



Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Escuela de Postgrado

**ACERCA DE LA DIMENSIÓN VULNERABLE DE LA  
SENSIBILIDAD Y LA TRANSPASIBILIDAD. HACIA UNA  
FENOMENOLOGÍA DEL NACIMIENTO EXISTENCIAL DE LA  
SUBJETIVIDAD EN LEVINAS Y MALDINEY**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

BRYAN FRANCISCO ZÚÑIGA ITURRA

PROFESORA GUÍA:  
CLAUDIA GUTIÉRREZ OLIVARES

SANTIAGO DE CHILE  
MAYO, 2021

*Para Arturo,  
por enseñarme el significado de la palabra alteridad*

## Agradecimientos

A Valentina Bulo, investigadora del proyecto FONDECYT Regular n°1190337, *Ontología política del placer* (2019-2021), en cuyo marco se inscribe este trabajo de tesis.

A la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID), por otorgarme una beca para realizar mis estudios de magíster a nivel nacional, financiamiento sin el cual no hubiese sido posible contar con gran parte de la bibliografía utilizada en el contexto de esta investigación.

A la Vicerrectoría Académica de la Universidad de Chile por otorgarme una beca para realizar una estancia de investigación en las universidades Paris X-Nanterre y Toulouse II-Jean Jaurès. En este marco, agradezco igualmente a los profesores François-David Sebbah y Claudia Serban por acoger mi solicitud de pasantía y mostrar desde un comienzo un interés en apoyar mi trabajo investigativo.

Al profesor Patricio Mena, quien tuvo la amabilidad de darme acceso a gran parte de las obras de Henri Maldiney utilizadas en el marco de esta investigación.

Al profesor Roberto Rubio por invitarme gentilmente a participar del grupo de estudio de su universidad, espacio en el que, sin lugar a dudas, he podido profundizar algunas de mis principales inquietudes filosóficas.

A mis amigos y colegas del ámbito de la filosofía, Penélope Pereira, Nadine Faure, Cristián Fernández, Álvaro Armijo, Gabriel Straube y Rafael Stockebrand, por el apoyo brindado a lo largo de este accidentado proceso de escritura.

A mis amigos George Sommerville, Gabriel Muñoz y Sergio Arroyo, en cuyos encuentros tenísticos pude recuperar la tenacidad necesaria para enfrentar los momentos de crisis.

A mis amigos Fernando, Nicolás, Benjamín, Camila, Geraldine, Sergio, Giovanni y Rayen por el cariño de siempre y, sobre todo, por sus palabras de aliento y preocupación en los momentos difíciles.

A la profesora Claudia Gutiérrez, por el respaldo permanente a este trabajo de investigación y, por sobre todas las cosas, por su constante apoyo y preocupación tanto a nivel filosófico, como a nivel personal.

A mi familia y, en especial a mi padre, por el apoyo de todos los días.

A Paulina, por su apoyo diario, el cariño permanente y, sobre todo, por reenseñarme a disfrutar de la vida.

*L'existence est rare. Nous sommes constamment, mais nous n'existons que quelquefois, lorsqu'un véritable événement nous transforme*

Henri Maldiney

*Tomando en consideración los pensamientos disponibles acerca de que sobrevenga algo diferente, a cada esperanza le corresponde un temor motivado, el temor de que en lugar de lo esperado llegue algo temible, y solo como una posibilidad considerada regularmente como lejana, una posibilidad excepcionalmente motivada, la de que después, sin embargo, podría llegar y llegará algo mejor, esto es, una nueva esperanza. Con esto se vincula cierta inseguridad general de la vida, que es tanto más fuerte cuanto más la experiencia del sujeto haya mostrado en general quiebras de esperanzas y expectativas.*

Edmund Husserl

## Índice

Agradecimientos	III
Índice	V
Resumen	VII
Introducción: “La dimensión vulnerable del sentir como vía de acceso al problema fenomenológico del nacimiento existencial de la subjetividad”	1
Capítulo 1: Sensibilidad, Nacimiento y Vulnerabilidad de la Subjetividad en la Fenomenología de Emmanuel Levinas	11
1. Una herencia de la fenomenología trascendental de Husserl: la intencionalidad del sentir como momento fundamental de la arquitectura de la experiencia humana	12
2. La dimensión vulnerable de la sensibilidad como vía de acceso al problema del nacimiento en la fenomenología de Emmanuel Levinas	21
3. Acerca del nacimiento sensible y existencial de la subjetividad: el goce como separación del elemento	43
La separación del elemento mediante la alimentación. Acerca del nacimiento sensible de la subjetividad	48
Consideraciones finales	69
Capítulo 2: Transpasibilidad, Nacimiento y Vulnerabilidad de la Subjetividad Rítmica en la Fenomenología de Henri Maldiney	73
1. La recepción maldineynea de la fenomenología de Husserl: el sentir como ámbito originario de la experiencia humana	74
La fenomenología estática husserliana: el encuentro dóxico entre sujeto y objeto	74
El rol del momento de sensación ( <i>hylé</i> ) en el esquema husserliano del conocimiento. Un antecedente filosófico de la fenomenología maldineyana del sentir	77
Un nuevo modo de entender la sensación: la impresión originaria husserliana como antecedente del sentir pre-reflexivo maldineyano	80
2. Acerca de la dimensión vulnerable del sentir: el nacimiento existencial de la subjetividad rítmica en la fenomenología de Henri Maldiney	92
El sentir como ámbito originario de la experiencia humana	92
Acerca del carácter heterónomo de la subjetividad rítmica	100
Transpasibilidad y vulnerabilidad: acerca de nuestra disposición permanente al encuentro con la alteridad	103
Más allá de lo posible: el sorprendente aparecer del acontecimiento y la despersonalización de la existencia	114
La transpasibilidad del existente como apropiación responsiva frente al encuentro con el acontecimiento	131
Consideraciones finales	139

Conclusión: “La despersonalización como horizonte siempre latente de nuestra experiencia. Esbozo de una fenomenología de la vulnerabilidad”	142
La dimensión vulnerable del sentir como <i>horizonte siempre latente</i> de nuestra experiencia	144
Nacer <i>contra</i> lo anónimo o <i>desde</i> la despersonalización originaria	146
Esbozo de una fenomenología de la vulnerabilidad	148
Bibliografía	151
Bibliografía Primaria.	151
Bibliografía Secundaria.	151

## Resumen

Desde sus inicios la fenomenología se posiciona como una disciplina filosófica cuya misión fundamental consiste en describir las distintas *estructuras* de la experiencia humana. Es así, que desde sus primeros desarrollos es posible advertir que la noción de *subjetividad* desempeña un lugar preponderante al interior de esta tradición de pensamiento. Si la fenomenología pretende tematizar nuestras diferentes vivencias, dicho ejercicio reflexivo solo resulta posible mediante la descripción de la experiencia vivida por un determinado sujeto. De esta manera, la subjetividad se posiciona desde un comienzo como la *protagonista metodológica* de este enfoque filosófico.

Situada en este contexto general, la siguiente indagación tiene como misión principal resolver la que, desde nuestro punto de vista, constituye la problemática central del quehacer fenomenológico, esta es, aquella relativa al nacimiento de la subjetividad. Para lograr este objetivo nos situaremos al interior de las fenomenologías desarrolladas por Emmanuel Levinas y Henri Maldiney, concentrando nuestro análisis en la descripción de aquella *dimensión vulnerable del sentir* tematizada por ambos autores. De este modo, nuestra investigación dispone de dos grandes momentos.

En nuestro primer capítulo dedicado a la fenomenología levinasiana, estableceremos que la *sensibilidad* mienta una *apertura pre-reflexiva* que, así como permite nuestro nacimiento existencial por medio de la *apropiación gozosa de la alteridad del alimento*, nos expone a la posibilidad de aquel *desencuentro despersonalizante* mediante el que resultamos despojados del dominio sobre nuestra existencia y, con ello, vulnerados en nuestra propia subjetividad.

En nuestro segundo capítulo, orientado a la fenomenología maldineyana, describiremos el sentir como *transpasibilidad*, es decir, como una *apertura sin a priori* a aquel encuentro que posibilita a todos los demás, a saber, aquel encuentro sorpresivo con el acontecimiento mediante el que emerge la subjetividad. En este contexto, sostendremos con Maldiney que, producto del carácter vulnerable y transpasible de nuestro sentir, el proceso de nacimiento de la subjetividad debe comprenderse como un movimiento *rítmico e inacabado*.

Al final de nuestro recorrido esperamos mostrar con ambos fenomenólogos, que la *vulnerabilidad*, antes que constituir una situación excepcional o un defecto imputable a un individuo particular, mienta un horizonte siempre latente a todas nuestras vivencias y, por este motivo, una estructura fundamental de nuestra experiencia.

## **Introducción: “La dimensión vulnerable del sentir como vía de acceso al problema fenomenológico del nacimiento existencial de la subjetividad”**

En un contexto de profunda crisis política y de gran incertidumbre a nivel filosófico y científico, cuyo mejor testimonio son las diversas vanguardias artísticas que surgen entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, la fenomenología emerge como una disciplina cuya misión fundamental consiste en superar dicha situación crítica, al menos a un nivel filosófico, mediante la elaboración de un *estudio descriptivo del mundo de la vida (Lebenswelt)*, es decir, del mundo en tanto espacio atravesado por la experiencia humana.

Bajo el paradigma positivista, filosofía preponderante a inicios del siglo XX, el mundo de la ciencia y el mundo de la vida, como aquel espacio en el que cotidianamente se desarrolla nuestra existencia, mientan dos realidades irreductibles entre sí, marcando así una distancia insuperable entre el mundo que podemos *conocer* y sobre el que podemos *hacer ciencia*, y aquel mundo en el que nos desenvolvemos día a día, siendo este aquel *atravesado por vivencias subjetivas* experimentadas en *carne y hueso* por individuos particulares. Buscando superar esta aparente distancia entre el mundo científico y el mundo de las vivencias, la tradición fenomenológica surge con la intención de *hacer ciencia del mundo de la vida*, esto es, de describir las distintas *estructuras, componentes y principios* que subyacen a cada una de nuestras vivencias. Si, desde una óptica positivista, describir científicamente el mundo de la experiencia humana constituye un ejercicio que atenta contra la *rigurosidad* a la que debe aspirar todo *saber científico*, la fenomenología ve en dicho gesto metodológico la oportunidad para superar aquella distancia entre el mundo en que vivimos y aquel que conocemos y, con ello, superar aquella crisis intelectual que invadió a la humanidad como conjunto a inicios del siglo pasado.

La fenomenología se posiciona, de esta manera, como un saber que pone en el centro mismo de su consideración a aquellos *sujetos* que hacen experiencia de cada una de sus vivencias. No es posible hacer fenomenología prescindiendo de aquellas *subjetividades concretas* que experimentan *sensible, afectiva y corporalmente* sus vivencias. Tal como declara Edmund Husserl, fundador de este movimiento filosófico, la fenomenología surge como un *cartesianismo del siglo XX* en la medida que la *subjetividad* mienta la *protagonista principal* de esta nueva forma de filosofía. Sin importar las variaciones, desacuerdos hermenéuticos y convicciones filosóficas sostenidas por cada fenomenólogo, consideramos que un supuesto base que atraviesa la obra de todos aquellos autores y aquellas autoras que se sitúan -

problemáticamente o no- al interior de esta tradición es el hecho que es imposible *describir estructuralmente una vivencia* sin tomar en cuenta a aquel individuo que la experimenta de cierto modo particular. En otras palabras, es imposible hacer fenomenología sin poner a la subjetividad en el corazón mismo de nuestras reflexiones, pues esta constituye la *vía de acceso* a aquellas vivencias que pretendemos describir.

Sabiendo ya que el saber fenomenológico tiene como objeto de estudio el variopinto ámbito de nuestras de vivencias, una de las inquietudes que inevitablemente viene a nuestro encuentro es aquella que interroga acerca de la posibilidad de comprender la fenomenología como una tradición intelectual *unificada* y a la que, por tanto, podemos referirnos en *singular*, o bien, como una tradición de pensamiento que, si bien comparte su objeto de análisis, debe ser conjugada en *plural* producto de los diversos desacuerdos filosóficos y los distintos *modos* de los que disponemos para describir la experiencia humana. Ante esta pregunta inexorable, consideramos que la fenomenología, en cuanto disciplina cuyo objeto de estudio son nuestras vivencias en toda su amplitud, no puede sino ser comprendida como una filosofía *plural*. Dado que el *mundo de la vida* constituye un terreno atravesado por *géneros* de vivencias tan distintas como conocer y sufrir, y por *niveles* de análisis tan diferenciados como aquel que estudia las *vivencias individuales* y aquel que tematiza las vivencias que acontecen a un nivel *intersubjetivo* o *comunitario*, nos parece que antes de hablar de *fenomenología*, es necesario hablar de *fenomenologías*, entendiendo con ello que los diversos desacuerdos y las distintas descripciones que nos encontramos al interior de esta disciplina no pueden sino comprenderse a la luz de los diversos *registros* y *tipos de vivencias* que dan forma a este infinito campo de trabajo. Así, hay *tantos modos de experiencia como fenomenologías*.

De lo anterior se sigue una consecuencia importante pues cada vez que hagamos una descripción fenomenológica situados en un *ámbito* determinado de nuestra experiencia, la validez y extensión de aquello que establezcamos *se limita* precisamente a dicho ámbito. Cada vez que hagamos fenomenología posicionados en un *nivel* particular de la compleja *arquitectura de nuestra experiencia*, nuestras afirmaciones, en lugar de promover un rechazo o una desacreditación de aquellas descripciones situadas en *otro registro* y *nivel*, simplemente tendrán validez y pertinencia para aquel ámbito que nos interesa tematizar. De esta manera, si, por ejemplo, pretendemos hacer fenomenología del conocimiento todo aquello que describamos será únicamente y exclusivamente acerca de este *tipo de vivencias* y no, por ejemplo, sobre aquellas que se desenvuelven en el terreno de la *afectividad*. Nuestra siguiente investigación, en vez de movernos a *escoger* entre hacer fenomenología de aquel *ámbito* que nos interesa describir y aquellos que no estarán en nuestra consideración, es más bien

*enriquecer* el saber fenomenológico aportando descripciones de un *nivel* de nuestra experiencia que, a nuestro juicio, ha tenido un escueto tratamiento en el desarrollo de esta tradición filosófica. ¿En qué *ámbito* del *mundo de la vida* se sitúa la presente investigación? ¿Qué *registro arquitectónico* de nuestras vivencias buscaremos tematizar? En el siguiente trabajo de investigación tematizaremos y describiremos aquello que proponemos denominar a la luz de las filosofías de Emmanuel Levinas y Henri Maldiney, pero también yendo más allá de lo estrictamente planteado por ambos autores, *fenomenología del sentir*.

¿Cómo se justifica esta decisión filosófica? ¿Por qué escogemos tematizar este ámbito de nuestra experiencia y no otro? La respuesta a estas inquietudes la encontramos en la que, bajo nuestro punto de vista, constituye la problemática central de la disciplina fenomenológica, siendo esta aquella que refiere a *aquel proceso mediante el que emerge la subjetividad*. Si la fenomenología mienta un estudio descriptivo de nuestras vivencias y a ellas solo podemos acceder a través de un análisis de una vivencia experimentada por un individuo en particular, entonces la consideración filosófica acerca de *aquella subjetividad que experimenta cada vivencia como suya* resulta un asunto del que ningún estudio fenomenológico puede prescindir. Si la subjetividad constituye la *protagonista metodológica* de toda descripción fenomenológica entonces la pregunta por el *nacimiento de aquella subjetividad*, cuyas vivencias pretendemos tematizar, representa una problemática que se sitúa en el centro mismo de la labor fenomenológica. ¿Cómo emerge la subjetividad? ¿Cómo surge aquella realidad que, tal como acabamos de declarar, constituye el *fundamento* del quehacer fenomenológico? Es en este punto y frente a esta difícil inquietud que la *fenomenología del sentir* adquiere una relevancia filosófica indesmentible. En efecto, consideramos que solo en el *ámbito del sentir* es posible resolver esta compleja interrogante.

