

Testigo y acontecimiento. *Una mirada hacia lo improbable*

Francisco José Pérez Fernández. Universidad de Sevilla.

Adentrarse en el universo de la subjetividad conduce a una serie de dificultades espinosas de asumir y aún de contemplar en la filosofía contemporánea. Las diferentes versiones de la misma derivan hacia una pérdida de perspectivas por las que no es difícil extraviarse. Un itinerario comenzaría por la concepción de la subjetividad trascendental husserliana hasta el Dasein heideggeriano, pasando por la ipseidad de Ricoeur, y la descentralización levinasiana, así como la inmanencia estructural de Deleuze, Guattari, y, en otro sentido, la concepción de Badiou, sin olvidar las interpretaciones sociologistas de Lipovetsky, Baudrillard y Maffesoli, y a pesar de tantos y diversos acercamientos se debe concluir que la preocupación por tal concepto manifiesta la importancia y relevancia que tiene el concepto de subjetividad, y desde ella, quizás con mayor autoridad, la noción de mundo o mundos que desde su reconfiguración podría darse. En cualquier caso, se muestra una interrelación destinal entre la subjetividad y el mundo o los mundos.

No obstante, se debería tener en cuenta que en esta relación, la apertura de mundo no se ofrece, sólo y exclusivamente, desde una subjetividad constituyente de sentido, sino también y, en mayor medida, desde la noción de *acontecimiento* que desborda los límites de la comprensión del mundo o mundos. No podríamos acercarnos a la definición de subjetividad que pretende desvelarse en este texto, sin atender al concepto de acontecimiento como lugar de transgresión de los límites dados en cualquier mundo. Así pues, si Descartes al comienzo de la segunda parte del *Discurso del método* decide dedicarse a sus pensamientos y componer una obra en la soledad protegida de una tienda de campaña, aclimatada por una estufa, donde el mundo queda suspendido y sin conversación con un prójimo, atenta a su reflexión en una tranquilidad ausente de molestias y con la única finalidad de adentrarse en una

conciencia solitaria, donde el mundo se representa¹ sin exterioridad alguna, para trazar las líneas maestras de una comprensión de ese mismo mundo mediado por una conciencia extrañada e instalada en una experiencia cuasi-sepulcral desde la que asumir sus propias representaciones. Entonces, desde estas páginas, se caminará en sentido contrario, aun asumiendo la potencia de la conciencia para la comprensión del mundo y de uno mismo, se pretenderá el acercamiento a la omnipresencia y omnipotencia del mundo en su presentación a través de la noción de acontecimiento. De este modo, se intentará entender cómo el acontecimiento desborda la visión y comprensión del pensamiento humano, así como su capacidad para transbordar las estructuras de la experiencia y su fuerza para impeler a la refundación o renovación de la misma.

Para poder entender mejor ese itinerario, deberíamos acercarnos a algún ejemplo donde este ímpetu del acontecimiento se haya mostrado en algún momento de la historia. Se trata de recuperar algunos instantes donde el ser humano encuentre algo que le desborde y trastoque su visión y pasión por el mundo. Primo Levi, eterno interno, muestra un ejemplo terrible de la significación de la bondad humana. Cuenta que esperando la escudilla de comida que se repartía a cierta hora del día sintió una descomposición corporal que le obligó a abandonar su lugar en la misma, con la consiguiente pérdida de la escudilla. No obstante, su acompañante en la cola se la guardó sin comerla ni beberla, anulando su necesidad de alimento y conservándola para cuando él llegara tras resolver sus problemas intestinales y, de este modo, salvarle la vida al menos por un día más: acto soberano de bondad que interrumpió la miserable existencia provocada por otros hombres junto a él.

Desde el ámbito de la estética, otro ejemplo que podríamos traer a colación, es *la fuente* de Duchamp. El artista, al margen de cualquier técnica artística, toma un objeto cotidiano, en este caso un urinario público, y lo instala en un museo jugando con el nombre del objeto y adjudicándole otra función; en este caso, y por la información

¹ Afirma Descartes, en este sentido, que estando en Alemania «a donde me había llamado la ocasión de las guerras que aún no ha terminado, y volviendo al ejército de la coronación del emperador, el comienzo del invierno me detuvo en un cuartel, donde, no encontrando conversación alguna que me divirtiese, y no teniendo, por otra parte, felizmente, cuidados ni pasiones que me turbasen, permanecía todo el día encerrado solo junto a una estufa, disponiendo de un completo vagar para entregarme a mis pensamientos» (Descartes, R., *Discurso del método*, Orbis, Barcelona, 1983, pág. 53).

proporcionada por la inscripción, una fuente. Como consecuencia de ello, el objeto rompe su identidad basada en la utilidad, alejándose de su campo de significación, pero también desalojando al continente, en este caso, el museo que asumiendo el objeto no transformado y creado para otro espacio, desfonda al propio continente en el medida en que ocupa un lugar que no le corresponde. Así pues, el objeto –digamos ya surrealista- se transforma en una *máquina negativa* que impugna todas las relaciones implicadas en la división y prohibición sobre la que se asienta la mayoría de las estructuras culturales.

Por último, tomemos el ejemplo utilizado por Patocka para elaborar un concepto como *solidaridad de los perturbados*. Acontece durante las navidades de 1914 cuando un grupo de soldados saltaron las trincheras para reunirse e intercambiarse obsequios en plena guerra. Se encontraron en tierra de nadie y perdiendo su identidad guerrera atravesaron, o así parecía, los límites permitidos por la situación en la que se encontraban. Posteriormente fueron trasladados, amonestados y muertos. Con un solo gesto, la interrupción de los disparos y el acercamiento de unos y otros, rompieron al menos por un instante (quizás eterno) con una dinámica de destrucción, mostrando, desde el abismo de una muerte segura, la humanidad perdida desde un canto de navidad y un presente de tabaco y alcohol. Descentraron y construyeron un acontecimiento de forma inconsciente a través de un acercamiento que significaba una huida hacia el vacío abierto desde la muerte. Podríamos afirmar, a riesgo de equivocarnos que el acontecimiento surge del caos, del caos de la significación y su puesta en entredicho.

Frente a este acontecimiento –que podría considerarse una anécdota de guerra, aunque no lo consideramos como tal en la medida en que abre todo un espacio de paz y bondad- podríamos encontrar otros de gran maldad y destrucción donde el abismo se abre hacia la aniquilación y la extensión de una noche sin fin. No obstante, quedémonos con éste y seamos optimista en un mundo donde la esperanza parece alumbrar poco.

No obstante, y al margen de los ejemplos, quisiéramos adentrarnos en la significación conceptual del *acontecimiento* y su potencialidad para romper las estructuras mundanas desde su aparición. El acontecimiento se muestra como ruptura, como un evento donde las estructuras dominantes y donadoras de sentido

se ven sometidas a tal forzamiento que rompe el sentido y comprensión del mundo. En el primer caso contemplado, la bondad se muestra como una acción en contra de la supervivencia de uno de los afectados; guardar la escudilla muestra un hecho que rompe la dinámica de supervivencia de un individuo afectado por un hambre suprema pero que pone por encima de su necesidad, la necesidad del Otro. En el caso del ready-made de Duchamp, la obra de arte se desconecta de una tradición, así como afronta un nuevo modo de hacer y contemplar la obra. En el último caso, la guerra como máquina de destrucción, se muestra como un lugar donde se salva la humanidad y espacio de reconocimiento mutuo. Es decir, la guerra se interrumpe, rompe y salta en pedazos tan sólo con el acercamiento y reconocimiento de los contendientes. La realidad “guerra” es suspendida al menos por unos momentos y transfigurada desde su propia realidad interna. Desde tal interrupción se presenta el acontecimiento como cesura reflexiva a través de la cual el mundo muestra otra forma de ser y el sujeto se adhiere a una comprensión donde el mundo se presenta como un afuera *extraño* que debe ser atendido.

* * *

Para poder comprender en toda su extensión la inconmensurabilidad de un acontecimiento debemos, en primer lugar, establecer de algún modo los límites que tal acontecimiento desborda y transborda. Es decir, intentaremos, aunque sea provisionalmente, definir y delimitar un concepto de *realidad* en el que el mundo adquiriera un sentido en el que el hombre pueda habitar. Para ello, se tomará como referente el *mundo de la vida cotidiana* en la medida en que es este mundo desde donde nos acercamos a nuestras más primarias experiencias². De este modo, el sujeto, en tanto *ser en y para el Mundo*, se halla envuelto en unas estructuras mundanas interpretadas e interpretativas que le confieren su carácter mundano-social, así como

² «“Mundo de la vida cotidiana” significará el Mundo intersubjetivo que existía mucho antes de nuestro nacimiento, experimentado e interpretado por Otros, nuestros predecesores, como un Mundo organizado. Ahora está dado a nuestra experiencia e interpretación. Toda interpretación de este Mundo se basa en un acervo de experiencias anteriores de él, nuestras propias experiencias y las que nos han transmitido nuestros padres y maestros, que funcionan como un esquema de referencia en la forma de “conocimiento a mano”» (Schütz, A., *Problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pág. 198).

su lugar en tal Mundo, ofreciéndole una comprensión global adecuada para su incorporación y adecuación a tal realidad. Dicha comprensión viene mediada por diversas presuposiciones que se le ofrecen al sujeto a través del acervo de conocimientos que le son predonados por sus antecesores en la historicidad de la comprensión del mundo, o en su afirmación interpretativo-predecesora³. Por lo cual hemos de decir que esos procedimientos interpretativos proporcionan el *background* mínimo de realidad necesario para mantener el reconocimiento del Mundo, posibilitando una visión de la totalidad del mismo común a los interactuantes. Así pues, será desde este *background* mínimo de realidad desde donde las experiencias nuevas podrán ser reconocidas, esto es, desde donde, dado su carácter global, podrán ser asumidas en el acervo de experiencias previas. Se habrá de reconocer con Husserl que

«el ser del mundo en su totalidad es lo sobreentendido, de lo que nunca se duda y no ha sido adquirido primero mediante la actividad judicativa, sino que ya es presupuesto para todo juicio. *Conciencia del mundo es conciencia en el modo de la certeza de creencia* y no algo adquirido mediante un acto de asentar el ser [*Seinssetzung*], que se presenta ex profeso en el contexto de la vida, un acto de aprehensión como existente [*als daseiend*] o tal vez del juicio existencial predicativo». Husserl, E., *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealógica de la lógica*, U.N.A.M, México, 1980, pág. 31.

