica a un tema, en este caso el acontecimiento? Esta pregunta debiera dar para todo un ensayo. Sin embargo, entre las muchas cosas que sin duda podríamos y deberíamos decir al respecto, nos quedaremos con lo siguiente: hacer fenomenología es considerar el “mundo circundante” en su “despreciada relatividad”. Esto es, “considerar el mundo en que vivimos intuitivamente, con sus realidades, pero tal y como se nos dan en primer término en la experiencia lisa y llana”.³ Por lo tanto, una aproximación fenomenológica no es sino un atender a las cosas en su darse, ellas, en el vivir (en la *doxa* del *mundo de la vida*), y no en tanto aquella *episteme* ajena a la propia vivencia.

De este modo, toda aproximación fenomenológica a la cuestión del acontecimiento comienza con cierta actitud personal (*personale Einstellung*⁴) en la que nos planteamos: ¿qué es, en mi vida, un acontecimiento? ¿qué supone? ¿qué experiencia tengo ante aquello de lo que digo que supone un acontecimiento en mi vida?

Entrando ya en la cuestión de qué es el acontecimiento, tema que aquí nos ocupará, estas preguntas pueden ser reformuladas: ¿ha habido en mi vida algo que haya ocurrido o acontecido inesperadamente, sorpresivamente y al modo de un impacto? Y, de todos modos, ¿acaso es necesario que algo así haya ya acontecido? ¿No será más bien que nos bastaría con pensar y reconocer la posibilidad misma del advenimiento de algo a nuestra

³ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Barcelona: Crítica, 1991), 164.

⁴ *Ibíd.*, 305-305.

vida desbordante o excesivo para con nuestra capacidad de acogida? Y, ciertamente, en fenomenología la mínima posibilidad nos obliga.⁵

Ejemplos de esta relevancia y espesor cualitativos de esos fenómenos excesivos a los que llamamos acontecimientos podemos encontrarlos sin mayores problema si dirigimos la mirada a nuestras vivencias: la muerte de un ser amado, cuya experiencia hacemos en el duelo, la paternidad o maternidad, el amor, una amistad, un encuentro, son todas experiencias de algo que acontece, o podría acontecer en nuestra vida, de un modo particular: desbordando, de un modo u otro, nuestras expectativas, nuestras previsiones, nuestra capacidad de acogida... suponiendo, así, un impacto en nuestro mundo y nuestra persona, quedando, estos, marcados e incluso transformados por los acontecimientos. Pensar la posibilidad del acontecimiento así comprendido es pensar el *vértigo* de la posibilidad, pues el acontecimiento, en su excesivo advenir, nos reconoce como *vulnerables*. Este exceso del acontecimiento, por otra parte, también puede ser con respecto a las posibilidades que configuran un mundo: pocos ejemplos mejores al respecto que el del 11-S. O, por pensar desde una mayor actualidad, la pandemia del Covid-19 es un acontecimiento que ha hecho entrar en crisis nuestra comprensión del mundo e incluso de nosotros mismos. ¿En qué sentido desborda este acontecimiento (en su totalidad, no la crisis sanitaria como tal, sino también, por ejemplo, los meses de encerramiento) la comprensión de lo que considerábamos *posible*? ¿Cómo pensar a la luz de estos acontecimientos la vulnerabilidad del sujeto, y más aún la del *otro*?

Podemos, así, atestiguar que la cuestión del acontecimiento es relevante de una manera mucho más profunda y originaria que cualquier relevancia teórica, académica o epistemológica. El acontecimiento es, más que relevante, *apelante*, pues llama a una dimensión humana irreductible y universalmente compartida: aquella por la que estamos radicalmente expuestos a la posibilidad, la vertiginosa posibilidad, del arribo de lo desbordante e inesperado. Mostrar la relevancia vital, la apelación del acontecimiento, es comenzar y justificar ya un análisis fenomenológico de la cuestión. Al fin y al cabo, como decía Heidegger: “Ciencia *de* los fenómenos [fenomenología] quiere decir: un modo *tal* de captar los objetos que todo lo que se discuta acerca de ellos debe ser tratado en directa mostración (*Aufweisung*) y justificación (*Ausweisung*)”.⁶

⁵ Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (Puf, 2005), 280. “Et en phénoménologie, la moindre possibilité oblige”.

⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2016), 55. (Los corchetes son nuestros). Nótese la proximidad de los términos alemanes *Aufweisung* y *Ausweisung*, esto es, la proximidad, en fenomenología, de la *mostración* y la *justificación*. Esta cuestión explicita el carácter descriptivo de la

Para abordar esta tarea nos proponemos llevar a cabo una investigación del concepto de “acontecimiento” (*événement*) presente en la fenomenología francesa contemporánea, centrando nuestra atención en el pensamiento de Claude Romano. De este modo, nuestro trabajo se haya dividido en dos partes.

En la primera de ellas llevaremos a cabo un repaso del contexto del pensamiento que se hace cargo de la cuestión fenomenológica del acontecimiento, contexto en el que igualmente se inserta Claude Romano, esto es, la fenomenología francesa contemporánea. Ciertamente, para lograr una aproximación a estos temas se ha llevado a cabo en nuestra investigación una revisión bibliográfica de algunos de los autores que suponen la primera línea de este pensamiento, así como los antecedentes directos de Romano, tales como Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion o Henry Maldiney. También se ha atendido a estudios existentes que permiten alumbrar el estado actual del ámbito investigado a través de valiosas aportaciones como las del profesor Patricio Mena Malet, Claudia Serban o Philippe Capelle.

En la segunda parte del trabajo hemos profundizado en una aproximación fenomenológica del acontecimiento tomando el pensamiento de Claude Romano como paradigma. En una lectura cuidadosa y atenta hemos abordado su análisis fenomenológico de la cuestión. Ciertamente, Romano tiene el proyecto de una hermenéutica del acontecimiento (de cuya posibilidad tendremos ocasión de hablar). Pero, aunque alumbraremos el sentido de tal proyecto hermenéutico, aquí tendrá una especial relevancia el abordaje fenomenológico que sienta las bases sobre las cuales tal proyecto hermenéutico puede ser posible.

Del mismo modo, se podrán hallar también referencias a autores propios de la tradición fenomenológica, Husserl y Heidegger, pretendiendo establecer un diálogo con la fenomenología del acontecimiento.

Así pues, y sin deseos de extender más de lo debido esta introducción, el presente trabajo se expone como un esfuerzo por acercarnos al contexto de la fenomenología francesa del acontecimiento, y muy en particular al pensamiento de Claude Romano. Si acaso cupiese hablar de una intención última, esta sería acercar la cuestión del acontecimiento no como tema teórico, reflexivo o epistemológico, sino como cuestión *vital* o *existencial*, esto es, propia de la realidad radical que es nuestra vida. O, dicho de

fenomenología, por el cual la justificación de la propia fenomenología no es una cuestión tanto de demostración, de explicación, de dar razones (principio de razón suficiente), de constituir *episteme*, sino de *mostrar* aquello que se da en la “experiencia lisa y llana” (en la *doxa* del *mundo de la vida*).

otro modo, lejos de ser un acercamiento cognoscitivo, lo más valioso aquí, como, a nuestro parecer, en toda fenomenología, es alcanzar, en el *contacto* con el acontecimiento, una proximidad con las *cosas mismas*, lo cual bien pudiera servir de invitación a futuros análisis fenomenológicos desde la perspectiva del acontecimiento.

I

La fenomenología del acontecimiento en Francia

La preocupación por el acontecimiento no es inaugurada por Claude Romano, sino que, podemos afirmar, se trata del tema central presente en las que han venido denominándose nuevas fenomenologías francesas.⁷ Es decir, puede identificarse un desarrollo contemporáneo de la fenomenología centrado alrededor de la cuestión del acontecimiento. Se trata de un movimiento compuesto en su mayor parte por autores franceses, aunque no exclusivamente. Será nuestra intención presentar una imagen general de esta nueva fenomenología con el fin de enmarcar el pensamiento de Romano. Para ello, iluminaremos los puntos de partida e influencias comunes de estas fenomenologías, así como el fin que comparten: pensar el fenómeno en su radicalidad.

En primer lugar, consideramos fundamental tomar la nueva fenomenología francesa en relación con las dos grandes figuras de la tradición: Husserl y Heidegger. En este sentido, y siguiendo a Philippe Capelle, sostendremos que no podemos comprender las posturas de los pensadores que nos ocupan sin abordarlas desde la ruptura que se da entre aquellos.⁸

La nueva fenomenología francesa adopta, pues, dos puntos de partida claves para la formación de su pensamiento: a) la crítica a la subjetividad trascendental y b) la crítica a la intencionalidad. Sin embargo, los fenomenólogos franceses considerarán que la alternativa heideggeriana es igualmente insatisfactoria para lograr la *vuelta a las cosas mismas*. Por lo tanto, debemos añadir un tercer punto de partida: c) la crítica a la hermenéutica de la facticidad.

En resumen, cabe afirmar que la nueva fenomenología francesa se constituye como un pensamiento que intenta superar las aporías presentes tanto en la fenomenología

⁷ Ver Philippe Capelle, *Fenomenología francesa actual* (Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, 2009). Nosotros hablaremos, sin embargo, de la *nueva fenomenología* en Francia, en singular, refiriéndonos específicamente a una tendencia dominante en el pensamiento fenomenológico francés contemporáneo a pensar, aún desde sus diferencias, la cuestión del acontecimiento.

⁸ Philippe Capelle, *Fenomenología francesa actual* (Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, 2009), 17.

husserliana como en la heideggeriana a la hora de dar cuenta de la fenomenalidad de los fenómenos, manteniéndose al mismo tiempo fieles a la máxima husserliana de la *vuelta a las cosas mismas*.

Ahora bien, ¿de qué concepción de “fenómeno” partiremos para comprender las críticas ya esbozadas? Y, en segundo lugar: ¿cuál es el contenido de tales críticas?

§ 1. El fenómeno

La nueva fenomenología francesa pretende pensar el fenómeno en su radicalidad. Ello supone que, hasta el momento, el fenómeno no ha sido pensado como debiera.

Empecemos preguntándonos: ¿qué es la fenomenología? Siguiendo a Heidegger, podemos responder que la fenomenología es un “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo”.⁹ El matiz del “desde sí mismo” es fundamental para comprender cómo la fenomenología del acontecimiento se propone pensar el fenómeno como fenómeno *incondicionado* o no-constituido. ¿Qué es exactamente el fenómeno, aquello a des-ocultar?

“Fenómeno” deriva del verbo *phainesthai*: mostrarse.¹⁰ Por ello el fenómeno es lo que se muestra a sí mismo, lo patente o auto-mostrante.¹¹ Es decir, aquello que no necesita que se lo haga visible desde condiciones de posibilidad impuestas, porque ello ya se muestra *a sí mismo y desde sí mismo*. Ahora bien, el aparecer mismo del fenómeno es indesligable de aquello en que algo se hace patente. Se hace una distinción, así, entre el aparecer en cuanto tal, que podemos pensar con la figura del *amanecer*, y lo aparecido, lo apareciente, el *parecer... lo amanecido*.¹² Ahora bien, aunque el *amanecer* y *lo amanecido* no pueden darse separadamente, cabe indicar que “este mostrarse composibilitante [lo amanecido] no es el manifestarse mismo [amanecer]. Manifestarse

⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2016), 54.

¹⁰ *Ibíd.*, 48-49.

¹¹ Al respecto cabría hacer una referencia a Michel Henry ya que, si bien no suele considerarse que sea un autor que aborde la cuestión del acontecimiento propiamente dicha, sí que se ocupa, como la fenomenología francesa en general, de reformular la noción de fenómeno. En este sentido, sus nociones del *sentir* y de la afección compartirían este carácter de auto-mostración (auto-afección). Por otra parte, se podrían establecer paralelismos entre estas nociones y el *giro afectivo* que se produce en buena parte de la fenomenología del acontecimiento. Ver Patricio Mena Malet, “Pathos y Phainomenon. El acontecimiento como fenómeno insigne y la aventura de su recepción”, en *¿Hacia las cosas mismas?: discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*, ed. Felipe Johnson, Patricio Mena y Samuel Herrera (Chile: Ediciones Universidad de la Frontera, 2018), 224.

¹² Según los ilustrativos conceptos del profesor César Moreno, de la Universidad de Sevilla.

es anunciar-se por medio de algo que se muestra”.¹³ Lo que se muestra, por tanto, no se deja confundir con lo que se manifiesta *a partir* o *a través* de lo que se muestra.

Por ello, el fenómeno, en un sentido eminente, es aquello que se sustrae de toda mostración y, al mismo tiempo, se manifiesta en lo que se muestra, indesligable de ello. En palabras de R. Barbaras, el fenómeno “no se puede ni confundirlo con lo aparente, es decir con una simple cosa, ni separarlo de lo aparente, pues eso significaría de nuevo hacer de él una suerte de cosa”.¹⁴

De este modo, el fenómeno no es un mostrarse a sí mismo (*sich selbst zeigen*), sino un anunciarse (*sich melden*) de algo que no se muestra por medio de algo que se muestra.¹⁵ El acceso a los fenómenos se presenta, pues, como la tarea de traer a presencia el aparecer mismo (la *donación*, dirá Marion), de traer a presencia la manifestación sin dejarla confundir con aquello en que se muestra, pero, al mismo tiempo, trayéndolo a presencia a partir de aquello en que se muestra.

El fenómeno es comprendido por la nueva fenomenología francesa, partiendo de una más que evidente influencia de Heidegger, como lo se que manifiesta desde y por sí mismo, no mediado por condiciones de posibilidad ajenas a sí¹⁶, in-condicionado, cuya realidad no se deja reducir a posibilidades pre-existentes y, sobre todo, constituyentes.¹⁷

¿Son las fenomenologías de Husserl y Heidegger un auténtico modo de acceso al fenómeno así comprendido? Estas fenomenologías del acontecimiento consideran que se debe acometer una reformulación del fenómeno desde una aproximación fenomenológica que aborde el *exceso* propio del fenómeno en sentido estricto para con cualquier condición de posibilidad prescrita, previa o ajena a sí mismo¹⁸: el fenómeno habrá de salirnos al *encuentro*, desde su propia iniciativa e incondicionalidad, en su no-objetividad.¹⁹ El

¹³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2016), 50. Los corchetes son nuestros.

¹⁴ Leído en: Patricio Mena Malet, “Pathos y Phainomenon. El acontecimiento como fenómeno insigne y la aventura de su recepción”, en *¿Hacia las cosas mismas?: discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*, ed. Felipe Johnson, Patricio Mena y Samuel Herrera (Chile: Ediciones Universidad de la Frontera, 2018), 229.

¹⁵ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2016), 49. Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006), 29.

¹⁶ ¿Acaso no es este el fin que persigue la *epoché* fenomenológica? Sobre tal cuestión tendremos ocasión de volver.

¹⁷ Patricio Mena Malet, “Pathos y Phainomenon”: 220-221.

¹⁸ *Ibíd.*, 219.

¹⁹ Tengamos en cuenta que, en la tradición filosófica, especialmente desde Kant, la “objetividad” de algo está dada por su adecuación con unas condiciones de posibilidad (la intuición y las categorías del entendimiento en la filosofía kantiana). Si el fenómeno es un exceso para con toda condición de posibilidad, el fenómeno en sentido estricto es aquello que nunca es objeto.

acontecimiento será el intento de estas fenomenologías de pensar el fenómeno en su radicalidad, siendo, así, el acontecimiento el *fenómeno insigne*.²⁰

§ 2. El problema de la intencionalidad

Ya indicábamos una de las dificultades fundamentales: el intento de manifestar el aparecer desfallece, pues lo apareciente es, al mismo tiempo que expresión o mostración del aparecer, aquello que vela el aparecer en cuanto tal.²¹ Si la fenomenalidad del fenómeno no se deja reducir a aquello que aparece, que se deja ver, la intencionalidad como intento de hacer-ver la fenomenalidad del fenómeno está condenada al fracaso. La intencionalidad sería ciega para el aparecer en cuanto tal; precisamente porque no hay *nada* que hacer ver: el fenómeno en sentido estricto pertenecería al ámbito de lo invisible, de lo no intencionable, lo in-aparente.²²

Sería interesante tomar prestados los conceptos de Marc Richir²³ para considerar esta problemática. Cabría hacer una distinción, en primer lugar, entre lo *figurado*, esto es, lo que se muestra, y lo *infigurado*, lo que no se muestra. En segundo lugar, deberíamos diferenciar entre lo infigurado *figurable* y lo infigurado *infigurable*. Por ejemplo, pensando en términos intencionales, la percepción sensible siempre se da en escorzos. En la percepción de un árbol contamos con aquello figurado, la percepción misma del árbol, y con aquello que es infigurado pero *figurable*: el detrás del árbol, algo que, sin estar dado en la percepción, está co-mentado en ella.²⁴ Sin embargo, la intencionalidad desfallecería a la hora de dar cuenta de aquello *infigurado infigurable* en los fenómenos, que es, precisamente, el aparecer mismo del fenómeno.

La “ceguera” propia de la intencionalidad para con el aparecer en cuanto tal era ya comentada por Michel Henry:

en tanto que hacer-ver, ella se arroja hacia lo que es visto, y eso, en una inmediatez tal que su ver ya no es nada más, en realidad, que el ser-visto de lo que es visto, el objeto noemático cuyo estatuto fenomenológico es definido por su condición de objeto y se agota

²⁰ Cf. Patricio Mena, “Pathos y Phainomenon”.

²¹ *Ibíd.*, 230.

²² Pero que sea invisible o in-aparente no quiere decir que no se *de*, sino tan solo que no es *objetivable*. ¡Si no se diera, no habría fenomenología! La cuestión, pues, es repensar cómo se *da* aquello que se da más allá (o más acá) de todo condicionamiento.

²³ Patricio Mena, “Pathos y Phainomenon”: 231-232.

²⁴ *Ibíd.*, 231.

en ella: en el hecho de ser planteado ahí ante la mirada. El aparecer ya no es nada más que eso, el aparecer cuya fenomenalidad es ese Adelante como tal, la exterioridad pura, el aparecer que es el aparecer del ente.²⁵

La cuestión fundamental sería tratar de pensar lo *infigurado infigurable*, que en tanto infigurable no podría ser nunca objeto de la intencionalidad²⁶; escaparía siempre a ella. El primer ejemplo de este intento por pensar lo infigurado infigurable podríamos encontrarlo, tras Heidegger y ya en la tradición francesa que pretendemos pensar, en Lévinas y su filosofía de la alteridad. El otro es, esencialmente, infigurado e infigurable; no se deja intencionar. En su *avant-propos* del *Humanismo del otro hombre*, Lévinas comienza con una consideración sobre lo *inactual*. Si lo actual es aquello figurado, o al menos figurable, el ser-en-acto de la tradición filosófica, lo in-actual corresponde a lo infigurable. Según Lévinas, la intencionalidad en la filosofía de Husserl mantendría aún la estructura del ser-en-acto, de la actualidad, haciendo de todo algo, como mínimo, algo *figurable*.²⁷ De este modo, el aparecer jamás se reduciría a lo por-completo-apareciente, siendo irreductible a todo hacer-ver: este sería el *desfallecimiento* de la intencionalidad.²⁸

Sin embargo, aún no hemos comentado lo que está en el fondo de la crítica a la intencionalidad. Partiendo de la fenomenología de Husserl, la intencionalidad supone una

²⁵ Leído en: *Ibíd.*, 223. Esta crítica a la intencionalidad es parte de la tradicional crítica a la fenomenología de Husserl como “idealismo”. Como iremos señalando a lo largo del presente trabajo, debemos constatar que consideramos que el conjunto de tales críticas supone una lectura de Husserl que no hace demasiada justicia al pensamiento de este. Por lo tanto, aunque recojamos aquí tales críticas, pues son importantes para comprender el contexto de la fenomenología francesa contemporánea, *nos desmarcamos, discrepando*, de ciertas dimensiones de aquellas. Con respecto al texto que aquí citamos, cabe señalar que en él se presupone un concepto super-objetivista de intencionalidad que es el que posibilita la crítica a esta.