¿Cómo sostenemos esta afirmación? ¿Por qué debemos situarnos en el ámbito del sentir para resolver esta inquietud? Y más importante aún: ¿A qué hacemos referencia cuando hablamos de *sentir*? Cuando cotidianamente hablamos de sentir solemos hacer referencia a un tipo de experiencia en la que está en juego una relación *táctil* con algo distinto a nosotros mismos. Sentir es así dar cuenta de un *tocar* por medio del que accedemos a *algo*, un objeto, o *alguien*, otro individuo, que aparece en nuestro entorno. Pero ¿acaso el sentir se reduce a esta descripción literal que atraviesa el lenguaje cotidiano? Por supuesto que no. Consideramos que vivencias agudas como el *dolor* o el *sufrimiento* dejan de manifiesto una segunda acepción del sentir que nos interesa problematizar. Cuando sufrimos una quemadura o un desgarramiento hacemos experiencia de una vivencia en la que no solo está en juego aquel *sentir táctil* mediante el que podemos, por ejemplo, tocar la zona quemada o desgarrada de nuestro cuerpo, sino además

cierto *sentir vulnerable* en virtud del que, además de *tocar* la zona quemada o desgarrada, somos capaces de *sentir cómo nos afecta* este dolor, es decir, *cómo padecemos concretamente esta vivencia despersonalizante que se da contra nuestra voluntad*. Así, sentir no es solo tocar sino además ser testigo de una *experiencia que se produce a nuestro pesar* y, por tanto, *más acá* de toda elección o actividad. Sentir, en esta segunda acepción, es dar cuenta de un modo de experiencia en la que, además de evidenciar *pasivamente* algo que se da a nuestro pesar, *resultamos afectados o heridos* -literal o metafóricamente- *por aquello que sentimos*. Expresiones como *sentirse mal*, *sentirse extraño* o, en su versión peyorativa, *ser demasiado sensible* ponen en relieve este segundo modo de comprender el sentir. Si, por una parte, sentir involucra cierta *actividad táctil* mediante la que accedemos a un objeto determinado, por otra parte, muestra cierta forma de vivencia que no puede sino ser comprendida bajo el estatuto de la *pasividad*. ¿Cómo se relaciona esta reflexión acerca de la noción de sentir con aquella problemática relativa al *nacimiento de la subjetividad*? ¿De qué manera este ejercicio puede arrojar luces para resolver este enigmático asunto? Antes de responder esta pregunta, es menester esclarecer a qué hacemos referencia cuando hablamos del *nacimiento de la subjetividad*.

Tal como veremos a lo largo de nuestra indagación, a la hora de hablar de nacimiento, al menos, dos son las formas posibles mediante las que podemos abordar este fenómeno. Por una parte, encontramos aquel *nacimiento anónimo* que hace referencia a aquel *instante originario* en que un sujeto viene a la vida, y al cual, por cierto, es imposible acceder por medio de los recursos fenomenológicos pues constituye una vivencia de la que no somos contemporáneos. Todo género de vivencia supone que nos captemos a nosotros mismos como *sujetos ya nacidos* y, por tanto, presupone el *nacimiento anónimo* como algo *anterior*. Por otra parte, encontramos un segundo modo de nacimiento, en este caso de carácter *existencial*, que hace referencia a aquel *proceso activo* mediante el que un sujeto *se apropia* de aquella vida de la que participa *pasivamente* desde el momento de su *nacimiento anónimo*. Hablar del *nacimiento existencial* es así describir aquel *movimiento activo* a través del que un sujeto hace suya su existencia al ponerla bajo su *dominio y responsabilidad*. De esta forma, en el tránsito entre ambos modos de nacimiento se juega el paso desde una situación vital en la que simplemente participamos de nuestra vida como meros *espectadores* a un escenario en el que nos posicionamos como aquellos *agentes* que orientan su existencia en una determinada dirección. ¿Es posible describir fenomenológicamente este segundo modo de nacimiento? ¿De qué forma podemos acceder al instante mismo en que se acontece este proceso? Consideramos que situados en el ámbito del sentir entendido bajo su segunda acepción, es decir, aquella de

pasividad y vulnerabilidad que vivencias tales como el dolor dejan en evidencia, es posible resolver esta interrogante. ¿En qué medida este segundo modo del sentir nos permite tematizar el nacimiento existencial de la subjetividad?

Prestando atención a la dimensión pasiva y vulnerable que se juega en este segundo tipo de sentir afirmamos que este mienta un recurso metodológico que nos permite describir el nacimiento existencial de la subjetividad. Al consistir este modo de nacimiento en aquel movimiento a través del que se produce un desplazamiento desde una *situación originaria* en la que meramente participamos de nuestra vida a una en que nos posicionamos como sus agentes, dicho proceso constituye, al mismo tiempo, la *suspensión*, aunque sea momentánea, de aquella dimensión pasiva y vulnerable del sentir a través de la cual nuestra propia existencia se revela, en un primer momento, *anónimamente*. Si nuestra vida se vuelve manifiesta inicialmente como algo con lo que simplemente debemos contar y que, en consecuencia, *padecemos a nuestro pesar*, y la dimensión vulnerable del sentir da cuenta precisamente de un modo de experiencia *despersonalizante*, evidenciada bajo la forma de la *pasividad* y la *vulnerabilidad*, entonces el *nacimiento anónimo* mienta un proceso que puede ser descrito bajo la lógica de este tipo de *sentir*. Si el nacimiento anónimo mienta un momento *impersonal* y vivencias como el dolor y el sufrimiento documentan, de igual modo, una situación sensible de aguda *despersonalización*, entonces el *sentir vulnerable* constituye una vía de acceso al problema fenomenológico del *nacimiento existencial de la subjetividad*, en la medida que este involucra un desplazamiento desde aquella situación puramente pasiva en la que experimentamos nuestra existencia como un *suceso impersonal* del que lisa y llanamente participamos hacia un escenario en el que esta se *personaliza*. Si el *nacimiento existencial* mienta el paso desde lo *impersonal* o lo *despersonalizado* hacia lo *personal*, entonces la descripción de vivencias que ponen en relieve la dimensión vulnerable, despersonalizante y pasiva de nuestro sentir, constituye el punto de partida metodológico para tematizar el *nacimiento existencial* en cuanto *movimiento de personalización* de nuestra vida.

El *sentir vulnerable* nos permite describir el nacimiento existencial pues para dar cuenta del paso de lo *impersonal* hacia lo *personal* es menester situarse, en un primer momento, en el *ámbito de lo impersonal*, hecho que solo resulta posible como intentaremos mostrar a lo largo de nuestra indagación una vez posicionados en el *ámbito del sentir* y, más precisamente, centrando la mirada filosófica en su *dimensión vulnerable*. De este modo, la dimensión vulnerable del sentir que vivencias como la depresión y la enfermedad ponen en relieve representa la vía de acceso a aquel *instante originario* en que se produce el *nacimiento*

*existencial*, es decir, el tránsito *ascendente* desde una situación de profunda despersonalización a una de *dominio y apropiación* con respecto a nuestra propia vida.

¿En qué medida vivencias tales como el sufrimiento, el dolor, el cansancio, la enfermedad y la depresión dan cuenta de una *situación impersonal*? ¿Por qué la descripción del nacimiento existencial constituye un privilegio reservado al *ámbito del sentir* y, más puntualmente, a su *dimensión de vulnerabilidad*? ¿Por qué situarnos en este *registro arquitectónico* de nuestra experiencia y no, por ejemplo, en el del *percibir* tematizado ampliamente por el fundador de la fenomenología y sus continuadores? En suma: ¿por qué el *sentir* y no más bien el *percibir*? Ante esta serie de interrogantes, nos parece que el mejor recurso del que disponemos para resolver esta inquietud es mostrar la imposibilidad de describir el nacimiento existencial de la subjetividad en un nivel de nuestra experiencia distinto al sentir. La percepción, tema central de la primera fenomenología de Husserl, mienta una vivencia de orden epistemológico a través de la que un individuo conoce al acceder perceptivamente al contenido representacional de un objeto particular, esto es, a la serie de características (colores, texturas, etc.) que este posee. Hablar del percibir es hacer referencia a un género de experiencia en la que está en juego *un vínculo epistemológico entre un sujeto cognoscente y objeto conocido*. El percibir es así una vivencia que puede ser descrita sobre la base de una *relación dual entre un sujeto y un objeto*. Pero ¿cómo emerge aquel sujeto que hace experiencia de un objeto? ¿De qué modo nace aquella subjetividad que conoce perceptivamente los diversos objetos de su entorno? Pareciera ser que situados en el ámbito del percibir es imposible dar respuesta a esta compleja pregunta pues esta vivencia supone *ya* la existencia de aquel sujeto que, en cuanto realidad *ya* diferenciada, puede conocer los distintos objetos del mundo. La percepción, vivencia central en las consideraciones fenomenológicas, tiene a su base cierto *impensado* que supone la *distinción* entre aquel sujeto que conoce y aquel objeto que es conocido y, por tanto, se sitúa en un *ámbito* de nuestra experiencia en el que la subjetividad mienta una realidad *ya nacida*.

Pero ¿acaso esta crítica es extensible al *ámbito del sentir*? Nos parece que si centramos nuestra consideración en aquella *dimensión vulnerable y despersonalizante* del sentir que vivencias como el sufrimiento y la depresión dejan de manifiesto es posible subsanar aquella dificultad. Sabiendo ya la imposibilidad de acceder fenomenológicamente al instante del *nacimiento anónimo*, resta determinar la posibilidad de acceder al instante del *nacimiento existencial* posicionados en el nivel del sentir, pues ya conocemos con certeza que al nivel del percibir este asunto filosófico resulta una aporía insuperable. ¿Por qué el sentir y no el percibir nos permite describir aquel *proceso existencial* mediante el que emerge la subjetividad? Tal

como señalamos previamente consideramos que la dimensión vulnerable del sentir mienta una vía de acceso al problema del nacimiento existencial de la subjetividad, pues siendo este aquel proceso a través del que se produce el tránsito desde una situación impersonal en la que padecemos anónimamente nuestra existencia hacia un escenario en el que esta se personaliza, la consideración de todas aquellas vivencias que ponen de manifiesto la dimensión vulnerable del sentir nos permite dar cuenta de aquel instante en el que, aconteciendo el tránsito desde lo *impersonal* a lo *personal*, acontece, con ello, el *nacimiento existencial de la subjetividad*. Si nacer existencialmente supone apropiarnos de un hecho que hasta ese momento es padecido como algo impersonal, entonces una descripción de todas aquellas *vivencias despersonalizantes*, como el dolor o la enfermedad, que documentan el carácter vulnerable del sentir, nos permite dar cuenta de aquel momento de nuestra experiencia en que superando, aunque sea por un momento, dicha *impersonalidad* emergemos existencialmente al posicionarnos como los agentes de nuestra existencia, es decir, como aquellas subjetividades que disponen de su vida en una determinada orientación. De este modo, solo al nivel del sentir y, más precisamente, poniendo el foco en su dimensión vulnerable que cierto género de vivencias tornan patente, es posible describir el nacimiento existencial de la subjetividad.

De esto se desprende un corolario importante pues si el nacimiento de la subjetividad mienta la problemática central de la fenomenología, en cuanto esta constituye una disciplina filosófica cuya protagonista metodológica es precisamente la subjetividad, entonces el ámbito del sentir, en tanto nos permite resolver este oscuro asunto, se posiciona como el *nivel originario y fundamental* de la compleja arquitectura de nuestra experiencia. Lo anterior, lejos de significar que nuestra experiencia se limite exclusivamente a este género de vivencia, nos invita a pensar que el *sentir* constituye el *nivel metodológico primordial* de la consideración fenomenológica pues solo en este *registro arquitectónico* podemos dar respuesta al problema central de esta disciplina filosófica, siendo este nada más ni nada menos que el *nacimiento existencial de la subjetividad*. De esta manera, nuestra decisión filosófica de tematizar el *ámbito del sentir* y no del *percibir* se justifica en la medida que solo en este nivel de nuestra experiencia podemos resolver la inquietud relativa a la *génesis existencial de la subjetividad*.

Posicionada en este ámbito del mundo de la vida y buscando resolver esta problemática central para el quehacer fenomenológico, la siguiente investigación tiene como objetivo fundamental describir el *proceso de nacimiento existencial de la subjetividad* mediante una tematización de aquello que hemos propuesto denominar la *dimensión vulnerable del sentir*. Así, sobre la base de las descripciones fenomenológicas elaboradas por Emmanuel Levinas y Henri Maldiney, intentaremos demostrar el supuesto básico que orienta nuestra presente

indagación, a saber, que solo situados en el *nivel del sentir* y, más precisamente, poniendo la mirada filosófica en aquella *dimensión vulnerable* que atraviesa este *ámbito* es posible dar cuenta de aquel movimiento activo mediante emerge *existencialmente* la subjetividad. Para lograr este cometido nuestro trabajo dispone de dos capítulos, dedicados respectivamente a la fenomenología de cada autor y los cuales, a su vez, se dividen en tres apartados.

En nuestro primer capítulo titulado “Sensibilidad, Nacimiento y Vulnerabilidad de la Subjetividad en la Fenomenología de Emmanuel Levinas”, comenzaremos nuestro análisis describiendo algunos de los aspectos generales de la fenomenología estática de Edmund Husserl, de acuerdo a la interpretación propuesta por Levinas. En este ejercicio centraremos nuestra atención en la noción husserliana de *intencionalidad del sentir*, pues esta, aunque pensada inicialmente por Husserl como una cuestión *metodológica*, sirve de antecedente filosófico a la descripción levinasiana de la *intencionalidad del goce (jouissance)* como un momento *real* de nuestra experiencia. Así, estableceremos que en el paso desde la comprensión de este género de intencionalidad como un concepto *metodológico* hacia aquella descripción que la comprende como una estructura *real* de nuestra experiencia, se juega también el tránsito desde una fenomenología que hace del sentir un asunto relevante para su consideración, hacia una fenomenología que, profundizando este énfasis, hace de este tópico el eje mismo de sus reflexiones.

De este modo, continuaremos nuestro camino situados al interior de la *fenomenología de la sensibilidad* elaborada por Levinas. En este recorrido, y buscando resolver la pregunta fundamental de las presentes consideraciones, a saber, aquella inquietud relativa al nacimiento de la subjetividad, describiremos con el autor aquel proceso sensible mediante el que esta emerge. Así, situados en este terreno del mundo de la vida tematizaremos el *nacimiento existencial de la subjetividad* siguiendo la siguiente estrategia. Primero, concentraremos nuestros esfuerzos en describir aquella *dimensión vulnerable y despersonalizante de la sensibilidad* comprendida por Levinas mediante las nociones de *hay (il y a)* y *elemento*, para posteriormente, mostrar *cómo* el nacimiento existencial de la subjetividad tiene lugar como un proceso de apropiación a través del que *se suspende*, aunque sea momentáneamente, aquella *impersonalidad originaria* y, con ello, *emerge existencialmente* un determinado sujeto. Para llevar a cabo este análisis y poner en relieve el modo concreto en que padecemos dicha vulnerabilidad, tematizaremos con Levinas la vivencia del *encierro involuntario* y la experiencia de aquel *cansancio* que hemos convenido denominar *existencial*.