Concluiremos, pues, que es desde el carácter *interior-anónimo* de estos presupuestos como el mundo se hace *disponible y habitual* y, por tanto, se configura para el sujeto como un lugar familiar (*oikós*) y dispuesto para la proyección de la ejecución. Todo ello, en la medida en que la habitualidad que autoriza los presupuestos del acervo de conocimiento, permite a la acción ser automática o inercial y, en la mayor parte de los casos, no-consciente, en virtud de que la finalidad propuesta por el esquema de referencia como “conocimiento a la mano” sea la de señalar y marcar diversos objetos y personas para su más fácil reconocimiento. El

³ Así pues, podrá decirnos Gadamer, H-G., en *Verdad y Método* (Sígueme, Salamanca, 1984, pág. 350), que «nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición»

mundo se ha ordenado y organizado como un conjunto de marcas y orientaciones para un mejor encuentro con la realidad, en la medida en que las estructuras organizativas que forman parte del conocimiento anónimo impelen al sujeto a entender el mundo de una determinada manera y no otra y, en ningún caso, como un conjunto cerrado de experiencias sino, al contrario, como un *horizonte abierto* a una infinidad de experiencias nuevas, aunque, antes bien, teledirigidas⁴.

Ahora bien, debemos partir de la certeza de que el mundo de la vida cotidiana es un mundo interpretado, sin que su interpretación deba ser entendida como individual, sino, más bien, como una *experiencia colectiva* que recorre el pasado y el presente, además de proponer las líneas a seguir en el futuro (*horizonte*). En este sentido, este acervo de conocimientos que interpreta el Mundo y proporciona una visión del mismo se podría denominar *tradición*. Esto es, un conocimiento previo que, dado su carácter anterior, pre-organiza y pre-constituye el Mundo convocando con ello un espacio común de comunicación y conocimiento donde los diversos sujetos pueden interactuar entre sí y con el Mundo⁵. La tradición, pues, en tanto conocimiento previo y anónimo, ofrece una visión del Mundo que ayuda a actuar y realizarse en él, además de proporcionar formas de estar en la realidad. Por consiguiente, diremos que la tradición se constituye, de alguna forma, en un *arcaico abstracto* que dispone y ordena nuestra visión del Mundo, ocultando bajo su oscuro manto al sujeto y al objeto, llevándolos en su anonimato por los caminos trazados por ella⁶. De este modo, la fuerza de la tradición y nuestra visión del mundo vienen, también, encauzadas por el lenguaje que, según Gadamer,

⁴ Esta misma idea se encuentra en Ortega y Gasset, cuando nos describe la «estructura de “nuestro” mundo» como una correlación de “campos pragmáticos” en los que el sujeto se halla envuelto en su discurrir vital. Con ello, nos dice que «se nos ha complicado un poco más la estructura del mundo, pues ahora tenemos tres planos o términos en él: en primer término, la *cosa* que nos ocupa, en segundo el *horizonte* a la vista, dentro del cual aparece, y en tercer término el *más allá latente “ahora”*» (Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, Alianza/Revista de Occidente, Madrid, 1988, pág. 72).

⁵ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1988, pág. 104: «El mundo de la vida acumula el trabajo de la interpretación realizado por las generaciones pasadas; es el contrapeso conservador contra el riesgo de disenso que comporta todo proceso de entendimiento que esté en curso. Por tanto, e inevitablemente, todo disenso implica un consenso (previo)».

⁶ En este sentido, Merleau-Ponty revela el carácter pre-dado de la tradición, así como su dominio de nuestra visión del mundo y de nuestra actuación sobre él: «El nivel primordial está en el horizonte de todas nuestras percepciones, pero de un horizonte que, por principio, nunca puede ser alcanzado y

«no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el Mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan Mundo. Para el hombre, el Mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del Mundo está constituida lingüísticamente». GADAMER, H-G., *Verdad y método*, pág. 531⁷.

Desde esta perspectiva, pues, el lenguaje no se ha de entender solamente como *medio de comprensión* y definición del Mundo, sino también, y quizás, en mayor medida, como un *medio de actuación y comunicación* sobre y entre los interactuantes en las relaciones sociales marcadas ya por el mismo lenguaje y la tradición. Así pues, diremos que el lenguaje cotidiano viene enmarcado en su propia contextualización mundana, es decir, pertenece esencialmente al ámbito del ejecutar en la medida en que da la palabra a sus propias presuposiciones. El lenguaje, por tanto, es un modo de hacer y comunicar cosas, no sólo un medio para (meramente) describir y definir, ya que las estructuras de (mera) información vienen ya presupuestas y marcadas. Con esto se quiere alumbrar que una de las funciones primordiales del lenguaje de la vida cotidiana no es tanto *representar y describir* una realidad, en la medida en que ésta venga configurada por la conjunción antes nombrada entre tradición y lenguaje, cuanto la de *crear* unas relaciones comunicativas de interacción entre los sujetos mundanos que les permitan actuar en el Mundo según el *sentido pragmático* que los orienta. En suma, bajo el manto de la tradición lingüística se hallan involucrados, incluso reactiva o contradictoriamente, los modos de vida y toda experiencia histórica mundana natural vital de cualquier sujeto que comparta en alguna medida dicha tradición. En este sentido, podemos decir con Gadamer, que «en verdad no es la historia la que nos pertenece, somos nosotros los que pertenecemos a ella»⁸, o que «la comprensión misma debe ser considerada menos como una acción de la

tematizado en una percepción expresa. (...); que mi historia sea la secuencia de una prehistoria de la que aquélla utiliza los resultados adquiridos, mi existencia personal, la continuación de una tradición pre-personal» (Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1985, págs. 268-69).

⁷ Para este autor, «la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse o dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí mismo como lo hace un tú. El tú no es objeto sino que se comporta con respecto a “objetos”» (*ibíd.* Pág. 434).

⁸ *Ibíd.*, pág. 344.

subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición»⁹.

La realidad del mundo de la vida cotidiana se carga de sentido y significación, mostrando al hombre como un “*ser en el mundo*”, *curándose en el trato con los útiles*. La realidad se torna en un ámbito de sentido donde se manipulan objetos y donde las relaciones se encuentran perfectamente enmarcadas en la disponibilidad de los papeles sociales y en el reconocimiento mutuo promovido por una tradición y lenguaje común. Tal estructura de la realidad configura un mundo perfectamente organizado donde todo tiene una significación reconocida y reconocible y donde el sujeto se muestra seguro desde una interioridad centrada en la seguridad de tal mundo, conformado desde un tiempo propio, la tradición y un espacio dominado por una técnica que permite manipular el entorno que le rodea. De este modo, «Mundo remite –afirma Sloterdijk- a todo lo que puede ser contenido por una *forma* o por una frontera conocida. Lo podríamos designar también, adecuadamente, como un contexto autógeno»¹⁰, más aún, completo desde una virtualidad con la suficiente potencia para asumir nuevos elementos que tornándose indisponibles son asumidos con una ampliación o reconsideración de sentido.

En este sentido, podría interpretarse el ser-ahí heideggeriano como la virtualidad de crear un mundo donde el hombre se muestre como dueño y pastor de su estancia en el mundo alrededor de unas estructuras fácticas mundanas en las que poder vivir y transformar. Alguien adherido a tal facticidad, involucrado en ella y movido por la voráGINE de un mundo lleno de posibilidades que desarrollar¹¹. En tales posibilidades es donde se desarrolla el tiempo de lo humano, un tiempo de espera y de transformación de *sentido de mundo*. «El mundo –afirma Blumenberg- en vías de convertirse en vivencia le reclama a la vida el precio de su tiempo –de todo su tiempo, de más tiempo del que tiene-. Y según la amplitud de la vivencia tenida del

⁹ *Ibid.*, pág. 363.

¹⁰ Sloterdijk, P., *Esferas II. Globos. Macrosferología*, Siruela, Madrid, 2004, pág. 176.