²⁶ Sin embargo, la cuestión sería cómo mantenernos aún en el terreno fenomenológico de la apertura de la intuición a aquello-que-se-da-en-tanto-que-se-da. Pues consideramos que por mucho que queramos pensar el *amanecer* en cuanto tal, estamos volcados intuitivamente (intencionalmente, diría Husserl) a lo *amanecido*. Y, es más, es esta intuición volcada hacia lo-que-se-da la que al mismo tiempo trasciende un mero cara-a-cara objetivo.

En cualquier caso, cabe señalar, como decíamos anteriormente, que esta necesidad de reformular la intencionalidad tiene su justificación en una cierta comprensión super-objetivista de la intencionalidad. Que tal interpretación sea la más correcta es algo que nosotros ponemos en cuestión. De este modo, a nuestro parecer, el peligro de la exageración en la crítica a la intencionalidad es caer en alguna especie de pretensión de alcanzar un aparecer puro sin lo aparecido, esto es, sin aquello que se da (tal como se da) en la intuición. En definitiva, y a fin de evitar esto, toda fenomenología que se precie bien debiera hacer resonar en sí misma las siguientes palabras, haciendo de ellas un *pathos* propio: “no te separes, en suma, hacedor de fantasmas, de los más nimios y por ello preciosos detalles, de este fantasma tan real para mi corazón, para mis ojos: este fantasma, estas apariencias, más reales que ninguna otra cosa en el mundo”. María Zambrano, *Filosofía y Poesía* (Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2017), 9.

²⁷ Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre* (México: Editorial Siglo XXI, 2009), 7-9.

²⁸ Mena Malet, “Pathos y Phainomenon”, 228.

dación o donación de sentido (*Sinngebung*).²⁹ Es decir, la intencionalidad es un movimiento entre dos polos, uno de los cuales es el *ego* trascendental que constituiría, en la intencionalidad, el sentido del mundo. La constitución es, así, la culminación de la reducción trascendental por la que se revela la subjetividad trascendental; el *ego* trascendental es, por tanto, subjetividad constituyente.³⁰

La clave de esta interpretación de la fenomenología husserliana como idealismo sería comprender la dependencia del mundo para con el *ego* constituyente como unilateral y ontológica, no meramente epistemológica.³¹ Lo que habrá en el fondo de la intencionalidad es, pues, un condicionamiento subjetivista de la fenomenalidad.

El escollo es el condicionamiento del fenómeno. ¿Sería posible pensar el fenómeno *más acá* de la constitución de su sentido por parte de la subjetividad? El tema fundamental de la nueva fenomenología francesa será, así, pensar el fenómeno en su aparecer incondicionado. Se tratará de pensar el fenómeno como *acontecimiento de sentido* antes que como formación o *constitución de sentido*.

§ 3. La discrepancia con Heidegger

Los autores de esta nueva fenomenología francesa ven en Heidegger una acertada crítica, una acertada reforma del método, pero, en último término, una insuficiente alternativa. El escollo sigue siendo el mismo: el fenómeno en tanto aquello que se da desde y por sí mismo, incondicionado, desde su propia iniciativa, no puede ser pensado desde la filosofía heideggeriana. A su manera, Heidegger impondría también sus propias condiciones a la fenomenalidad. Las diferencias con el pensamiento de Heidegger que mantiene la nueva fenomenología francesa son ciertamente muy sutiles, y, por tanto, exceden el espacio del que aquí disponemos. Esbozaremos, sin embargo, ciertas

²⁹ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (México: Fondo de cultura económica, 1962), §55.

³⁰ Pensar meramente en un *cogito* constituyente, y centrar en tal figura una crítica tan grande al pensamiento de Husserl es, a nuestro parecer, reduccionista. Bien cabría atender a la tan olvidada dimensión acogedora y hospitalaria del *cogito*. Si asistimos a la obra de Javier San Martín, podemos constatar que toda esta interpretación de la fenomenología de Husserl, que ciertamente es la que en su mayor parte sigue la fenomenología francesa del acontecimiento, se trata de una interpretación *convencional*, pero no exclusiva, de la fenomenología de aquella. Cf. Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* (Madrid: Trotta, 2015), §13. En este sentido, nosotros creemos que cabría leer a un Husserl cuyo concepto de intencionalidad no es tan constituyente como *acogedor*, *testimonial* y *hospitalario*: Cfr. César Moreno, "Hospitalidad reflexiva. Propedéutica fenomenológica sobre Aceptación y Entrega", *Studia Heideggeriana*, Vol. V (2016): 99-146.

³¹ Ver Herman Philipse, "Trascendental idealism", en *The Cambridge Companion to Husserl*, ed. Barry Smith and David Woodruff Smith (Cambridge University Press, 1999), 239-323.

cuestiones esenciales para contar con una imagen global de los puntos de partida de los fenomenólogos franceses.

El gran problema con la filosofía de Heidegger sería, de nuevo, que supone un condicionamiento del aparecer, de modo que el aparecer tal y como se da por y desde sí mismo resulta inaccesible. Ello es explicado, especialmente, a través de la crítica a la comprensión en Heidegger como un “idealismo de la comprensión”.³²

Claude Romano critica de la hermenéutica de la facticidad heideggeriana la reducción que en ella se lleva a cabo del acontecimiento (*Ereignis*). Este sería concebido como el existir en tanto comprensión del ser, siendo tal existir el único acontecimiento que realmente articula al *Dasein*, y que, en tanto *único*, excluye la posibilidad de cualquier otro acontecimiento. La comprensión propia del *Dasein* es comprensión de sí mismo en su poder-ser, un proyectarse hacia posibilidades del ser-en-el-mundo.³³ A su vez, toda posibilidad surge del fondo de la posible imposibilidad, el ser-respecto-a-la-muerte. De este modo, el comprender del *Dasein* tiene su fundamento en un comprenderse a sí en su ser-respecto-a-la-muerte, en su ser-finito. Para Claude Romano, estos planteamientos suponen un “idealismo del comprender”: “el sentido [en toda comprensión] solo puede llegarle al *Dasein* del *Dasein* mismo”.³⁴ Todo sentido tiene su origen en el *Dasein* mismo en cuanto su ser es comprensión del ser desde su finitud. Teniendo todo esto en cuenta, podríamos llegar a sostener con Claude Romano que la comprensión del *Dasein* como ser-respecto-a-la-muerte, esto es, el cuidado (*Sorge*) como ser del *Dasein*, es condición formal del aparecer de sentido. La determinación existencial del mundo supone una comprensión del mundo mismo como a priori ontológico dado por el estar resuelto en el ser-respecto-a-la-muerte. En resumidas cuentas, “es precisamente en este contexto cuando el cuidado (*Sorge*), vale decir, el ser mismo del *Dasein*, podrá ser realzado como condición de aparición del mundo y, por ende, como el horizonte de estudio del haber en cuanto tal, es decir, del *phainesthai*”³⁵.

La fenomenología francesa, reivindicando el acontecimiento de sentido frente a la hermenéutica de la facticidad, propondrá que el mundo corresponde al viniente a partir

³² Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 205.

³³ *Ibíd.*, 203.

³⁴ *Ibíd.*, 205.

³⁵ Felipe Johnson y Patricio Mena Malet, “¿Bajo qué condiciones es posible hablar de la patencia de las cosas mismas?”, en *¿Hacia las cosas mismas?: discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*, ed. Felipe Johnson, Patricio Mena, Samuel Herrera (Chile: Ediciones Universidad de la Frontera, 2018), 263.

de una determinación contedera, y no ya existencial, del mundo.³⁶ Es decir, las posibilidades de la comprensión no serían nuestras, no serían propias del *Dasein* ni siquiera en lo que respecta a su ser-respecto-a-la-muerte, sino que vendrían dadas por los acontecimientos. En sentido estricto, los posibles que el acontecimiento aporta en cada caso de cara a la comprensión son imposibles para el viniente en el momento del advenimiento del acontecimiento. La idea de *imposibles*, esto es, de posibles ajenos al *Dasein*, impropios de él, im-posibles desde el horizonte de la resolución del ser-respecto-a-la-muerte, no es concebible desde la hermenéutica de la facticidad. De este modo, el acontecimiento desborda el horizonte de posibilidades que pudieran quedar disponibles para su apropiación por parte del *Dasein*. Aquello que adviene como acontecimiento porta consigo posibilidades inéditas: “nous confrontent à des possibilités radicalement étrangères et nouvelles et donc en un sens impossibles pour nous, qui peuvent faire entrer notre monde en crise”.³⁷

En definitiva, no se trataría realmente de negar el modo de ser-en-el-mundo de los posibles (proyecto, cuidado) que Heidegger propone, sino de alumbrar la experiencia de lo *imposible*, un ámbito donde lo que se da lo hace excediendo el modo de ser de los posibles. El acontecimiento de sentido es, así, él mismo *articulante* antes que *articulado*:

acá se halla en juego una apertura receptiva pura, sin diseño previo, sin a priori. Una trans-pasibilidad, en palabras de Maldiney, carente de condiciones. En ella no es advertible ni una apertura intencional delimitante, ni anticipatoria, como podría ser entendida desde el cuidado del *Dasein* heideggeriano, en tanto que anticipado a sí. Esto señala, entonces, hacia una tarea fenomenológica decisiva: comprender una recepción pura que no es ni de los objetos, ni de lo anticipado, sino, ante todo, de lo que adviene de modo imprevisto y sorpresivo. Se trata, entonces, del advenimiento de lo trans-posible, vale decir, de aquellos posibles portados por los acontecimientos, los mismos por los que el existente, podríamos decir, se existe: adviene a sí.³⁸

³⁶ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 202-204.

³⁷ Claudia Serban, “Du possible au transpossible”, *Philosophie*, No 130 (2016), 64.

³⁸ Felipe Johnson y Patricio Mena Malet, “¿Bajo qué condiciones es posible hablar de la patencia de las cosas mismas?”, en *¿Hacia las cosas mismas?: discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*, ed. Felipe Johnson, Patricio Mena, Samuel Herrera (Chile: Ediciones Universidad de la Frontera, 2018), 268.

§ 4. El acontecimiento como tema de una nueva fenomenología francesa

Se empieza, ahora, a comprender la perspectiva del resurgir del movimiento fenomenológico en Francia. Para estos fenomenólogos, la motivación principal que los aúna en un mismo *pathos* intelectual es la reconsideración del fenómeno, de manera que este sea tomado como lo que se da por y desde sí mismo, libre de toda condición de posibilidad ajena a sí. Ante esta necesidad, surge el acontecimiento como respuesta. De este modo, el conjunto de autores que aquí agruparemos bajo el rótulo de “nueva fenomenología francesa” comparte, fundamentalmente, la concepción del fenómeno como acontecimiento. Por lo tanto, podemos proponer ya aquí una clara definición de acontecimiento: “aquello que se da en y por sí mismo liberado de todo a priori que enmarque y condicione su donación”.³⁹

Sin embargo, consideramos que se podría, y se debería, rastrear otros motivos conducentes a la cuestión del acontecimiento más allá de los inmanentes al propio debate fenomenológico (es decir, la necesidad de repensar el fenómeno). ¿Por qué pensar el fenómeno que se da desde su propia iniciativa? En este sentido, podríamos decir algo más que justifica el interés por el acontecimiento, algo de calado más existencial y vital que teórico.

Por un lado, y retomando nuestras consideraciones que abrían la Introducción, el acontecimiento en tanto arribo de aquello que desbordaría nuestras esperas y capacidades de acogida, y que supondría un impacto en nuestra vida, puede ser reconocido como una experiencia propia de nuestra vida. De este modo, pensar el acontecimiento es, antes que una reflexión teórica-metodológica, un *quehacer vital*, una búsqueda de orientación en medio de las circunstancias que habitamos⁴⁰; en particular, las circunstancias excesivas que en ocasiones nos golpean. Si el fenómeno del acontecimiento es motivo de preocupación teórica es porque, antes que eso, es motivo de preocupación vital. El acontecimiento, desde una relevancia palpante, es algo que “tiembla de tan cercano”.⁴¹

Y la proximidad de aquello que no puede dejar de excedernos por completo es, sin duda, inquietante.

Por otro lado, pensar la cuestión del acontecimiento significa retomar la exigencia genuinamente fenomenológica del *retorno a las cosas mismas*. Esta exigencia, y no hay

³⁹ Mena Malet, “Pathos y Phainomenon”, 252.

⁴⁰ Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica* (Madrid: Alianza Editorial, 2013), 29-30.

⁴¹ María Zambrano, *Filosofía y poesía* (Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2015), 9.

más que leer *cuidadosamente* a Husserl para darse cuenta de ello, no fue nunca, en su sentido último, una cuestión teórica ni epistemológica, sino eminentemente *vital* o existencial. Pensar el acontecimiento significaría, así, un esfuerzo por retomar la proximidad con el *Mundo de la vida (Lebenswelt)*, o, dicho de otro modo, un esfuerzo por hacer el *encuentro* con las cosas, por sentir el *tacto* de estas.⁴²

Pensadores del acontecimiento

En el presente trabajo consideramos que son tres los autores de mayor relevancia para la fenomenología del acontecimiento, cada uno de los cuales aporta una perspectiva singular a la temática. En primer lugar, destaca, sin lugar a duda, la figura de Jean-Luc Marion, cuyo pensamiento acerca de la donación, en el que la figura del fenómeno saturado es de gran importancia, supone ya un serio intento por pensar el aparecer en cuanto tal. Además, su crítica al principio de todos los principios de Husserl influye en el destino de la interpretación francesa de este.

A pesar de ser un autor sumamente desconocido fuera de la frontera francesa, e incluso insuficientemente conocido en el propio ambiente francés, Henry Maldiney es una figura clave para la fenomenología del acontecimiento. De entre sus aportaciones, de una riqueza desbordante, destacamos su gran esfuerzo por pensar la afectividad, el *pathos*; es decir, el modo en que el acontecimiento se manifiesta al viniente. En este trabajo, dada su influencia en Romano y su papel central en el contexto en el que nos ubicamos, trataremos conceptos suyos tales como “*transpasibilidad*”, “*transposibilidad*” o “*pathos/afectividad*”.

Por último, destacamos a Claude Romano, el cual es el autor central de nuestro trabajo. Cronológicamente es el más posterior y joven de los tres, por lo cual es notoria su acogida de todas las influencias anteriores. Romano canaliza en cierto modo todo el debate en torno al acontecimiento hasta el punto de elaborar un muy sistemático pensamiento acerca de la cuestión, recogido principalmente en sus obras *El*

⁴² Esto supone, a nuestro parecer, que la fenomenología, y en este caso la fenomenología francesa del acontecimiento, es un esfuerzo por acometer la vital y epocal tarea del *reencantamiento del mundo*. Tomar la fenomenología como un pensamiento acerca del *reencantamiento del mundo* es una tarea que nos proponemos, con especial interés, para un trabajo futuro.

*acontecimiento y el mundo, El acontecimiento y el tiempo, y Lo posible y el acontecimiento.*⁴³

Por supuesto, hay otros muchos autores que aportan con su pensamiento una incalculable riqueza a la fenomenología del acontecimiento. Por un lado, consideramos fundamental hacer referencia a Emmanuel Lévinas a pesar de no estar considerado un pensador que aborde el acontecimiento; pues, efectivamente, no tematiza la cuestión como tal. Podría afirmarse, sin embargo, que la aproximación de Lévinas al otro es, al menos en sumo grado, pensando al *otro como acontecimiento*.⁴⁴ Por otro lado, su influencia en la filosofía francesa en general es indudable.

Por otro lado, una de las mayores figuras de la fenomenología contemporánea, y no solo de aquella dedicada a la cuestión del acontecimiento, es la de Paul Ricoeur. Es innegable la importancia de este autor en la filosofía contemporánea. En este trabajo señalaremos, pues no tendremos espacio para extendernos acerca de la cuestión, la relación entre el planteamiento de la ipseidad de Romano y la dialéctica que plantea Ricoeur entre mismidad (*mêmeté; idem*) e ipseidad (*ipséité; ipse*).

Por otra parte, también son importantes las aportaciones de autores como Renaud Barbaras⁴⁵ y Jérôme de Gramont⁴⁶. Por último, no podemos dejar de hacer alguna referencia a dos autores muy interesantes en este contexto. Por un lado, Marc Richir, un autor muy singular que ha dedicado grandes esfuerzos a pensar el fenómeno como acontecimiento de sentido.⁴⁷ Por otro lado, tenemos a Jean-Louis Chrétien, un autor influyente y original que ha aportado bellas reflexiones acerca de los fenómenos de la llamada y la respuesta.⁴⁸

Caracterización de la fenomenología francesa del acontecimiento

Como venimos señalando, son varios los autores que se dedican a pensar la cuestión del acontecimiento, tanto dentro como fuera de las fronteras francesas. Cada uno

⁴³ Estas son las obras que aquí trabajaremos. Destacan, sin embargo, otras del mismo autor como: *Il y a : essais de phénoménologie; Au cœur de la raison, la phénoménologie; L'Aventure temporelle : trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale*.

⁴⁴ Su noción de "significación sin contexto" para referirse al *Rostro* podría, a nuestro parecer, aplicarse perfectamente en cualquier descripción fenomenológica del acontecimiento.

⁴⁵ *De l'être du phénomène* (1991); *Introduction à une phénoménologie de la vie* (2008).

⁴⁶ *L'entrée en philosophie* (1999); *L'appel de la loi* (2014).

⁴⁷ *Méditations phénoménologiques* (1992); Cf. László Tengelyi, "La formation de sens comme événement", *Eikasia Revista de Filosofía*, año VI, 24 (Septiembre 2010): 149-172.

⁴⁸ *L'Appel et la Réponse* (1992).

aporta su visión, sus conceptos, sus matices. Podemos intentar sintetizar los rasgos generales de esta fenomenología del acontecimiento.

1. En primer lugar, cabría indicar algo que ya se ha dicho. Esta fenomenología lleva a cabo una reformulación del sentido del fenómeno, entendiendo este como: “aquello que se da en y por sí mismo liberado de todo a priori que enmarque y condicione su donación”.⁴⁹ La intención es, pues, pensar con radicalidad la vuelta a las *cosas mismas*. El acontecimiento encarna esta forma de concebir el fenómeno.

2. En un desarrollo (ascenso o descenso) hermenéutico de la cuestión, cabría hablar en términos de *acontecimiento de sentido*. ¿Qué quiere decir esto? El acontecimiento de sentido supone siempre una reconfiguración de los horizontes significativos: lejos de reducirse a un contexto significativo pre-existente, el acontecimiento lo inaugura. También de estas cuestiones se ocuparán algunos autores, como Maldiney (*transpossibles*) y Romano.

3. La aproximación al acontecimiento se constituye como un pensamiento acerca la trascendencia de las cosas⁵⁰; este sería el sentido genuino de la vuelta a las cosas mismas. El acontecimiento sería, así, el modo en que las cosas se nos dan desde su trascendencia. En el acontecimiento es donde hacemos el *encuentro* con las cosas, un encuentro no mediado por condiciones de posibilidad sino posibilitado por la *iniciativa* de las cosas mismas. En este sentido, cabría decir que con la cuestión del acontecimiento se produce un “giro realista de la fenomenología”.⁵¹ Isabel Thomas-Fogiel ha llegado a afirmar que la fenomenología francesa transforma el retorno *a* las cosas mismas en un retorno *de* las cosas mismas.⁵² El interrogante que conduce a la consideración

⁴⁹ Mena Malet, “Pathos y Phainomenon”, 252.