Para finalizar este capítulo, buscaremos dejar de manifiesto aquella dimensión de *apropiación y actividad* de la *sensibilidad* con el objeto de describir el nacimiento existencial

de la subjetividad. Tematizaremos las nociones levinasianas de *posición*, *separación* y la *intencionalidad del goce (jouissance)* en tanto vínculo de *alimentación* a través del que emerge un sujeto al *disfrutar* de aquella serie de *alimentos* que, viniendo a su encuentro en el contexto de una situación *vulnerable* y *previa* a la *génesis existencial*, ponen en marcha aquel movimiento a través del que emerge sensiblemente la subjetividad. Estableceremos a modo de conclusión que, dado que el *goce* mienta una relación de *alimentación* que se produce en el seno de lo *elemental* y, por tanto, de aquella *impersonalidad originaria* que deja en evidencia la *dimensión vulnerable y pasiva de nuestra sensibilidad*, el riesgo de una nueva *despersonalización* se posiciona como un *horizonte siempre latente* a todas nuestras vivencias. El ámbito de la sensibilidad, en lugar de ser un terreno armónico en el que la distinción entre lo pasivo y lo activo está clara, mienta más bien un registro arquitectónico atravesado por una *ambigüedad fundamental*, a saber, aquella *tensión sin solución* entre aquella *dimensión vulnerable del sentir* que nos confronta a la *despersonalización* y aquella *dimensión de goce* que nos permite *nacer existencialmente*.

En nuestro segundo capítulo titulado “Transpasibilidad, Nacimiento y Vulnerabilidad de la Subjetividad Rítmica en la Fenomenología de Henri Maldiney”, iniciaremos nuestro trabajo describiendo algunos de los tópicos fundamentales de la fenomenología estática husserliana, siguiendo la interpretación propuesta por Maldiney. En plena sintonía con lo realizado en nuestro primer capítulo siguiendo a Levinas, centraremos nuestra atención en las nociones husserlianas de *sensación (hylé)* e *impresión originaria*. Estableceremos que estas nociones nos permiten encontrar ya al interior de la filosofía de Husserl cierta tematización de un *sentir pre-reflexivo y pre-objetivante* que, aunque entendido de manera *exclusivamente metodológica* por el fundador de la fenomenología, sirve de antesala para el posterior desarrollo de la fenomenología maldineyana. De este modo, advertiremos que ahí donde Husserl ve en el sentir una cuestión netamente metodológica, Maldiney ve aquel ámbito *real* de nuestra experiencia en el que produce nuestro encuentro *originario* con las cosas.

Puesta en evidencia dicha relación de *continuidad* entre ambas filosofías, y ya situados al interior de la fenomenología del sentir elaborada por Maldiney, buscaremos resolver la pregunta que orienta nuestra presente indagación, a saber, aquella relativa al nacimiento de la subjetividad. En este contexto, describiremos *con, desde*, pero también *más allá* de lo estrictamente planteado por Maldiney, aquel *encuentro sensible con la alteridad* mediante el que *emerge existencialmente la subjetividad*. En un primer momento, centraremos nuestra atención en aquella dimensión vulnerable del sentir, denominada por Maldiney *transpasibilidad*, que, en cuanto mienta una *apertura pasiva sin a priori* que nos dispone de

forma constante al encuentro con la alteridad, se posiciona como condición de posibilidad, aunque no la única, de nuestro *nacimiento existencial*. Para desarrollar este análisis tematizaremos la *dimensión existencial* que subyace a la experiencia de la *enfermedad*.

De manera posterior, y continuando la descripción de aquel encuentro originario mediante el que emerge la subjetividad, centraremos nuestros esfuerzos en describir la *transposibilidad* en tanto *dimensión temporal* mediante la que se presenta *imprevisible* y *sorpresivamente* ante nosotros aquel género de alteridad en cuyo encuentro *transformador* nacemos existencialmente, a saber, la *alteridad del acontecimiento*. Para realizar esta operación describiremos la *dimensión existencial* que atraviesa la experiencia *depresiva*.

Para concluir nuestro capítulo, tematizaremos con el autor aquella *dimensión activa y responsiva* que caracteriza el sentir, siendo esto aquello que Claudia Serban propone denominar *transposibilidad del existente*. De esta forma, si la *transpasibilidad* mienta una *exposición a nuestro pesar* a la irrupción *transposable del acontecimiento*, la *transposibilidad del existente* mienta aquella *recepción activa* a través de la que, aquella subjetividad sorprendida en un primer momento por el acontecimiento, *emerge existencialmente* al *apropiarse* de este de una determinada manera. Para finalizar, estableceremos a modo de conclusión que, dado que el nacimiento existencial de la subjetividad tiene a su base aquella *dimensión transpasible y vulnerable del sentir* que nos expone de forma constante al *encuentro con la alteridad del acontecimiento*, dicho movimiento debe ser comprendido como un *proceso rítmico e inacabado* que se realiza permanentemente. Así, al concluir nuestro trabajo descubriremos con Maldiney y Levinas que la *dimensión vulnerable del sentir*, entendida como *transpasibilidad* y *sensibilidad* respectivamente, mienta la *vía de acceso* al problema del *nacimiento existencial de la subjetividad*.

## Capítulo 1: Sensibilidad, Nacimiento y Vulnerabilidad de la Subjetividad en la Fenomenología de Emmanuel Levinas

La filosofía de Emmanuel Levinas emerge, desde sus tempranos desarrollos, como una fenomenología cuyo interés fundamental consiste en tematizar aquella dimensión originaria de nuestra experiencia en la que se produce el *nacimiento* de la subjetividad, a saber, el ámbito de la *sensibilidad*. En este contexto general, el siguiente capítulo tiene como objetivo principal esclarecer en qué medida la descripción fenomenológica acerca del nacimiento *sensible* de la subjetividad, deja en evidencia aquello que proponemos denominar la *siempre latente dimensión vulnerable de la sensibilidad*. Para lograr esta misión, el presente apartado dispone de los siguientes momentos.

Para comenzar, interpretaremos con Levinas la fenomenología estática de Edmund Husserl, prestando especial atención a la noción de *intencionalidad de la sensación*, en tanto herencia filosófica fundamental para el desarrollo ulterior de la *fenomenología de la sensibilidad* propuesta por Levinas. En este ejercicio, además de destacar los puntos de encuentro entre ambos autores, señalaremos que, a pesar que en Husserl encontramos cierta tematización del *momento de sensación*, dichas consideraciones al poseer un carácter *exclusivamente metodológico y no real* conducen a Levinas a elaborar su propio pensamiento más allá, pero también en cierta *continuidad* con lo planteado por el fundador de la fenomenología.

Siguiendo este trabajo, y ya situados al interior de la fenomenología levinasiana, estableceremos que solo en el nivel de la *sensibilidad*, expresión mediante la que el autor marca su distancia con la noción husserliana de *sensación*, resulta posible describir apropiadamente el que, a su juicio, representa el problema fundamental de la fenomenología, siendo este el nacimiento de la subjetividad. Para realizar esta operación, describiremos el nacimiento de la subjetividad como un proceso que solo puede ser tematizado fenomenológicamente teniendo como punto de partida aquel momento *pre yoico e impersonal* anterior a la subjetividad que, dejando de manifiesto aquel fondo pre-personal *contra* el cual emerge esta, revela al mismo tiempo aquel *carácter vulnerable del sentir* en función del que resulta posible dicha despersonalización.

Siguiendo este punto de partida, precisaremos en qué medida el proceso de nacimiento de la subjetividad supone la puesta en movimiento de aquella dimensión *gozosa* de la sensibilidad que, entrando en una *tensión sin solución* con aquella dimensión vulnerable y

despersonalizante, nos permite emerger existencialmente al posibilitar la *separación* con respecto a aquel ámbito pre yoico.

Para finalizar, estableceremos que, si bien el goce nos permite nacer como sujetos, producto de su tensión sin solución con la dimensión vulnerable de la sensibilidad, el proceso de nacimiento de la subjetividad no puede comprenderse como un movimiento que se realiza de una vez para todas, sino más bien como un proceso continuo que está expuesto de manera constante a aquel retroceso que supone la siempre amenazante dimensión vulnerable del sentir.

### **1. Una herencia de la fenomenología trascendental de Husserl: la intencionalidad del sentir como momento fundamental de la arquitectura de la experiencia humana**

Desde sus inicios la fenomenología se posiciona como un estudio descriptivo del conjunto de nuestras experiencias, esto es, como una disciplina que busca dar cuenta de las estructuras y principios comprometidos en nuestras diferentes vivencias (Cf. Depraz 1999, p.5). Es así, que, en sus tempranas *Investigaciones lógicas* (2014), el fundador de este movimiento filosófico, Edmund Husserl, establece que la fenomenología tiene como pretensión inicial analizar las estructuras de nuestra experiencia con la finalidad de esclarecer en qué medida -sobre la base de estas- resulta posible tanto el *conocimiento* de objetos como la ejecución de diferentes actos que, sin tener ellos mismos pretensiones teóricas, se fundamentan en aquellas vivencias de orden cognoscitivo.

Advertimos, de esta manera, que, al menos en sus primeros desarrollos, la fenomenología de Husserl opera bajo una doble orientación. Por una parte, propone pensar el conocimiento como el modo fundamental a través del que nos aproximamos a los objetos del mundo y, con ello, aprehendemos los diferentes *contenidos representacionales* que estos ofrecen a nuestra observación (color, rugosidad, longitud etc.) (Cf. Husserl 2014, p. 660 y ss.). Por otra parte, establece que dicho conocimiento solo resulta posible en virtud de ciertos aspectos estructurales que caracterizan la arquitectura de nuestra experiencia. Pero ¿cuáles son aquellos principios que permiten el conocimiento? La respuesta ante dicha interrogante la encontramos a lo largo del desarrollo de lo que se suele denominar la *fenomenología estática* elaborada por Husserl (Cf. Depraz 1999, Cf. Oswald 2016; Cf. Steinbock 2003), a saber, aquella que tiene como intención fundamental dar cuenta de las diferentes estructuras y procesos que posibilitan el conocimiento de objetos por parte de un sujeto, es decir, el acceso a su *contenido representacional*. Nuevamente en el marco de sus *Investigaciones lógicas*, el autor define al objeto como *aquel sujeto de posible aserción verdadera* (Cf. Husserl 2013, p.

125; Levinas 2017, p.111), o sea, como aquel fenómeno que, apareciendo en nuestra experiencia, nos permite realizar diversas afirmaciones, como, por ejemplo, aquellas referidas a sus propiedades aprehensibles mediante la sensopercepción y que dan forma a juicios tales como *la puerta es roja o la pared es lisa*.

Limitando ahora nuestra labor a dar cuenta de aquellas estructuras *estáticas* que nos permiten conocer, centraremos nuestra atención en dos de las nociones elaboradas por Husserl con la intención de develar cómo resulta posible nuestro conocimiento del mundo. A continuación, estudiaremos con el autor los conceptos de *intuición* e *intencionalidad*, siguiendo la interpretación de la fenomenología estática husserliana propuesta por Emmanuel Levinas en su *Teoría fenomenológica de la intuición* (2017). Consideramos que ambas nociones, aunque elaboradas inicialmente por Husserl con la finalidad de describir la estructura del conocimiento, nos permiten advertir ya al interior de su pensamiento cierta tematización de la *sensación* como un *nivel fundamental* de nuestra experiencia y, por tanto, como un objeto de estudio relevante para la consideración fenomenológica. Este hecho, como veremos posteriormente, será de gran influencia en el desarrollo de la *fenomenología de la sensibilidad* esbozada por Levinas. De esta forma, observaremos que, aunque la fenomenología levinasiana supone un distanciamiento con respecto a la propuesta estática husserliana, dicho diálogo problemático no puede sino comprenderse como una profundización y un cambio de énfasis en relación con algunos tópicos que ya están presentes en la fenomenología de Husserl.

En la sexta de sus *Investigaciones lógicas* el fundador de la fenomenología describe el conocimiento “como el resultado de una ‘síntesis de identificación’ (*Identifizierung*) entre un acto signitivo, es decir, de referencia semántica a un objeto, y uno intuitivo mediante el que aquél nos es dado de una manera particular, cumplimentándose de esta forma su mención” (Zúñiga 2019a, p.66). De este modo, Husserl establece desde un comienzo que para que haya conocimiento es necesaria la conjunción de dos tipos de actos ejecutados por parte de un sujeto. Por un lado, uno signitivo a través del que *mentamos* el contenido representacional de un objeto, por ejemplo, captando la pantalla del computador en el que escribo como aquella que tiene color blanco y superficie lisa. Por otro lado, uno impletivo o intuitivo mediante el que *accedemos* al objeto de nuestra mención, en este caso a la pantalla de color blanco y superficie lisa de mi computador. Teniendo a la vista este esquema explicativo, podemos sostener con Husserl que solo cuando se cumplimenta intuitivamente nuestra referencia semántica a un objeto podemos hablar efectivamente de conocimiento. Podemos observar, así, que la intuición se posiciona como una condición imprescindible de nuestra actividad cognoscitiva (Cf. Husserl 2014, p. 622).

Ahora bien, la pregunta a la que ineludiblemente nos remite esta descripción es la siguiente: ¿a qué se debe el privilegio que el autor otorga a la intuición? En otras palabras: ¿qué particularidad posee esta experiencia al punto que conduce a Husserl a afirmar que sin su presencia resulta imposible el conocimiento? La respuesta ante dichas inquietudes la encontramos en el siguiente pasaje del primer volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (De aquí en adelante *Ideas I*) donde el filósofo sostiene que:

No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al principio de todos los principios: que toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la 'intuición' originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que ella se da. (2013, p. 129)

De acuerdo con esto, para conocer un objeto no basta solamente con mentarlo, es decir, con apuntar signitivamente hacia él, pensando, por ejemplo, que la pantalla de mi computador es blanca, sino que además es necesario acceder *en persona* (*Selbstgegeben*), esto es, intuitivamente, a dicho aparato, pues solo así podemos evidenciar que ese objeto tiene aquel color y no otro. De este modo, la intuición se posiciona como *el principio de todos los principios* en la medida que este acto *pone delante* los diversos objetos de nuestra experiencia, haciendo posible de esta manera el conocimiento de los mismos, vale decir, el acceso a su contenido representacional. Como establece Emmanuel Levinas en su *Teoría fenomenológica de la intuición*, solo mediante este tipo de acto podemos entrar en contacto con los objetos del mundo (Cf. 2017, p.93). Siguiendo esta línea argumentativa nos parece importante subrayar algunos de los aspectos que caracterizan, tanto desde nuestro punto de vista como bajo la óptica levinasiana, la comprensión husserliana de la intuición en cuanto momento indispensable de todo conocimiento.

En efecto, este tipo de acto muestra un modo de experiencia a través del que entramos en relación con los objetos que nos rodean, es decir, hace referencia a aquella actividad que nos pone delante las distintas propiedades que estos poseen, permitiendo la elaboración de diferentes *aserciones verdaderas* respecto a su contenido, tales como el juicio *la puerta es áspera*. Vemos, de esta manera, que cuando Husserl habla de intuición se refiere a aquel acto que, permitiéndonos acceder a diferentes objetos, posibilita al mismo tiempo el conocimiento de ellos. Así, nos parece que la preeminencia que este tipo de actividad tiene en las consideraciones husserlianas se justifica en la medida que solo mediante ella aprehendemos los objetos de nuestra experiencia y, en razón de esto, podemos conocerlos.