¹¹ Así afirma Heidegger que «el ente que está constituido esencialmente por el estar-en-el-mundo es siempre su “Ahí” [Da] (...) El “aquí” y el “allí” sólo son posibles en un “Ahí”, es decir, solo si hay un ente que, en cuanto ser del “Ahí”, ha abierto la espacialidad. Este ente lleva en su ser más propio el carácter del no-estar-cerrado. La expresión “Ahí” mienta esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el Dasein) es “ahí” [ex-siste] para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo» (Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, pág. 157).

mundo, también más tiempo cada vez. El mundo se jacta ante la vida del tiempo que se toma de mundos a mundos, y que él tiene»¹².

La realidad se ha conformado como un lugar con sentido, donde el hombre ha afirmado su posición en el mundo, donde ha encontrado un plexo de útiles haciéndole su vida más fácil. También maneras de organizarse para usar mejor los elementos y sacarle un mayor rendimiento. Incluso ha distribuido sus relaciones con la trascendencia alejándole de sus mayores temores. Todo ello dirigido por la búsqueda y donación de un sentido a una vida caduca, mortecina y temerosa de lo desconocido, de todo lo que queda más allá y no puede ser controlado.

Luchar contra la incertidumbre y contra todo aquello que pudiera socavar la tranquilidad, la normalidad y sosiego de nuestra vida cotidiana es lo que pretende en gran medida la donación de sentido. Ahora bien, todo este plexo de estructuras mantiene una ordenación y una configuración del Mundo donde el hombre encuentra comodidad y confort¹³. No obstante, surgen algunas experiencias donde todo esto se transforma en una situación de peligro. El peligro se hace patente desde la indisponibilidad de todo lo construido y pone al hombre en una tensión desde la que su cuerpo puede transformarse en una especie de máquina dentro de un horizonte de modificaciones y alteraciones desde el cual la vida se transforma en un espacio de supervivencia. Este marco –digamos inhumano, aunque quizás no sea la expresión más adecuada, si bien da muestra de una situación de extrañeza y extrañamiento- predispone a una *percepción de realidad* transformada, indispuesta, alterada y en gran medida maquínica: «lo maravilloso de este mundo, sobrio y peligroso a la vez, es el registro de los instantes en los que aparece el peligro: un

¹² Blumenberg, H., *Tiempo de vida, tiempo de mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2007, pág. 26.

¹³ «El poder supremo –afirma Jünger- con el que, por el contrario, el burgués ve garantizada su seguridad es la razón. Cuanto más cerca se encuentra del centro de la razón tanto más se diluyen las sombras que ocultan lo peligroso. Por ello, el estado ideal que el progreso debe alcanzar consiste en el dominio universal de la razón que no solo ha de reducir el caudal de las fuentes de lo peligroso sino que, en última instancia, está llamado a agotarlas. Y esto tiene lugar cuando, a la luz de la razón, lo peligroso se revela como algo sin sentido, quedando por tanto privado de su derecho a ser real. Así pues, de lo que se trata en este mundo es de ver lo peligroso como un sinsentido, proceso éste que culmina en el preciso instante en que, en el espejo de la razón, el peligro queda reflejado como un error». (Jünger, E., *El mundo transformado, seguido de El instante peligroso*, Pre-Textos, Valencia, 2005, pág. 310).

registro que aun cuando no compromete directamente la conciencia humana, está realizado por máquinas»¹⁴.

* * *

Volvamos a uno de los acontecimientos del comienzo de este texto. Dos ejércitos atrincherados, fuertemente pertrechados y dominados por un miedo inaudito e ignoto, deciden, el día de Navidad, poner fin durante unas horas a la dinámica de muerte de la condición bélica. Probablemente este hecho sea considerado un acontecimiento en la medida en que marca un momento de ruptura que abre una nueva posibilidad de enfrentarse a unas condiciones infrahumanas. Tal hecho conforma una posición asimétrica en una dinámica que cambia de rumbo, aún por unas horas. Abre, sin duda alguna, una línea de posibilidad y un punto de fuga de una situación, digamos, agotada (la permanencia en las trincheras). La realidad se impone en un estruendo de ruptura y en un intervalo que abre una serie de posibilidades de significación difícil de entrever, una nueva realidad se abre desde la saturación de significación abierta tras él.

216

Julio-
agosto
2018

Podríamos decir tras lo admitido que el acontecimiento no admite la pertenencia del sujeto a la realidad y abre una brecha de incompreensión donde la realidad se impone advirtiéndole de su riqueza y potencialidad, mostrando no sólo la finitud humana sino también la no-totalidad del Mundo, una multiplicidad inasumible, saturadora de la experiencia. El ser humano salta desde el momento en que no entiende nada de lo que está pasando y su experiencia se muestra bloqueada por la interminable información asumida. Se estaría, en parte de acuerdo con Badiou, cuando afirma que

«por consiguiente, seguirá siendo siempre dudoso que haya habido acontecimiento, salvo para el que interviene, que decide su pertenencia a la situación. Lo que sí habrá serán las consecuencias de un múltiple particular, contadas por uno en la situación y de las que se pone en evidencia que no eran calculables. En síntesis, habrá habido azar en la situación, pero el que interviene no está nunca legitimado para pretender que el punto de interrupción de la ley en la que se origina ese azar, dependa de una decisión de pertenencia que concierne las

¹⁴ *Ibid.*, pág. 314.

inmediaciones de un sitio definido». Badiou, A., *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 1999, pág. 231.

Si bien se han de tener en cuenta la inconmensurabilidad de consecuencias y el atoramiento al que conduce, quizás no sea éste el carácter a destacar en estas páginas del acontecimiento sino y, en mayor medida, la dimensión demoledora de una presencia que transforma una *visión de mundo*, desde la cual un afuera se hace presente y patente en la desestabilización de una conciencia mundana.

En este sentido, el acontecimiento se presenta como un intervalo que abre y descompone un mundo y una forma de mirar. Como hemos dicho, el sujeto sale inquieto, por utilizar una palabra aséptica, enfrentado a la experiencia de su presencia. No es solamente una ruptura sino, quizás y en mayor medida, una abertura desde la cual pudiera abrirse la posibilidad de un nuevo mirar. El acontecimiento muestra un presente abierto, un nuevo comienzo, la posibilidad de abrir una nueva realidad. El acontecimiento es el guion entre las palabras, aquello que abriendo permite asomarse al abismo de la significación. La parada en la metralla se muestra como ese espacio de reflexión donde lo singular se impone a la estructura donde el individuo se descubre como hombre, donde la vida singular se impone sobre la vida individual, donde el yo se descubre como Otro y no operario al servicio de una institución social. De este modo, el acontecimiento se presenta como una negatividad, pero no desde una estructura asertiva del decir no, sino desde una estancia externa en la que la imposición se muestra de una forma vehemente. *Se afirma "no" sin haber un yo reivindicando su individualidad.* El acontecimiento se hace presente como imposición y el hombre se encuentra desplazado o instalado en una situación a la que, aun perteneciendo, no controla. Se encuentra en ella como en un acto creativo, podríamos decir que asiste, pero solo en la medida en que es capaz de tomar conciencia de lo que allí sucede, pero sin intentar ni poder controlarlo, porque no entiende lo que está pasando, tan sólo podría afirmar su situación en un lugar donde el sentido ha desaparecido o se ha marchado. Se estaría de acuerdo con Nancy cuando afirma que «la sorpresa es el salto en el espacio-tiempo de nada que venga de "antes" ni de "otra parte": es entonces el salto en el espacio-tiempo del espacio-tiempo "mismo". Es el tener-lugar del lugar, del allí que no es un lugar "para" el ser,

sino el ser en tanto que lugar, el ser-lo-ahí, no el ser presente, sino lo *presente del ser en tanto que llega* y que, por tanto, no es»¹⁵.

Un acontecimiento nunca pertenece a un lugar, lo desborda y transporta hacia un tiempo que no le pertenece. Inicia algo desde el cual el devenir se transforma en algo distinto y la diversidad hace su aparición sin atender a consecuencias. Desde su aparición, el acontecimiento abre un *impasse* en el tiempo y en el espacio. Se muestra como un intervalo o, por utilizar una expresión de Kundera, una *paradoja terminal*, es decir, un momento donde el sentido del mundo se pierde o se oculta tras una ruptura inasumible. Así escribe Kundera que

«aquellos últimos tiempos apacibles en los que el hombre sólo tenía que combatir a los monstruos de su alma, los tiempos de Joyce y Proust, quedaron atrás. En las novelas de Kafka, Hasek, Musil y Broch, el monstruo llega del exterior y se llama Historia; ya no se parece al tren de los aventureros; es impersonal, ingobernable, incalculable, ininteligible –y nadie se le escapa. Es el momento (al terminar la guerra del 14) en que la pléyade de los grandes novelistas centro-europeos vio, tocó, captó las paradojas terminales de la Edad Moderna». Esos novelistas «demuestran cómo, en las condiciones de las “paradojas terminales”, todas las categorías existenciales cambian de pronto de sentido: ¿qué es la aventura si la libertad de acción de un K. es absolutamente ilusoria?...». KUNDERA, M., *El arte de la novela*, Tusquets, Barcelona, 1987, pág. 22.