⁵⁰ *Ibíd.*, 218.

⁵¹ Isabel Thomas-Fogiel, *Le lieu de l'universel* (París: Seuil, 2015), 45-46. No cabe duda de que el pensamiento acerca del acontecimiento supone un pensamiento acerca de la alteridad, lo otro, lo trascendente (en contraposición a lo inmanente), en el que, además, es lo *otro* lo que tiene primacía. Pensamos, además, que ello supone fidelidad para con el propio espíritu fenomenológico, e incluso con el espíritu husserliano. Por otra parte, hay que tener cuidado en no concebir un realismo ingenuo, del que la fenomenología en su momento fundacional tanto se desmarcara. Si por “giro realista” vamos a concebir un realismo clásico, del que el existente quedara excluido o relegado a mera pasividad, hemos de señalar que no consiste en esto la fenomenología. Ver Patricio Mena Malet, “El fenómeno de la apelación”, *Coherencia*, Vol. 12, No 23, (2015): 118.

⁵² Isabel Thomas-Fogiel, *Le lieu de l'universel* (París: Seuil, 2015), 45-46. Esta idea es, ciertamente, interesante, pues sugiere que, mientras que la primera formulación señala una direccionalidad del yo hacia las cosas, la segunda hace referencia a cómo las cosas mismas ad-vienen ellas desde una iniciativa propia. Nuestra posición es que, aún siendo interesante y muy esclarecedora la expresión de Thomas-

fenomenológica del acontecimiento podría formularse del siguiente modo: “¿hay fenómenos que se dan más acá de la donación de sentido operada por la conciencia intencional”.⁵³ Este “más acá” señala un ámbito incondicionado del fenómeno, siendo tal incondicionalidad el paradigma genuino de este. Surgirán, además, nuevos modelos que reformulen la intencionalidad a partir de la reflexión sobre el acontecimiento, como, por ejemplo, la contra-intencionalidad de Waldenfells.⁵⁴

4. Por último, señalaremos que estas fenomenologías centran su atención en la *experiencia, afectividad o pathos* como forma de manifestación del acontecimiento. Esta atención a la experiencia conllevará también una reflexión importante de carácter antropológico, acerca de un nuevo modelo de subjetividad e incluso de humanidad. En último término, se podría hablar de un *giro afectivo* de la fenomenología.

II

El acontecimiento en el pensamiento de Claude Romano

§ 5. El acontecimiento⁵⁵

La pregunta acerca de qué es el acontecimiento es, de entrada y por completo, incorrecta. Ello se debe, fundamentalmente, a que la fenomenología no se dirige a la

Fogiel, caeríamos en un error (en el cual, de hecho, se cae) si consideráramos que Husserl no está pensando en un “retorno a las cosas mismas” en las cuales fuesen ellas mismas las que tomaran la iniciativa de su dación. Precisamente el carácter trascendental de la “fenomenología trascendental” husserliana, cuestión sumamente incomprendida aún hoy, pretendería salvaguardar la trascendencia de las cosas mismas. Cf. Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología* (México: Fondo de cultura económica, 2015), 40-42.

⁵³ Mena Malet, “Pathos y Phainomenon”, 221. Esta pregunta depende, claro está, de qué entendamos por “conciencia intencional”. Puesto que la fenomenología francesa contemporánea tiende a partir de un concepto de intencionalidad muy objetivista, es claro que la cuestión será pensar el fenómeno más allá (o más acá) de los límites objetivistas de la intencionalidad. De ahí la necesidad de pensar una atención contra-intencional (Waldenfells), la experiencia (Romano) o la afectividad (Maldiney). Ahora bien, si pensáramos la intencionalidad en su dimensión de pura (mera) apertura hospitalaria de la intuición a aquello-que-se-da, intencionalidad y afectividad no estarían tan contrapuestas.

⁵⁴ Ver Patricio Mena Malet. “La atencionalidad del amor. Una experiencia privilegiada y primordial del cuidado.” *Ideas y Valores* 67, n.º 168 (2018): 321.

⁵⁵ “Acontecimiento” es para nosotros un *concepto ocasional*, su identidad formal (por la que hablaremos en singular de “el” acontecimiento) solo sirve para dar cuenta de la no-identidad constitutiva de lo por el concepto significado. A pesar de la identidad del concepto *en tanto* concepto, lo significado es siempre algo distinto, singular y único. Por ello, siempre se trataría del acontecimiento concreto, particular y único que en cada caso estuviera en juego. Cf. J. Ortega y Gasset, *Obras completas. Tomo VI* (Madrid: Revista de Occidente, 1961), 35-36.

pregunta por el *qué* (*was*), sino a preguntar acerca del *cómo* (*wie*).⁵⁶ Por lo tanto, la pregunta genuinamente fenomenológica sería: ¿cómo se *da* el acontecimiento? ¿Cómo se me da aquello que se me está dando para decir de ello que es un acontecimiento? Dicho en otros términos ¿cuál es la experiencia que hay en juego ante un acontecimiento? Pues, al fin y al cabo, para una fenomenología, como la que aquí nos proponemos, el acontecimiento no es sino la experiencia que de él hacemos, entendiendo esta afirmación del siguiente modo: el acontecimiento es el *cómo* (*wie*) de su dación.

Esta primera aclaración nos conduce a replantearnos el enfoque ontológico tradicional. En este sentido, la referencia de Claude Romano a la crítica nietzschiana de la gramática ontológica es muy ilustrativa.⁵⁷ En la actitud natural, la cual se haya guiada por la gramática, solemos reducir el acontecimiento a un ente, concibiendo al primero como una modificación, atributo, predicado o propiedad del segundo, del ente, que actuaría de sustrato o sujeto. De este modo, la enunciación de una ocurrencia como “llueve”, podría ser traducido a “la lluvia cae”. Es por ello por lo que la pregunta acerca del acontecimiento queda oculta detrás de la pregunta por la *quiddidad*⁵⁸, por el qué, por el ente.

Así, en un primer momento, cabría pensar el acontecimiento como ser en sentido transitivo, y no ya sustantivo. De este modo, en palabras del poeta Rimbaud, afirmaríamos algo como: “la luna iluna”.⁵⁹ La cosa misma luna, pensada en su radical fenomenalidad, esto es, como acontecimiento, es el acontecimiento de su *supervención*, el *ilunar* mismo. El acontecimiento, por tanto, no es atributo de un sustrato óntico ni modificación de un ente. El relámpago, o la luna, son formas de nombrar el acontecimiento del alumbrar o el *ilunar* mismos.

Hechos intramundanos y acontecimientos.

Para seguir profundizando en sucesivas aproximaciones al sentido del acontecimiento, Claude Romano propone una distinción fundamental entre *hechos*

⁵⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2016), 48: “no caracteriza [la expresión “fenomenología”] el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* de esta”. En alemán podemos leer: “Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das Wie dieser”. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006), 27.

⁵⁷ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 16.

⁵⁸ El contenido quiditativo, que diría Heidegger. Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2016), 54. Leyendo la edición alemana: “Phänomenologie nennt weder den Gegenstand ihrer Forschungen, noch charakterisiert der Titel deren Sachhaltigkeit. Das Wort gibt nur Aufschluß über das *Wie* der Aufweisung und Behandlungsart dessen, *was* in dieser Wissenschaft abgehandelt werden soll”. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006), 34-35.

⁵⁹ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 15.

intramundanos y *acontecimientos* en sentido estricto. A su vez, tal distinción supondrá diferenciar entre el carácter *acontecedero*, propio de los hechos intramundanos, y el carácter *contecedero*⁶⁰, propio de los acontecimientos, del mundo, de la comprensión y del sí mismo (ipseidad). Encontraríamos, pues, dos rasgos que diferencian al acontecimiento propiamente dicho del hecho intramundano: la asignación y el exceso o sobrevenida.

A. La asignación

Para distinguir los hechos intramundanos de los acontecimientos, lo *acontecedero* de lo propiamente *contecedero*, hemos de partir de otros interrogantes. ¿Para qué o quién hay acontecimiento? O, planteada de otro modo la cuestión, ¿a qué o quién adviene un acontecimiento? Romano comenta que todo acontecimiento debe poder contar con un *asignatario*, con una mínima asignación, es decir, aquel a (para) quien sobreviene el acontecimiento.⁶¹ Todo acontecimiento sobreviene, pues, a alguien. Aquel que recibe el acontecimiento, que posibilita el aparecer mismo del acontecimiento siendo su asignatario, sin que ello suponga una constitución de este o una imposición de condiciones para el aparecer, recibe el nombre, en el pensamiento de Claude Romano, de *viniente*; pues aquel que acoge o padece el arribo del acontecimiento es, al mismo tiempo y precisamente por hacer tal acogida, alguien que *ad-viene* a partir de él.

En función del modo de darse la asignación propia de un acontecimiento podremos distinguir entre el acontecimiento entendido como hecho intramundano y el acontecimiento propiamente dicho, esto es, en sentido *contecedero*.

El hecho intramundano se caracteriza por no contar con una asignación unívocamente determinable.⁶² El llover acontece a *cualquiera*, no está destinado a nadie en particular. Por lo tanto, aquel a quien “acontece” (en sentido impropio) el llover en tanto hecho intramundano es sustituible, puesto que el hecho se produce indiferentemente para cualquiera que lo asista. De aquí se comprende el sentido de la “objetividad” de los hechos, consistente en el mero estar estos, en tanto hechos, frente-a (*gegenstand*), es decir, su estar frente a *cualquiera*. Por el contrario, el acontecimiento en sentido *contecedero*

⁶⁰ El término “contecedero” traduce el francés “*événementiel*”, ambos inventados a partir de “acontecedero” y “*évènementiel*” respectivamente, estos ya sí existentes en sus lenguas. La invención de los términos podría plantearse como proceso similar a la diferenciación heideggeriana entre *existenziell* y *existenzial*, o la derridariana entre *différence* y *différance*. Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 8.

⁶¹ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 51.

⁶² *Ibíd.*, 49.

está *destinado* a alguien *insustituiblemente*.⁶³ La designación es, ahora, unívoca. El acontecimiento en sentido estricto tiene un carácter dirigido; lo cual significa para Romano que el acontecimiento me “pone en juego en mi insustituible ipseidad” (sí mismo).⁶⁴ Podemos pensar, por ejemplo, en la muerte del otro, en tanto hecho intramundano, como aquel “acontecimiento” igual para cualquiera. Sin embargo, la muerte del otro como acontecimiento del duelo, en sentido propiamente contecadero ahora, me alcanza en una intimidad irreductible, en el fondo de un sí mismo insustituible. El acontecimiento mismo adquiere un carácter dirigido: nadie puede tomarme a mí mi duelo. La muerte del otro no es, en tanto acontecimiento, un mismo hecho para cualquiera, “objetivo”, sino que cada uno vive la experiencia única, incomparable e insustituiblemente.

El carácter dirigido del acontecimiento nos hace plantearnos por aquel que goza de la condición de *asignatario privilegiado* del acontecimiento en sentido contecadero.⁶⁵ ¿Quién es aquel capaz de ser asignado por un acontecimiento, y de serlo, además, de manera insustituible? ¿Quién es aquel capaz de ser *tocado* y transformado por el acontecimiento? La figura del viniente supondrá, pues, una forma de aproximación al sentido del acontecimiento. Profundizaremos en la cuestión en el §9.

B. El exceso

Decíamos que uno de los rasgos distintivos del acontecimiento con respecto al hecho intramundano era su carácter excesivo. Nos adentramos aquí en la que sería otra posible aproximación a la fenomenalidad del acontecimiento: este se da como *exceso*, *desbordamiento* o *sobrevenida*. Decir que el acontecimiento es siempre una *sobrevenida* significa afirmar que el acontecimiento se da siempre como excesivo, excediendo toda expectativa y previsión. El acontecimiento es, así, algo violento por cuanto no responde a previsiones, condiciones, por cuanto su arribo ni pide permiso ni requiere invitación. Supone siempre una sorpresa.⁶⁶ Y ello lo diferencia radicalmente del hecho

⁶³ *Ibíd.*, 50.

⁶⁴ *Ibíd.*, 55.

⁶⁵ *Ibíd.*, 53.

⁶⁶ El sentido de esta *sorpresa* habría de ser pensado con mayor detenimiento. Ciertamente, un acontecimiento es siempre sorpresivo incluso aún siendo *esperado*. Por muy esperado que sea el nacimiento de un hijo, el acontecimiento mismo de la paternidad/maternidad no deja de ser, en tanto acontecimiento, inesperado y sorpresivo. Y ello porque lo esperado era el hecho, pero no el acontecimiento. Trataremos esta cuestión al hablar de la temporalidad.

intramundano, que se encuentra siempre inscrito en una red de expectativa o trama causal.⁶⁷

Ahora bien, tal sobrevenida puede ser matizada según diferenciamos con respecto a qué se da el exceso. Cabría, entonces, pensar la sobrevenida del acontecimiento como: (a) *irrupiente* al ser, tal sobrevenida, excesiva con respecto a las condiciones de posibilidad impuestas por una subjetividad (§6); (b) *im-prevista o in-causada*, al ser excesiva con respecto a una trama causal y/o un contexto significativo que pretendería articular el sentido intramundano del acontecimiento (§6); (c) *inesperada* al ser el acontecimiento un fenómeno cuyo sentido está alumbrado por el futuro más que por el pasado (§ 7). En resumidas cuentas, el carácter excesivo del acontecimiento hace que este sea un *imposible*.

Otras aproximaciones

Otra aproximación posible al acontecimiento sería aquella de carácter fenomenológico-hermenéutico que pondría de relieve el hacer constructivo o articulante del acontecimiento. En tal sentido, el acontecimiento es *adviento*, es *inaugural* (§8). En su arribo o advenir es él mismo constituyente de sentido. No es ya solo cuestión de que el acontecimiento exceda lo posible (§6), sino que el acontecimiento inaugura, abre, alumbra, estrena lo posible (§8).

También podría comprenderse la fenomenalidad del acontecimiento a través de su momento afectivo, experiencial o *pathico* (*pathos*). La fenomenalidad del acontecimiento se decide, en último término, en la experiencia que se hace de él, en el padecerlo, en la afectividad (§10).

Finalmente, propondremos una aproximación a la fenomenalidad del acontecimiento desde la relación de este con la palabra (§11).

§ 6. El acontecimiento como *exceso o sobrevenida*.

Cuando enumerábamos las posibles aproximaciones al acontecimiento, aparecía como fundamental de este su carácter de *exceso*. Tal exceso propio del acontecimiento es lo que nos proponemos tematizar en el presente párrafo.

⁶⁷ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 66-69.

La presente tematización del carácter excesivo de todo acontecimiento tomará el cariz de una fenomenología de carácter deconstructivo, pues el correcto análisis de la fenomenalidad del acontecimiento nos conducirá a una deconstrucción de conceptos como “condición de posibilidad”, “subjetividad”, “temporalidad”, “comprensión”, “mundo” y “lo posible”.

El acontecimiento como irrumpiente.

Para atender a la fenomenalidad del acontecimiento en su carácter irrumpiente llevaremos a cabo una lectura de Jean-Luc Marion más que de Claude Romano. Ello se debe a que es el primero quien presenta en su obra una tematización más explícita de la crítica a las condiciones de posibilidad que la subjetividad impone a los fenómenos. Esta lectura nos permitirá establecer una comparación entre el pensamiento de Marion y el de Romano alrededor de la cuestión del acontecimiento, lo que permite también enmarcar tal cuestión en el contexto más amplio de la fenomenología francesa.

Marion partirá de una doble crítica para denunciar el condicionamiento de la fenomenalidad por parte de instancias subjetivas. Por una parte, criticará la filosofía kantiana y, por otra, la fenomenología de Husserl.

El fenomenólogo francés señala en *Siendo dado* (párrafo 19) cómo la filosofía kantiana es una filosofía que hace depender la posibilidad de los fenómenos de las condiciones impuestas a todo fenómeno. De este modo, es posible todo fenómeno que se adecua a las condiciones de posibilidad de la experiencia. Así, cita al propio Kant: “el postulado de la posibilidad de las cosas exige pues que el concepto de estas concuerde con las condiciones formales de una experiencia en general”.⁶⁸ La posibilidad de todo fenómeno es siempre posibilidad condicionada: “las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia [...]”.⁶⁹

En los mismos párrafos (19-20), Marion lleva a cabo también una crítica a la fenomenología husserliana por los mismos motivos. En este caso, aquello que cae bajo crítica es el conocidísimo *principio de todos los principios* de Husserl que, recordemos, dice así:

⁶⁸ Jean-Luc Marion, *Siendo dado* (Madrid: Síntesis, 2008), 302.

⁶⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Madrid: Gredos, 2010), 181.

“[...] toda intuición [*Anschauung*] en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición” [*“Intuition”*] hay que tomarlo simplemente como se da, pero también solo dentro de los límites en que se da”.⁷⁰

En su lectura, Marion interpreta que el final de la sentencia de Husserl, “dentro de los límites en los que se da”, es, de nuevo, una limitación de la intuición donadora, de la donación, del aparecer. El fenómeno seguiría, pues, estando en su aparecer condicionado. Tal límite o restricción que aún condiciona y constriñe la donación sería, en Husserl y según la lectura de Marion, el *horizonte*.

El exterior de la experiencia no equivale a una experiencia del exterior, porque el horizonte se apodera por adelantado de lo desconocido, de lo inexperimentado, de lo no-mirado y supone que siempre resultan compatibles, comprensibles y homogéneos a lo ya experimentado, a lo ya mirado y ya interiorizado por la intuición. La mención anticipa siempre lo que todavía no ha visto, de modo que lo no-visto tiene de entrada el renglo de pre-visto.⁷¹

Teniendo en cuenta las grandísimas diferencias, tanto Kant como Husserl harían, a ojos de Marion y de buena parte de los fenomenólogos franceses, depender el fenómeno de una subjetividad. En el caso de la filosofía kantiana, observamos cómo “el objeto aparece desde el comienzo bajo condición [...], condicionado por la intuición y el concepto [...]. La intuición y el concepto (las formas y las categorías) extraen su unidad y su poder de unificar las representaciones del Yo, más exactamente, del “yo pienso”, como la apercepción trascendental [...]”.⁷² En el caso de la fenomenología de Husserl, se trataría de la ya sobradamente conocida crítica a su concepto de “dación de sentido” (*Sinngebung*).⁷³

⁷⁰ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (México: Fondo de cultura económica, 1962), 58.

⁷¹ Jean-Luc Marion, *Siendo dado* (Madrid: Síntesis, 2008), 308.

⁷² Jean-Luc Marion, *Certitudes negativas* (Paris: Grasset, 2010), 256

⁷³ Para una visión alternativa de tal concepción de la fenomenología de Husserl, donde el ser consciente (*bewusstsein*) y la intuición no son tanto constituyentes como *hospitalarios*, ver César Moreno, “Hospitalidad reflexiva. Propedéutica fenomenológica sobre Aceptación y Entrega”, *Studia Heideggeriana*, Vol. V (2016): 99-146.

Así pues, el carácter irrumpiente del acontecimiento denota la violencia que este ejerce contra la subjetividad como instancia legitimadora y constituyente. Si el acontecimiento es irrumpiente es porque no nos pone sobre aviso para su arribo; llega sin ser esperado y sin necesitar serlo. Llega sin pedir permiso. De tal modo, el acontecimiento no es condicionado: no depende ni de las condiciones de posibilidad de la experiencia (Kant), ni de horizontes intencionales o daciones de sentido (Husserl). El acontecimiento *impone* su sentido.

El acontecimiento como impredecible e incausado

Para profundizar en estas cuestiones se hace necesario aclarar una distinción ya avanzada anteriormente en la que distinguíamos entre un sentido *acontecedero* (propio de los hechos intramundanos), y un sentido *contecedero* (del acontecimiento propiamente dicho). El acontecimiento, en tanto sobrevenida, supone un exceso o desbordamiento de la comprensión, el mundo y el sí mismo (ipseidad) en sentido *acontecedero*, y, por tanto, una deconstrucción del sentido intramundano de estos.