De lo anterior se sigue un corolario importante pues, tal como establece Levinas, si la intuición nos presenta directamente los objetos, entonces podemos sostener que uno de los supuestos que subyace a la comprensión husserliana de esta experiencia es el hecho que *toda intuición es intuición de objeto*, es decir, que esta nos pone delante única y exclusivamente *sujetos de posibles aseveraciones verdaderas* (Cf. Levinas 1994, p.72), o, lo que es equivalente, objetos que nos son dados *originariamente* bajo el modo conocimiento (Cf. Levinas 2017, p.90).

Una vez realizada nuestra somera descripción de la teoría husserliana de la intuición, pasamos ahora a caracterizar otro de los principios fundamentales de su doctrina del conocimiento, a saber, la *intencionalidad*. En el párrafo treinta y seis de *Ideas I* Husserl nos dice que:

En general es inherente a la esencia de todo cogito actual ser conciencia de algo (...) La propiedad esencial general de la conciencia se conserva, pues, en la modificación. Todas las vivencias que tienen en común estas propiedades esenciales se llaman también ‘vivencias intencionales’ (actos, en el sentido más amplio de las *Investigaciones lógicas*); en tanto que son conciencia de algo, se dicen ‘referidas intencionalmente’ a este algo. (2013, p.154)

Luego de una lectura atenta de este fragmento, podemos sostener que una de las características fundamentales de la comprensión husserliana de la conciencia es el hecho que *toda conciencia es conciencia de algo*, es decir, está referida de modo constante a algo diferente a sí misma. Por este motivo y tal como subraya Emmanuel Levinas en su obra antes referida, la conciencia no puede ser entendida meramente como un *yo pienso* sino más bien como *ego cogito cogitatum*, o sea, como un sujeto que, en el seno de su experiencia, tiende a vincularse constantemente con realidades distintas a sí mismo, siendo estas los objetos (Cf. López 2018, p.130).

Realizada esta aclaración y vinculando esta definición de intencionalidad con aquella de intuición presentada previamente, sostenemos que así como la intuición es intuición de objetos y nos permite acceder a estos de manera teórica, de igual modo la intencionalidad representa *originariamente* una correlación de carácter epistemológico, esto es, un vínculo que, al permitirnos apuntar a los objetos de nuestra experiencia, posibilita nuestro acceso a su contenido representacional. Lo anterior, lejos de significar que nuestra relación intencional con los objetos se limite a un vínculo teórico, remite más bien al hecho que todo acto mediante el que mentamos un objeto, sea o no con pretensiones epistemológicas, supone una aproximación a su contenido representacional, experiencia que solo resulta posible a través de lo que Husserl denomina intencionalidad *dóxica* o *representativa* (Cf. Husserl 2013, Cf. Walton 2015), es

decir, aquella que nos permite observar el conjunto de propiedades que poseen los objetos. Tal como propone Levinas en su obra antes mencionada, podemos afirmar que, al menos, en el contexto de la *fenomenología estática* elaborada por Husserl, tanto la noción de intencionalidad como el concepto de intuición remiten *originariamente* a actos que nos vinculan con los objetos mediante una correlación que, en principio, es de orden epistemológico (Cf. 2017, p.125).

Una de las cuestiones a las que ineludiblemente nos conduce nuestra descripción de las nociones husserlianas de *intuición e intencionalidad*, realizada de la mano de Levinas, es la siguiente. Si ya sabemos que la subjetividad, sea cual sea el acto que busque realizar se relaciona, en principio, de forma teórica con los objetos que le aparecen, entonces resta precisar de qué manera dicha subjetividad se relaciona con sus propias vivencias. En otras palabras, es necesario determinar qué tipo de vínculo existe entre la subjetividad y sus propias experiencias. La respuesta ante esta inquietud la encontramos -entre otros textos- en las célebres *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (2002), obra en la que Husserl, además de buscar resolver la inquietud relativa al carácter *temporal* de las vivencias, intenta responder *cómo* la subjetividad se vincula sensiblemente con sus propias experiencias.

¿De qué modo se produce este vínculo entre la subjetividad y sus propios actos? En el párrafo treinta y siete de la obra antes mencionada, Husserl declara que nuestras vivencias no son “nada ‘objetivo’ en el tiempo” (2002, p.95), es decir, que nuestra relación con ellas no sigue el mismo esquema a través del que aprehendemos los objetos. De acuerdo con esto, podemos afirmar de entrada que mientras la subjetividad se relaciona teóricamente con los objetos que se le manifiestan, se vincula de un modo *no-objetivante* consigo misma, esto es, con sus propias vivencias.

¿Qué argumentos conducen al autor a sostener que la subjetividad no se relaciona teóricamente con sus distintas experiencias? La justificación de dicha decisión hermenéutica se explica en la medida que la posibilidad de pensar un vínculo objetivante con nuestras propias vivencias nos remitiría al ya célebre problema filosófico del *regreso al infinito* (Cf. Henry 2001, p. 124; Cf. Osswald 2016, p.68; Cf. Zahavi 2003, p.159; Cf. Zúñiga 2020, p. 37). Precizando este punto, si este fuera el caso y la relación con nosotros mismos y nuestras vivencias tuviese un carácter objetivante, nos veríamos en un escenario en el que dichas vivencias aprehendidas de esta manera requerirían de una segunda conciencia que las captase de este modo, lo que a su vez remitiría a una tercera conciencia que las miente de esa forma, y así sucesivamente. Dado que toda aprehensión objetivante requiere de una conciencia que la realice, al modo en que, por ejemplo, un sujeto accede a las propiedades de un objeto, la captación objetivante de nuestras propias vivencias supondría otra conciencia que las captase

como tal, la que, por su parte, remitiría a una tercera, y así indefinidamente. Teniendo a la vista las consecuencias que se desprenden de dicho regreso al infinito, es menester pensar la relación que la subjetividad tiene con sus vivencias como un vínculo de carácter *pre-teórico* que no opera bajo la lógica del conocimiento (Cf. Husserl 2002, p.103). Resta ahora determinar qué características posee esta conciencia de orden no objetivante.

En su ensayo “Intentionnalité et sensation” (2016) Emmanuel Levinas establece que aquello que el fundador de la fenomenología denomina *sensación* en el contexto de sus *Lecciones*, constituye aquel momento de nuestras vivencias en el que acontece aquella relación pre-teórica que la subjetividad tiene con sus propias vivencias. A juicio de Levinas, es al nivel de la sensación donde un sujeto *aprehende como suyas* todas sus experiencias. En el ensayo antes referido el autor declara que la sensación “es presente a sí misma, sentida, vivida. El término ‘vivir’ (*Erlebnis*) designa la relación pre-reflexiva de un término consigo mismo” (2016, p. 206)<sup>1</sup>.

A estas alturas de la argumentación resulta evidente que la sensación mediante la que un sujeto se vincula con sus distintos actos muestra una relación de orden pre-teórico. De la misma manera, sabemos que Husserl describe nuestra intuición de objetos como una experiencia que obedece originariamente a una intencionalidad dóxica o representativa, es decir, que opera bajo el esquema *conciencia-de-objeto*. Es necesario aclarar, a continuación, de qué forma es posible describir *afirmativamente*, o sea a partir de sus propias características, aquel vínculo sensible por medio del que una conciencia *aprehende como suyas* sus vivencias. ¿Acaso esta relación puede ser entendida en términos intencionales, esto es, bajo el esquema *conciencia-de-objeto*? La respuesta ante esta inquietud es negativa, ya que si este fuera el caso caeríamos nuevamente en el problema del *regreso al infinito* al que nos remite el pensar la sensación como un tipo de conciencia teórica por mor de la que un sujeto capta sus propias vivencias. De este modo, podemos afirmar, desde un inicio, que aquel tipo de experiencia mediante la que un sujeto se relaciona con sus vivencias, no opera a la manera de una conciencia intencional que busca acceder a los contenidos representacionales que le ofrecen los objetos. Pero ¿acaso solo podemos pensar la intencionalidad bajo el *modelo objetivante* que hemos estudiado hasta este momento? ¿O es que la experiencia que pretendemos analizar nos impulsa a descubrir, tal como sugiere Levinas, un tipo de intencionalidad de orden no teórico ya al interior del pensamiento estático husserliano?

---

<sup>1</sup> La traducción de los textos cuyo idioma original es el francés es nuestra.

En el apéndice XII de sus *Lecciones*, Husserl sostiene que “todo acto es conciencia de algo, pero todo acto es también consciente. Toda vivencia es ‘sentida’, es ‘percibida’ inmanentemente (...) aunque no sea, naturalmente, objeto de posición, no sea mentada -percibir no significa aquí ‘estar vuelto en la mención’ y captar” (2002, p.151). Siguiendo este pasaje dos son las aseveraciones que podemos realizar. Por una parte, y en esto insistimos nuevamente, aquel sentir por medio del que un sujeto se vincula con sus vivencias no posee un carácter objetivante y, por esto, no opera bajo una lógica del conocimiento. Por otra parte, dicho sentir sin remitirnos a un modo de intuición a través del que, por ejemplo, accedemos a un objeto, mienta, no obstante, un tipo de *relación* a través de la que la subjetividad aprehende como suyas sus vivencias. Si bien aquel sujeto que capta sus distintos actos no lo hace mediante un esquema intencional entendido como un tipo de conciencia dirigida a objeto, no por esto debemos renunciar a pensar esta experiencia como una de carácter intencional en la medida que dicha noción, como vimos previamente, nos remite originalmente a un modo de vivencia mediante la que dos términos entran en *relación*, tenga esta o no pretensiones teóricas (Cf. Levinas 2017, p.69). Nos parece que si bien Husserl al interior de su fenomenología del conocimiento decide reservar el término intencionalidad -en su sentido propio- para hacer referencia exclusivamente a aquella *correlación* que nos pone delante distintos contenidos representacionales de objeto (Cf. 2002, p. 151 y ss.), esto no nos impide realizar un gesto hermenéutico yendo más allá de lo estrictamente planteado por el autor y siguiendo la lectura de este asunto sugerida por Levinas. De esta forma, proponemos entender la intencionalidad no solo como un modo de relación entre un *sujeto cognoscente* y un *objeto conocido*, sino más bien como aquel tipo de experiencia que, en general, pone a un sujeto en relación.

A este respecto, es importante poner en evidencia el que, desde nuestro punto de vista, representa, como veremos posteriormente, un motivo de *continuidad* entre la fenomenología estática husserliana y aquella propuesta por Emmanuel Levinas, autor que hasta el momento nos ha permitido sistematizar algunos de los aspectos fundamentales del pensamiento de Husserl y al que, desde nuestro siguiente apartado, estudiaremos en función de su propia propuesta filosófica. En efecto, e inspirados por la interpretación levinasiana de Husserl, podemos sostener que ya al interior de la temprana producción filosófica del fundador de la fenomenología, es posible encontrar cierta tematización, aunque sea *metodológica*<sup>2</sup>, de aquello

---

<sup>2</sup> A este respecto, es importante señalar que cuando hablamos con Husserl de *distinción metodológica*, hacemos referencia a aquella serie de estructuras de nuestras vivencias que, sin ser ellas mismas *momentos reales* de la arquitectura de nuestra experiencia, se posicionan como condición de posibilidad de aquellas *estructuras reales* que le interesa tematizar a la fenomenología. Haciendo una analogía entre la labor del fenomenólogo, al menos como la entiende Husserl, y la labor de una persona que repara aparatos tecnológicos, podemos sostener que así

que proponemos denominar con Levinas *intencionalidad de la sensación* (Cf. 2016, p. 206). Si Husserl establece expresamente que la intencionalidad mienta una relación que, en principio, posee un carácter teórico y esta referida exclusivamente a objetos, de la mano de Levinas podemos afirmar que en la descripción husserliana del *momento de sensación* como un vínculo pre-reflexivo con nuestras propias vivencias hallamos una *segunda forma de intencionalidad* que, aunque comprendida por Husserl como un concepto *exclusivamente metodológico y no real*, constituye un antecedente filosófico de aquello que entenderemos con Levinas como *intencionalidad del goce (jouissance)*, es decir, como un modo *intencionalidad* preteórica y de carácter sensible (Cf. Levinas 1971; Cf. Husserl 2002, p.34; véase p. 43 y ss.).

Francisco Conde comparte nuestra hipótesis de lectura al señalar que una consideración acerca de este nivel pre-reflexivo de nuestra experiencia, que nos permite relacionarnos con nuestras propias vivencias “conduce a hablar de la sensación y la retención como una especie de actos de conciencia dotados de una cierta intencionalidad de nivel inferior -en comparación a la intencionalidad de nivel superior de los objetos intencionales” (2012, pp. 68-69). De acuerdo con esto, sostenemos que el ejercicio propuesto de pensar la sensación como una especie de intencionalidad se justifica en la medida que esta pone a un sujeto en relación con sus propias vivencias. Nos parece que el principal rendimiento de nuestra hipótesis de lectura es que si se comprende la intencionalidad como un modo de relación que se produce en el seno de nuestra experiencia, entonces el ejercicio descriptivo que caracteriza a la fenomenología, lejos de reducirse a aquellos actos intuitivos mediante los que captamos objetos, se extiende además a otro género de vivencias en las que lo que está involucrado no es la aprehensión de contenidos representacionales. Declarado esto, es importante señalar que el objetivo de nuestra interpretación no es desconocer la labor que la intuición desempeña al interior de la arquitectura de nuestra experiencia, sino más bien, ampliar el terreno de análisis fenomenológico al

---

como las *piezas* de un computador pueden ser estudiadas con independencia entre sí, pero no funcionan sin la presencia de las *otras partes*, de la misma manera, los momentos metodológicos descritos por el fenomenólogo son analizables con independencia entre sí, mas no funcionan sin la comparecencia de todos los componentes que dan forma a una *estructura real* de nuestra experiencia. En palabras del autor: “momento se emplea en el sentido ontológico formal de ‘parte no independiente del todo’(...) momento se opone a pedazo, fragmento (...) las determinaciones temporales de pasado o de presente no son una parte seleccionable del todo al que se atribuyen, ni tampoco una parte separable o fragmentable dentro de la representación que capta al objeto temporal” (Husserl 2002, p. 34). De esta manera, cuando sostenemos que la *intencionalidad del sentir* mienta una *distinción metodológica*, establecemos con ello que, si bien dicha estructura constituye un elemento fundamental de nuestra experiencia, esto no nos permite sostener, al menos al interior del pensamiento de Husserl, que esta sea la relación originaria que tenemos con los objetos de nuestra experiencia, pues, tal como establecimos en el cuerpo del texto, para el fundador de la fenomenología la intencionalidad mienta *originariamente* un vínculo de carácter *dóxico* o *epistemológico*. Para profundizar en este asunto se recomienda revisar el primer apartado de nuestro próximo capítulo (véase p.73 y ss.).

considerar, además de este tipo de actos, otras formas posibles de *hacer experiencia* (Cf. Levinas 2016, p. 214), como las que estudiaremos posteriormente (véase p. 21 y ss.)