Podríamos pensar que el acontecimiento transfigura la realidad, la hace ser otra, pero incluso pudiendo ser así, el acontecer no sólo transforma lo real, sino que abre una grieta a través de la cual se desangra el sentido. Obliga, de este modo, a reconfigurar tal realidad o, mejor, desde tal sinsentido se sufre una apertura a través de la cual avistar multitud de posibilidades anuladoras del sentido. Se revela como un presente sin futuro, sin condiciones, desde el cual cualquier cosa podría ocurrir y donde el sujeto se muestra anulado para la acción y la comprensión. Todo ello en gran medida porque depende del azar y la irreversibilidad de lo acontecido. Pareciera que el acontecimiento es sin causa, no hay explicación posible a lo dado, sin embargo, se muestra desde una presencia arrolladora, no hay posibilidad de modificarlo, ha acontecido, ahí está. La *demasia* del acontecimiento muestra la

¹⁵ Nancy, J-L., *Ser singular plural*, Arenas, Madrid, 2006, pág. 187.

impotencia y finitud del sujeto, el cual no sabe responder, tan sólo asistir a lo dado: testigo de lo acontecido, el ser humano se conforma en un ser desplazado por y en la realidad. Una fuerza centrífuga lo expulsa, lo hace salir fuera ante la incompreensión de lo acontecido, lo desplaza al caos como lugar donde Prometeo no puede habitar o, al menos, busca la forma de reintegrar la capacidad de habitar en un mundo inhabitable. Tan solo queda esperar lo inesperado, aquello que abre al hombre a la alteridad, a lo que no es uno, sino *raramente* otro. Podríamos decir que esta capacidad de lo real para darse en el modo de la imposición es lo que podremos denominar *acontecimiento*. Quizás una experiencia similar sea la que describe Rosset cuando afirma que «lo real inmediato sólo es admitido y comprendido en la medida en que pueda ser considerado como la expresión de un real diferente, el único que le confiere su sentido y su realidad. Este mundo, que en sí carece de sentido, recibe su significación y su ser de otro mundo que lo dobla o, más bien, de otro mundo en relación al cual este mundo no es sino un engañoso remedo»¹⁶.

El acontecimiento rompe el eje de coordenadas de nuestra experiencia, es decir, la estructura espaciotemporal. No se encuadra en una linealidad temporal en la medida en que no puede ser comprendido, no tiene pasado y su futuro es irreconocible. Su espacio es universal-singular, trastoca todos los niveles del entendimiento. Además, por otra parte, elude la posibilidad de ser nombrado, la palabra es incapaz de anudar su significado ya que éste escapa a la posibilidad de encuadrarlo en lo hasta ahora conocido. Se diría que rompe lo que llamaríamos el principio de no contradicción porque su aparición queda al margen de la negación de la contradicción, esto es, su aparición no rompería tal principio porque no cabría contradicción desde el momento en que es un *ser primigenio*. *El regalo* de Man Ray sería un ejemplo encontrado y buscado de tal acontecimiento. La indisponibilidad del objeto hace patente la imposibilidad de su comprensión. Una *plancha con clavos* solo encuentra una fuerza de comprensión dentro de un marco como el del arte donde su inutilidad da muestra de lo que quiere afirmar: la *posibilidad del arte*. Pero el acontecimiento pone en suspenso toda nuestra comprensión del mundo. Tal mundo se indispona a nuestra propia comprensión y el sujeto mundano se muestra como un dispositivo obsoleto. No encuentra su lugar ante el mundo, ya que éste se transforma en un lugar

¹⁶ Rosset, Cl., *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*, Tusquets, Barcelona, 1993, pág. 51.

incomprensible. El sujeto mundano se halla tan solo a la espera, diríamos expectante, por la estupefacción producida en lo acontecido; la espera de una iluminación que haga aparecer algún sentido o forma de responder a ello: al menos dar cuenta, tan solo poder asistir al nacimiento de algo incomprensible e intentar nombrar, aun por aproximación, aquello que se nos muestra. De este modo, se intenta acceder a ello, a pesar del deslumbramiento, al igual que la idea de Bien platónica, tras un esfuerzo a que el acontecimiento se presente de un modo sino comprensible, al menos, dentro de los límites de un marco de comprensión establecido. El sentido se produce ante la imposición de un acontecimiento siempre singular.

No obstante, la espera siempre abre un tiempo, quizás un tiempo vacío, pero tiempo al fin y al cabo, desde donde se muestra el comienzo de algo nuevo, la posibilidad de recuperar lo perdido y avanzado. Este es el tiempo de lo que Patocka llama la *solidaridad de los perturbados*:

«El miedo de superar este estado es la *solidaridad de los perturbados*. La solidaridad de aquellos que han padecido el choque, de aquellos que están en condiciones de comprender lo que conduce a la vida y a la muerte y, en consecuencia, a la historia. Capaces de comprender que la historia es ese conflicto de la *vida desnuda*, encadenada por el miedo, con la *vida en la cima*, que no planifica la cotidianidad por venir sino que ve claramente que la cotidianidad, la luz, su vida y su “paz” tendrán un fin». PATOCKA, J., *Ensayos heréticos. Sobre la filosofía de la historia*, Península, Barcelona, 1988, pág. 160.

Tras el acontecimiento se presenta un tiempo sin causa, solo conocido por los efectos y, por ello, una finitud sin sentido, con una trayectoria corta que mira hacia un futuro irreconocible desde el cual no se entiende el pasado¹⁷. De ahí que Patocka destaque el papel de la *nuda vida*, aquello que no tiene ningún valor y puede acabar en cualquier momento. Ante tal acontecimiento, el hombre ha de recuperar aquello que lo mantiene en el mundo: «Al asumir la responsabilidad de sí mismo y de los demás, el hombre plantea implícitamente la cuestión del sentido de un modo nuevo

¹⁷ Afirma, en este sentido, Marion que «la finitud se experimenta y se atesta no tanto por la penuria de lo dado ante la mirada, sino porque esa mirada no puede a veces medir la amplitud de lo dado. O a la inversa, midiéndose con lo dado, la mirada lo experimenta a veces como sin medida común respecto a ella, en el sufrimiento de una pasividad esencial. La finitud se revela más ante el fenómeno saturado que ante el fenómeno pobre». (Marion, J-L., *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Síntesis, Madrid, 2008, pág. 338).

y completamente distinto (...). Así pues, la perturbación inicial del sentido aceptado no es una caída en el sinsentido, sino, por el contrario, el descubrimiento de posibilidades de lograr un régimen más libre y más exigente de lo sentido»¹⁸. Pareciera que ésta es la única salida a la presencia del acontecimiento: descubrir nuevos modos de mirar y dejarse atrapar por los signos de tal evento. La imposibilidad de hacerse cargo del acontecimiento en su acontecer implica la necesidad de atender a sus efectos y signos que conduzcan al corazón mismo del evento. El advenimiento del acontecimiento comprime todo mi conocimiento haciéndolo falible, no justificable, aún, inadmisibles. Lo podríamos decir de otro modo, en palabras de Žižek, «un Acontecimiento no es *nada sino* su propia inscripción en el orden del ser, un corte/ruptura en el orden del ser por el cual el ser nunca podrá ser un Todo coherente»¹⁹. Se muestra una grieta abierta hacia un nuevo orden de posibilidades desde el cual el hombre ha de lanzarse a encontrar nuevas formas de acercarse a la realidad, en la medida en que el acercamiento a la presencia de lo acontecido desintegra cualquier marco de comprensión. Pero tal derrumbamiento supuesto en el acontecimiento abre la posibilidad a la presencia de lo imposible. *Se abre un tiempo nuevo, donde el pasado resbala y el futuro se presenta como un intento de no deslizarse tras el pasado incierto. O como diría Derrida, «el tiempo del acontecimiento no es el tiempo de la historia. Ni del calendario. Es un tiempo sin cronología –ni lugar– que no termina de llegar (ocurrir) de otro modo, un tiempo que desafía el tiempo hasta hacerlo posible»*²⁰. De este modo, el acontecimiento muestra la precariedad de la soledad humana, absorbiendo todo el trabajo del hombre y el sentido donado al mundo. Hay un nuevo comienzo, una apertura cíclica y desde la cual pareciera un nuevo proceso de reconocimiento. Ante su presencia se muestra una diferencia en el concepto de subjetividad. Hay un descentramiento, ya no nos encontramos ante una subjetividad constituyente de sentido, sino, más bien, al contrario, un sujeto que asiste a una ruptura del significado dado desde, quizás, un afuera incomprensible que impone un desequilibrio en todo lo conocido anteriormente. El advenimiento del acontecimiento comprime todo el conocimiento,

¹⁸ Patocka, J., *Ensayos heréticos*, pág. 83.

¹⁹ Žižek, S., *Visión de paralaje*, F.C.E., Buenos Aires, 2006, pág. 201.