¿Cuál es el sentido de “mundo” del que partimos para hablar de hechos intramundanos? Todo hecho (intramundano) tiene sus causas, es decir, se encuentra inmerso en un contexto causal y significativo, inmerso en un *mundo* que le prescribe sus posibilidades a partir de las cuales se *comprende* tal hecho como tal hecho. Aquí, “mundo” y “comprensión” tienen un sentido *acontecedero*, es decir, relativo a los hechos intramundanos. El mundo en sentido *acontecedero* se entiende, pues, como:

la totalidad de las posibilidades articuladas entre sí a partir de las cuales una interpretación es posible, la totalidad de las posibilidades interpretativas que prescriben de antemano al comprender el horizonte solo a partir del cual se despliega y se cumple.⁷⁴

Dicho de otro modo, el mundo es “el horizonte de sentido de cualquier comprensión [...]”⁷⁵; esto es, “la totalidad de los posibles preexistentes a partir de los cuales ocurre todo lo que ocurre, y es susceptible por tanto de explicación”.⁷⁶ Por su parte, la comprensión en un sentido *acontecedero* es, pues, la comprensión de un hecho a la luz de tales posibles, es decir, a la luz de una trama causal o contexto significativo. Se puede

⁷⁴ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 61.

⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁶ *Ibíd.*, 58.

decir, con Romano, que tal comprensión es explicativa, pues el sentido del hecho es obtenido desde su remisión a lo externo a él, un contexto significativo o trama causal (mundo).⁷⁷ La comprensión en sentido acontecedero, esto es, dirigida hacia hechos, se podría definir del siguiente modo: “proyecto dirigido hacia algo, con vistas al alumbramiento de un sentido, de acuerdo con cierta orientación previa, conforme a un horizonte de posibilidades interpretativas o contexto”.⁷⁸ Así mismo, cuando hablamos de trama causal, estamos entendiendo “causa” como “hecho, cosa o estado de cosas a partir del cual se hace efecto un posible preexistente dentro del horizonte del mundo”.⁷⁹

Como podemos observar, las nociones de mundo y comprensión, en sentido acontecedero, remiten al concepto de “lo posible”. El mundo sería la totalidad de posibles o posibilidades existentes como estado de cosas. Y la comprensión es la integración de todo hecho en su red de posibles. Cuando hablamos de hechos intramundanos, el mundo es una totalidad u horizonte de estado de cosas previo, una trama causal, un contexto significativo en el que todo hecho, en tanto hecho, se haya inmerso. Por su parte, comprensión es comprensión de mundo, comprensión por tanto explicativa, es decir, que remite todo hecho a la totalidad que lo circunda y de la que obtiene su sentido.

Sin embargo, lo contecedero, esto es, lo propio del acontecimiento, se caracteriza fundamentalmente por trascender o desbordar sus causas, por exceder su situación intramundana. *En tanto* acontecimiento, y no ya en tanto hecho, el acontecimiento no tiene causas, y escapa a todo contexto significativo o trama causal. En sentido estricto, el acontecimiento se sustrae del principio de razón.⁸⁰

La comprensión como explicitación de un sentido a la luz de un contexto previo es, así, del todo insuficiente para dar cuenta del acontecimiento. La comprensión del acontecimiento, si es que podemos aún hablar de comprensión, habrá de consistir en una aprehensión de este irreductible a su contexto. Se podría decir del acontecimiento, como de la rosa de Silesius, que es “sin por qué”. Por lo tanto, todo acontecimiento se muestra excesivo para con cualquier posible contexto significativo que esbozara, por adelantado, su sentido. El acontecimiento es siempre, en el momento de su dación o arribo, un sin-

⁷⁷ *Ibíd.*, 94.

⁷⁸ *Ibíd.*, 97.

⁷⁹ *Ibíd.*, 58.

⁸⁰ *Ibíd.*, 92.

sentido: lo cual excluye la posibilidad de su comprensión a la vez que le niega un sitio en el mundo.⁸¹

Romano lo dice claramente: “con el surgimiento del acontecimiento se hunde el mundo como contexto”.⁸² O, dicho con otras palabras: “el horizonte significativo a partir del cual cualquier hecho intramundano puede mostrarse en cuanto tal [...] se revela de golpe insignificante con respecto a lo que se anuncia”.⁸³

El acontecimiento no supone una negación de los horizontes, del mundo en tal sentido, sino la insignificancia de tales horizontes para dar cuenta del acontecimiento en tanto acontecimiento. Esto implica que todo acontecimiento no deja de ser un hecho intramundano, es decir, no deja de ser determinable como hecho, cuestión que el propio Romano señala, mientras que, sin embargo, el acontecimiento denota una dimensión por completo distinta al hecho.⁸⁴ En tanto acontecimiento, toda determinabilidad del hecho intramundano como tal se vuelve insignificante. De este modo, el acontecimiento impone la insignificancia, irrelevancia o ineficacia del contexto significativo, la trama causal... en resumen, la inoperancia de las condiciones de posibilidad. Ciertamente, ¿acaso no sentimos en ocasiones que ante ciertas experiencias no hay explicación causal que valga? Por ejemplo, en la experiencia de la pérdida de un ser amado, ¿acaso el acontecimiento de su muerte, el vacío que esa persona deja, así como nuestro dolor ganan algo con una explicación biológica-fisiológica que explique el *factum* o hecho intramundano de su muerte? Aquí estaría, a nuestro parecer, de lleno implicado el recurso fenomenológico de la epojé (*epoché*).⁸⁵ Todo acontecimiento supone la epojé, puesta entre paréntesis o desconexión del carácter intramundano de un hecho.

⁸¹ Si el acontecimiento es, en el momento de su arribo, un exceso del mundo y de toda comprensión, un sin-sentido, ¿cómo puede ser el acontecimiento objeto de una hermenéutica, como propone Romano? ¿Acaso la hermenéutica no es atención a un proyecto comprensivo a la luz de la totalidad de los posibles que articulan un mundo? Volveremos a esta problemática.

⁸² Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 92.

⁸³ *Ibíd.*

⁸⁴ Al indicar que todo acontecimiento no deja de ser aún determinable como hecho intramundano, pero que el acontecimiento *en tanto* acontecimiento expresa una dimensión distinta de lo real, consideramos que Romano está aquí haciendo uso de la *epoché* fenomenológica. Pues al no negar la dimensión intramundana del acontecimiento lo que hace es ponerla entre paréntesis para reconducir la atención a la dimensión contenedora. Sobre esta cuestión volveremos a continuación.

⁸⁵ Y ello a pesar de que Claude Romano rechaza el recurso de la epojé. Romano entiende, siguiendo la tradicional crítica de Heidegger, que la epojé supone una mediación de la subjetividad, un ejercicio hiper-reflexivo de una subjetividad constituyente. Pero ¿acaso la propia diferencia que Romano establece entre hecho intramundano y acontecimiento, o entre sentido acontecedero y sentido contenedero, no supone una puesta entre paréntesis del carácter intramundano del hecho? Por supuesto que sí: el recurso de la epojé no pierde legitimidad, validez ni operatividad, y el propio Romano estaría haciendo uso de ella. Lo que Romano pretendería es que, en todo caso, la epojé o desconexión (lo que él denomina exceso o

Hay ciertos hechos que, en su darse, *desbordan* su condición de hecho. No suprimen o niegan tal condición, sino que la exceden. Advienen con exceso, se exceden a sí mismos como hechos: *sobrevienen*. Es así como la fenomenalidad excesiva del acontecimiento supone una deconstrucción del carácter intramundano del acontecimiento, una deconstrucción del mundo y de la comprensión: el acontecimiento es sin-mundo, adviene desde fuera del mundo.

Si pensáramos un ejemplo, el acontecimiento del amor no se deja, ciertamente, reducir a su condición de hecho. ¿Acaso en el amar no reconocemos la absoluta insuficiencia de toda pretendida explicación causal? Preguntar por qué amamos como y a quien amamos se revela, así, absurdo. ¿Podemos pretender explicar nuestro amor por alguien a partir de su personalidad o sus atributos, o nuestras cosas en común?⁸⁶ Absolutamente no. Como dijera el poeta Salinas,

Yo no necesito tiempo
para saber cómo eres:
conocerse es el relámpago.

Para luego continuar:

Ir siguiéndote hacia atrás
en lo que tú has hecho, antes,
sumar acción con sonrisa,

desbordamiento) sea algo efectuado por el propio advenir del acontecimiento. Sin embargo, ¿acaso Husserl pretendería que la desconexión no fuera exigida por la cosa misma? La cuestión fundamental sería, en último término, que aún siendo cierto que es la cosa misma, el acontecimiento en nuestro caso, quien exige ella misma la epojé, esta se debe *aún* al reconocimiento de su sentido por parte de una instancia subjetiva, un testigo (por mínimo que sea). Entendida la “dación de sentido”, o el reconocimiento de sentido como un *mero* levantar acta o atestiguar el sentido que acontece, tal dación de sentido resultaría ineludible, ¡pues ella no expresaría sino la simple entrega e implicación *viviente* del testigo en el mundo! Por poner un ejemplo, pensemos en las hierofanías de Elíade. El *árbol sagrado*, por mucho que su sacralidad no sea producto de la iniciativa del sujeto, debe aún en cierto sentido su sacralidad a un testigo para el cual el árbol sagrado se *da* como tal. Es la sacralidad del árbol, en nuestro ejemplo, la que ejecuta la desconexión del sentido intramundano (el sentido profano). Su sacralidad es, sin lugar a duda, independiente a toda iniciativa o voluntad subjetiva: el sujeto no decide la sacralidad, esta arriba. Pero ello no niega que ha de haber alguien que se haga cargo de tal sentido, de tal sacralidad (y que reconozca, vivencialmente y no necesariamente en un ejercicio reflexivo, la epojé efectuada), para que tal sentido se de. Sin testigo no habría árbol sagrado. Exactamente igual que sin alguien que haga la experiencia, no tiene sentido decir que haya algo así como un acontecimiento. Es este a nuestro parecer el genuino espíritu de la dación de sentido, tan malinterpretada en ocasiones.

⁸⁶ “El amor apunta al otro directamente, y no a sus atributos”. Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 180.

años con nombres, será
ir perdiéndote. Yo no.
Te conocí en la tormenta.
Te conocí, repentina,
en ese desgarramiento
brutal de tiniebla y luz,
donde se revela el fondo
que escapa al día y la noche.⁸⁷

Lo imposible

Podemos sintetizar el carácter excesivo del acontecimiento en la siguiente afirmación: el acontecimiento es imposible antes de ser posible. El acontecimiento, en el momento mismo de su advenimiento o dación, y por supuesto antes de tal momento, es *imposible*.

Del acontecimiento cabría decir lo que dice el profesor César Moreno de los milagros: supone una *ruptura de la cúpula de inmanencia del mundo*. Recurriendo al pensamiento de Hannah Arendt, cabría hablar de un acontecimiento-milagro (*Ereignis-Wunder*):

siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente, es decir, algo así como un milagro en el nexo de las secuencias calculables. Con otras palabras, cada nuevo comienzo [Anfang] es por naturaleza un milagro —contemplado y experimentado desde el punto de vista de los procesos que necesariamente interrumpe.⁸⁸

Tal cúpula de inmanencia no solo delimita el mundo, sino que, en un mismo gesto, delimita lo posible. Por lo tanto, el acontecimiento adviene desde fuera del mundo, adviene de un ámbito de imposibilidades.⁸⁹ La mañana del 11 de septiembre de 2001 era

⁸⁷ Fragmento de un poema de Pedro Salinas perteneciente a su obra *La voz a ti debida*. (12. Versos 388 a 424)

⁸⁸ Hannah Arendt, *¿Qué es política?* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1997), 64-65.

⁸⁹ El crítico se apresurará a señalar, en lo que, por otra parte, es un comentario ya nada original, que se vislumbra aquí un “giro teológico de la fenomenología”. Ello con el afán, por supuesto, de deslegitimar a la propia fenomenología (desde un paradigma secularizante típicamente moderno). Sin embargo, habremos de indicar que tal crítica no sería sino una confusión de niveles. Lo primero, originario, sería la experiencia fenomenológica del acontecimiento, de lo excesivo, lo imprevisible, de lo imposible.

imposible que dos aviones de pasajero se estrellaran intencionadamente contra dos de los edificios más emblemáticos de una de las ciudades más grandes de uno de los países más importantes del mundo. Y, lo que pone de manifiesto el exceso de nuestra capacidad de acogida, tal acontecimiento seguía mostrándose como imposible en su ocurrir: lo imposibles es radicalmente inverosímil. “Y esto se debe a que lo posible es convincente. Así pues, lo que no ha sucedido no creemos sin más que sea posible, mientras que lo que ha sucedido es evidente que es posible, pues no habría sucedido si fuera imposible”.⁹⁰ Y, sin embargo, el acontecimiento es precisamente aquello que sucede *siendo* imposible.

Lo imposible es, sin embargo, desde un desarrollo hermenéutico de la cuestión, más que imposible: es *transposable*. Es un imposible que se vuelve posible desde su imposibilidad. Es un imposible que se vuelve posible solo a posteriori, desde las condiciones que él crea, no desde condiciones que le preceden. Dicho de otro modo, el acontecimiento desborda o excede todo sentido que le precede, pero, lejos de quedarse en un momento meramente deconstructivo, inaugura o alumbra él mismo sentido.⁹¹

§ 7. La temporalidad del acontecimiento

El tiempo ha sido siempre uno de los grandes temas de la filosofía, también de la fenomenología. El caso que nos ocupa, el pensamiento sobre el acontecimiento de Claude Romano, no es distinto. El acontecimiento es excesivo para con el propio tiempo, y por ello decíamos de él que es *inesperado*. En este párrafo nos proponemos aclarar cuál es la temporalidad propia del acontecimiento, tal y como es pensada por Claude Romano.

Retomando la distinción de Romano entre hechos intramundanos y acontecimientos, podemos afirmar que el hecho intramundano es siempre esperado, es decir, su efectuación queda pre-esbozada como posibilidad del mundo.⁹² Si es esperado,

Posteriormente (no necesariamente en un sentido cronológico) se erigirían sobre tal experiencia determinadas interpretaciones, una de las cuales bien podría ser la interpretación religiosa o teológica.

⁹⁰ Aristóteles, *Poética* (Madrid: Alianza Editorial, 2015), 56.

⁹¹ ¿Cabría pensar el fenómeno del acontecimiento sin la reconfiguración de sentido, sin el advenimiento de una nueva comprensión? Desde el pensamiento de Claude Romano, parece que no, pues este autor se sitúa en un planteamiento de carácter fenomenológico-hermenéutico. Es decir, desde el pensamiento de Romano habría que afirmar que el acontecimiento es, precisamente, la reconfiguración de los posibles que acompaña su arribo. Ahora bien, nosotros consideramos que, efectivamente, se podría quizás abordar el acontecimiento desde una dimensión estrictamente fenomenológica-deconstructiva que, por así decir, permaneciera en el ámbito de la suspensión-de (suspensión o desbordamiento de mundo, de horizontes temporales, suspensión de sentido, etc).

⁹² Claude Romano, *Lo posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontecimental* (Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2008), 86.

el hecho intramundano, es porque este es pre-visible, o, dicho de otro modo, porque el hecho encuentra su posibilidad dada en un horizonte de expectativas.⁹³ Por lo tanto, al hecho intramundano le corresponde una temporalidad intra-temporal, es decir, modulada por el proceso o flujo. Del hecho ya decíamos que se encuentra inmerso en una trama causal o contexto significativo. Paralelamente, en un sentido temporal, el hecho se encuentra en una red de previsiones o anticipaciones. Su efectuación siempre encuentra su causa, sentido o significado en un momento anterior, siendo, pues, parte de un proceso o desarrollo: el hecho intramundano de-viene.

Claude Romano parte del esquema de la intra-temporalidad para decir del hecho intramundano que, en tanto hecho, es siempre parte de un proceso de espera, percepción y retención.⁹⁴ Es *esperado* por tener su posibilidad prescrita en una red explicativa. Es *percibido* en el momento de su efectuación, y tal percepción es siempre dependiente de su prescripción en un contexto significativo. Y es *retenido* como formando parte de una totalidad de sentido o contexto. Todo esto no es sino la descripción de la actitud de un sujeto con respecto a la temporalidad del hecho (espera, percepción, retención). Pero también supone una determinación del estatuto temporal del hecho (futuro en la espera, presente en la percepción, pasado en la retención).⁹⁵ A Romano le interesa, sobre todo, subrayar el carácter intra-temporal del hecho intra-mundano, carácter que determina el hecho como modificación o cambio *en* el tiempo y, por tanto, no como él mismo temporalizante.⁹⁶

El ser intra-temporal del hecho implica que este se da siempre inscrito en un horizonte, no ya el del mundo o la comprensión, o las condiciones de posibilidad de la experiencia, sino que se trata, ahora, del horizonte (intra)temporal. De este modo, el hecho intramundano es siempre *esperado*, o, cuanto menos, *esperable*. Por contraposición, y como veremos a continuación, el acontecimiento es siempre in-esperado e in-esperable, imposible desde una perspectiva temporal.

Pero ¿qué significa que el acontecimiento sea imposible desde el punto de vista de la temporalidad? Lo que se quiere decir con ello es que el acontecimiento ad-viene siempre fuera de la estructura intra-temporal, del proceso temporal-cronológico estructurado como pasado-presente-futuro, y estructurado, según la actitud del sujeto,

⁹³ *Ibíd.*

⁹⁴ *Ibíd.*, 87.

⁹⁵ *Ibíd.*

⁹⁶ *Ibíd.*

como espera-percepción-retención. El acontecimiento no es esperado ni esperable antes de su arribo; el acontecimiento no es previsto. Si antes afirmábamos que el acontecimiento adviene desde fuera del mundo, diremos ahora que adviene desde fuera del tiempo.⁹⁷

Es importante pensar lo que Romano considera “la concepción metafísica de la intratemporalidad”.⁹⁸ Según tal concepción, el futuro y el presente quedarían nivelados, reduciéndose el futuro a presente en espera.⁹⁹ Dice Romano que tal concepción de la intratemporalidad piensa el llegar-a-ser como el devenir de algo que ya es: se produce una “nivelación entre posible y efectivo”¹⁰⁰, entre futuro (posible) y presente (efectivo). En el ámbito del hecho intramundano, en tanto hecho intra-temporal, no hay futuro. Lo presente es de-venido, consecución de un proceso ya previsto; lo presente nunca sería ad-venido desde lo radicalmente imprevisto. Aquello que viene no lo haría desde el futuro (ad-venir), sino de la anticipación del futuro (de-venir). No podemos sino pensar en Laplace: el carácter intra-temporal de todo hecho conlleva que todo cuanto ocurra en el mundo en cualquier momento futuro pudiera ser pre-visto por una mente privilegiada que conociera la totalidad de la trama causal, la totalidad de los momentos precedentes del proceso. El tiempo del hecho intramundano es *sin novedad*.¹⁰¹

La espera

Sin embargo, es cierto que un hecho intramundano puede ser inédito y sorprender a pesar de su carácter previsible. Pues, por mucho que sea previsible, no es necesario que sea previsto. Por ejemplo, por falta de información. También pudiera ser que fuera esperado de otra manera, y así nos sorprendiera. Esto no quiere decir sino que el hecho intramundano no es necesariamente previsto, pero sí es necesariamente previsible.