Retomando nuevamente la inquietud relativa a la relación de la subjetividad con sus propias vivencias que orientaba, como vimos, parte de los esfuerzos de las *Lecciones husserlianas*, y sabiendo ya que esta se produce al nivel de la sensación, nos gustaría llevar aún más lejos la reflexión realizada en dicho texto de la mano de Levinas. Nos parece que si bien Husserl diferencia en sus análisis la pregunta acerca de la aprehensión dóxica de los objetos por parte de un sujeto de aquella referente a la captación de sus vivencias que dicho sujeto realiza, creemos que a esta interrogante subyace otro cuestionamiento aún más fundamental, a saber, aquel que remite a la pregunta por el *nacimiento* de aquella subjetividad que capta pre-reflexivamente su propias vivencias y teóricamente los objetos de su experiencia. Si la fenomenología se define desde un comienzo como una disciplina que busca estudiar, describir y analizar las estructuras de nuestras experiencias (Cf. Depraz 2016, p.5), esté esta labor orientada o no por motivos de orden cognoscitivo, entonces consideramos que una cuestión imprescindible en toda indagación de carácter fenomenológico, es aquella que refiere al nacimiento de aquella subjetividad que experimenta como suyas las diferentes vivencias que la fenomenología pretende describir. Dado que la fenomenología intenta analizar las distintas vivencias de la *subjetividad*, siendo así esta su *protagonista metodológica*, es necesario que esta disciplina resuelva igualmente el problema de la génesis de dicha protagonista. Enfatizando nuevamente algo ya establecido por Husserl, consideramos que no es posible hablar de vivencias sin referirnos a aquel sujeto que las evidencia en cada caso como suyas (Cf. 2002). De esta manera, advertimos que la cuestión relativa al nacimiento de la subjetividad mienta un asunto del que ninguna consideración fenomenológica puede prescindir.

¿En qué nivel de nuestra experiencia debemos situarnos para dar respuesta a esta difícil inquietud? ¿Acaso es en el ámbito del sentir pre-reflexivo donde hallamos el modo de resolver esta interrogante? ¿Por qué posicionarnos en el nivel del sentir y no en aquel ámbito cognoscitivo tematizado extensamente por Husserl? La respuesta a esta inquietud la encontramos en el que, desde nuestra perspectiva, mienta un supuesto básico de la temprana fenomenología del conocimiento desarrollada por Husserl, y sobre el cual nos detendremos con igual énfasis en nuestro siguiente capítulo (véase capítulo 2, p. 93). En efecto, cuando hablamos de conocimiento con Husserl hacemos referencia a una relación *intencional e intuitiva* a través de la que un sujeto accede al contenido representacional de un objeto. De esta manera, y tal como indicamos previamente, el conocimiento solo resulta posible cuando captamos el conjunto de propiedades de un determinado objeto. A lo anterior subyace un supuesto

importante, a saber, aquel que establece como una realidad dada la *distinción entre sujeto cognoscente y objeto conocido*. En otras palabras, si analizamos críticamente el esquema husserliano del conocimiento a la luz del problema del nacimiento de la subjetividad, podemos sostener que dicho modelo supone la existencia de la subjetividad como una realidad *ya nacida*, esto es, diferenciada de aquel objeto que ella busca conocer (Cf. Kretschel 2015, p. 112). ¿Cómo dar respuesta entonces a aquella inquietud relativa al nacimiento de la subjetividad si nos posicionamos en un ámbito de nuestra experiencia que la supone como una realidad ya constituida? ¿Es que acaso al nivel de la sensación es posible subsanar aquella dificultad? Nuestra respuesta ante este cuestionamiento es afirmativa, por lo que, a continuación, siguiendo los análisis fenomenológicos presentados por Emmanuel Levinas en *De l'existence à l'existant* (2013) y *Totalité et infini* (1971) intentaremos describir aquel *proceso sensible* mediante el que emerge la subjetividad. En nuestros próximos apartados abordaremos, entre otros asuntos, la descripción levinasiana de la *intencionalidad del goce (jouissance)*, noción que, advertimos previamente, solo puede ser comprendida a partir de su interpretación del momento sensación tematizado por Husserl como un *momento intencional*. De este modo, y sobre base de la fenomenología de la sensibilidad propuesta por Levinas en cierta relación de continuidad con los análisis estáticos husserlianos, describiremos cómo se produce el nacimiento de la subjetividad al nivel prerreflexivo del sentir.

## **2. La dimensión vulnerable de la sensibilidad como vía de acceso al problema del nacimiento en la fenomenología de Emmanuel Levinas**

Cuando fenomenológicamente hablamos de nacimiento, dos son los posibles modos de aproximación a través de los que podemos abordar este acontecimiento. Como sugiere Frédéric Jacquet en su artículo “Naître *du* monde et Naître *au* monde. Merleau-Ponty/Patočka” (2013). Por una parte, hallamos el *nacimiento anónimo* que hace referencia a aquella exégesis fenomenológica que busca acceder a aquel momento originario en el que un yo evidencia en primera persona el acto mismo de su nacimiento. Por otra parte, encontramos el *nacimiento existencial* que mienta aquel proceso mediante el que un sujeto, incapaz de acceder a su propio *nacimiento anónimo* y que, por tanto, debe asumir su existencia como un hecho *irremisible* del que no puede sustraerse, consigue apropiarse de dicha existencia impersonal para de este modo vivirla, en cada caso y en cada experiencia, como *su* existencia (Cf. Levinas 2015, p.61). La pregunta por el nacimiento anónimo nos invita a determinar la posibilidad de intuir o no aquel instante originario en el que empezamos a existir, mientras que la inquietud relativa al

nacimiento existencial surgiendo ante la imposibilidad de vivir en primera persona aquel momento anónimo en el que venimos a la vida, pretende resolver aquella cuestión referente a aquel proceso mediante el que un sujeto, asumiendo su existencia como un hecho ineluctable del que debe hacerse cargo, se aprehende como un *yo* al apropiarse y hacer *suya* dicha existencia. En el artículo antes mencionado podemos leer lo siguiente:

La natalidad designa la condición de ser nacido que Merleau-Ponty define como una *natalidad anónima*: no puedo aprehenderme (a mí mismo) más que como ‘ya nacido’ y como ‘aún viviente’: mi nacimiento y mi muerte son así “horizontes pre personales” (Merleau-Ponty 1992, 249-250); no obstante, es necesario tener en cuenta otro concepto de natalidad, una *natalidad existencial* sinónimo del ‘movimiento de la existencia’ (Merleau-Ponty 1992, 105) en su dimensión de productividad de la percepción en el discurso. (Jacquet 2018, pp. 65-66)

De acuerdo con este fragmento al nacimiento anónimo nos es imposible acceder mediante cualquier tipo de intencionalidad, sea esta la del sentir o aquella dirigida a objetos, en la medida que dichos modos de experiencia presuponen *ya* la constitución o nacimiento de aquel sujeto que vive como *suyas* sus distintas vivencias (Cf. Geniusas 2010). Fenómenos tan diversos como el pintar un cuadro o el conocer las propiedades que posee un objeto, suponen la existencia de aquel sujeto que realiza aquellas actividades y, por tanto, se desenvuelven en un terreno en el que dicho sujeto se sabe a sí mismo como *ya* nacido (Cf. Levinas 2013, pp. 24-27). Levinas nos dice que “esta condena a ser sí mismo se anuncia también en la imposibilidad dialéctica de concebir el comienzo del ser, es decir de captar el momento donde él [el existente] acepta ese peso, y de ser, no obstante, conducido al problema de su origen” (Levinas 1982, p. 121). En otras palabras, ni mediante la intencionalidad representativa ni tampoco por medio aquella del sentir es posible hacer experiencia del nacimiento anónimo, pues toda vivencia, sea cual sea el tipo, supone *ya*, como vimos, el nacimiento o constitución de un sujeto.

En su temprana obra *De l'existence à l'existant*, Levinas, buscando dar cuenta de aquel proceso mediante el que emerge *existencialmente* la subjetividad, establece una distinción que, a nuestro juicio, puede ser comprendida en plena concordancia con la nomenclatura propuesta por Jacquet, a saber, aquella entre *existencia*, o sea, el hecho anónimo de ser, y *existente*, es decir, aquel sujeto que nace -existencialmente- al apropiarse de dicha existencia impersonal (Cf. 2013, p. 24). En este libro podemos leer que “el hecho de existir comporta una relación por la que el existente hace contrato con la existencia (...) la existencia proyecta una sombra [sobre el existente] que lo persigue infatigablemente” (2013, p.33). De acuerdo con esto, podemos establecer que la existencia hace referencia a aquel horizonte impersonal en virtud del que un existente se descubre abandonado a una vida de la que participa a su pesar y en la

que está sumido antes de toda posible iniciativa. Dada esta descripción nos parece que es posible observar una cierta cercanía entre las nociones levinasianas de *existencia* y *existente* y aquellas de *nacimiento anónimo* y *nacimiento existencial* propuestas por Jacquet. Mientras nos es imposible acceder mediante ningún tipo de intencionalidad a aquel momento originario en el que venimos a la existencia o nacemos anónimamente, por lo que solo nos sabemos como *ya* existentes o *ya* nacidos, por su parte, el nacimiento existencial (Jacquet) o la emergencia de un existente (Levinas), solo resulta posible cuando este último se apropia de su existencia. Un existente emerge cuando, a pesar de no haber escogido participar de dicha existencia dada impersonalmente, logra posicionarse como el agente de la misma mediante aquello que Levinas denomina, como veremos en el siguiente apartado, la intencionalidad del *goce* (*jouissance*) en tanto carácter primordial de nuestra sensibilidad (Cf. 1971).

Consideramos que tanto Jacquet como Levinas nos mueven a pensar el nacimiento anónimo y la existencia, respectivamente, como una experiencia caracterizada por una doble incapacidad: por una parte, por la incapacidad de acceder sensiblemente al instante mismo en el que se gesta esta experiencia y, por otra, por la incapacidad de sustraerse a este horizonte del que *se* participa antes de toda iniciativa (Cf. Zúñiga 2019b). Siguiendo a ambos fenomenólogos nos parece que el nacimiento anónimo además de ser un fenómeno elusivo, está permeado por cierto carácter irremisible en virtud del que además de no ser contemporáneos de dicha vivencia, somos incapaces de claudicar de la misma. Así, la existencia no mienta solamente una cuestión a la que sin más nos descubrimos confrontados, sino que también corresponde a un horizonte que somos incapaces de abandonar y que, precisamente producto de su carácter involuntario, resulta un acontecimiento del que participamos anónimamente. Rodolphe Calin sostiene que “en su nacimiento a sí, el yo está necesariamente en retraso con respecto al acontecimiento de su advenimiento” (2000, p. 372), motivo por el que podemos establecer que a esta experiencia que sugerimos denominar el *nacimiento primero* solo es posible aproximarse retrospectivamente. Consideramos que la noción levinasiana de existencia recoge de buena manera este carácter impersonal mediante el que nos aparece nuestra propia vida, ya que esta se nos manifiesta como un hecho ineluctable con el que simplemente debemos contar.

Si atendemos ahora a las nociones de existente y nacimiento existencial elaboradas por Levinas y Jacquet respectivamente, podemos establecer que estas hacen referencia a otro sentido posible mediante el que puede ser comprendido el fenómeno del nacimiento. Si sabemos que nuestra propia existencia es algo que se da a nuestro pesar y ante la que nos descubrimos como *ya* participantes, por su parte, tanto el nacimiento existencial como el surgimiento del existente mientan aquel proceso a través del que un sujeto sumido ya en su

existencia anónima, se apropia de esta al posicionarse como su agente. En otras palabras, es mediante este fenómeno que proponemos denominar el *nacimiento segundo* que aquel existente -en el sentido débil del término- que, en un principio, se descubre confrontado a una existencia de la que participa sin más, emerge como tal -en el sentido propio de la expresión- al posicionarse como aquel sujeto que hace *suya* dicha existencia. Por esta razón, nos parece que tanto la noción de nacimiento existencial como aquella de existente mientras el movimiento a través del que se produce el tránsito desde un sujeto que participa pasivamente de su existencia hacia aquel que se afirma a sí mismo como el agente de esta.

Expresiones cotidianas como *tomar las riendas del asunto* nos permiten pensar con mayor claridad este segundo tipo de nacimiento, pues el hecho mismo de *tomar las riendas del asunto* implica, por un lado, asumir como propio algo que nos es dado a nuestro pesar o de lo que participamos sin ninguna iniciativa, a saber, la propia existencia en tanto es vivida como un hecho anónimo, mientras que, por otra parte, esta expresión muestra el movimiento a través del que emerge un existente al apropiarse de esta última (Cf. Levinas 2013, p.15). Mientras el nacimiento anónimo nos remite a una situación de *existencia sin existente*, el nacimiento existencial nos invita a hacer experiencia de aquel momento en el que emerge propiamente el existente al hacer *suya* aquella existencia padecida hasta ese entonces como algo anónimo. Así, es mediante esto que denominamos *el segundo nacimiento* que se produce aquello que Levinas describe en *De l'existence à l'existant* como aquel acontecimiento por medio del que efectivamente se produce una diferenciación y separación entre el hecho anónimo de existir: la existencia, y aquel que se posiciona como su agente: el existente. A modo de hipótesis de lectura, proponemos comprender, por adelantado, aquello que Jacquet denomina el nacimiento anónimo en cuanto hecho irremisible e irremontable, en diálogo con aquello que, como veremos posteriormente, Levinas define como *hay (il y a)* o *elemento (élément)* para caracterizar metafóricamente aquella experiencia impersonal mediante la que un sujeto se descubre confrontado a una existencia prepersonal.

Advertida ya la imposibilidad de hacer experiencia de aquel *primer nacimiento* de carácter anónimo, nos situamos con Levinas en el ámbito de la intencionalidad del sentir para determinar la posibilidad de acceder mediante esta vía al fenómeno del *segundo nacimiento* de carácter existencial. Siguiendo los postulados fenomenológicos presentados por Levinas en *De l'existence à l'existant* y *Totalité et infini*, buscaremos precisar de qué manera es posible responder a esta inquietud fenomenológica desde aquello que el autor denomina el carácter fundamental de la subjetividad, a saber, la *sensibilidad*. Llevar a cabo esta tarea implica demostrar la hipótesis de lectura que propusimos en el apartado anterior, siendo esta aquella

que establece que la intencionalidad del sentir se posiciona como aquel terreno de análisis en el que se encuentra la respuesta al problema del nacimiento de la subjetividad y, más puntualmente, a aquello que denominamos siguiendo a Jacquet el fenómeno del nacimiento existencial.

Antes de resolver este dilema fenomenológico es menester esclarecer, aunque sea mínimamente, aquello que el autor entiende por sensibilidad. En “Intentionnalité et sensation”, el filósofo declara que la sensibilidad “designa la relación pre-reflexiva de un término consigo mismo” (Levinas 2016, p.206), es decir, mienta aquel nivel de nuestra experiencia previo al conocimiento en el que, como vimos en el apartado anterior, evidenciamos como propias cada una de nuestras vivencias. Si en el apartado anterior señalamos que las consideraciones husserlianas acerca de la sensación -pre-reflexiva- nos permiten dar cuenta de la relación con nuestras propias experiencias, Levinas, profundizando aún más este concepto da forma a su noción de *sensibilidad* mediante la que busca describir este ámbito de nuestra experiencia como un campo de estudio diferente a aquel de la vida teórica de la conciencia (véase capítulo 2, p. 92 y ss.). Mientras para Husserl la sensación mienta un modo de intencionalidad de orden *metodológico* y no *real*, Levinas, problematizando dicha consideración denomina *sensibilidad* a aquel terreno originario en el que se desarrollan todas nuestras vivencias (Cf. Husserl 2002). Si para el Husserl *estático* la sensación mienta un asunto pensable como un sustrato metódico que se encuentra a la base de nuestra relación teórica con los objetos, para Levinas dicho sustrato mienta el asunto mismo que da forma a su fenomenología. Si ya con Husserl es posible pensar una fenomenología de la sensación, con Levinas dicha tarea se materializa finalmente.