²⁰ Derrida, J., Sussana, G., y Nouss, A., *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, Arena Libros, Madrid, 2006, pág. 26.

e incluso la historia, haciéndolo falible, no justificable. El acontecimiento rompe las estructuras de nuestra experiencia y de lo previsible. Si conocer, para el positivismo, es prever, el acontecimiento rompe la previsibilidad del conocimiento humano. Rompe el sentido del mundo y, por tanto, la relación de ser-en-el-mundo; «en realidad es patente que nada puede mostrarse a nosotros más que en una conexión comprensible, dotada de sentido en el marco de nuestra apertura al mundo, apertura que a su vez no tiene más significado que el hecho de que no estamos en el mundo como testigos y espectadores indiferentes, sino que el ser-en-el-mundo es aquello que para nosotros tiene más propiamente sentido»²¹. Este sentido se diluye ante el advenimiento del acontecimiento.

Esta pérdida de sentido se podría comprender como una suspensión del principio de identidad, estructura que conforma la posibilidad de conocer la realidad. El principio de identidad, asimilado como el principio básico del conocimiento, se muestra incapacitado para poder dar cuenta de la realidad y la imposibilidad de encontrar sentido en un mundo en que excede cualquier estancia humana. Tal ruptura del principio de identidad descontrola todas las posibilidades humanas y mundanas. Un ejemplo de ello podríamos encontrarlo en los juegos surrealistas desde el momento en que buscan el descoyuntamiento de las relaciones de los objetos y la apertura de múltiples y nuevas comprensiones de la realidad. Tales juegos, si de algún modo tienen sentido, se debe a su constitución como *máquinas de desintegración de sentidos*. A pesar de poner en evidencia el principio de identidad, pretende, en la mayoría de los casos, acabar con un tipo de racionalidad y de conciencia en un intento por abrir el campo de fenomenalidad en la búsqueda de provincias de significados inéditas. O quizás ser un retardador de la experiencia, intentar frenarla para que la sorpresa y el asombro hagan su aparición. «Así, la sorpresa –afirma Nancy– del acontecimiento no sería solamente una situación-límite para un saber del ser, sería también su forma y su fin esenciales»²². Desde esta perspectiva, y sirva tan solo de ejemplo, los objetos surrealistas, mencionados ya al principio, y los collages, se construyen como retazos de realidad descontextualizados, fragmentarios, ruinas, además de estar y permanecer des-

²¹ Patocka, J., *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, pág. 76.

²² Nancy, J-L., *Ser singular plural*, pág. 180.

historizados. Son fragmentarios, no tienen historia, o son una acumulación de historias des-temporalizadas. Tienen una estructura sincrónica, de simultaneidad, an-árquica ya que no tienen un origen único, sino que tiene múltiples procedencias; comparten diversos orígenes extrapolados de su contexto temporal. Por todo ello se debería afirmar que tienen una temporalidad *original-autónoma*, en la medida en que ofrecen la potencialidad de una *experiencia originaria* con la capacidad de derrocar toda verdad comprensiva e histórica desde el intersticio abierto por el entrecruzamiento de realidades heterogéneas. Por otra parte, la estructura temporal sincrónica mencionada muestra el rechazo de toda conjunción significativa, negación de cualquier totalización y, en este preciso sentido, despliegue infinito de las posibilidades abiertas en las conexiones inauditas, acumulativas que se fundan en un deseo de recobrar una experiencia que permita acceder no sólo a una nueva realidad sino también a su creación.

Ciertamente el surrealismo muestra un ataque frontal contra la racionalidad occidental, aunque, por otra parte, pretende desvelar nuevas modalidades de dicha racionalidad en un intento por buscar nuevos significados y hacer frente, quizás, a los cambios sociales que se estaban produciendo en Europa y el Mundo en ese momento. Pero, lo realmente interesante de este ejemplo, no es más que un movimiento artístico estaba intentando reflejar la posibilidad de crear una experiencia estética ya expresada en los acontecimientos vividos en la época. La realidad se impone y la comprensión y la experiencia humana van detrás intentando comprender o trasfigurar tal realidad.

Se podría pensar que el acontecimiento se muestra como un concepto que permite frenar la velocidad de la historia y el tiempo histórico, además de destacar la fuerza de la realidad. Pareciera que el acontecimiento es una mostración del ser de un modo desmesurado, una presencia en la ausencia de sentido. Se podría estar de acuerdo con Nancy, cuando afirma que

«la sorpresa es el salto en el espacio-tiempo de nada que venga de “antes” no de “otra parte”: es entonces el salto en el espacio-tiempo del espacio-tiempo “mismo”. Es el tener-lugar del lugar, del ahí que no un lugar “para” el ser, sino el ser en tanto que lugar, el ser-lo-ahí, no el ser presente, sino lo *presente del ser en tanto que llega* y que, por tanto, no es». Nancy, J-L., *Ser singular plural*, pág. 187.

La sorpresa se muestra como una desconexión, pero no sólo de nuestra conciencia sino de un mundo que se nos muestra extrañado, algo incomprensible, una presencia que remite a un vacío de conocimiento y a una presencia desconectada. Todo ello transforma nuestra visión de la realidad, pero no rompe nuestra experiencia ni desvela la capacidad de donación de sentido; ésta, *la realidad siempre da más de sí*. Quizás desde esta frase castiza se muestre la verdadera dimensión del acontecimiento: la realidad se hace presente de un modo que trastorna las capacidades y facultades humanas y reivindica su papel de incitador a la reflexión y a la reformulación de todo el conocimiento humano. El sentido proviene del sin-sentido. La realidad se impone poniendo de manifiesto el carácter secundario del conocimiento humano y forzando a lo humano a intentar hacerse cargo de tal realidad y desvelar la procedencia de lo humano; el mundo inhumano.

Esta transformación de la realidad invierte también la relación del Yo con el mundo. El sujeto ya no es un foco preeminente en el conocimiento del mundo, él ya no constituye el fenómeno, sino que se ve constituido por él. Esta es la figura del *testigo*. Afirma, de este modo, Marion que

«El testigo se opone pues al Yo porque ya no tiene la iniciativa de la manifestación (por facticidad), no ve totalmente el fenómeno dado (por exceso de intuición), no puede leer ni interpretar el exceso de intuición (por penuria de conceptos) y, finalmente, porque se deja juzgar (nombrar, determinar) por lo que él mismo no puede ni decir, ni pensar adecuadamente. El fenómeno ya no se reduce al Yo que lo mira. Inmirable, el fenómeno saturado resulta irreductible. El acontecimiento que adviene ya no se deja constituir como objeto; al contrario, deja la huella durable de su eclosión solo sobre el Yo/mí, testigo constituido desde ese momento, y a pesar suyo, por lo que recibe». Marion, J-L., *Siendo dado*, pág. 354.

La reflexión más intensa sobre la noción de testigo la encontramos en los supervivientes de los campos de exterminio, siendo éste un acontecimiento inasumible por la sensibilidad humana, no ya sólo por los hechos acaecidos. sino por la imposibilidad moral de la *Shoah*.

Si hasta ahora hemos hablado del acontecimiento como imposición de la realidad ante la que el hombre debe responder y desde la cual el individuo se encuentra desplazado, en este acontecimiento es donde el hombre sí deja de ser humano y *el acontecimiento* lo absorbe de tal manera que éste desaparece como tal y su palabra se transforma en la única manera de sobrevivir. Afirma Agamben que «en un campo, una de las razones que pueden impulsar a un deportado a sobrevivir es convertirse en testigo»²³. En este acontecimiento es donde la función del testigo se muestra de una forma más desmesurada ya que se vive en una *zona gris* donde se confunde la víctima y el verdugo y el verdugo y la víctima, de ahí que el testimonio se constituya como un fin en sí mismo, no sólo para reflejar una realidad sino hacer que la palabra tome su lugar y haga presente la ausencia de humanidad dada en tal acontecimiento²⁴. Esta zona gris es la propia del acontecimiento ya que es desde ella donde el hombre se trastorna y transforma en un *operador* que debe dar testimonio del evento, de aquello incomprensible pero que está ahí presente en esa ausencia de significación como una laguna imposible de cruzar, ahí en medio, desmoronado el mundo como lugar de sentido. Una zona gris, ésta, donde no existe el tiempo porque no hay una razón para su ocurrencia, ni el espacio ya que el mundo no puede sustentar su presencia. El sujeto, ante esta situación, solo puede asistir e intentar narrar de alguna manera lo allí acontecido. Su lenguaje debe ser modificado y su experiencia intentará dar cabida a todo aquello acontecido a su alrededor. Así puede afirmar Agamben que

«la lengua del testimonio es una lengua que ya no significa, pero que, en ese su no significar, se adentra en lo sin lengua hasta recoger otra insignificancia, la del testigo integral, la del que no puede prestar testimonio. No basta, pues, para testimoniar, llevar la lengua hasta el propio sentido, hasta la pura indeterminación de las letras (...); es preciso que este sonido despojado de sentido sea, a su vez, voz de algo o de alguien que por razones muy diferentes no puede testimoniar». Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pág. 39.

²³ Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pág. 13.

²⁴ «El testigo –nos dice Agamben– testimonia de ordinario a favor de la verdad y de la justicia, que son las que prestan a sus palabras consistencia y plenitud. Pero en este caso el testimonio vale en lo esencial por lo que falta en él; contiene, en su centro mismo, algo que es intestimoniabile, que destruye la autoridad de los testigos» (*Ibid.*, pág. 34).