Por otro lado, la “sorpresa”, el carácter *inédito* del hecho intramundano, se agota en su efectuación como hecho. Tan pronto como se produce, el hecho puede ser integrado en la trama causal de su previsibilidad. No fue previsto, de ahí la sorpresa, pero podía haberlo sido. Puede darse incluso que, ahora, tras su efectuación, lo preveamos

⁹⁷ Entendiendo aquí el tiempo como la intra-temporalidad del proceso o flujo que venimos describiendo.

⁹⁸ Claude Romano, *Lo posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontecimental* (Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2008), 88.

⁹⁹ *Ibíd.*

¹⁰⁰ *Ibíd.*

¹⁰¹ *Ibíd.*

retrospectivamente. Reconoceríamos su efectuación sorpresiva como consecuencia de un “error de cálculo” que nos llevó a esperar lo que no debíamos.¹⁰²

Por su parte, el acontecimiento no es tanto inédito como *inaudito*, pues la sorpresa del acontecimiento no se extingue en el momento de su supervención.¹⁰³ En su arribo y tras él, el acontecimiento se sigue mostrando, en tanto acontecimiento, irreductible a una previsión. El acontecimiento es “sorpresa continuada y retrospectiva”.¹⁰⁴

El hecho puede contravenir la espera, pero no modifica el horizonte de la espera, de lo que cabe esperar. El hecho, aún sin ser esperado, *cabía ser esperado*. Sin embargo, el acontecimiento efectúa una transformación, pues no solo contraviene la espera (es inédito), sino que pone en crisis el horizonte mismo de la espera: “transforma la cotidianidad y la habitualidad del mundo”.¹⁰⁵ El acontecimiento afecta a lo posible en su raíz, también, ahora, en un sentido temporal.

Igual que decíamos que el acontecimiento no es articulado en una trama, sino que es articulante (reconfigurador) él mismo de toda trama, podemos decir que el acontecimiento no es intra-temporal sino temporalizante.¹⁰⁶

La duración del acontecimiento

Si la sorpresa del acontecimiento no se agota en el momento de su efectuación, sino que sigue durando, ello implica que el acontecimiento tiene un carácter retrospectivo. Al acontecimiento le pertenece un retraso estructural, su sentido es constitutivamente a posteriori.¹⁰⁷ Este retraso estructural propio del acontecimiento supone una fractura del tiempo.¹⁰⁸ El acontecimiento “es presente como pasado a la luz del futuro que abre”.¹⁰⁹ Es decir, el acontecimiento solo se declara, se hace presente, una vez ya ha pasado su efectuación como hecho, de ahí su retraso estructural. No somos contemporáneos al

¹⁰² Cf. Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología* (México: Fondo de cultura económica, 2015), 26. Tal sorpresa no es sino el error de un déficit de previsión. Efectivamente, lo característico del conocimiento natural, así como de los hechos intramundanos, es la posibilidad de reintegrar el hecho en la previsión o expectativa, la posibilidad de *restaurar la concordancia formal*, en términos de Husserl.

¹⁰³ Claude Romano, *Lo posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontecical* (Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2008), 91.

¹⁰⁴ *Ibíd.*

¹⁰⁵ *Ibíd.*

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 94.

¹⁰⁷ Desarrollaremos la cuestión de este “retraso estructural” cuando hablemos de acontecimiento del nacimiento.

¹⁰⁸ Claude Romano, *Lo posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontecical* (Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2008), 93.

¹⁰⁹ *Ibíd.*

origen del acontecimiento, nos situamos ya siempre haciendo su experiencia, reparamos en él cuando ya nos ha excedido. De ahí que sea “presente como pasado”. El acontecimiento del amor se declara cuando uno ya está enamorado en lo más íntimo de sí. Además, el acontecimiento no se declara (como pasado) sino “a la luz del futuro que abre”. Es decir, en su advenir, el acontecimiento ha transformado, reconfigurado los posibles, ha alumbrado unos transposibles que son los que posibilitan la comprensión del acontecimiento como tal. El acontecimiento solo puede declararse y ser comprendido, no a la luz de los posibles previos a él, sino a la luz de los posibles abiertos, posibilitados, articulados por él; es decir, a la luz del futuro por él alumbrado.

El acontecimiento solo se hace presente cuando su efectuación como hecho ya ha pasado, por lo que el sentido del acontecimiento trasciende y excede el momento puntual de la efectuación de un hecho: el acontecimiento es su *duración*, la duración de la suspensión del sentido intra-mundano del mundo, de su reconfiguración de los posibles, la duración de su adviento, la duración de un nuevo marco significativo, de su experiencia. Como dice Proust, “los acontecimientos son más vastos que el momento en el que tienen lugar y no pueden caber en él enteros”.¹¹⁰

Un ejemplo formidable para pensar la temporalidad del acontecimiento, aunque bien nos serviría para una descripción fenomenológica general de la cuestión, lo tenemos en la famosa performance de la artista Marina Abramovic titulada *The artist is present* (2010). La performance de Abramovic ha sido devaluada en diversas ocasiones bajo la afirmación de que se trataba de un “montaje”, es decir, que estaría preparada la presencia de Ulay, su compañero, en la *performance* y que, por lo tanto, tal presencia nunca fue “realmente” inesperada. Lo importante a comprender aquí es que *ni aún siquiera siendo esto cierto*, la experiencia se ve devaluada. Conviene recordar unas palabras de Romano: “a cualquier acontecimiento, aunque sea el que se ha *preparado* con la mayor minuciosidad, le pertenece un carácter de *primera vez* (*Erstmaligkeit*) que nos deja expuestos y como desnudos por completo”.¹¹¹ Lo único que podría haberse preparado y, por tanto, esperado es el hecho intramundano de la presencia fáctica de Ulay frente a Abramovic, el “encuentro” intramundano de estos en tanto uno-frente-a-otro. Pero por mucho que se puede provocar este cara-a-cara objetivo, el encuentro como acontecimiento, es decir, la irrupción del otro en mi mundo reconfigurando los posibles,

¹¹⁰ Leído en: *Ibíd.*, 76.

¹¹¹ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 215.

el entrelazamiento de nuestros mundos, el *contacto afectivo*, es improvable. El encuentro entre Ulay y Abramovic es, para ellos, un acontecimiento continuado cuyo origen datable se perdió. La experiencia en juego es la de la duración del acontecimiento del encuentro, la duración *afectiva* del encuentro, la cual se mantiene siempre inexplicable e imprevisible con total independencia de la posible espera de la efectuación intramundana de un hecho. Lo que está en juego experiencial-afectivamente es el acontecimiento de su encuentro. En este sentido, el encuentro es *por primera vez*, pues de lo que se trata es de la duración de un acontecimiento, el de su encuentro, que no se da sino *al margen* de toda efectuación intra-mundana.

Proponiendo otro ejemplo desde el que pensar la temporalidad del acontecimiento, podríamos considerar el fenómeno de la memoria. En sentido acontecedero, desde una estructura intra-temporal, la memoria podría entenderse como “conservación fiel de un pasado que habría sido presente para un adviniente y del que sería contemporáneo”.¹¹² Sin embargo, el acontecimiento escapa a esta definición de memoria, pues él no sería algo albergado en la memoria, sino aquello que da lugar a la memoria misma. No es la memoria la que alberga el pasado como contenido, como recuerdo, sino que es el pasado mismo en su insistencia el que la constituiría. No somos nosotros los que no olvidamos el pasado, reteniéndolo, sino el pasado el que no nos olvida a nosotros. El paradigma de la retención como actitud intencional deja paso al pasado vivo que presiona, e incluso acosa, al viviente. Todo esto implicaría, por ejemplo, una crítica a la cosificación de la memoria. El recuerdo no es una posesión de que libremente disponer, como algo archivado: “es precisamente cuando los recuerdos se hacen objetivos y manejables, cuando el sujeto cree estar completamente seguro de ellos, cuando pierden el color como delicados tapices expuestos a la hiriente luz solar”.¹¹³ Un ejemplo de un *pasado vivo* lo tenemos en el conocido pasaje de Proust sobre la *Madeleine*.

§ 8. El acontecimiento como adviento: reconfiguración de los posibles

Afirmábamos al finalizar el párrafo acerca del *exceso* que, más que imposible, el acontecimiento es *transposable*. Esto implica que el exceso, la carga excesiva del acontecimiento, no queda infértil. Al acontecimiento, por su condición de transposable, le

¹¹² Claude Romano, *Lo posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontecimental* (Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2008), 95.

¹¹³ Theodor W. Adorno, *Mínima Moralía: reflexiones desde la vida dañada* (Madrid: Taurus, 1987), 167.

pertenece un mundo, una comprensión y un sí mismo en sentido contecadero. Esta supondría la aproximación propiamente hermenéutica al acontecimiento.

Al observar el carácter excesivo del acontecimiento, en un análisis fenomenológico-deconstructivo, decíamos de este que es sin-sentido y sin-mundo. ¿Cómo es, entonces, posible que el acontecimiento pueda ser objeto de una hermenéutica? Habrá que comprender que aquello a lo que Romano denomina “hermenéutica de lo contecadero (o del acontecimiento)” debe ser desmarcado de planteamientos historicistas e incluso de la hermenéutica de la facticidad heideggeriana. Lo primero es obvio, pues la aproximación fenomenológica al acontecimiento ya supone la epojé de todo historicismo que pretendiera explicar un acontecimiento a partir de los datos empíricos-históricos-positivos del pasado. Con respecto a lo segundo hemos hablado ya también. De este modo, una hermenéutica del acontecimiento será, en tanto hermenéutica, una aproximación a la *comprensión*, el *mundo* y el *tiempo* implicados en el acontecimiento. Pero su particularidad es que no se orientará hacia la comprensión de totalidades de sentido pre-dadas, sino hacia la ruptura de estas totalidades y al alumbramiento de *nuevos* sentidos. La pregunta de una hermenéutica así no será, pues, tanto “¿qué mundo (como totalidad de sentido) ha hecho posible este o aquel hecho en tanto hecho *devenido*?”, sino “¿qué mundo *adviene* a partir de tal acontecimiento?”.

En este sentido, la hermenéutica del acontecimiento se desmarcará de la *enfermedad histórica* (Nietzsche) de una hermenéutica *arqueológica* que pretendiera rastrear en el pasado un origen inerte y estratificado que diese razón de los hechos presentes, e intentará aproximarse a una originaria *archeología*, donde el *arché*, el origen, sea algo aún *vivo*, presente, efectivo por ser *afectivo*, interrogando la brecha aún abierta de (y en) la que continúa adviniendo, en su demora o duración, un acontecimiento.

De este modo, el acontecimiento aporta consigo una carga excesiva, unos transposibles o posibilidades que no son posibles antes del arribo del acontecimiento: el acontecimiento *hace* mundo, comprensión y subjetividad. El carácter constructivo del acontecimiento recibe el nombre, en el pensamiento de Romano, de “transfiguración de los posibles”. Así, el acontecimiento es “lo que reconfigura las posibilidades del viniente articuladas en mundo en y por su propio surgimiento”.¹¹⁴ El acontecimiento supone una deconstrucción del mundo y de la comprensión, pero solo en tanto es, al mismo tiempo y

¹¹⁴ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 125.

con el mismo gesto de su arribo, inauguración o *alumbramiento*. Kafka, con menos palabras, lo expresa mejor:

lo que me ocurre es algo formidable, mi mundo se hunde y mi mundo se construye [meine Welt stürzt ein, meine Welt baut sich auf...]. De su caída no me quejo, se estaba hundiendo ya, me quejo de su construcción, me quejo de mis fuerzas débiles, de nacer, me quejo de la luz del sol.¹¹⁵

La eventualidad

La eventualidad es, para Claude Romano, el “posible que excede cualquier proyecto y que llega del porvenir”.¹¹⁶ Es el carácter reconfigurador de los posibles del acontecimiento.

Para comenzar, debemos aclarar que cuando hablamos ahora de “lo posible” o de la posibilidad en relación con el acontecimiento no estamos hablando de “lo posible” o la posibilidad en relación con hechos intramundanos, como cuando estos posibles eran excedidos. La posibilidad de un hecho intramundano es la “propensión a ser realizado”, “la posibilidad de lo posible es su e-fectuabilidad”.¹¹⁷ La efectuación de un hecho es cumplimiento o realización de su posibilidad en tanto efectuación de un horizonte de posibilidades determinadas o cumplimiento de un estado previo de cosas. Si es posible que mi bolígrafo se caiga de la mesa, y creo que todos podemos reconocer tal posibilidad, es porque un estado previo de cosas, el mundo como totalidad, *prescribe* la efectuación de tal hecho: porque mi bolígrafo es una masa, porque sobre toda masa se ejerce una fuerza de atracción conocida como gravedad etc., es posible su caída.

Ahora bien, ¿qué es para mí en tanto existente posible? Aquello que forma parte, o puede formar parte, de un proyecto hacia el que me oriento. El proyecto, o el proyectar, da forma a lo posible.¹¹⁸ Sin embargo, ¿acaso no trabaja el proyecto ya desde un horizonte que prescribe lo posible o las posibilidades de algo?¹¹⁹ El proyecto no puede hacer posible aquello que no está ya dado en el horizonte de un mundo.

Por lo tanto, la *posibilidad* de lo posible tiene, tanto para el hecho intramundano como para el proyecto, un sentido sustantivo y, así, previo, pre-existente a lo posible

¹¹⁵ *Ibíd.*, 77.

¹¹⁶ *Ibíd.*, 125.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 126.

¹¹⁸ *Ibíd.*, 128.

¹¹⁹ *Ibíd.*

mismo. La *posibilidad* de lo posible designa el estado de cosas previo (mundo, contexto significativo) u horizonte de determinación que hace posible lo posible.

Por su parte, para el acontecimiento, esto es, en sentido contecadero, la *posibilidad* de lo posible tiene un sentido verbal más que sustantivo, por lo que más bien habría que decir la *posibilitación* de lo posible. La eventualidad es, así, *la posibilidad de lo posible en tanto posibilitación*¹²⁰, y este es el auténtico sentido del acontecimiento como reconfiguración de los posibles. El acontecimiento hace posible lo que no estaba contemplado ni previsto como tal en el mundo antes de su arribo.

De este modo, la eventualidad es una “carga de porvenir”, una carga excedente que, lejos de perderse, construye o constituye, alumbrar.¹²¹ La eventualidad designa el posible imposible que el acontecimiento aporta y conlleva. Un posible *imposible* porque su posibilidad no es previa, no estaba contemplada. Un *posible* imposible porque, con el arribo del acontecimiento, un mundo, una comprensión y un sí mismo se abren, se da una transformación, reconfiguración o posibilitación de aquello que hasta el momento era posible.

Lo transposable (transpossible)

Empecemos no haciéndonos más líos terminológicos de lo necesario. Lo *transposable* no sería sino aquel posible imposible, la reconfiguración de lo posible que porta consigo el acontecimiento y que es posibilitado por el acontecimiento mismo: la eventualidad. Sin embargo, “*transposable*” (*transpossible*) es el concepto que utiliza no ya Romano, sino Henry Maldiney, y supone, a nuestro parecer, el antecedente directo y, probablemente, la influencia del pensamiento de Romano acerca de la reconfiguración de lo posible y de la eventualidad.

La fenomenología francesa contemporánea, y en este caso en concreto, Henry Maldiney, sigue a Heidegger a la hora de considerar la caracterización del existente como poder-ser (*pouvoir-être* / *Seinkönnen*).¹²² Sin embargo, Maldiney hace hincapié en cómo, para Heidegger, el ser-posible (*être-possible* / *Möglichsein*) es el fundamento ontológico del poder-ser (*Seinkönnen*).¹²³ Esto implicaría la vinculación indisoluble de lo posible con el proyecto (*Entwurf*) en el pensamiento heideggeriano. Todo lo que es posible lo es en

¹²⁰ *Ibid.*, 130.

¹²¹ *Ibid.*, 131.

¹²² Claudia Serban, “Du possible au transpossible”, *Philosophie*, No 130 (2016): 62.

¹²³ *Ibid.*, 59.

virtud de haber sido dado en el horizonte de un proyecto. Es aquí donde Maldiney considera la necesidad de una mayor profundización en los planteamientos heideggerianos. Más originario y fundamental que lo posible, y por tanto también más que el proyecto (*Entwurf*), habría aún algo: lo transposable, esto es, aquello que se abre más allá de lo posible.¹²⁴ Lo transposable alumbra, pues, la opción de pensar algo que deslimita al propio proyecto.

De este modo, Maldiney subraya la diferencia fundamental entre el proyecto y la apertura o aperturidad que es previa al propio proyecto y condición de posibilidad de este. Por lo tanto, lo real no es de entrada (*d'abord*) posible, sino que lo real adviene antes de haber sido jamás posible.¹²⁵ Como dijera María Zambrano, “no se pasa de lo posible a lo real, sino de lo imposible a lo verdadero”.¹²⁶ Aquello que adviene como su propia posibilidad, posibilidad no pre-escrita, ello es lo transposable.

Del mismo modo que el acontecimiento no es articulado, sino articulante, lo transposable no es posible antes de su advenimiento: es posibilidad (de sí).

Ahora bien, si el acontecimiento, mediante esa carga excesiva, o transposibilidad, nos toca y trastoca, será porque habremos de contar con un existente *capaz* de ser (tras)tocado por el acontecimiento, capaz de ser apelado por lo transposable.

El existir en trascendencia tiene, por lo tanto, dos caras o facetas, la transposibilidad y la transpasibilidad.¹²⁷ La transpasibilidad se entiende en el pensamiento de Maldiney como receptividad, apertura al acontecimiento (a los transposables), capacidad de padecer el acontecimiento, de hacer su prueba o experiencia. La transpasibilidad es “la réceptivité, laquelle n'est pas de l'ordre du projet mais de l'accueil, de l'ouverture, et qui n'admet aucun a priori, qui, attendant sans s'attendre à quoi que ce soit, se tient ouverte par-delà toute anticipation possible”.¹²⁸

Esta apertura a lo imposible (la transpasibilidad) constituye la dimensión afectiva o *pathica* de la existencia humana como radical encuentro con la trascendencia de las cosas (§10).

¹²⁴ *Ibid.*, 63.

¹²⁵ *Ibid.*, 65.

¹²⁶ María Zambrano, *Filosofía y poesía* (Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2015), 9.

¹²⁷ Claudia Serban, “Du possible au transposable”, *Philosophie*, No 130 (2016): 68.

¹²⁸ En Claudia Serban, “Du possible au transposable”, *Philosophie*, No 130 (2016): 66.

§ 9. El viniente¹²⁹

El viniente es aquel designatario privilegiado del acontecimiento, al cual tal acontecimiento le está destinado insustituiblemente, y el cual hace posible el mostrarse de aquello que en su manifestarse no se muestra: el acontecimiento como fenómeno insigne.¹³⁰ Por lo tanto, el término viniente designa aquel existente capaz de acontecimientos, capaz de ser tocado y transformado por estos.

Pero esto no significa sino que el viniente es aquel capaz de lo *imposible*, de ver reconfigurado el horizonte de lo posible y, por lo tanto, de *ad-venir*, que no de-venir, desde los acontecimientos: el viniente es el existente en tanto constituido por aquello que le acontece, o, dicho de otro modo, el *viniente es el existente en tanto ad-venido desde los acontecimientos*. Y es por ello que este concepto es fenomenológico-hermenéutico, pues nombra a aquel ad-venido a partir de la comprensión del acontecimiento.¹³¹

Al viniente le pertenece una implicación radical (de raíz, constitutiva) en el acontecimiento, y este es el sentido de la insustituibilidad. El acontecimiento puede hacer y *hace historia en mí* porque estoy insustituiblemente implicado en él, porque estoy abierto a su arribo.¹³² Afirma Romano: “viniente es el título para el hombre en la medida en que este está constitutivamente abierto a los acontecimientos, en la que medida en que la humanidad es la capacidad de estar ella misma frente a lo que nos sucede”.¹³³

La ipseidad

El término “viniente” designa para Romano la “apertura misma al acontecimiento”¹³⁴, y, al mismo tiempo, la implicación necesaria de *alguien*, de un

¹²⁹ Para una mayor profundización en algunas cuestiones respecto a la figura del *viniente* (y en particular a la *identidad personal*), nos remitimos a un artículo aún pendiente de publicación: Ignacio Vieira, “Singularidad y poder-ser-otro: ipseidad y acontecimiento en Claude Romano”, *Critical Hermeneutics*, Vol.3, No 2, 2019-2020

¹³⁰ Pero este “hacer posible” no es estrictamente un hacer-posible, es decir, no es constituyente. Sino que se trata más bien, de una acogida del sentido en la experiencia o afectividad.