En el tránsito existente entre las nociones de *sensación* y *sensibilidad*, además de estar en juego cierta relación de continuidad entre los postulados husserlianos y los levinasianos, se juega el paso desde una fenomenología que le otorga dignidad filosófica al ámbito del sentir, hacia una fenomenología que, consolidando esta orientación, hace del sentir, entendido como sensibilidad, el asunto mismo de sus consideraciones filosóficas. Nuevamente en “Intentionnalité et sensation” podemos leer que:

el objeto no es posible más que si una intención anima una sensación, la que debe ser mínimamente experimentada para que una intención la inspire. El acto es, por tanto, posterior al material del objeto constituido (...) en la reflexión el objeto precede, por supuesto, a la percepción. (2016, p.215)

Profundizando nuestra descripción de la comprensión levinasiana de la sensibilidad podemos preguntarnos si acaso esta noción puede ser descrita meramente en razón del carácter pre-

reflexivo que hemos mencionado hasta ahora. La respuesta ante esta interrogante es negativa, pues la sensibilidad, además de estar caracterizada por dicho aspecto, debe ser comprendida en virtud de aquello que siguiendo al autor podemos denominar su dimensión *vulnerable*. Pero ¿de qué hablamos cuando hablamos de vulnerabilidad? En su ensayo “Finitude et vulnérabilité” (2018) Renaud Barbaras define este término de la siguiente manera:

De acuerdo a la etimología, la vulnerabilidad reenvía a la posibilidad de ser herido. Pero, en verdad, esta definición peca por su exceso de extensión y, en consecuencia, por su indeterminación (...) la herida que hay en la vulnerabilidad es más profunda ya que ella concierne en el fondo a la integridad misma del sujeto que es afectado: ser vulnerable, es ser amenazado en su integridad y finalmente en su existencia misma. La vulnerabilidad es más que fragilidad: ella es destructibilidad o, en todo caso, la fragilidad de la que se trata en la vulnerabilidad tiene como horizonte el riesgo de una destrucción pura y simple del sujeto que decimos que es vulnerable. ( pp. 47-48)

Siguiendo este pasaje podemos establecer de entrada que la vulnerabilidad hace referencia, tal como lo sugiere la etimología latina recogida por Barbaras, a aquella posibilidad de ser *herido* (*vulnus*) que, como intentaremos mostrar posteriormente, subyace al proceso mismo mediante el que emerge la subjetividad y, por esta razón, mienta un carácter constitutivo y estructural de ella. Antes de profundizar en este aspecto de la vulnerabilidad entendida como un horizonte latente a todas nuestras experiencias, es menester -nuevamente siguiendo a Barbaras- delimitar a qué hacemos referencia cuando definimos la vulnerabilidad como la posibilidad de ser heridos. A partir de una lectura atenta del fragmento antes citado podemos señalar que la herida en que consiste la vulnerabilidad hace referencia a un acontecimiento radical en el que lo está en juego, esto es, aquello que se confronta a la posibilidad de ser herido, no es sino la existencia misma de aquel sujeto que se descubre vulnerable. En otras palabras, la herida que está en juego en la vulnerabilidad no es la herida física superficial a la que, por ejemplo, hace referencia la palabra francesa *blesure*, sino que más bien corresponde a aquella *llaga* o *desgarro* que recogen las expresiones *plaie* y *déchirure* utilizadas por el mismo Levinas y mediante la que busca dar cuenta del nivel de profundidad en el que se desenvuelve dicha herida, a saber, aquel en el que se produce el nacimiento existencial y, por ende, la personalización de la existencia de un determinado sujeto.

Cuando enfatizamos el carácter desgarrador que subyace a la vulnerabilidad, a lo que apuntamos no es sino a aquella experiencia en que la existencia misma de un sujeto entra en *crisis*, o sea, se confronta a la posibilidad de su destrucción. Mas aquí cuando hablamos de destrucción no hacemos referencia a la posible muerte mediante la que hipotéticamente un sujeto dejaría de existir, sino que apuntamos a aquella vivencia *agónica* a través de la que un

existente deja de aprehender como *suya* su existencia y, con esto, se descubre abandonado a una vida impersonal de la que no puede claudicar en tanto mienta un acontecimiento irremisible (Cf. Heidegger 2015, p. 259 y ss.; véase capítulo 2, p. 110 y ss.). Describir la crisis<sup>3</sup> como aquel momento de vulnerabilidad en el que lo que se encuentra comprometido es la existencia de un existente, es hacer referencia al doble sentido de la irremisibilidad que subyace a aquella experiencia. Ser vulnerable y padecer el desgarramiento de la propia existencia implica, por una parte, descubrirse *abandonado* y *clavado* a una existencia impersonal de la que se participa sin iniciativa alguna, es decir, en la que nos encontramos comprometidos a nuestro pesar, mientras que, por otra parte, supone saberse a sí mismo como alguien incapaz de sustraerse a dicha existencia anónima padecida involuntariamente (Cf. Zúñiga 2019b)<sup>4</sup>. Por lo anterior, hablar de la experiencia amenazante a lo que nos remite la vulnerabilidad, nos reenvía al mismo tiempo a aquella situación en la que un sujeto se descubre como el *mero espectador* de un hecho irremisible que se da a su pesar. La posibilidad de ser heridos que compromete a la existencia misma mienta un tipo de experiencia impersonal en la que la posibilidad de distinguir entre dicha existencia y aquel existente que la vive como *suya*, da paso a un escenario en el que este existente pierde el dominio sobre su existencia y, con esto, resulta absorbido y arrastrado por ella (Cf. Ciocan 2014). Aquella *crisis* de la existencia a la que hace referencia la noción de vulnerabilidad, no es sino aquel tipo de experiencia en la que un existente posicionado *ya* como el agente de su existencia es *depuesto* (Cf. Levinas 1978) de dicho dominio y, en consecuencia, se confronta *nuevamente* a una situación en la que su propia vida le aparece como hecho irremisible del que meramente se limita a participar. Si el nacimiento existencial mienta aquel movimiento mediante el que emerge un existente al apropiarse de su existencia, la crisis de

---

<sup>3</sup> Tal como veremos en nuestro próximo capítulo, y atendiendo al origen etimológico de la palabra *crisis* (*Krisis*), dos los sentidos posibles a través de los cuales podemos entender esta experiencia. Por una parte, la crisis mienta, como hemos visto en el cuerpo del texto, una *situación despersonalizante* en virtud de la cual un sujeto se descubre sumido en un escenario impersonal del que no puede sustraerse por sus propios medios. Por otra parte, la crisis constituye, tal como estudiaremos en nuestro próximo capítulo a la luz de las consideraciones filosóficas de Henri Maldiney, aquel momento de *decisión* que nos permite sobreponernos a aquella *situación despersonalizante* a la que hace referencia el primer sentido de crisis analizado hasta ahora (Cf. Maldiney 2007). A lo largo del presente apartado, y obedeciendo a los objetivos propuestos para el mismo, describiremos exclusivamente el primer sentido de la palabra crisis, por lo que para profundizar en su segunda acepción se recomienda leer el tercer apartado de nuestro capítulo 2 y la nota al pie de página n° 7 (véase p. 131 y ss).

<sup>4</sup> Un primer análisis de Levinas sobre el carácter impersonal de la existencia humana y la imposibilidad de escapar a dicho horizonte lo encontramos en su obra *De l'évasion* (1982). En este texto el autor describe esta experiencia irremisible como un acontecimiento mediante el que nos descubrimos como sujetos que *están clavados* a sí mismos (*être rivé à soi même*) en tanto incapaces de sustraerse a su propia existencia anónima (Cf. 1982, p.113). Del mismo modo, en su ensayo "Martin Heidegger y la ontología" incluido dentro de la compilación *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (2016), el autor tematiza esta lógica de la *evasión imposible* en los términos de un *estar abandonado (déréliction)* a la propia existencia, donde precisamente el tópico del abandono (Cf. p.99 y ss.) viene a dar cuenta de una situación en la que un sujeto antes de toda iniciativa se encuentra inmerso en un horizonte del que, en principio, no puede escapar.

aquella existencia a la que nos remite la vulnerabilidad implica un retroceso en dicho proceso de apropiación, pues con su irrupción el existente sucumbe nuevamente ante el anonimato al perder su capacidad de agencia sobre su propia existencia.

¿Qué tipo de vivencias tenemos a la vista cuando hablamos de *crisis* y *vulnerabilidad*? ¿Cuál es el soporte fenomenológico de nuestra experiencia que nos permite sucumbir ante aquel escenario irremisible? La respuesta ante la primera inquietud la encontramos en vivencias tan cotidianas como el *encierro involuntario* que en estos momentos padece gran parte de la población mundial producto de lo que se ha convenido denominar públicamente *crisis sanitaria*. En un ejercicio que busca *poner entre paréntesis* todas aquellas consideraciones que el saber médico establece como la *causa* de este acontecimiento, a saber, el virus Covid-19, nos gustaría atender a aquella dimensión de crisis e irremisibilidad a la que ineludiblemente nos somete el encierro involuntario que acompaña esta situación (véase capítulo 2, p. 136).

En efecto, la crisis a la que nos expone la pandemia actual es una crisis que, a nuestro juicio, tiene como principal consecuencia una *despersonalización* de nuestra existencia. Retomando nuevamente la nomenclatura propuesta por Jacquet, nos parece que si bien el fenómeno del nacimiento anónimo nos remite a una incapacidad insuperable de intuir en primera persona aquel momento mismo en el que venimos a la vida, posicionándose así este *no-saber* como un horizonte irremontable que acompaña cada una de nuestras vivencias, por su parte, acontecimientos tales como la crisis sanitaria actual nos confrontan a una imposibilidad aún más dramática: a saber, a la incapacidad de llevar a cabo aquel *segundo nacimiento* de carácter existencial por medio del que nos apropiamos y nos posicionamos como los agentes de nuestra existencia. Antes de ahondar en este aspecto es menester, no obstante, resolver, al menos someramente, aquellas inquietudes que hemos presentado previamente.

Si ya dijimos que situaciones tales como la crisis sanitaria actual nos confrontan a una imposibilidad aún más radical que aquella relativa a nuestra incapacidad de evidenciar en primera persona nuestro propio nacimiento anónimo, resta ahora aclarar en qué consiste dicha imposibilidad y en qué medida esta nos expone a aquello que hemos denominado *crisis* en cuanto experiencia en la que lo que se encuentra comprometido y amenazado es nada menos que nuestra propia existencia. Si expresiones tales como *tomar las riendas del asunto* nos permiten comprender aquel segundo nacimiento a través del que nos apropiamos de nuestra existencia, en principio anónima, al posicionarnos como sus agentes, es decir, como aquellos sujetos viven como *suya* aquella existencia, por su parte, acontecimientos tales como la pandemia actual nos enfrentan a un escenario en el que dicha capacidad de agencia se desmorona, dando paso así a una experiencia en la que nuestra existencia es vivida *nuevamente*

como un acontecimiento anónimo del que participamos sin iniciativa. Nos parece que en la crisis sanitaria actual aquello que *se ha perdido* es precisamente nuestra capacidad de *tomar las riendas del asunto* y, con esto, encauzar nuestra existencia en una determinada dirección. En otros términos, consideramos que el aspecto *crítico* que devela esta experiencia es aquel de una situación de la que no somos agentes y de la que, no obstante, parecemos condenados a participar.

Retomando la definición de vulnerabilidad propuesta por Barbaras, sostenemos que acontecimientos como la pandemia actual nos confrontan a un escenario en el que lo que resulta *herido* es nuestra propia capacidad para conducir nuestra existencia. De esta manera, aquella existencia de la que, en un determinado momento, podíamos tomar las riendas del asunto, deviene un hecho *agónico* en el que, tal como lo sugiere la etimología latina (Cf. Corominas 1987, p.31), nos vemos expuestos a una *lucha* por mantener la agencia de nuestra propia existencia y, con esto, no sucumbir ante el anonimato radical al que nos enfrenta el encierro involuntario. En términos existenciales nos parece que el aspecto más ominoso de toda esta situación es la imposibilidad de apropiarnos de nuestra existencia y, con ello, movilizar aquel segundo nacimiento mediante el que no nos limitamos meramente a existir, sino que además nos posicionamos como los agentes de dicha existencia. Hablar de una existencia vivida impersonalmente nos remite a una situación en la que aquella existencia es padecida meramente y, por ende, toda dimensión de apropiación de la misma resulta imposible de concebir. Como declara Levinas en *De l'existence à l'existant* este tipo de vulnerabilidad nos conduce a pensar la existencia como un acontecimiento que *se vive*, donde el pronombre impersonal *se* da cuenta de la incapacidad de experimentarlo como nuestro (Cf. 2013, p. 24). Considerando nuevamente la metáfora del desgarramiento (*déchirure*), hablar de la crisis a la que nos remite la vulnerabilidad, es hacer referencia a un modo de experiencia en la que *lo desgarrado* no es sino la posibilidad misma de agencia que nos permite diferenciar, en un principio, entre la existencia evidenciada como hecho que se da sin iniciativa alguna (nacimiento anónimo) y el existente que emerge al apropiarse de la misma (nacimiento existencial).

Pero ¿cómo *se hace experiencia* de un acontecimiento impersonal? ¿Es posible hablar aún de sujeto allí donde la existencia se presenta como un hecho anónimo e irremisible? La respuesta ante ambas preguntas está, a nuestro juicio, en la descripción fenomenológica de la génesis existencial de la subjetividad elaborada por Levinas. Tal como propone el filósofo en sus textos *De l'existence à l'existant* y *Totalité et infini*, para llevar a cabo una meditación fenomenológica acerca del nacimiento de la subjetividad es menester situarse en un nivel metodológico en el que esta no esté *aún* constituida, es decir, en el que dicho proceso genético

no esté *ya* terminado, sino más bien *gestándose* (Cf. Calin 2002, p. 53; véase capítulo 2, p. 93). A este respecto es importante aclarar a la luz de la nomenclatura propuesta por Jacquet, que cuando hablamos del acceso fenomenológico al nacimiento de la subjetividad hacemos referencia a aquello que hemos denominado el *segundo nacimiento* de carácter existencial, mediante el que un sujeto emerge al apropiarse de aquella existencia anónima (nacimiento anónimo) de la que participa a su pesar. Por lo anterior, la pretensión de nuestras siguientes consideraciones se limita meramente a dar cuenta del proceso nacimiento existencial -aquello que, como veremos posteriormente, Levinas llama *separación*- y no de aquel nacimiento anónimo que, a nuestro juicio, mienta una experiencia a la que resulta imposible acceder tanto mediante la vía del conocimiento como por la vía de la sensibilidad.

Pero ¿de qué manera *hacemos experiencia* de dicho horizonte prepersonal? La respuesta que pretendemos ensayar en este texto es que esta vivencia tiene lugar en el ámbito de la sensibilidad. Nos gustaría proponer que así como la sensibilidad nos permite acceder a aquel nivel pre-reflexivo por medio del que nos descubrimos como el polo de referencia de todas nuestras experiencias, de igual modo nos permite aproximarnos, en ciertos tipos de vivencias, a aquel *nivel pre yoico* en el que se produce el nacimiento existencial de la subjetividad, es decir, aquel movimiento mediante el que esta deviene la agente de su propia existencia.