Ante la inminencia del acontecimiento al hombre solo le queda su voz, una voz que es pura presencia, el “aquí estoy yo” del que se encuentra en la vorágine de lo acaecido. La voz se instancia como un trampolín que dispara una salida del acontecimiento y permite una mirada desde la cual poder comprender lo allí dado. Además de abrir al sí mismo desde un yo cerrado y centrado en un mundo que ya se ha vuelto incomprensible hacia un afuera extraño e inasumible desde los parámetros de esa sinrazón que debe ser subsanada. Este salir de sí mismo como evasión de lo acontecido ocurre para acercarse más a uno mismo en la búsqueda de una nueva posibilidad que permita un nuevo modo de entenderse²⁵. La forma primera en la que la voz se nos da es en el *silencio*. El silencio es la voz del malogrado, de aquel que ante un acontecimiento inaudito es un cuerpo sufriente, una experiencia saturada que debe rehacerse ante la imposición de una realidad inasumible ante la que escuchar; guardar silencio es la imposición de una conciencia que pretende comprender el acontecimiento. El acontecimiento es una llamada. Se muestra como un grito desde el cual se abre una nueva dimensión a la que hay que responder; una respuesta que habrá de ser interminable, “irresponsable” en la medida en que su respuesta será infinita o, al menos interminable y siempre dialógica; habrá siempre varias voces respondiendo y modificando nuestra visión del mundo desde una llamada inasumible. «Lo visible cobra voz cuando no está previsto»²⁶. No obstante, el silencio y la voz deberán ir de la mano de aquello dado de un modo desmesurado, incomprensible, inasumible pero dado y acontecido; no se puede desoír su presencia. El testigo se entrega a lo dado, a lo evidente, a aquello innegable pero incomprensible, o dicho de otro modo aquello que nos sobreviene antes de ser buscado. En cualquier caso, el acontecimiento marca una cesura entre el lenguaje y el presente viviente del testigo; no hay correspondencia entre ese lenguaje al que pertenecemos y el

²⁵ Afirma Levinas, en este sentido, que «la interioridad es la posibilidad misma de un nacimiento y de una muerte que no extraen de ningún modo su significación de la historia. La interioridad instauro un orden diferente del tiempo histórico en el que se constituye la totalidad, un orden en el que todo está pendiente, en el que siempre sigue siendo posible lo que, históricamente, ya no es posible» (Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1987, pág. 79).

²⁶ Chrétien, J-L., *La llamada y la respuesta*, Caparrós, Madrid, 1997, pág. 57.

acontecimiento sobrevenido y absorbente. De este modo puede decir, Agamben, refiriéndose al acontecimiento por antonomasia del siglo XX, que

«si no hay articulación entre el viviente y el lenguaje, si el yo queda suspendido en esta separación, entonces puede darse el testimonio. La intimidad, que traduce nuestra no-coincidencia con nosotros mismos, es el lugar del testimonio. *El testimonio tiene lugar en el no-lugar de la articulación.* En el no-lugar de la Voz no está la escritura, sino el testigo. Y precisamente porque la relación (o, más bien, la no relación) entre el viviente y el hablante reviste la forma de la vergüenza, de estar recíprocamente consignados a un inasumible, el *ethos* de esa separación no puede ser otra cosa que un testimonio; algo, pues, que no se puede asignar a un sujeto y constituye, no obstante, la única morada, la única consistencia posible de un sujeto». Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, pág. 137.

La voz se da en un cuerpo malogrado desde el cual no se reconoce la realidad y el mundo se ha transformado en algo distante e incomprensible. Por otra parte, el lenguaje se ve impotente para describir y dar sentido a una realidad sobreviniente y no esperada²⁷. La voz se establece como una estructura de situación. En este sentido, el “heme aquí” levinasiano nos muestra la posición de un sujeto pasivo, de una pasividad no comprendida en la medida en que algo se da y no somos capaces de darle un sentido. La subjetividad se haya asaltada por una llamada exterior ante la cual hay que responder sin entender muy bien lo allí conformado, pero que impele a responder y reconfigurar la propia sensibilidad para asumir esa responsabilidad ante la situación impuesta. La subjetividad es vulnerable ante la imposición de una exterioridad que reclama una respuesta; una voz que no es más que respuesta a una imposición, la del acontecimiento. De este modo, tal imposición requiere una atención desde la responsabilidad y una respuesta a la llamada de un evento que transborda el sentido y, difícilmente, tendrá una respuesta. «El Sí mismo es Sujeto; -

²⁷ Afirma Primo Levi que «el uso de la palabra para comunicar el pensamiento, ese mecanismo necesario y suficiente para que el hombre sea hombre, había caído en desuso. Era una señal: para aquéllos, no éramos ya hombres; con nosotros, como con mulas o las vacas, no existía una diferencia sustancial entre el grito o el puñetazo. (...) Cuenta Marsalek, en su libro *Mauthausen* (Milán: La Pietra, 1977) que en ese Lager, todavía más políglota que Auschwitz, al látigo de goma se le llamaba *der Dolmetscher*, el intérprete: el que se hacía entender por todos» (Levi, Pr., *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona, 2000, págs. 79-80).

afirma Levinas- está bajo el peso del universo como responsable de todo. La unidad de universo no es eso que mi vista abraza en su unidad de la apercepción, sino lo que me incumbe de todas partes, lo que me contempla en los dos sentidos del término, me acusa; es mi tarea»²⁸. La tarea de encontrar un lenguaje que dé cuenta del acontecimiento, de aquello que asalta la experiencia, haciéndose cargo de sí mismo y sustentando el silencio primigenio de la sorpresa acontecimental. El silencio primigenio se debe a la vacuidad del tiempo de la experiencia humana. El hombre se encuentra ante la imposibilidad de pensar y tener que rehacer de nuevo su visión del mundo, además de adentrarse en el abismo de reconfigurar su palabra, de limpiar su visión y adentrarse en un nuevo estado de conciencia. En palabras de Mujica, la experiencia debe constituirse desde un *ámbito-entre*, despejarse y «ese despeje, ese retraerse del sujeto, es el espacio de la comprensión sin aprehensión, de la atención abierta, desasida y liberada de sí. Paso atrás que más que alejar deja llegar la cercanía, que se abre al abismo de la inmediatez, al origen de todo lo naciente, al don de la creación»²⁹. O, de otro modo, quizás con un lenguaje más brusco, la voz sólo puede ser recuperada en ese modo en que el ser humano puede dejar de serlo y tal voz intenta recuperar el resto de humanidad que aún le queda al hombre. El testimonio se funda en el silencio provocado por el asomo de inhumanidad que se da desde el sin sentido del acontecimiento. Esa voz es el único resquicio que queda al lenguaje y a lo humano de atestiguar la posibilidad de la desaparición de un mundo. La historia se interrumpe, y el hombre y su posición deben dar cuenta de esa posibilidad atendiendo a la imposibilidad de ser nombrado. «La “voz” es para nosotros –afirma Chrétien-, el encuentro con lo que ya estaba siempre presente para nosotros en el silencio. Es el acto por excelencia de la manifestación»³⁰.

El acontecimiento se conforma como un signo del sin sentido o sobre sentido, de aquello que presentándose desmorona nuestro mundo, nuestra forma de estar en el mismo, nuestro tiempo y nuestra historia, incluso nuestra historia íntima. De este modo, el acontecimiento se muestra como el advenimiento de una epojé en la subjetividad, una sumisión a lo inesperado, aquello que llega y deja en suspenso

²⁸ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, pág. 185.

²⁹ Mujica, H., *El saber de no saberse. Desierto, Cábala, el no-ser y la creación*, Trotta, Madrid, 2014, pág. 25.

³⁰ Chrétien, J-L., *La llamada y la respuesta*, pág. 74.

todo nuestro conocimiento. La subjetividad, en suspenso, se abre al silencio abrupto del sin sentido, pero no ya para asumir lo dado, sino para interpretarlo, reconfigurar sus estructuras de la experiencia y adentrarse en las posibilidades de un nuevo mundo. El acontecimiento se presenta, pues, como una inscripción, cesura, en el mundo para poner de manifiesto la imposibilidad de pensar la totalidad y para abrir una nueva forma de mostración del ser. Por tanto, el acontecimiento muestra lo abierto del mundo, aquello a partir de lo cual se abre un nuevo sentido del que hay que testificar. El acontecimiento se presenta y es nuestro deber atender a su llamada e intentar abrir nuestro campo de fenomenalidad para intentar comprender lo que ahí acaece. El mundo trastornado interpela desde su desconexión con el hombre, o el hombre desconectado del mundo, se halla ante un evento incomprensible, sin sentido, incomprensible y caduco; el tiempo se hace presente en un inicio nuevo. El hombre ha de recuperar su relación con él mismo tras el advenimiento del acontecimiento. El pensamiento, de este modo, se transforma en una aventura y la vida humana se entorna, se muestra entre lo cerrado del sentido perdido y el porvenir esperanzador. El hombre se convierte en testigo de su propio acontecer, en un lugar por descubrir, y el mundo se metamorfosea en algo nuevo, junto con el tiempo: el tiempo por venir. En este punto surge la narración, el lenguaje se hace nuevo ante lo ignoto por decir. El hombre se encuentra ante un límite, la presencia de algo que lo supera, lo niega, le hace ser consciente de su finitud, de su propia finalización y la de los otros. El límite se torna no sólo en un cierre sino también en una apertura, en un intersticio presto a ser explorado. La exploración de dicha *zona de nadie* solo puede ser llevada a cabo por los símbolos constituidos con una multivocidad significativa. En este sentido, afirma Trías que el sujeto interpretado como falla, es decir, como *ser del límite*,

«es un acontecimiento existencial que puede llegar a transfigurarse en el acontecer del símbolo. El símbolo pretende unificar lo escindido. Lo escindido es la *cesura* originaria atestiguada por el límite, hallada e incrustada en el corazón mismo del ser del límite. Como cesura simbólica debe llamarse la *cesura día-bálica*: aquella fisura del principio que el símbolo trata de suturar a través del *sim-ballein*, o de su acción de unificación y reunión de un conjunto escindido». Trías, E., *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999, pág. 61.