¹³¹ Una comprensión que es, ciertamente, distinta a la comprensión concebida por la tradición, pues ella juega en el terreno de lo no reductible a un proyecto interpretativo previo. Se trata de una comprensión *experiencial* o *afectiva*, y no reflexiva o cognoscitiva. La “hermenéutica del viniente” es la particularidad que diferencia el pensamiento de Romano del de otras fenomenologías. Romano centrará su interés en la *comprensión* de sí y del mundo que adviene con el acontecimiento (procesos de subjetivación). Jean-Luc Marion, por ejemplo, atenderá más a un análisis más puramente fenomenológico del acontecimiento en relación con la donación. Cf. Patricio Mena Malet, “El fenómeno de la apelación”, *Co-herencia*, Vol. 12, No 23 (2015): 107-137.

¹³² Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 84.

¹³³ *Ibíd.*, 41.

¹³⁴ *Ibíd.*, 83.

testigo, la implicación necesaria de aquel *para el que acontece*, o se abre, el acontecimiento. El sentido de esta implicación necesaria, o insustituibilidad, ha sido señalado antes. El viniente es aquel que de manera insustituible es capaz de ser *tocado* por el acontecimiento, es decir, reconfigurado en la totalidad de sus posibles, abriéndose así a una nueva comprensión del mundo y de sí mismo.

A la capacidad de experimentar el acontecimiento en sentido propio, insustituiblemente, Romano la denomina *ipseidad* o *sí mismo*.¹³⁵ Porque soy un *sí mismo* y no una cosa en-sí (*en-soi*, que diría Sartre), como una piedra, pero tampoco *cualquiera* indiferentemente, es por lo que algo así como un acontecimiento puede apelarme e implicarme de manera insustituible, en el fondo de *mí mismo*. Sin embargo, hemos de señalar algo. ¿Acaso el acontecimiento no es una transformación de los posibles? Ya hemos tratado con profundidad en qué medida el acontecimiento disloca *lo posible* del mundo, alumbrando una comprensión nueva del mundo bajo la forma de los transposibles. Pero lo mismo ocurre con respecto al viniente o, más en particular, con respecto a la *ipseidad*. Si el acontecimiento es deconstrucción de los posibles y adviendo de posibles nuevos, con respecto a la *ipseidad* esto supondrá un adviento de sí mismo como novedad radical: ¿acaso podemos, entonces, comprender el *sí mismo* como aún lo hace el pensamiento metafísico-moderno, es decir, al modo de lo que subyace inmutable (subjectividad)? No, indudablemente. Precisamente sobre esta diferencia con respecto a la tradición pensaremos más adelante.

Por lo tanto, el *sí mismo*, o *ipseidad*, define la capacidad del viniente de hacer la experiencia de los acontecimientos, de estar implicado en ellos, pero no supone en ningún momento una identidad inmutable y previa al acontecimiento. El viniente es aquel que nace cada vez con los acontecimientos, aquel que se acontece a sí mismo. De este modo, “el sujeto es algo que acontece”, no que subyace. No habría, pues, *ipseidad* o un *sí mismo* antes del arribo de un acontecimiento.

Afirma Romano: “el viniente no es otra cosa sino lo que *se alumbra, adviene o sobreviene* a partir de acontecimientos: no es sino el proceso continuamente en instancia de su propia subjetivación”.¹³⁶ Y, en este ir adviniendo desde los acontecimientos, el viniente se singulariza: “yo soy mi historia comprendida de forma contedera a partir de los acontecimientos que *hacen historia* para mí, es decir, que abren para mí una historia

¹³⁵ *Ibíd.*, 84.

¹³⁶ *Ibíd.*, 87.

y la dimensión de su sentido”.¹³⁷ El viniente es, pues, aquel para el que el acontecimiento *hace historia*, y aquel que se constituye precisamente como tal historia advenida.¹³⁸ Pero no debemos entender esta historia como una biografía en el sentido de una sucesión de hechos, pues tal cosa solo daría cuenta de mí mismo en tanto hecho intramundano, nunca en tanto viniente y existente. La historia de mi vida, en sentido contecadero, es la historia de los acontecimientos que han hecho, que siguen haciendo historia en mí, abriendo dimensiones de sentido: una historia, pues, que, lejos de ser conformada por mí, es aquella ante la que soy conformado.¹³⁹

Así pues, Romano compendia la determinación contecadera de la *ipseidad* en tres momentos fundamentales.¹⁴⁰ En primer lugar, la *ipseidad* es el estar-abierto del viniente frente a los acontecimientos, la capacidad de este de ser tocado y trastocado por él, la *transpasibilidad* del viniente, en términos más próximos al pensamiento de H. Maldiney. En segundo lugar, la *ipseidad* se refiere también a la insustituibilidad de la que tanto hemos hablado, es decir, al hecho de que un acontecimiento me está destinado, o me apela, insustituiblemente, poniéndome en juego en el fondo de un *sí mismo*. En resumidas cuentas, la capacidad de comprenderse el viniente a sí mismo a partir de los acontecimientos (una comprensión en sentido contecadero, por supuesto), de estar implicado en ellos. En tercer lugar, la *ipseidad* posibilita la singularización del viniente, siendo así que en su comprenderse a sí mismo, en su advenir a partir de los acontecimientos, el viniente se hace incomparable. De este modo, *(trans)pasibilidad*, *implicación* y *singularidad* constituyen los tres momentos definitorios de la *ipseidad* en sentido contecadero.

La singularidad del viniente

Hay que dejar una cuestión suficientemente clara: la *ipseidad* en sentido contecadero no es mi singularidad cada vez determinada.¹⁴¹ La *ipseidad*, ya lo hemos dicho, es previa a mi singularidad, y es la condición de posibilidad de esta. La singularidad no es sino la determinación concreta que mi respuesta al acontecimiento

¹³⁷ *Ibíd.*, 138.

¹³⁸ Podría establecerse al respecto una relación entre el pensamiento de Romano y el concepto de *identidad narrativa* de Paul Ricoeur.

¹³⁹ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 138.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 139.

¹⁴¹ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 145.

toma, pero mi capacidad de responder del acontecimiento es previa, fundamentadora y transversal a toda singularidad cada vez determinada.

El viniente, en la respuesta a los acontecimientos, esto es, en la comprensión que de sí adviene con estos, se singulariza: adviene en términos de *quién* es a la luz de su historia.¹⁴² Cabría incluso hablar en términos de una identidad personal. La singularidad, el *quién* que soy, adviene, pues, cada vez del acontecimiento, de su experiencia. Esto implica, sin embargo, que “el viniente ya no puede comprenderse como el mismo en épocas diferentes de su historia”.¹⁴³ Efectivamente, los posibles tanto del mundo como de mí mismo previos a cierto acontecimiento quedan desarticulados con al arribo del acontecimiento, y tanto el mundo y el sí mismo quedan re-articulados o re-configurados a partir de los transposibles que aporta el arribo. La respuesta ante el acontecimiento, la apropiación de estos nuevos posibles por parte del viniente, conlleva que el viniente ya no sea el mismo, es decir, conlleva que su singularidad ya no esté del mismo modo determinada.

De este modo, podemos pensar algunos ejemplos. Si tomamos el acontecimiento de la paternidad/maternidad, ¿acaso no es cierto que tal acontecimiento del arribo-del-otro (hijo) conlleva un arribo de sí-mismo-para-el-otro-que-arriba? ¿Acaso ser padre/madre no es una transformación radical de mi comprensión del mundo y de mí mismo? Sería una bella tarea, que comprendería lo que Romano denomina “hermenéutica de lo contecadero”, esclarecer y describir cómo queda trastocado y reconfigurado el mundo de aquel que ad-viene padre o madre: el desplazamiento del centro del mundo (*axis mundi*), el cuidado y la preocupación como modos intersubjetivo de dación del otro y de estar-en-el-mundo (un estar-en-el-mundo-para-el-otro, o volcado/entregado-al-otro), el descubrimiento de la fragilidad propia de la entrega dependiente-afectiva al otro, la transformación misma de la temporalidad con el arribo del otro-descendiente (aquel que quedará cuando yo me haya ido), etc.

Sin embargo, ¿podemos pretender que exista una escisión abismal entre aquel que soy en un momento de mi historia y aquel que soy tras cierto acontecimiento? ¿Y acaso no podemos considerar que, ante la posibilidad de un acontecimiento futuro, que trastoque y transforme mi identidad singular, no seré igualmente *yo* quien responda de tal acontecimiento?

¹⁴² *Ibíd.*, 144.

¹⁴³ *Ibíd.*, 145.

Podemos afirmar que existe cierta unidad del viniente, pero se trata de una unidad pre-individual fundada en la *ipseidad*. Mi singularidad adviene cada vez diferente con los acontecimientos. Sin embargo, mi capacidad de acoger el sentido de los acontecimientos, de hacer su experiencia, tanto en su dimensión *pasible* como en su dimensión *responsiva*, permanece. En tanto singularidad cada vez determinada, el viniente nunca es el mismo en momentos diferentes en su historia. En tanto *ipseidad* como unidad pre-individual y condición de posibilidad de toda individuación, sí puedo decir de mí mismo que sea el mismo a lo largo de mi historia o *aventura*. En la insustituibilidad de la respuesta, “el viniente es uno y el mismo a través de toda su historia”.¹⁴⁴ De este modo, la identidad personal tendría que ser pensada desde esta ambigüedad, ambivalencia o dialéctica: soy el mismo (*ipse*) a lo largo de mi historia, y, al mismo tiempo, no soy el mismo (*idem*; singularidad cada vez determinada).¹⁴⁵

Nos encontramos entonces con una caracterización muy particular de la *ipseidad* en sentido contecadero. Por un lado, la *ipseidad* es capacidad del viniente de estar disponible ante el acontecimiento, abierto a él, y capacidad de responder de él, de acoger su sentido, de comprenderse a sí a partir de aquel. Así, la *ipseidad* o *sí mismo* confiere cierta unidad al viniente a lo largo de su historia o aventura. Pero, por otro lado, siendo la *ipseidad* la capacidad de estar abierto al acontecimiento del viniente, y siendo el acontecimiento aquello que trastoca y reconfigura los posibles, *obligándome a comprenderme de otro modo*, la *ipseidad* aparece, así, también como la capacidad de cambio, de renovación, de ser-de-otro-modo.¹⁴⁶ De este modo, la *ipseidad* es condición de posibilidad tanto de la unidad del viniente como de su cambio o transformación. La *ipseidad* se muestra como la “capacidad [identidad] misma de renovarse [diferencia]”, la “capacidad de advenir a sí difiriendo de sí”.¹⁴⁷ La *ipseidad* en sentido contecadero no

¹⁴⁴ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 145.

¹⁴⁵ Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Éditions du Seuil, 2015).

¹⁴⁶ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 146. Debemos reconocer que este pensamiento está sumamente próximo al de Paul Ricoeur. En concreto, nos referimos a la dialéctica en la identidad narrativa entre mismidad (*mêmeté*) e ipseidad (*ipseité*). “La dialectique consiste en ce que, selon la ligne de concordance, le personnage tire sa singularité de l’unité de sa vie considérée comme la totalité temporelle elle-même singulière qui le distingue de tout autre. Selon la ligne de discordance, cette totalité temporelle est menacée par l’effet de rupture des événements imprevisibles qui la ponctuent (rencontres, accidents, etc.); la synthèse concordante-discordante fait que la contingence de l’événement contribue à la nécessité en quelque sorte rétroactive de l’histoire d’une vie, à quoi s’égale l’identité du personnage”. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Éditions du Seuil, 2015), 175.

¹⁴⁷ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 150. Los corchetes son nuestros.

supone únicamente un *sí mismo*, sino que funda a la vez la posibilidad de un *poder-ser-otro*.¹⁴⁸ Lo fundamental de esta concepción de la ipseidad y de la identidad-en-la-responsabilidad es que se desmarca de las nociones de constancia o estabilidad (*Selbständigkait*) típicamente modernas¹⁴⁹:

predialógicamente, la subjetividad egológica se encuentra abierta a la alteridad y, ante todo, a la *alteridad de sí misma*, en la forma de cierta autoalteración o, digámoslo así, pseudoextrañamiento. Pues bien, esta apertura se despliega en la relación entre la necesidad apodíctica del yo-soy (yo-soy-yo) o del ser (*sein*) y la contingencia del modo-de-ser-yo que incumbe en cada caso al sujeto, es decir, la contingencia de cada ocasional ser-así (*sosein*) [...].¹⁵⁰

Ciertamente, la concepción moderna, o, mejor dicho, metafísica, del sujeto implica un sustrato invariable que se mantiene por debajo de lo que le acontece. Es así como el acontecimiento queda reducido a mero predicado, accidente o atributo. Se trata de un sujeto autárquico, que solo necesita de sí mismo para existir, que existe continua e invariablemente y con independencia de aquello que le acontece. “La subjetividad significa aquí la capacidad de no estar uno mismo implicado en lo que nos acaece, de mantenerse siempre detrás o debajo de lo que pasa, ejerciendo sobre los acontecimientos una prerrogativa ontológica ilimitada”.¹⁵¹ Podemos decir, por tanto, que la tradición metafísica occidental ha pensado al sujeto, a la subjetividad, como *hupokeimenon*: “υποκειμενον se convierte en subiectum; υποστασις [hipóstasis] se convierte en substantia”¹⁵²; siendo, a su vez, *hupokeimenon* lo que “en el fondo y siempre subyacía”, lo cósmico en tanto “aquello alrededor de lo que se han agrupado las propiedades”.¹⁵³

¹⁴⁸ Constatamos que estas reflexiones acerca del *poder-ser-otro* (*anderesseinkönnen*) las debemos en gran medida a nuestra lectura del texto del profesor César Moreno: César Moreno, *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl* (Sevilla: Thémata, 1989).

¹⁴⁹ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 147-149.

¹⁵⁰ César Moreno, *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl* (Sevilla: Thémata, 1989), 197. Un sujeto despojado de esta constancia (*Selbstständigkeit*) metafísica-moderna es un sujeto *contingente*, y, por tanto, vulnerable. La singularidad cada vez determinada es contingente, pues, como venimos señalando, tal singularidad adviene con y por el acontecimiento, y el viniente está radicalmente expuesto continuamente al acontecimiento y, así, a la alteridad de su singularidad. No podemos olvidar que lo *contecedero* hace referencia, etimológicamente, a lo *contingente* (*contingere*). Cf. Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 8.

¹⁵¹ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 195.

¹⁵² Martin Heidegger, *Caminos de bosque* (Madrid: Alianza editorial, 2018), 15.

¹⁵³ *Ibid.*

Si el sujeto es entendido como sustancia o substrato (*sub-iectum*), como aquello que permanece invariable bajo los atributos, haciendo del acontecimiento un atributo más, la identidad última del sujeto es invariable. La posibilidad de ser-de-otro-modo queda cerrada. El viniente, frente al sujeto metafísico, es aquel que mantiene abierta la posibilidad de ser de otro modo (*andersseinskönnen*).

El hecho de que Claude Romano utilice el término “sujeto” para designar al viniente despojado de ipseidad, al viniente incapaz de acontecimientos (al que ya no es viniente, por tanto), no es casual. Para Romano existe una relación fundamental entre este sujeto, el viniente incapaz de acontecimiento, y el sujeto moderno-metafísico.¹⁵⁴ De este modo, se establece desde la fenomenología del acontecimiento una crítica al concepto metafísico de sujeto a partir de las determinaciones fenomenológicas del viniente: el sujeto es el resultado de la ocultación del viniente, de la ocultación de los contenedores de este.¹⁵⁵

El nacimiento: acontecimiento inaugural

Nos encontramos, sin embargo, con una curiosa paradoja. Por un lado, decíamos que ningún acontecimiento se abre para mí, me acontece, sino en la medida en que soy un sí mismo capaz de ser tocado por él, capaz de acontecimientos. Por otro lado, afirmábamos que la *ipseidad*, lejos de ser la sustancia subjetiva moderna, no es previa al acontecimiento mismo: es el acontecimiento el que funda la posibilidad de la *ipseidad*. En palabras de E. Straus: “no me convierto en yo mismo sino en cuanto algo me ocurre, y nada me ocurre sino en cuanto me convierto en yo”.¹⁵⁶ Así pues, si no puede haber acontecimiento sin un sí mismo capaz de él, pero la *ipseidad* no es sino el propio acontecimiento de sí mismo, ¿cómo llega nunca a haber algo así como *ipseidad* y acontecimiento?

Para salir de tal situación aparentemente paradójica tenemos que comprender que el viniente se haya ya siempre haciendo la prueba del acontecimiento originario del *nacimiento*.¹⁵⁷ De este modo, el nacimiento se presenta como aquel acontecimiento pre-personal, que precede siempre al viniente y que lo abre o expone a la posibilidad de todo

¹⁵⁴ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo*, 194.

¹⁵⁵ *Ibíd.*

¹⁵⁶ Leído en: Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 138.

¹⁵⁷ Se trata, por tanto, de que el nacimiento supone un acontecimiento que estamos-ya-siempre-haciendo. Sirva, así, el fenómeno del nacimiento como paradigma, en el pensamiento de Romano, para pensar la duración del acontecimiento.

acontecimiento.¹⁵⁸ Es así como podemos afirmar que el nacimiento es el acontecimiento inaugural del mundo y del viniente, siendo el “don del mundo”¹⁵⁹ y la condición de posibilidad de todo advenir propio del viniente.

Romano habla en términos de un desfase o hiato entre lo originario y lo original del viniente. Lo originario es, en este caso, el acontecimiento del nacimiento, pues es fundador. Sin embargo, el nacimiento no es *original*, pues no hay aún un sí mismo capaz de hacerse responsable de su nacimiento.¹⁶⁰ El hiato entre lo originario y lo original es el hiato entre lo dado y lo asumible, entre el acontecimiento y nuestra respuesta: lo dado es desbordante, excesivo, y abre un futuro dentro del cual tendrá cabida nuestra respuesta; solo con el tiempo puede uno dar cuenta del acontecimiento.¹⁶¹

Por otra parte, el nacimiento no es meramente la apertura primera del mundo, sino que el nacimiento es un acontecimiento que no se agota y que atraviesa la aventura humana: uno siempre se encuentra ya como habiendo nacido, y, además, como aún haciendo la experiencia de tal acontecimiento. Es así como el nacimiento es el acontecimiento que abre al viniente a un nacimiento continuo, a la posibilidad de constantes re-nacimientos. El acontecimiento en tanto reconfiguración de los posibles, esto es, en tanto (re)apertura del mundo y de mí mismo, es siempre un (re)nacer. En tal apertura de mundo, el mundo se (re)abre siempre que hay acontecimiento, pues el acontecimiento no es sino esta (re)apertura de mundo.¹⁶²

Así, en su constante re-apertura de sentido, el nacer es un *ir de ida*.¹⁶³ El nacimiento es el acontecimiento originario por el cual uno es lanzado de *ida y por principio* al mundo. Con el primer amor, uno nace al amor. Pero ¿podemos pretender que posteriores amores sean ya una copia, sombra, devaluación o mera repetición del primero con meros cambios accidentales? ¿No consideraremos más bien que cada amor es *nuevo* y “como” por primera vez? Cada amor es único, y en él se inaugura el amar. Lo mismo podría decirse del arribo al mundo del otro en el nacimiento. ¿Acaso el nacimiento de un

¹⁵⁸ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 109.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, 122.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, 117-118.