Previamente establecimos que la intencionalidad mienta una noción de *relación* a través de la que un sujeto se vincula con algo distinto a sí mismo, al tiempo que declaramos que el fenómeno del nacimiento da cuenta de una situación que, en tanto presupuesta por todo género de intencionalidad, resulta inaccesible por las vías metodológicas y los terrenos de análisis explorados hasta ahora (Cf. Franck 2001, p.86). Si por definición el concepto de intencionalidad mienta una relación entre un yo y algo distinto a ese yo, por consiguiente, en aquel escenario previo al nacimiento de un yo y, por tanto, anterior a toda posible distinción de este con respecto a algo diferente a sí mismo, la noción misma de relación, a saber, la intencionalidad, resulta una cuestión inimaginable. Levinas comparte nuestro parecer al afirmar que “la palabra relación no es propia aquí. Ella supone los términos” (2013, p. 23). Podemos observar, de esta manera, que acontecimientos tales como la crisis sanitaria actual en los que nuestra existencia deviene un hecho anónimo e irremisible del que no podemos claudicar, ponen en evidencia cierto tipo de experiencia que, al devastar la capacidad de agencia de un yo, ponen en suspenso, al mismo tiempo, su constitución como un existente distinguible con respecto a su existencia, vale decir, diferenciable de la misma en tanto posicionado como su agente.

Pero ¿es que la sensibilidad agota su verdad en aquel carácter intencional que hemos descrito hasta el momento? De acuerdo con nuestra apuesta de lectura la respuesta ante esta pregunta es negativa. Anteriormente describimos la intencionalidad del sentir como aquel modo de experiencia mediante el que accedemos a nuestras propias vivencias, es decir, por medio del que nos vinculamos con ellas. Atendiendo a aquello que sugerimos denominar el carácter *vulnerable* de la sensibilidad y que se refleja en experiencias de aguda despersonalización, nos gustaría establecer que precisamente en este género de vivencias en las que se *disuelve* el yo, la dimensión intencional que, en principio, caracteriza a la sensibilidad, pierde su carácter de relación *en sentido propio*. Para evitar cualquier malentendido es menester precisar que cuando hablamos de la *pérdida de la intencionalidad*, en el sentido propio de la expresión, a lo que hacemos referencia no es a un modo de experiencia que seamos incapaces de evidenciar en primera persona, esto es, como aquella vivencia que efectivamente experimentamos en un determinado momento, sino a un género de experiencia que, en tanto impersonal y pre yoica, resulta incomprensible en los términos de una relación entre un yo, en el sentido propio de la palabra, y su vivencia. Lo anterior se explica pues ese yo, al sucumbir ante el carácter crítico de aquella situación, pierde, como veremos, su propia subjetividad y, con esto, deviene el mero espectador de un acontecimiento anónimo en el que netamente se limita a participar (Cf. Levinas 2013, p.24). Referirnos a la crisis a la que nos confrontan ciertas vivencias, es referirnos a cierto modo de experiencia que si bien evidenciamos en primera persona, nos expone a una situación de profunda despersonalización en la que, perdiendo las riendas del asunto, perdemos también nuestra capacidad de agencia.

De esto se sigue la que, a nuestro parecer, es la conclusión más importante de nuestras presentes consideraciones, a saber, que por mucho que ciertos acontecimientos críticos nos expongan a situaciones impersonales, dichas situaciones en tanto son vividas sensiblemente y en primera persona por un sujeto que sucumbe al anonimato, tienen lugar en el ámbito de la sensibilidad. Así, la sensibilidad o, al menos, cierto aspecto de ella se posiciona como la vía de acceso al fenómeno del nacimiento existencial, vale decir, a aquel movimiento mediante el que un yo emerge al apropiarse o reapropiarse de su existencia impersonal.

¿En qué medida la sensibilidad nos permite hacer experiencia de este tipo de vivencias impersonales? ¿Qué aspecto de ella es el que nos permite describirla en virtud de lo que denominamos su *dimensión vulnerable*, o sea, de exposición a la despersonalización? Para resolver esta cuestión nos parece pertinente comprender la sensibilidad mediante lo que podemos llamar *la metáfora de la piel*. La piel al igual que la sensibilidad mienta cierto soporte de nuestra experiencia que nos permite sentir en primera persona nuestras distintas vivencias.

Así, por ejemplo, actos tales como el tocar un objeto o un animal que aparece en nuestro entorno solo resultan posibles porque mediante la piel podemos entrar en contacto con dichos fenómenos. De esta manera, es por medio de la piel que podemos sentir y vivir como *nuestra* la relación que articulamos con los distintos fenómenos que se manifiestan en nuestra experiencia. Por lo anterior, la piel en cuanto metáfora de la sensibilidad mienta, por sobre todas las cosas, aquel momento constitutivo de nuestra experiencia que nos permite originariamente aprehender pre-reflexivamente y sin distancia, la *relación* que tenemos con nuestras propias vivencias.

A modo de ilustración de este principio podemos pensar en vivencias tales como el tocar una mesa, en dicha situación que nos liga con este objeto, no solamente entramos en relación con aquella mesa, sino que, como vimos en el apartado anterior, en el acto mismo mediante el que entramos en contacto con ella, a su vez entramos en una relación pre-reflexiva con nosotros mismos, es decir, nos *sentimos* y *vivimos* como aquellos sujetos que tocan la mesa (Cf. Levinas 1978, p. 118). De esta forma, la sensibilidad al igual que la piel mienta el soporte fenomenológico de aquel vínculo a través del que accedemos a nosotros mismos en el seno de nuestra correlación con las cosas.

Ahora bien, tal como la piel es aquello que nos permite entrar en relación con nosotros mismos, es simultáneamente aquello que nos expone a la posibilidad de sucumbir a diferentes acontecimientos. Vivencias tales como el experimentar una quemadura o una llaga que nos duele y nos inquieta agudamente, solo resultan posibles en la medida que es nuestra piel aquello que resulta quemado o herido respectivamente. El carácter trágico al que nos someten estas situaciones reside en el hecho que aquello que sentimos mediante nuestra piel no es algo que podamos evidenciar con la distancia y la inmunidad que nos permite, por ejemplo, la reflexión. En *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (2018) Levinas nos dice que la dimensión sensible de nuestra existencia “es una adherencia a la que no se escapa y que ninguna metáfora sabría hacer confundir con la presencia de un objeto exterior; es una unión de la que nada sabría alterar el gusto trágico y definitivo” (2018, p. 17). De este modo, sentir una quemadura no es un acontecimiento al que accedemos por medio de un sereno pensamiento, sino que, por el contrario, mienta una experiencia ominosa en la que lo sentido y vivido somos nosotros mismos en cuanto sujetos que sufren aquella insoportable quemadura.

A partir de una lectura atenta de nuestro ejemplo anterior, y vinculando esta con la noción de sensibilidad, podemos sostener que así como la piel nos permite acceder a nuestras diferentes vivencias, tengan ellas un carácter positivo o bien uno negativo, de igual modo la sensibilidad nos permite sentir en primera persona tanto aquellas vivencias en las que nos

sabemos los agentes de nuestra propia existencia, como aquellas en las que, sucumbiendo ante ciertos acontecimientos despersonalizantes, perdemos, al mismo tiempo, nuestra propia subjetividad. Por este motivo es la vía de la sensibilidad a través de la que podemos vivir como *nuestras* las diferentes vivencias que evidenciamos, sean estas aquellas experimentadas por un yo, en el sentido propio de la expresión, como aquellas en las que ese yo se confronta como un mero espectador a un escenario impersonal que lo despoja de sí mismo al despojarlo de su capacidad de agencia (Cf. Ciocan 2014). La sensibilidad es aquel soporte de nuestras vivencias mediante el que podemos *hacer experiencia* de aquellas situaciones de profundo anonimato en las que al perderse toda posible distinción dada la ausencia de todo sujeto que se posicione como el agente de su existencia, se pierde, al mismo tiempo, cierto aspecto de aquel vínculo intencional por medio del que dos realidades distintas entran en relación.

Consideramos que ya aclarado, medianamente, en qué medida la sensibilidad nos permite sentir en primera persona nuestras diferentes vivencias, sea cual sea el índice que estas posean, es menester volver brevemente sobre el carácter de *relación* -en sentido fuerte- que, a nuestro juicio, subyace a la descripción levinasiana de esta noción. En su obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978), podemos leer la siguiente descripción:

La sensibilidad es exposición al otro. No se trata de la pasividad de la inercia, persistencia en un estado -reposo o movimiento- susceptible de padecer la causa que hará salir. La exposición en tanto que sensibilidad es más pasiva aun: como una inversión del conatus del ser, un haber sido ofrecido sin reserva, no encontrando protección en cualquier consistencia o identidad de estado. (p. 120)

De acuerdo con este pasaje podemos establecer que la sensibilidad, en tanto mienta al igual que la piel una noción de relación, es decir, es definida en virtud de su carácter intencional, constituye entonces aquel soporte de nuestra experiencia que, en cuanto vinculante, se posiciona como una estructura atravesada por lo que, posteriormente, propondremos llamar *función de alteridad*. Puesto que la sensibilidad es aquello que nos pone en relación con nosotros mismos en el seno de nuestro vínculo con las cosas que irrumpen ante nosotros, esta noción puede ser definida, en razón de su dimensión intencional, como un tipo de realidad que nos pone en contacto con aquello que “tiene la cualidad de ser otro” (Cf. Corominas 1987, p.429; véase capítulo 2, p. 94), o sea, con la alteridad.

Ahora bien, y tal como subraya la cita referida recientemente, la sensibilidad al ponernos en relación con diferentes acontecimientos y situaciones, nos expone, al mismo tiempo, a la posibilidad de *sucumbir* o *entrar en crisis* en el contexto de dicha relación. En otras palabras, la sensibilidad como piel nos pone y nos dispone ante cierto tipo de vivencias

que pueden resultar amenazantes para nosotros y, que por tanto, nos confrontan a la posibilidad de ser heridos a la que remite el término vulnerabilidad (Cf. Franck 2008; Cf. Ciocan 2014; Cf. Lorelle 2018). Como sostiene Levinas, la sensibilidad en cuanto relación y correlación con cierto tipo de alteridad, nos expone ante la misma y, por consiguiente, puede ser descrita - aunque no exclusivamente- a partir del estatuto de la *pasividad* (Cf. Levinas 2015, p. 61). Entrar en vínculo sensible con una determinada forma de alteridad implica a su vez *estar ofrecido* a ella y, por lo anterior, poder sucumbir y padecer algún daño en el seno de aquella relación.

Tal como la piel nos expone a diversos riesgos en la medida que nos pone en relación con aquello que nos aparece, la sensibilidad en cuanto apertura pre-reflexiva ante la alteridad nos hace susceptibles ante la irrupción de la misma. Por este motivo nos parece que la sensibilidad está permeada por una *ambigüedad fundamental*, pues al tiempo que nos pone en relación, nos expone a la posibilidad que dicha relación -en su sentido propio- se disuelva al dar paso a cierto tipo de experiencias anónimas en las que un yo se pierde a sí mismo al perder su capacidad de agencia. Paula Lorelle sostiene que:

La inmediatez, escribe Levinas, es esta vulnerabilidad. Si Levinas toma prestado del psicoanálisis el concepto de traumatismo para describir esta experiencia de la alteridad, puede ser en parte para designar mejor la imprevisibilidad de su golpe y la vulnerabilidad a la cual ella es susceptible de entregarnos- la imprevisibilidad de un golpe que nos alcanza antes de toda protección, nos empuja hacia lo invivible y nos priva de la posibilidad de escaparnos (2016, p.7)

Así, la sensibilidad en cuanto momento fundamental de nuestra experiencia nos confronta tanto a la posibilidad del encuentro con la alteridad, como a aquella de la disolución del sujeto a raíz de cierto género de vivencias que *lo hacen perder las riendas* de su propia existencia y, con ello, devenir un mero espectador de la misma. Didier Franck comparte nuestra hipótesis de lectura al señalar que “la sensibilidad es vulnerabilidad, la vulnerabilidad, contacto y el contacto, relación con ese que se abstrae de la relación, con eso que es próximo” (2008, p.77). A modo de propuesta interpretativa de los postulados levinasianos, consideramos que la expresión *empeiría* empleada por autores como Henri Maldiney al momento de referirse a aquellas experiencias que se desarrollan a el ámbito de la sensibilidad, recoge de gran manera aquella dimensión de exposición y vulnerabilidad que, a nuestro juicio, atraviesa la sensibilidad levinasiana en cuanto noción de relación (Cf. 2013, p. 232).

En efecto, la palabra griega *empeiría* da cuenta de cierta comprensión de la experiencia en la que esta es entendida en virtud de su carácter de *travesía*, es decir, como una disposición que nos expone a diferentes peligros y amenazas en el seno mismo de su dimensión vinculante.

La sensibilidad comprendida como travesía nos empuja a entender dicha apertura pre-teórica como una relación intencional que, como veremos a continuación, nos dispone al encuentro tanto de aquello que reforzando nuestra capacidad de agencia nos permite apropiarnos de nuestra existencia, aquello que Levinas denomina la alteridad del alimento, como de aquello que sumiéndonos en un escenario anónimo, disuelve nuestra propia subjetividad al imposibilitar nuestra *separación, segundo nacimiento o nacimiento existencial*.

¿Cómo describir *positivamente*, es decir, a partir de sus propias características -y no solo en razón de lo que *se pierde*- la crisis de la existencia a la que nos remite la noción de vulnerabilidad? La respuesta ante esta interrogante la encontramos nuevamente en la filosofía levinasiana y, más puntualmente, en aquello que en el contexto de *De l'existence à l'existant y Totalité et infini* denomina *hay (il y a)* y *elemento (élément)*, respectivamente, con el objeto de dar cuenta metafóricamente de aquella dimensión impersonal de la existencia que hemos estudiado hasta el momento bajo las categorías de *nacimiento anónimo, primer nacimiento y existencia*.

Si queremos describir aquel escenario anónimo en el que, en cierto tipo de experiencias, se desarrolla la existencia humana, a saber, aquello que Levinas denomina hay o elemento, es menester declarar desde un comienzo que este mienta una realidad pre yoica que, anterior a la distinción entre subjetividad y mundo, así como a la seguridad y posibilidades de acción que este último puede brindar, se posiciona como aquel medio de indistinción y anonimato *contra* el cual emerge la subjetividad al separarse de él. De esta manera, si el mundo mienta aquel contexto en el que encontramos diversos objetos que nos permiten realizar distintas actividades, por su parte, el elemento corresponde a un tipo de realidad que, previa a las formas y márgenes que dando estabilidad al mundo nos permiten apreciarlo con *claridad*, mienta un medio anterior a dichas distinciones en el que la posibilidad misma de la distinción resulta incomprensible. De este modo, es en este escenario pre-mundano en el que se sitúa Levinas al momento de responder la pregunta relativa al surgimiento existencial de la subjetividad, es decir, a la emergencia de lo personal en el seno de lo anónimo (Cf. 2013 p.54).

Por lo anterior, podemos afirmar que el esfuerzo levinasiano por pensar el nacimiento de la subjetividad constituye un ejercicio radical, pues el autor evitando partir de la base de un soporte, horizonte o contexto que nos permita dar cuenta de dicha emergencia, busca dar cuenta de dicho movimiento a partir de sí mismo, esto es, sin remitir a una realidad ulterior en la cual se encuentre su fundamento. Por esto, cuando el autor se sitúa metodológicamente al interior de aquel medio impersonal previo a las distinciones que describe mediante la noción de elemento, no es sino con la intención de poner en relieve aquel proceso a través del que

emerge existencialmente la subjetividad al apropiarse de su existencia y, con ello, suspender su anonimato (Cf. Sebbah 2001, p.174).