El acontecimiento abre una grieta en la comprensión y el lenguaje que pretende dar cuenta del mismo, mostrando, de este modo, una apertura del mundo constituida como condición necesaria para que la realidad rompa a hablar. El símbolo se presenta, pues, como una bisagra que pretende unir o, al menos, mediar entre aquello desbordante en su presencia y el sentido sobrevenido que satura la experiencia y el conocimiento humano. La realidad muestra su desmesura en la acumulación de sentidos difícilmente interpretable y aceptable por las estructuras de la experiencia humana. Temporalizar la desmesura del acontecimiento, hacerlo asequible, de algún modo, a la experiencia humana, necesita de la narración o, como afirma Ricoeur, «el tiempo narrado es como un puente tendido sobre el abismo que la especulación abre continuamente entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico»³¹. Podríamos repetir, como al principio, que el acontecimiento pone a prueba la identidad del hombre y su modo de estar en el mundo. Recordemos si no la experiencia de la “solidaridad de los perturbados” de una manera radical, pero también la de los *ready made* como juego negador de las estructuras preexistentes. En cualquier caso, poner en jaque nuestra comprensión y nuestra vinculación con el mundo vivido. Además de enfrentarnos a nosotros mismos frente a nuestra comprensión del mundo y el mundo mismo que nos ofrece un exceso de significación. El hombre intenta temporalizar de alguna manera aquello que se le ofrece y en ese proceso pretende crear un tiempo humano, un tiempo en el que se le va la vida o como afirma Benjamin, el «narrador es el hombre al que a la larga mecha de su vida se le podría consumir completamente en la llama suave de su narración»³². De este modo, la narración se constituye en un intento por recomponer la identidad perdida por la aparición del acontecimiento. Reconstruir la identidad supone en cualquier caso un intento por asumir la alteridad como aquello sin lo cual no sería posible pensar la propia identidad. Ahora bien, todo ello nos debe llevar a pensar que el acontecimiento y su exceso de significación, conduce a abrir una cesura en la propia dimensión humana a la que hay que responder. Y la única manera es testimoniar, de algún modo, esa cesura, la grieta abierta en la propia condición humana. El hombre se configura como un ser *intersticial* y, por ello, como un ser de

³¹ Ricoeur, P., *Tiempo y narración. El tiempo narrado. Vol. III*, Siglo XXI, Madrid, 1996, pág. 994.

³² Benjamin, W., «El narrador» en *Obras completas. Libro II. Vol. II*, Abada, Madrid, 2009, pág. 67.

posibilidades en la medida en que el acontecimiento cierra los caminos transitados. La posibilidad se forma como un *a priori* de la experiencia humana. No hay razón sin posibilidad y no hay posibilidad sin una facticidad que cierre la experiencia humana. Decíamos con Nancy que el acontecimiento sorprende y desde esa sorpresa el mundo sufre un desplazamiento y con ella una cesura desde donde la *posibilidad* puede adentrarse en otros modos de concebir el mundo. El mundo mismo se abre hacia lugares ignotos y traslada la experiencia hacia nuevos modos de concebir el *ser-en-el-mundo*³³. Algo similar asegura Sábato cuando dice que

«en esta vida única y limitada que tenemos, en cada instante nos vemos obligados a elegir un solo camino entre infinitos que se nos presentan. Elegir esta posibilidad es abandonar las otras a la nada (...) En la ficción ensayamos otros caminos, lanzando al mundo esos personajes que parecen de carne y hueso, pero que apenas pertenecen al universo de los fantasmas. Entes que realizan por nosotros, y de algún modo en nosotros, destinos que la única vida nos vedó. La novela, concreta pero irreal, es la forma que el hombre ha inventado para escapar a ese acorralamiento. Casi forma tan precaria como el sueño, pero al menos más voluntariosa. Esta es una de las raíces de la ficción». Sábato, E., *El escritor y sus fantasmas*, Seix Barral, Barcelona/Caracas/México, 1979, págs. 174-75.

231

En este sentido, la subjetividad no ha de descubrirse como una identidad férrea y cerrada sobre sí sino, todo lo contrario, como una subjetividad abierta hacia aquellos lugares de desplazamiento en los que es capaz de habitar una vida nunca cerrada sobre parámetros de comprensión clausurados. La experiencia, pues, se establece como el lugar de salto hacia diversas realidades, al tiempo que es capaz de

Julio-
agosto
2018

³³ De este modo, se estará de acuerdo con Agamben cuando dice que «la estructura circular del *Dasein*, cuyo ser mismo se juega en sus modos de ser, no es más que una formalización de la experiencia esencial de la vida fáctica, en la que es imposible distinguir entre la vida y su situación efectiva, entre el ser y sus modos de ser, y en la que desaparecen todas las distinciones de la antropología tradicional (como espíritu y cuerpo, sensación y conciencia, yo y mundo, sujeto y propiedades). La categoría central de la facticidad no es, en rigor, para Heidegger (como todavía lo era para Husserl) la *Zufälligkeit*, la contingencia, en virtud de la cual algo es de un cierto modo y está en un cierto lugar, pero podría ser de otra forma y estar en otra parte, sino la *Verfallenheit*, el derrumbe, que caracteriza a un ser que es y que tiene que ser sus propios modos de ser. La facticidad no es sólo el ser contingentemente en cierto modo y el estar en una cierta situación, sino la decidida asunción de ese modo y de esa situación, en la que lo que era dotación (*Hingabe*) debe ser transformado en tarea (*Aufgabe*). El *Dasein*, el ser-ahí que es su ahí, se coloca así en una zona de indiscernibilidad con respecto a todas las determinaciones tradicionales del hombre, cuyo definitivo ocaso sella» (Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 2003, pág. 190).

abrir desde tal apertura un concepto de posibilidad como *a priori* fundamental en el desvelamiento de mundos. De este modo, la posibilidad, emergente de la nada abortada por la efectividad de la vida, abre caminos siempre nuevos que permiten la exploración de niveles de realidad y experiencias inexploradas. Y es este sentido de vacío, de indeterminación, el que autoriza la recreación de realidades alternas ofreciendo un conocimiento más universal que el que brinda la propia realidad actual. La posibilidad se muestra, pues, como una estructura de la experiencia que enriquece y completa, en cierto modo, el discernimiento de la efectividad, proporcionando un conocimiento desde la apertura de realidades no cumplidas, o aún peor, que podrían haberse cumplido, y despliega la facticidad mundana hacia un inteligencia que no se hace cargo de la totalidad (hegeliana) de lo real –de lo que es, no es, ni será- sino del despliegue de tal realidad, de su puesta en movimiento en la búsqueda de un sentido y su vinculación a una subjetividad constituyente. Así pues, la posibilidad no es una modalidad de la realidad, sino, más bien, un estrato complementario de dicha realidad en la medida en que abre a la misma hacia nuevos ámbitos; se podría decir que la posibilidad se da en el encuentro del hombre con el mundo, el acontecimiento y la búsqueda infinita de sentido.