¹⁶¹ Es así como el retraso constitutivo del nacimiento es paradigma del retraso constitutivo del acontecimiento en general. El viniente nunca es contemporáneo del origen del acontecimiento, este se le escapa: responder de él es responder de un acontecimiento ya acontecido o, mejor dicho, ya aconteciendo. De ahí, también, la *duración*.

¹⁶² Por eso, en la cita de Kafka (página 38) quedaban vinculadas la destrucción y construcción de un mundo con el nacimiento.

¹⁶³ César Moreno, “De ida y por principio: no sin Fenomenología. Terapia filosófica y mundo de la vida”, *Hacer*, No. 11 (2020): 165-196.

segundo o tercer hijo no conserva, en su experiencia o afectividad, la forma de un “*por primera vez*”? Ciertamente, la repetitividad pertenece exclusivamente a los hechos intramundanos. El acontecimiento del nacimiento de un hijo o del amor seguirían siendo, así, *siempre y cada vez, por primera vez*.

Por lo tanto, el *ir de ida* inherente a todo acontecimiento, esto es, la novedad radical de todo acontecimiento, no es una novedad cronológica. Lo que está en juego es la experiencia: esta, cuando es *de ida*, es siempre por primera vez.¹⁶⁴

§ 10. La experiencia

El concepto de experiencia es clave en el pensamiento de Claude Romano, pues es ella la forma misma de manifestarse el acontecimiento para el viniente. Romano distingue en el uso lingüístico dos formas típicas de expresión: *tener* una experiencia (*haben*) y *hacer* una experiencia (*machen*).¹⁶⁵ Sin embargo, las implicaciones de cada uso son distintas.

Tener una experiencia implica cierto grado de posesión, e incluso de acumulación. A lo largo de nuestra vida, las vamos teniendo y acumulando, suponiendo todo esto, además, un conocimiento. Las experiencias que tenemos, que hemos tenido a lo largo de nuestro recorrido vital, tienen su valor en tanto forman un fondo *disponible* de conocimiento práctico, de *experiencia*. Esto supone que las experiencias que se tienen y acumulan *son* en tanto están ahí frente a nosotros, disponibles; en cierto modo, objetivadas (*gegenstand*). El conjunto de las experiencias que tenemos forma parte de nuestra biografía, entendida esta como la vida puesta frente a nosotros.

Por otra parte, *hacer* una experiencia es hacer “esta prueba necesariamente única, irrepetible, en la que me pongo en juego a mí mismo y de la que resurjo, cada vez, cambiado”.¹⁶⁶ La experiencia en sentido contcedero no tiene que ver con una posesión o acumulación, lo cual supondría un sujeto ajeno a la experiencia que la poseería, sino que pone en juego una *transformación* de aquel que experiencia: “no puedo *hacer* una

¹⁶⁴ Este pensamiento es especialmente relevante contra los intentos (de espíritu positivista) por devaluar las vivencia o experiencia. Ver: César Moreno, “De ida y por principio: no sin Fenomenología. Terapia filosófica y mundo de la vida”, *Haser*, No. 11 (2020): 165-196.

¹⁶⁵ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 211.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 212.

experiencia más que si ella, de manera insustituible, me sucede, dándome imprevisiblemente como porvenir a mí mismo, siempre nuevo y siempre otro”.¹⁶⁷

Pathos

La experiencia, siendo la forma misma de manifestarse el acontecimiento al viniente, siendo la recepción o acogida que hacemos del acontecimiento, pone de manifiesto la capacidad del viniente de ser alcanzado, tocado, afectado por los acontecimientos: la afectividad o *pathos*. La relación con el acontecimiento es siempre afectiva o *pathica*, es decir, supone un ser-alcanzado o un ser-tocado por los acontecimientos. En este sentido, cabe señalar, pues, que *hacer* una experiencia no supone, principalmente, un hacer activo, sino un *hacer la prueba (épreuve)* o un padecer (*subir*). El encuentro con las cosas mismas, por lo tanto, es afectivo, es decir, supone siempre un *pathos*.

Frente a cualquier *hacer* que supusiera un momento activo-constitutivo de la experiencia, esta consiste en un “dejarse alcanzar por lo que viene a nosotros”.¹⁶⁸ Por lo tanto, la experiencia del acontecimiento supone una *acogida* de lo que adviene o arriba, un *soportar (annehmen)* o *sufrir (erleiden)*.¹⁶⁹ Recordémoslo, el acontecimiento es aquello que se da desde su propia iniciativa, radicalmente incondicionado. Ante él, la única respuesta originaria que cabe es la *acogida* sin reservas a la que estamos expuestos.

Un autor que ha pensado extraordinariamente la dimensión *páthica* de la existencia humana es Henry Maldiney. Este autor distingue dos modos de existencia, la existencia óptica y la *páthica*.¹⁷⁰ La existencia *pathica* consiste en que “le vivant subit la vie: c’est ce qu’exprime la terme de pathique”.¹⁷¹ Este sufrir (*subir*) es lo que caracteriza al existente. El sufrir o soportar (*subir*) ha de ser entendido en dos sentidos. En primer lugar, como un *hacer la prueba (épreuve)* de la afección de algo. Supone, pues, una actitud pasiva de dejarse alcanzar. En segundo lugar, el soportar o sufrir implica un momento activo, implicando cierta *resistencia*, es decir, un *hacerse cargo* de lo sufrido.¹⁷²

¹⁶⁷ *Ibíd.*

¹⁶⁸ *Ibíd.*, 213. En esta misma página Romano cita a Heidegger: “er-fahr-en ist ver-nehmen was uns wider-fährt”.

¹⁶⁹ *Ibíd.*

¹⁷⁰ Siendo la existencia *páthica* la existencia propiamente dicha. Henry Maldiney, *Pense l’homme et la folie* (Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2007), 266.

¹⁷¹ *Ibíd.*, 278.

¹⁷² *Ibíd.*

La experiencia cabe, así, ser pensada como aquel momento en que, en la apertura o trascendencia a los acontecimientos, acojo, padezco, sufro el *tacto* de las cosas. La dimensión *páthica* de la existencia humana hace referencia a esta “receptividad en juego en la acogida de los fenómenos, de los acontecimientos”.¹⁷³ Es en el pathos de la experiencia, en la afectividad, donde se cumple el *encuentro* con las cosas, la vuelta de las cosas mismas. Es en este sentido como se podría hablar de un *giro afectivo* de la fenomenología.

La vulnerabilidad

Romano sigue a Heidegger en su análisis del término alemán “*Erfahrung*”, “*experiencia*”, para identificar en él la misma raíz que en los términos “*fahren*” (transportar, marchar, viajar) y “*führen*” (conducir, dirigir). También, sin embargo, una relación etimológica similar puede hallarse en el término latino “*experiri*” (experimentar), el cual posee la raíz *per*, que significa “a través”.¹⁷⁴ De este modo, la experiencia y el experimentar hacen referencia a una marcha a través (*durchmachen*), un viaje, una conducción... una *travesía*. Además, tanto la raíz de “*Erfahrung*” (*fahr*), como la de “*experiri*” (*per*), son utilizados para referirse al peligro (*per-iculum*; *Ge-fahr*).¹⁷⁵

Desde este breve análisis etimológico cabría, pues, pensar la experiencia como un viaje o travesía, el cual supone, además, una puesta en peligro. Toda travesía, toda marcha, supone un origen y un destino, un distanciamiento con respecto al origen en pos de una aproximación al destino. Es decir, un advenir o arribar. El peligro de la travesía, de la experiencia, es un riesgo, una exposición a lo *otro* (*alter*), a lo ajeno y extraño.¹⁷⁶ De este modo, la experiencia es una exposición a lo *otro* por antonomasia: el acontecimiento como aquello arriba desde su propia iniciativa.

Pero ¿cuál es la distancia que se abre en esta travesía? ¿qué espacio es el transitado? ¿cuál es el destino y en qué medida se distancia este del origen? La experiencia es una travesía en la medida en que supone un viaje de sí a sí en el que media una

¹⁷³ Patricio Mena Malet, “Pathos y Phainomenon. El acontecimiento como fenómeno insigne y la aventura de su recepción”, en *¿Hacia las cosas mismas?: discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*, ed. Felipe Johnson, Patricio Mena y Samuel Herrera (Chile: Ediciones Universidad de la Frontera, 2018), 224.

¹⁷⁴ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 213.

¹⁷⁵ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 213. Cf. Patricio Mena Malet, “El consuelo como solicitud. Una aproximación fenomenológica”, *Ideas y Valores*, 68 (170) (2019): 244.

¹⁷⁶ Apertura al extraño y al *enemigo: para-h*, en sánscrito, que comparte la raíz *per* de la ex-per-iencia. Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 214.

transformación del sí mismo. Tal como hemos visto ya, el acontecimiento, siendo reconfiguración de los posibles, es también articulación de los posibles que me permiten comprenderme a sí mismo. Es así como el acontecimiento funda la posibilidad de la comprensión de un sí mismo, esto es, funda la posibilidad de un sí mismo (*ipseidad*). La experiencia es el momento afectivo de tal articulación, el momento en el que, siendo alcanzado por el acontecimiento, el viniente sufre su adviento a sí. La experiencia es el padecimiento (*pathos*) del adviento de sí a sí. La experiencia en tanto travesía se destina a un transitar a *otro* sí mismo, siendo, así, la experiencia el fundamento de todo poder-ser-otro (*andersseinkönnen*). De este modo, la experiencia supone que “después de haberla franqueado, soportado, atravesado, jamás volveremos a ser el *mismo*”.¹⁷⁷ Esto es: “solo en la exposición al acontecimiento estoy yo mismo en juego de tal manera que pueda resurgir yo mismo transformado de esta experiencia que insustituiblemente me convoca”.¹⁷⁸

El peligro, por tanto, no solamente es exposición a lo *otro*, al acontecimiento, sino, en la misma medida (pues no serían cosas distintas), exposición a la transformación de sí, al *sí mismo como otro*; pero no como un “cambio de estado para un sujeto idéntico hasta en sus alteraciones, sino adviento de sí en sí en la diferencia absoluta consigo [...]”.¹⁷⁹

El acontecimiento y su experiencia nos conducen irremediabilmente a un nuevo modelo de subjetividad: el sujeto *vulnerable*. Para ser más precisos, habríamos de hablar de *la vulnerabilidad del existente*. Y ello porque, en tanto vulnerable, es decir, en tanto radicalmente expuesto a lo otro y a la transformación de sí, el sujeto deja de ser sujeto, esto es *subiectum* o sustrato invariable.

Sostiene Romano que “a cualquier acontecimiento, aunque sea el que se ha *preparado* con la mayor minuciosidad, le pertenece un carácter de *primera vez* (*Erstmaligkeit*) que nos deja expuestos y como desnudos por completo”.¹⁸⁰ Por ello, ante toda experiencia nos encontramos siempre desnudos, es decir, sin preparativos, sin barreras, sin “experiencia previa” (entendida aquí esta en un sentido empírico de acumulación de ocurrencias y conocimiento). Siempre estamos vulnerables ante la experiencia porque, en sentido contcedero, toda experiencia es hecha por primera vez. Pero, si, por ejemplo, siempre amamos por vez primera, ello significa que nunca estamos

¹⁷⁷ *Ibíd.*

¹⁷⁸ *Ibíd.*, 215.

¹⁷⁹ *Ibíd.*

¹⁸⁰ *Ibíd.*, 215.

preparados para el amor: este nos coge, como experiencia, siempre desprevenidos y sin preparativos. No solo la muerte nos coge desnudos frente al mar, como dijera el poeta Antonio Machado: toda experiencia en sentido estricto nos coge desnudos, vulnerables. Y es precisamente esta vulnerabilidad o exposición la que permite que una experiencia tenga lugar alcanzándonos en lo más íntimo de nosotros mismos.

Por otra parte, la posibilidad de la experiencia es la posibilidad de ser otro que aquel que eres, la posibilidad de dejar atrás *quien* eres para ser *otro*, y ello de una manera imprevista, inesperada... incluso indeseada. Una enfermedad, la muerte de alguien amado, un accidente, una mentira... pero también una decisión, el amor, la paternidad o la maternidad, pueden ser experiencias que trastocuen mi persona de arriba a abajo y a partir de las cuales yo advenga imprevistamente. La vulnerabilidad es, en este sentido, carencia de completa posesión de sí, exposición a un advenir imprevisible de nosotros mismos y de los otros.¹⁸¹

§ 11. El acontecimiento y la palabra¹⁸²

“Hay hondas realidades que carecen de nombre [...]”

(Antonio Machado)

La relación entre el acontecimiento y la palabra es fundamental.¹⁸³ Romano señala que la palabra no es nunca algo derivado y secundario que tuviera la tarea de explicitar el sentido de cierta comprensión. Cuando la palabra es comprendida originariamente, el sentido no preexiste a aquella.¹⁸⁴ El acontecimiento de sentido es, siempre, acontecimiento de palabra al mismo tiempo. El sentido es indesligable de la palabra en la que se manifiesta, en la que se encarna. Pero, repetimos, no como si se diera en primer lugar el acontecimiento y solo posteriormente este viniese a ser expresado en una palabra.

¹⁸¹ En un artículo pendiente de publicación tratamos el acontecimiento del perdón como transformación de la comprensión de sí. (Ignacio Vieira, “Singularidad y poder-ser-otro: ipseidad y acontecimiento en Claude Romano”, *Critical Hermeneutics*, Vol.3, No 2, 2019-2020)

¹⁸² Este párrafo se propone desarrollar la relación entre el acontecimiento y la palabra que Romano trata en su obra *El acontecimiento y el mundo*. Sin embargo, este desarrollo que aquí hacemos se ve enriquecido gracias a algunas reflexiones en torno a la palabra poética que debemos en gran medida al curso de “Fenomenología de la palabra poética” (2019-2020) impartido por el profesor de la Universidad de Sevilla Antonio Gutiérrez Pozo, al cual reconocemos nuestra deuda y más sincero agradecimiento por sus enseñanzas.

¹⁸³ Relación que podemos encontrar ya en Heidegger. Ver Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger* (Barcelona: Gedisa, 2002), 110-126.

¹⁸⁴ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 239.

En su ser expresión, la palabra pone en obra el acontecimiento de sentido. Por otra parte, si para la fenomenología el sentido de los fenómenos es, podríamos decir con Romano, autóctono, y no depende de su proyección por parte de nuestros esquemas lingüísticos¹⁸⁵, ¿acaso no resulta que, entonces, la palabra que nombra el acontecimiento habrá de ser una palabra más originaria que los esquemas lingüísticos, más originaria que la lengua misma?

La palabra que nombra el acontecimiento es inaugural y, por lo tanto, irreductible a cualquier condición. Es, así, irreductible a cualquier querer-decir previo y transparente a sí que la precediera, pero también irreductible a cualquier lengua dada que como entramado de significados le prescribiera su sentido¹⁸⁶: “la significación misma no es engendrada a través de la aplicación de las reglas de una lengua, considerada como código, sino que adviene en el acontecimiento de la palabra y es, en consecuencia, irreductible a ellas”.¹⁸⁷ Por lo tanto, en tanto palabra que nombra el acontecimiento, “la palabra es más originaria que la lengua”.¹⁸⁸

La palabra que nombra el acontecimiento es el acontecimiento mismo de la palabra: un originario *nominar*. Ella *nombra*: “tomar la palabra es situarse uno mismo en ese instante inaugural en el cual yo formo uno solo con el *decir* de la palabra [...]. Es lo que pretenden los poetas para los que nada existe antes de ser nombrado”.¹⁸⁹

La palabra poética, la palabra como acontecimiento, se hace, así, nombre de la cosa misma:

¡Inteligencia, dame
el nombre exacto de las cosas!
... Que mi palabra sea
la cosa misma,
creada por mi alma nuevamente.¹⁹⁰

Alcanzar el nombre exacto de las cosas, hacer de la palabra la cosa misma, tal es el destino del poeta. Que la palabra sea la cosa misma implica la unidad entre el

¹⁸⁵ Patricio Mena Malet. “La atencionalidad del amor. Una experiencia privilegiada y primordial del cuidado.” *Ideas y Valores* 67, n.º 168 (2018): 321.

¹⁸⁶ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 240.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 240-241.

¹⁸⁸ *Ibid.* 240.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 241.

¹⁹⁰ Juan Ramón Jiménez. *Eternidades*, 1918. (Un fragmento)

acontecimiento y la palabra, y de ahí la afirmación de Rilke: “los versos no son sentimientos, son experiencias”.¹⁹¹ Solo desde tal apertura o exposición puede surgir la palabra como *encuentro* con las cosas. Solo en tanto *expresión del encuentro* con las cosas, afección de estas, la palabra es la cosa misma.

Por otra parte, el nombre de las cosas mismas no se alcanza desde el *ruido* de la estratificación de las lenguas (la lengua, y su palabra, como estructura de emplazamiento), sino desde la deslimitación de la palabra (*apeiron*). El nombre de las cosas mismas no se conquista, se acoge, y su acogida se produce en el silencio, desde márgenes de silencio¹⁹² o *márgenes silentes*.¹⁹³ Des-(en)-cubrir el nombre de las cosas es un deslimitar a partir del *silencio*. Este silencio sería, así, expresión del exceso del acontecimiento. En su arribar, todo acontecimiento se da *al margen* del mundo y del tiempo, pero también al margen de la lengua: no se deja decir por sus esquemas consolidados.

Este *margen silente* supone una deslimitación de la palabra misma, un acallamiento del ruido propio de lo que Rilke denominaba la *palabra del hombre*. La palabra del hombre es, pues, nombre-costra que encubre y esconde las cosas, la experiencia de las cosas. Solo acallando esa estéril palabra puede lograrse el silencio necesario para que las cosas se muestran desde sí mismas.

Sin embargo, también cabría pensar un silencio que pudiera seguir como impotencia del decir, como imposición del mutismo.¹⁹⁴ El silencio presupone la posibilidad de la palabra, pero el mutismo la niega.¹⁹⁵ Podríamos decir que el mutismo es la consecuencia de un exceso tal del acontecimiento que ante este no queda respuesta alguna. No queda respuesta porque tampoco hay llamada, apelación de las cosas: no hay e-*vocación* porque las cosas no tienen *voz*.¹⁹⁶

La relación del acontecimiento con la palabra es, pues, deconstructiva y deslimitadora, a la par que inaugural: “todo nuevo decir anuncia un aumento del

¹⁹¹ Leído en: Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 243.

¹⁹² Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 244.

¹⁹³ César Moreno, “Márgenes silentes. Palabra excedida y silencio inspirado (Hofmannsthal/Blanchot)”, *Quaderns de filosofia*, Vol. III, No. I (2016): 27-49.

¹⁹⁴ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), 244.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, 251.

¹⁹⁶ No habría así, mayor y más trágico mutismo que el de la desesperación, o depresión. La desesperación sería, en el pensamiento de Romano, aquello que acontece cuando un acontecimiento excede al viniente siendo este incapaz de apropiarse (trans)posible alguno. Es decir, en la desesperación no se da reconfiguración de mundo ni advenio de ninguna comprensión, sino el mero hundimiento de toda comprensión y la sujeción impersonal del viniente a aquello que arriba. Ver Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2012), § 16.

mundo”.¹⁹⁷ El acontecimiento supone el desbordamiento de toda palabra designativa, de la palabra del hombre (Rilke), de lo lingüístico, de todo concepto y categoría para aprehender lo real (la deconstrucción del sueño del positivismo lingüístico). De este modo, el acontecimiento nos convoca al silencio. La experiencia del acontecimiento es *inaudita*. Sin embargo, como bien señala el profesor César Moreno, tal silencio “no es terminal, sino de transición”.¹⁹⁸ Los márgenes silentes alumbrados por el acontecimiento en su exceso o desbordamiento son condición de posibilidad de una nueva forma de expresión que podría dar cuenta de la originaria relación con las cosas mismas.¹⁹⁹

Pensar qué palabra podría dar cuenta auténticamente del acontecimiento es, sin embargo, un quehacer poético.