232

Julio-
agosto
2018

Ello autoriza a la subjetividad a ponerse en juego en un proceso de experimentación en el que desvelar las diversas virtualidades de un hombre inacabado a la búsqueda de una identidad nunca consumada. Por utilizar un lenguaje ricoeuriano y levinasiano, no más esencia ni identidad, sino la persecución de una *ipseidad*, esto es, una subjetividad que se rastree en el tiempo; una subjetividad menos obsesionada por su “substancia” y más preocupada por buscar un desvelamiento de su propio existir. Esta subjetividad se basa en una alteridad, desdoblamiento básico, para un intento de recuperarse continuamente a través de Otro ya real o ficticio en la medida en que no se pretende solo poseerse sino también y, quizás en mayor medida, *exponerse* a una saturación de sentido como la del Acontecimiento³⁴. De ahí que nos atrevamos a decir que el yo es el mayor

³⁴ Afirma, de este modo, Romano que «la ipseidad, en sentido contecedero, significa siempre, como veremos, la capacidad del viniente de apropiarse de los posibles eventuales articulados en mundo, surgidos del acontecimiento, y de comprenderse a sí mismo a partir de ellos (...) Ipseidad y alteridad consigo mismo aparecen aquí íntimamente ligadas, y su entrelazamiento mismo es el tiempo» (Romano, Cl., *El acontecimiento y el mundo*, Sígueme, Salamanca, 2012, pág. 132).

acontecimiento, aquel que se encuentra más henchido de sentido y que más sentidos acumula, no sólo por su acercamiento al ser, sino por la multiplicidad de modos de ser que puede acumular. Además, la narración y, por tanto, su involucración en el tiempo, pretende desvelar y desarrollar la infinidad de mundos posibles que pudiera abrir tras la cesura de su propio acontecer. Ser testigo de su tiempo se muestra como la condición de posibilidad de cualquier subjetividad que pretenda comprenderse y comprender la realidad que le rodea. Intentar enfrentarse a aquello que la realidad le impone y rastrear las nuevas posibilidades de la llamada de la propia realidad. Responder a la llamada del *ser-entre* que la realidad siempre abre y atender a aquello inaudito del mundo, es narrar la existencia singular de un ser abierto al mundo y atento a aquello que pudiera desbordar su experiencia y estancia en un mundo en el que estar y habitar. De este modo, narrar es encontrar sentido ante la imposición de una realidad que muestra la finitud del ser humano y demorar la experiencia para poder entender aquello que acontece en un afuera difícil de comprender y, a veces, peligroso habitar. Luchar contra ello no es más que la libertad de un ser humano por responder a la llamada de una sangre que le induce a sobrevivir y, además, una *aventura* que enriquece los límites de su propia finitud. El futuro es la mostración de un ser muerto que pretende hacer de esa misma libertad, la fuerza de alguien que se afirma frente a una vida que no le pertenece, sino otorgada. La piedra es algo enfrente que pervive frente a cualquier acontecimiento, ella misma es un acontecimiento, el hombre se presenta ante ella, mostrando su fuerza de voluntad, modificando el tiempo de algo en el que no se reconoce. Sin embargo, reconoce su falibilidad, pero lucha contra aquello que no puede controlar. El tiempo comienza en ese instante y, con él, la libertad de avanzar en la aventura del sentido en la dirección de la búsqueda de una nueva vida donde lo realmente importante sea la habitabilidad de un mundo aún por descubrir. La aventura existencial del ser humano se abre desde el advenimiento de un acontecimiento ante el que responder; su respuesta inaugura un tiempo humano, una nueva forma de estar en el mundo, y un mundo reconfigurado donde el hombre pudiera habitar.

Este proceso, de comienzo continuo, es lo que hace que el hombre deba hacerse presente continuamente, siendo ese proceso donde radica su posibilidad más plena, aquella que despliega todo lo que puede ser. Se estará de acuerdo con MacIntyre

cuando dice que «la unidad de una vida humana es la unidad de un relato de búsqueda»³⁵ que no solo se establece desde lo acaecido, sino desde la multiplicidad de razones para hacer inteligible cualquier narración propia y que, por tanto, se muestra como educación del personaje al que se aspira, como educación en el autoconocimiento. Así pues, lo relevante de todo proceso de narración estriba en que un ser humano se pone en juego, establece un juego de posibilidades en el que desarrollar su existencia, ya sea fáctica o posible, esto es, aquello que conforma su sí mismo desde la asimilación de las exteriorizaciones de un afuera en el que el hombre se halla involucrado. Desde esta posición, tal sí mismo no puede estar constituido sólo por lo vivido, sino también, y quizás en la misma medida, por el universo virtual en el que podría vivir, sus sueños, aspiraciones, deseos,... Por ello, se asumirán las difíciles palabras de Levinas cuando asevera que «el sujeto, pues, no se describe a partir de la intencionalidad propia de la actividad representativa, de la objetivación, de la libertad y de la voluntad, sino que se describe a partir de la pasividad del tiempo»³⁶; entonces la narración se muestra como un esfuerzo denodado por intentar hacerse cargo del propio tiempo y de todo lo que en él ocurre, o podría ocurrir: todo aquello que da sentido a una existencia. La narración se muestra, pues, como una búsqueda por hacer presente el tiempo en una existencia que está en juego. Asimismo, afirma Ricoeur que «es en la ficción literaria donde la unión entre la acción y su agente se deja aprehender mejor, de modo que la literatura aparece como un vasto laboratorio para experiencias de pensamiento donde esta unión se somete a innumerables variaciones imaginativas»³⁷. Es justo proponer, pues, una cercanía entre la narración y la existencia propia, ya que la narración permite establecer una reflexión sobre nuestra propia existencia desde la cual el yo narrado se muestra como un *yo figurado* desde donde se abre al *sí-mismo-como-un-otro* y al Otro como un sí mismo, estableciéndose en tal proceso de configuración y refiguración de la propia vida, la posibilidad de encontrar un *principio de inteligibilidad* que conceda un sentido a la existencia, desde la cual pueda interpretarse nuestra relación con nosotros mismos y con el mundo que nos rodea. A partir de ese momento, la

³⁵ MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Madrid, 2001, pág. 270.

³⁶ Levinas, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, págs. 107-108.

³⁷ Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996, pág. 160.

subjetividad encuentra en la narración una estructura de comprensión, permitiéndole desdoblarse en un ejercicio de reflexión y asumiéndose en el tiempo como lugar propio de la misma, siendo la experiencia propia el material con el que conformar tal relato. En este sentido, se coincidirá con Ricoeur al decir que

«la *ipseidad* puede sustraerse al dilema de lo Mismo y de lo Otro en la medida en que su identidad descansa en una estructura temporal conforme al modelo de identidad dinámica fruto de la comprensión poética de un texto narrativo. El sí-mismo puede así decirse refigurado por la aplicación reflexiva de las configuraciones narrativas. A diferencia de la identidad abstracta de lo Mismo, la identidad narrativa, constituida de la ipseidad, puede incluir el cambio, la mutabilidad, en la cohesión de una vida». Ricoeur, P., *Tiempo y narración. El tiempo narrado*, Cristiandad, Madrid, 1987, pág. 998.

De este modo, podemos concluir que es desde la estructura dinámica y temporal de la ipseidad, desde donde se puede pensar la posibilidad, en toda su plasticidad, como una potencialidad de establecer un conocimiento de la subjetividad no ya solo como un ser capaz de comprenderse a través de la narración, sino también, y quizás de un modo más relevante, de crearse en los diversos espacios habitables y mundos que la misma puede abrir en el proceso de despliegue de las más diversas posibilidades que contiene la acción del hombre, sin quedar restringida a la ejecución del mundo de la vida cotidiana y a su poder de transformación. Así pues, la ipseidad se conforma como una estructura de la subjetividad que le permite ser testigo de sí misma y testimoniar su vinculación con el mundo y el deseo de encontrar un sentido a aquello que la desborda en su constitución: el tiempo y el mundo. Y por fin, el acontecimiento se conforma como punto de conexión entre la posibilidad de encontrar un sentido al mundo y su imposibilidad: la bisagra de alcanzar una comprensión no totalizadora de una realidad imponente.

No obstante, la tierra no necesita testigos.

BIBLIOGRAFÍA.

- Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 2003.
- Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Pre-Textos, Valencia, 2000.
- Badiou, A., *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 1999.
- Benjamin, W., «El narrador» en *Obras completas. Libro II. Vol. II*, Abada, Madrid, 2009.
- Blumenberg, H., *Tiempo de vida, tiempo de mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2007.
- Chrétien, J.-L., *La llamada y la respuesta*, Caparrós, Madrid, 1997.
- Derrida, J., Sussana, G., y Nouss, A., *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, Arena Libros, Madrid, 2006.
- Descartes, R., *Discurso del método*, Orbis, Barcelona, 1983.
- Gadamer, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1984.
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 1988.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- Husserl, E., *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealógica de la lógica*, U.N.A.M, México, 1980.
- Jünger, E., *El mundo transformado, seguido del El instante peligroso*, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- Kundera, M., *El arte de la novela*, Tusquets, Barcelona, 1987.
- Levi, Pr., *Los hundidos y los salvados*, Muchnik, Barcelona, 2000.
- Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Crítica, Madrid, 2001.
- Marion, J.-L., *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Síntesis, Madrid, 2008.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1985.
- Mujica, H., *El saber de no saberse. Desierto, Cábala, el no-ser y la creación*, Trotta, Madrid, 2014.
- Nancy, J.-L., *Ser singular plural*, Arenas, Madrid, 2006.
- Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, Alianza/Revista de Occidente, Madrid, 1988.
- Patocka, J., *Ensayos heréticos. Sobre la filosofía de la historia*, Península, Barcelona, 1988.
- Ricoeur, P., *Sí mismo como otro, Siglo XXI*, Madrid, 1996.
- Ricoeur, P., *Tiempo y narración. El tiempo narrado*, Cristiandad, Madrid, 1997.
- Ricoeur, P., *Tiempo y narración. El tiempo narrado. Vol. III, Siglo XXI*, Madrid, 1996.
- Romano, Cl., *El acontecimiento y el mundo*, Sígueme, Salamanca, 2012.
- Sabato, E., *El escritor y sus fantasmas*, Seix Barral, Barcelona/Caracas/México, 1979.
- Schütz, A., *Problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- Sloterdijk, P., *Esferas II. Globos. Macrosferología*, Madrid, 2004.
- Trias, E., *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999.
- Zizek, S., *Visión de paralaje*, F.C.E, Buenos Aires, 2006.