§ 12. La hospitalidad y lo arribante (Derrida): otras figuras del acontecimiento.²⁰⁰

Empezamos nuestro trabajo planteando una visión general de la preocupación por el acontecimiento por parte de la fenomenología francesa contemporánea. A continuación, abordamos el pensamiento de Claude Romano como forma de concretar un análisis de la figura del acontecimiento. En este párrafo nos proponemos trascender tal concreción para lanzarnos desde las consideraciones sobre el acontecimiento ya trabajadas, hacia *otras figuras del acontecimiento* presentes en la filosofía contemporánea. Desde esta perspectiva nos proponemos abordar, sucintamente, el pensamiento de Jacques Derrida acerca de la hospitalidad.

Lo primero que llama nuestra atención en el pensamiento de Jaques Derrida es el término de *l'arrivant*, el cual hemos optado por traducir como lo arribante. Sin duda, esta palabra causa, en castellano, cierto extrañamiento. Ciertamente, lo arribante sería una sustantivación de aquello que arriba, y el verbo arribar sí que es un lugar más común en

¹⁹⁷ Antonio Gutiérrez Pozo, “Poesía y silencio en Juan Ramón Jiménez. (Aproximación al decir poético)”, *Fragmentos de filosofía*, No. 3 (1993): 65.

¹⁹⁸ Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo*, 35.

¹⁹⁹ Tal es, ciertamente, la experiencia de Lord Chandos. Ver: César Moreno, “Márgenes silentes. Palabra excedida y silencio inspirado (Hofmannsthal/Blanchot)”, *Quaderns de filosofia*, Vol. III, No. I (2016): 27-49.

²⁰⁰ Ciertamente, podríamos pensar que estas reflexiones deberían haber ido en la parte I, pues van orientadas a completar una imagen general acerca del pensamiento fenomenológico contemporáneo sobre el acontecimiento. Sin embargo, hemos considerado que solo una vez atendida con profundidad la cuestión del acontecimiento se podía hacer comprensibles nuestras consideraciones acerca de la *hospitalidad* en relación con el pensamiento de Romano. Por otra parte, no se trata ahora de un antecedente, sino de un tratamiento del acontecimiento, el de Derrida, independiente al contexto más cercano al de Romano. Constatamos así, en cierto grado, que la inquietud por el acontecimiento es, ciertamente, una inquietud epocal.

nuestra lengua: llegar a un puerto. Lo que parece claro es que lo que estos términos implican es un *llegar* o *ad-venir*.

Ahora bien, ¿cuál es nuestro modo de relacionarnos con aquel que arriba, con aquel llega a nuestra orilla? Tal cuestión es planteada por Derrida desde la hospitalidad. Podría decirse, así, que el otro-que-arriba pone en juego, en su arribar, la hospitalidad o la falta de esta como respuesta primera. Así, el otro-que-llega es, de entrada, acogido y recibido, o bien rechazado.

¿En qué consiste la acogida propia de la hospitalidad? Esta sería la pregunta central. En este sentido, Derrida propone que la hospitalidad consiste en una tensión dialéctica constante e irresoluble entre una hospitalidad incondicionada, absoluta, y una hospitalidad condicionada.²⁰¹

La hospitalidad condicionada sería aquella que, en el reconocimiento de un *derecho* de/a la hospitalidad, despoja al extranjero, al extraño, al *xenos*, de ser otro-absoluto: “l'étranger, le *xenos*, ne soit pas simplement l'autre absolu, le barbare, le sauvage absolument exclu et hétérogène [...]. Xenos indique des relations du même type entre hommes liés par un pacte qui implique des obligations précises s'étendant aussi aux descendants”.²⁰² La pregunta que se formula en el umbral de la puerta del hogar, “¿quién eres?”, “¿cómo te llamas?”, es, por tanto, una identificación y contextualización de aquel que llega, de forma que este deja de ser otro-absoluto.²⁰³ La hospitalidad no se ejercería a ciegas, incondicionada ni anónimamente. Uno no abriría las puertas ciegamente a *lo-que-sea-que-venga*: “on n'offre pas l'hospitalité, dans ces conditions, à un arrivant anonyme et à quelqu'un qui n'a ni nom ni patronyme, ni famille, ni statut social [...]”.²⁰⁴

Por otra parte, el sentido de la hospitalidad incondicionada se alumbraba desde la pregunta por la pregunta: ¿consiste la hospitalidad en interrogar al que llega?; “l'hospitalité consiste-t-elle à interroger l'arrivant?”.²⁰⁵ ¿O será, más bien, que la hospitalidad comienza por la bienvenida sin pregunta (*l'accueil sans question*)?

Donne-t-on l'hospitalité à un sujet? à un sujet identifiable? à un sujet identifiable par son nom? à un sujet de droit? Ou bien l'hospitalité se *rend-elle*, se *donne-t-elle* à l'autre avant

²⁰¹ Ver Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité* (Paris: Calmann-Lévy, 1997).

²⁰² Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité* (Paris: Calmann-Lévy, 1997), 25.

²⁰³ El otro absoluto era para Lévinas, precisamente, una *significación sin contexto*. La pregunta por el nombre es ya adjudicación de contexto.

²⁰⁴ Jacques Derrida et Anne Dufourmantelle, *De l'hospitalité* (Paris: Calmann-Lévy, 1997), 29.

²⁰⁵ *Ibid.*, 31.

qu'il ne s'identifie, avant même qu'il ne soit (posé comme ou supposé) sujet, sujet de droit et sujet nommable par son nom de famille, etc.?²⁰⁶

La incondicionalidad de la hospitalidad implica la incondicionalidad de una entrega al otro-absoluto. Es, entonces, en la hospitalidad incondicional donde el otro-que-llega es verdaderamente arribante (*arrivant*).²⁰⁷

El otro-arribante (*l'arrivant*) es, en sentido estricto, el otro-absoluto, una significación sin contexto (*un Visage*: Lévinas) que no se deja identificar por pregunta alguna, y menos por la pregunta por el nombre. El otro-arribante es el acontecimiento mismo del arribo del otro, que, en cuanto tal, es excesivo o desbordante. Es por ello por lo que la hospitalidad incondicionada o absoluta no espera invitación, compromiso o pacto, porque tal hospitalidad supone la acogida de lo que desborda toda posible acogida, una acogida de lo excesivo, una hospitalidad más allá de todo límite. Una hospitalidad así se brinda sin condiciones. Tan falta de reciprocidad estaría, a diferencia de la hospitalidad condicionada, que bien podría ocurrir que el huésped (*hôte, host*) se convierta en el rehén (*otage, hostage*) del huésped (*hôte, host*).²⁰⁸

Sea como fuere, si algo podemos pensar, es que el pensamiento acerca del acontecimiento, del que lo arribante (*l'arrivant*) forma parte, es, inevitablemente, un pensamiento acerca de la hospitalidad: acoge lo excesivo que no encuentra acogimiento. La propia hospitalidad es ya, en tanto entrega o acogida *infinita*, un deconstruir o exceder. La deconstrucción, que va implicada siempre en el acontecimiento es, más que una destrucción: deconstruir es un hacer-sitio, un abrir-un-claro, un acoger, un ejercicio de hospitalidad.²⁰⁹

Epílogo

Encuentro y afectividad: la vida.

El presente trabajo ha intentado contextualizar el pensamiento fenomenológico contemporáneo acerca del acontecimiento en sus líneas generales. Consideramos que, en

²⁰⁶ *Ibíd.*

²⁰⁷ Sin identidad, sin nombre. Jacques Derrida, *Aporias* (Stanford University Press, 1993), 34.

²⁰⁸ Conocida es la contundente retórica de Lévinas, el cual llega a hablar en términos de ser uno "rehén del otro".

²⁰⁹ Por eso sostenemos que la fenomenología, sobre todo en tanto fenomenología deconstructiva es, ante todo, un *pensar hospitalario*, o ejercicio de *Hospitalidad reflexiva*. Ver: César Moreno, "Hospitalidad reflexiva".

este ámbito, uno de nuestros logros aquí ha sido comprender la fenomenología francesa contemporánea en su conexión crítica con la tradición fenomenológica, así como presentar las principales preocupaciones de esta contemporánea sensibilidad por el acontecimiento. En un desarrollo más profundo de la cuestión hemos tomado el pensamiento de Claude Romano como paradigma para llevar a cabo una aproximación fenomenológica al acontecimiento. Debido a las limitaciones con las que contamos en este trabajo, nos hemos limitado a ofrecer lo que interpretamos como una fundamentación general de las aproximaciones fenomenológicas y fenomenológicas-hermenéuticas al fenómeno del acontecimiento que Romano trabaja en algunas de sus obras. En este sentido se ha procurado, por ejemplo, fundamentar una aproximación fenomenológica-deconstructiva al fenómeno en la que se mostraba la desconexión (epojé) o desbordamiento del carácter intramundano e intratemporal de los hechos. También se ha tratado la posibilidad de pensar el sí mismo (*ipseidad*) y la identidad (singularidad) a partir del fenómeno del acontecimiento, o, por poner un último ejemplo, se ha abordado lo que hemos denominado *giro afectivo* de la fenomenología.

A nuestro parecer lo más interesante es, sin embargo, el carácter de *planteamiento* de nuestro trabajo. Es decir, lo que aquí llevamos a cabo es un *plantear* (un *plantar*, si atendemos a etimologías), un poner raíces para posteriores desarrollos. Es así como nuestro trabajo pretende ser una *invitación*; una invitación para nosotros mismos en primer término. Y es que lo más fascinante, y a nuestro parecer relevante, de una fenomenología es su labor descriptiva, en confrontación directa con la experiencia, así como el encuentro con las cosas mismas al que la propia fenomenología apela. En este sentido, la invitación es doble:

Una fenomenología del acontecimiento es, sin duda, una tarea fascinante. Y lo es, sobre todo, porque es un pensar en constante conexión con la vida, con la vida vivida (como dijera Pessoa). Así, plantear la cuestión del acontecimiento nos lanzan a la tarea de intentar abordar en una aproximación fenomenológica-descriptiva aquellos fenómenos que se dan como acontecimientos en nuestro mundo de la vida (*Lebenswelt*); se trata de una invitación a pensar en y desde nuestra vida misma. Es así como este trabajo es para nosotros una mera preparación para la que serían genuinas y bellas tareas fenomenológicas: un análisis del acontecimiento del perdón y su relevancia existencial para la identidad personal, un acercamiento fenomenológico al acontecimiento de la maternidad/paternidad, una consideración sobre el acontecimiento del duelo, etc. Del mismo modo, nuestros planteamientos nos invitan a explorar los rendimientos

fenomenológicos-hermenéuticos de la cuestión del acontecimiento en conexión con una filosofía de la historia, una filosofía de la cultura y una antropología²¹⁰: ¿en qué medida cabría sostener que al acontecimiento le pertenece un tiempo poshistórico? ¿qué mundo, qué sociedad e individuos advienen de ciertos acontecimientos, como el 11-S o la pandemia del Covid-19? ¿vivimos en una época, un mundo y una cultura especialmente vulnerable a los acontecimientos? ¿qué tipo de ser humano cabe ser pensado a partir de una fenomenología del acontecimiento? ¿qué supondría educar en el acontecimiento?

Por otra parte, una fenomenología del acontecimiento es una invitación a hacer el encuentro con las cosas mismas. Este es el sentido del giro afectivo de la fenomenología contemporánea, el cual consideramos que es una de sus principales aportaciones.

Cuando hablamos del acontecimiento, hablamos de la primacía de lo otro que arriba, de la cosa, del mundo, que, lejos de ser articulado o constituido por un yo, es articulante y constituyente. La fenomenología es, así, un pensamiento acerca del *encuentro* con la alteridad. Por una parte, en tal encuentro la primacía ha de corresponder a las *cosas mismas*, pues la fenomenología es un pensamiento *herido de alteridad*, una *sed metafísica de lo esencialmente otro*, por utilizar las palabras de Antonio Machado. Se podría decir que “hay trascendencia porque hay exceso”.²¹¹ Por otra parte, no hay encuentro sin recepción, respuesta, acogida u hospitalidad. Por lo tanto, no hay encuentro con las cosas mismas sin un respondiente, sin alguien *afectado* por ellas. Así, el encuentro *afectivo* con las cosas que supone el acontecimiento implica que yo y mundo quedan vinculados²¹², de forma que tal *encuentro*, dado desde el *sentir* o la *afectividad*, supondría la superación de la escisión entre yo y mundo. En palabras de E. Strauss:

Dans le sentir se déploie en même temps, dit-il, le devenir du sujet et l'événement du monde: je ne deviens qu'en tant que quelque chose arrive et il n'arrive quelque chose,

²¹⁰ Al respecto es muy interesante el análisis de Romano del fenómeno de la *información*, donde muestra cómo el acontecimiento periodístico no sino una devaluación de los acontecimientos (*El acontecimiento y el mundo*, § 25). “Ninguna época tanto como la nuestra ha conocido conmociones tan potentes. [...] Y, sin embargo, ninguna época ha sabido guardarse mejor del poder de conmoción de esos acontecimientos [...]” (p. 294). “Lo propio de la información es, en efecto, desapropiarnos de nuestra experiencia propia haciéndonos lejano cualquier acontecimiento” (p. 295).

²¹¹ César Moreno, “Trascendencia y Exceso. Transcotidianeidad y Ecllosion de la Donacion”, *A Fenomenología Hoje* (2003): 414.

²¹² “Dans le sentir, moi et monde (c'est le sens originaire du contact) ont partie liée. Mais par où et comment? [...] Par la vie, ou plutôt par le vivre”. Henry Maldiney, *Pense l'homme et la folie* (Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2007), 139.

pour moi, qu'en tant que je deviens. Le maintenant du sentir n'appartient ni à l'objectivité ni à la subjectivité, il appartient aux deux ensemble Dans le sentir le vivant se vit soi *et* le monde, soi *dans* le monde, soi *avec* le monde.²¹³

Es este encuentro originario con las cosas se cumple la vuelta al *Mundo de la vida* (*Lebenswelt*) de la fenomenología. En esta vuelta a las cosas mismas, a través de la afectividad, el acontecimiento supondría una salvación y dignificación de la experiencia y del *viviente*, un poner-a-salvo la vida en su “despreciada relatividad”.

Es por ello por lo que, de preguntarnos qué nos va en algo así como la cuestión del acontecimiento, la respuesta no puede ser más sencilla y, a la vez, profunda: es nuestra *vida* misma la que está en juego en el acontecimiento. Y no cualquier vida, sino aquella en la que aún podemos ser tocados por las cosas en su salirnos ellas, desde su propia iniciativa, al encuentro; una vida excedida por la plétora del encuentro con las cosas: una existencia en trascendencia. Es decir, una vida que cumpliría el *reencantamiento del mundo*, aquella desde la que aún cabría decir, con Rilke:

Pero para nosotros, en cambio, el ser esta aún encantado; en cientos
de lugares es todavía el origen. Un juego de
fuerzas puras que nadie toca si no se arrodilla y admira.
Todavía salen palabras tiernamente junto a lo inefable ...
Y la música, siempre nueva, de las piedras más estremecidas construye
en el espacio inutilizable su casa divinizada.

Bibliografía

- Adorno, T. W. *Mínima Moralia: reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus, 1987.
- Arendt, Hannah. *¿Qué es política?* Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.
- Aristóteles. *Poética*. Madrid: Alianza Editorial, 2015.
- Capelle, Philippe. *Fenomenología francesa actual*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, 2009.
- Derrida, J et Dufourmantelle, Anne. *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy, 2007.
- Derrida, J. *Aporias*. Stanford University Press, 1993.

²¹³ Leído en Henry Maldiney, *Pense l'homme et la folie* (Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2007), 140.

- Felipe Johnson, Patricio Mena, Samuel Herrera, ed. *¿Hacia las cosas mismas?: discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*. Chile: Ediciones Universidad de la Frontera, 2018.
- Gutiérrez Pozo, Antonio. “Poesía y silencio en Juan Ramón Jiménez. (Aproximación al decir poético)”. *Fragmentos de filosofía*, No. 3 (1993): 61-70.
- Heidegger, M. *Caminos de bosque*. Alianza editorial, 2018.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2016.
- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. FCE, 1949.
- Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991.
- Husserl, E. *La idea de la fenomenología*. México: Fondo de cultura económica, 2015.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos, 2010.
- Lévinas, E. *Humanismo del otro hombre*. Editorial Siglo XXI, 2009.
- Maldiney, H. *Pense l’homme et la folie*. Éditions Jérôme Millon, 2007.
- Marion, Jean-Luc. *Acerca de la donación*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, 2005.
- Marion, Jean-Luc. *Certitudes negatives*. Paris: Grasset, 2010.
- Marion, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*. Puf, 2005.
- Marion, Jean-Luc. *Siendo dado*. Madrid: Síntesis, 2008.
- Mena Malet, P. “El consuelo como solicitud. Una aproximación fenomenológica”. *Ideas y Valores*, 68 (170) (2019): 229-246.
- Mena Malet, P. “El fenómeno de la apelación”. *Co-herencia*, Vol. 12, No 23 (2015): 107-137.
- Mena Malet, P. “La atencionalidad del amor. Una experiencia privilegiada y primordial del cuidado.” *Ideas y Valores* 67, n.º 168 (2018): 319-344.
- Michael Naas, *Derrida from now on*. Fordham university press, 2008.
- Moreno Márquez, C. *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*. Thémata, 1989.
- Moreno, C. “De ida y por principio: no sin Fenomenología. Terapia filosófica y mundo de la vida”. *Haser*, No. 11, (2020): 165-196.
- Moreno, C. “Hospitalidad reflexiva. Propedéutica fenomenológica sobre Aceptación y Entrega”. *Studia Heideggeriana*, Vol. V, (2016): 99-146.

- Moreno, C. “Márgenes silentes. Palabra excedida y silencio inspirado (Hofmannsthal/Blanchot)”. *Quaderns de filosofia*, Vol. III, No. I, (2016): 27-49.
- Moreno, César. “Trascendencia y Exceso. Transcotidianeidad y Eclacion de la Donacion”. *A Fenomenologia Hoje* (2003): 413-429.
- Ortega y Gasset, J. *Obras completas. Tomo VI*. Madrid: Revista de Occidente, 1961.
- Ortega y Gasset, J. *Unas lecciones de metafísica*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil, 2015.
- Romano, C. *El acontecimiento y el mundo*. Salamanc: Editorial Sígueme, 2012.
- Romano, C. *L'événement et le monde*. Presses universitaires de France, 1998.
- Romano, C. *L'événement et le temps*. Presses universitaires de France, 1999.
- Romano, C. *Lo posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontecual*. Chile: Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2008.
- San Martín, J. *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta, 2015.
- Serban, Claudia. “Du possible au transpossible”. *Philosophie*, No 130 (2016): 56-69.
- Tengelyi, László. “La formation de sens comme événement”. *Eikasia Revista de Filosofía*, año VI, 24 (Septiembre 2010): 149-172.
- Thomas-Fogiel, Isabel. *Le lieu de l'universel*. París: Seuil, 2015.
- Vattimo, G. *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- Vieira, Ignacio. “Singularidad y poder-ser-otro: ipseidad y acontecimiento en Claude Romano”. *Critical Hermeneutics*, Vol.3, No 2 (2019-2020) [Pendiente de publicación].
- Zambrano, M. *Filosofía y Poesía*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2017.