Si la noción misma de intencionalidad supone una relación entre dos términos diferenciables entre sí, resulta evidente que el elemento, o sea, aquel ámbito previo a las distinciones, mienta una realidad incomprensible bajo una lógica intencional, esto es, mediante un vínculo que pone en contacto a un *yo* -ya constituido- con cierto tipo de alteridad. Levinas afirma que:

Lo que se llama el yo está, a su vez, sumergido bajo la noche, invadido, despersonalizado, ahogado por ella. La desaparición de todo y la desaparición del remiten a lo que no puede desaparecer, el hecho mismo del ser en que se participa, se quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente. (2013, p.82)

Teniendo a la vista estas características de aquel medio anónimo, es que Levinas en sus primeras reflexiones filosóficas y, más puntualmente, en *De l'existence à l'existant*, describe al elemento (de acuerdo a la nomenclatura utilizada en *Totalité et infini*) como hay (*il y a*), vale decir, como “esta ‘consumación’ impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, aquello que murmura en el fondo de la nada misma (...) El *il y a*, en su rechazo a tomar una forma personal, es el ‘ser en general’” (2013, p. 81). Lo anterior viene a significar que el elemento constituye un medio de absoluta *generalidad*, donde la locución impersonal *hay* no viene sino a reflejar el estado de una situación que, en cuanto anónima, se antepone a cualquier espontaneidad o iniciativa. Así, por ejemplo, expresiones tales como *hay comida* nos remiten a una situación en la que el verbo pierde su carácter de acción en tanto carece de un sujeto que la ejecute, en contraposición con aquellas oraciones que, en tanto poseedoras de un sujeto determinado, refieren a un escenario en el que sí es posible distinguir entre quién ejecuta la acción y la acción misma, como sería el caso de la oración *yo como pan*. Si prestamos atención al ejemplo recién presentado, podemos notar que la caracterización del elemento como hay no es en ningún caso una mera coincidencia.

Si volvemos nuevamente a la dimensión gramatical de la expresión, podemos sostener que esta locución al dar cuenta de una situación sin sustantivo, nos anuncia ya aquello, que siguiendo al autor, podemos denominar el carácter *líquido* del elemento. Precizando esta cuestión y deteniéndonos sobre el sentido etimológico de la palabra *sustantivo* (en latín *substantivus*) podemos apreciar que esta refiere a su vez a la noción de *substancia* (en latín *substantia*), es decir, a aquello que permanece o queda una vez que se quita todo lo superfluo (Cf. Corominas 1987, p.549) o, siguiendo nuestra interpretación, *una vez que se quita todo lo*

*líquido*. Aclarando esto a la luz de las consideraciones levinasianas, podemos señalar que si el elemento mienta una realidad *líquida*, por su parte, la noción de hay, en tanto locución que carece de sustantivo, o sea, que da cuenta de una situación que carece de *substancia* y, por tanto, de *solidez*, refleja y retiene precisamente este carácter líquido y, en consecuencia, inestable mediante el autor piensa aquel fondo anónimo. Por esto, el *hay* mienta un tiempo anterior a la subjetividad y a las distinciones, donde nociones tales como inicio o comienzo carecen de todo sentido en tanto el sujeto se encuentra disuelto en el fondo *líquido* que representa el elemento. En palabras de Emile Ciocan:

Hundido en lo elemental, bañado en el elemento, clavado en el magma anónimo, el sujeto no es aún yo, o el yo no es aún sujeto, él no se posee por sí mismo, él no está separado. Sumergido y absorbido por el medio indeterminado y sin forma, el pre-yo (si esta fórmula no es demasiado herética) se zambulle en el “baño vital”, (...) pero él no se posee por sí mismo; al contrario; *es el elemento quién lo posee*. (2014, p. 143)

Vemos, de esta manera, que el elemento en su generalidad de hay mienta un medio que constantemente se nos escapa, pero que, al mismo tiempo, nos atrapa y sumerge en su flujo impersonal. Por este motivo nos parece que la descripción metafórica del elemento como una cuestión *líquida*, no viene sino a reforzar aquella hipótesis de lectura mediante la que previamente establecimos que la sensibilidad en virtud de su carácter de *apertura pre-reflexiva* nos dispone tanto a la posibilidad del encuentro con cierto género de alteridad, como a la posibilidad de resultar heridos en el contexto mismo de aquella relación. En otros términos, el elemento en cuanto corriente impersonal que nos despoja de nuestra capacidad de apropiarnos de nuestra existencia y, con esto, de nuestra propia subjetividad, mienta cierto ámbito de nuestra experiencia en el que nos descubrimos como sujetos que, en virtud de la dimensión vulnerable de su sensibilidad, se encuentran permanentemente expuestos a la posibilidad de su *deposición*, es decir, de sucumbir ante cierto carácter anónimo que, de modo constante, atraviesa su existencia (Cf. Levinas 1971, p.151).

Retomando la nomenclatura propuesta anteriormente, a saber, aquella que distinguía entre el nacimiento anónimo y aquel de carácter existencial mediante el que un existente emerge -por segunda vez- al posicionarse como el agente de su existencia, podemos establecer que el elemento en tanto caudal que carece de toda distinción, al tiempo que absorbe y sumerge a la subjetividad en su *corriente inextinguible*, mienta cierto ámbito *latente* a todas nuestras experiencias que de manera permanente amenaza la posibilidad de llevar a cabo el nacimiento existencial. Si este segundo tipo de nacimiento constituye un movimiento de apropiación mediante el que surge un existente y, con ello, la posibilidad distinción en el seno mismo de lo

anónimo, el elemento en cuanto corriente impersonal que despoja al existente de su propia subjetividad da cuenta de un *retroceso* en aquel proceso por medio del que dicho existente suspende el carácter anónimo de su existencia al apropiarse de la misma (Cf. Ciocan 2014, p.140).

Teniendo a la vista esto, nos gustaría dejar anunciada una hipótesis de lectura cuyo análisis profundizaremos en el siguiente apartado, esta es, aquella que declara que la distinción entre el nacimiento anónimo y el nacimiento existencial no debe ser entendida en términos lineales, es decir, como dos procesos subjetivos que se siguen temporalmente, sino más bien, como una cierta *ambigüedad, tensión e inestabilidad* entre dos posibilidades que permanentemente atraviesan el modo en el que hacemos experiencia de nuestra propia existencia. Por un lado, evidenciando nuestra existencia como un hecho anónimo del que netamente nos limitamos a participar pasivamente (nacimiento anónimo). Por otro lado, evidenciado esta como una carga que, si bien se da a nuestro pesar, es posible apropiarse (nacimiento existencial) (Cf. Levinas 1971, p.118). Por lo anterior, así como en el nacimiento anónimo no representa una cuestión definitiva, tampoco el nacimiento existencial remite a un tipo de conquista -a saber, la personalización de la propia existencia- que se produzca de una vez y para siempre (Cf. Levinas 1983, p.32).

Nos parece que la noción levinasiana de elemento recoge de buena manera este retroceso siempre posible en virtud del que un existente que ya se apropió de su existencia, en principio impersonal, puede sucumbir *nuevamente* ante aquellas *amenazas anónimas* que constantemente lo asedian (Cf. Levinas 1971, p.151). Así, la noción de elemento alude metafóricamente a aquel tipo de experiencia despersonalizante en la que la distinción entre un existente separado de su existencia y, por tanto, posicionado como su agente, y aquella existencia de la que se apropia, da paso a una situación en la que dicho existente perdiendo el dominio sobre su existencia, pierde al mismo tiempo su propia subjetividad y, por esto, se descubre sumido bajo el predominio de lo anónimo.

Tomando en cuenta esta dimensión de vulnerabilidad y exposición a la que nos confrontan las descripciones del elemento y la sensibilidad, podemos afirmar que este mienta un escenario despersonalizante en el que la posibilidad de ponerse a resguardo o encontrar un refugio frente a su cambiante caudal, resulta una cuestión inimaginable. Si atendemos al origen etimológico de la palabra *refugio* nos encontramos con que ésta se compone del prefijo *re*, que remite al acto de volver hacia atrás, y el verbo *fugere* que significa huir (Cf. Corominas 1987, p.327). Aclarando la expresión de acuerdo a su origen lingüístico, podemos afirmar que cuando hablamos de refugio hacemos referencia al acto por medio del que un determinado sujeto huye

de una situación peligrosa al volver hacia una zona de resguardo. En otros términos, el concepto mismo de refugio está marcado por la posibilidad de *distinguir* entre aquella zona de resguardo y aquella que involucra peligro.

Siguiendo esta línea etimológica a la luz de nuestra descripción del elemento, podemos sostener con seguridad que si hay algo que resulta imposible para una subjetividad sumergida en su anonimato, es precisamente el hecho de ponerse a resguardo y, por tanto, refugiarse. Dado que la posibilidad de refugiarse está marcada por el poder distinguir entre el lugar seguro y el peligroso, entonces en aquel escenario donde no es posible realizar ninguna distinción, el acto mismo de refugiarse deviene una tarea imposible (véase capítulo 2, p. 123). Como señala Murakami: “el elemento es un espacio sin coordenadas, no hay distinción entre el viviente y el elemento (...) la interioridad sin salida designa la situación donde el hombre es siempre ya interior al elemento y donde no tiene su interioridad como refugio” (2002 pp. 73-74). Por lo anterior, en este contexto de indistinción, resulta imposible para una subjetividad trazar una línea de protección que le permita marcar una distancia con respecto a dicha corriente anónima. La inmersión misma de la subjetividad en las aguas del elemento está atravesada por la exposición y vulnerabilidad constante ante aquello que puede resultar amenazante.

Retomando esta descripción a la luz de aquello que consideramos la dimensión vulnerable de la sensibilidad y su función de alteridad, es importante esclarecer frente a qué tipo de alteridad nos pone en vinculación este momento constitutivo de nuestras experiencias, para desde ahí aclarar en qué medida el elemento mienta una amenaza siempre latente a nuestra existencia. Dados los objetivos trazados para efectos de la presente investigación, consideramos que al interior de la fenomenología levinasiana la sensibilidad está atravesada por, al menos, tres tipos de alteridad<sup>5</sup>. Primero, y como ya vimos, la alteridad de la existencia entendida como un hecho anónimo que se da a nuestro pesar y del que nunca somos contemporáneos (aquel fenómeno que Jacquet describe como el nacimiento anónimo) (Cf. Calin 2000, Cf. Levinas 2013). Segundo, la alteridad de aquello que nos permite emerger como sujetos -en el sentido fuerte de la palabra- y, con esto, nacer por segunda vez, al apropiarnos y devenir los agentes de nuestra propia existencia, a saber, aquello que Levinas denomina el *alimento* y que estudiaremos en profundidad en el siguiente apartado. Y, tercero, la

---

<sup>5</sup> Llegados a este punto, nos parece imprescindible advertir que teniendo a la vista los objetivos trazados para la presente investigación solo profundizaremos en aquello que denominamos con Levinas la alteridad del *alimento*. Sin embargo, consideramos necesario poner en relieve que al interior de su filosofía encontramos también otro género de alteridad mediante el que el autor da cuenta del aparecer de los otros sujetos, a saber, aquella alteridad radical que recoge bajo el término *rostro*. Para profundizar en este asunto, se recomienda la lectura de los capítulos “Le Visage et l'extériorité” y “Au-delà du Visage” contenidos en *Totalité et infini*.

*protoalteridad* del hay o el elemento comprendida como aquella corriente anónima que despojándonos de nuestra capacidad de agencia sobre nuestra existencia, nos despoja al mismo tiempo de nuestra propia subjetividad (Cf. 1971, p.144).

Antes de entrar en la descripción de estos tres modos de alteridad con los que nos pone en vínculo nuestra sensibilidad, tema que por cierto concentrará los esfuerzos de nuestro próximo apartado, es necesario precisar una doble cuestión. En primer lugar, ¿cómo esto que proponemos denominar la *dimensión vulnerable* de la sensibilidad constituye la vía metodológica mediante la que podemos acceder al fenómeno del nacimiento existencia? Y, en segundo lugar, ¿en qué tipo de vivencias es posible hacer experiencia de aquellos que describimos como la protoalteridad del anonimato? Comenzaremos respondiendo la segunda inquietud, para posteriormente esclarecer nuestra propuesta metodológica para describir fenomenológicamente la experiencia del nacimiento.

Considerando nuevamente el ejemplo de la crisis sanitaria actual, podemos sostener con certeza que uno de los principales efectos del encierro involuntario que acompaña esta situación, es el agudo *cansancio* que dicha imposibilidad de salir suscita en nosotros. En efecto, el cansancio que caracteriza el encierro involuntario debe ser diferenciado de entrada de aquel que, por ejemplo, experimenta un deportista luego de realizar su rutina de ejercicios (Cf. Pereira-Perdomo y Zúñiga 2020), pues mientras lo que cansa al deportista es el agotamiento físico que produce su actividad, el cansancio que subyace al encierro que se padece, es un tipo de cansancio en el que lo que cansa no es la realización de tal o cual actividad, sino más bien la imposibilidad e incapacidad de iniciar cualquier tipo de acto. Patricio Mena afirma que:

El cansancio vivido en la marcha no solo es vivido como una resistencia a mi querer, a mi poder, sino también, y tal vez, primeramente, como una amarga contestación a mis poderes y a mi capacidad para sostenerme en la existencia conforme a mi modo de intervenir el mundo con mi iniciativa. (2018, p.74)

De acuerdo con esto, hablar del cansancio, en tanto modo de experiencia crítico que nos despoja de toda iniciativa y, con esto, *nos hace perder las riendas de nuestra propia existencia*, es hacer referencia a un tipo de acontecimiento que nos confronta a aquella *crisis* mediante la que nos descubrimos como sujetos abandonados a una existencia irremisible y anónima de la que no podemos claudicar. Por este mismo motivo consideramos que el aspecto más *crítico* del cansancio que produce el encierro involuntario reside en el hecho que este nos expone a una situación en la que perdiendo nuestro poder de sostenernos en el seno de nuestra propia existencia, o sea, nuestra capacidad de agencia, nos vemos enfrentados a un escenario

impersonal del que, no obstante, no podemos sustraernos. Sostenemos que en vivencias tales como este modo agudo de cansancio se devela aquella dimensión de vulnerabilidad de nuestra sensibilidad que nos expone a una situación en la que lo que resulta herido y despersonalizado es nada menos que nuestra propia existencia. Resta ahora aclarar en qué medida el fenómeno del cansancio mienta un género de vivencia que nos permite hacer experiencia de aquello que sugerimos denominar la *protoalteridad del anonimato* o, de acuerdo con la expresión levinasiana, el hay o el elemento.

Si ya sabemos que el cansancio agudo nos despoja de nuestra capacidad de apropiarnos de nuestra existencia y, con esto, nos impide movilizar aquel segundo nacimiento mediante el que nos posicionamos como los agentes de la misma, entonces esta experiencia nos expone ante un cierto modo de existencia que, en tanto caracterizada por su profunda impersonalidad, nos despoja igualmente de nuestra propia subjetividad. Si el segundo nacimiento de carácter existencial mienta aquel acontecimiento mediante el que un sujeto enfrentado, en un principio, a una existencia ineluctable de la que participa a su pesar, se apropia de dicha existencia al afirmarse a sí mismo como aquel sujeto agente que la evidencia como *suya*. Con la irrupción de experiencias tales como el cansancio agudo que hemos descrito recientemente, dicha pretendida capacidad de agencia sucumbe ante un situación que somete al sujeto a un modo de existencia anónima de la que meramente se limita a participar como espectador. Con el surgimiento del cansancio somos testigos de nuestra propia despersonalización, al tiempo que evidenciamos un *desgarro* o escisión entre aquella existencia a la que nos vemos confrontados antes de toda iniciativa y aquel existente que emerge -por segunda vez- al intentar apropiarse de la misma. En otras palabras, es mediante el cansancio que se produce una fractura entre aquel yo que busca apropiarse de su existencia (nacimiento existencial) y aquella existencia que, despojándolo de su poder de agencia, se le anuncia como un hecho anónimo al que está condenado a participar anónimamente.

Por esta razón cuando hablamos de la protoalteridad del anonimato para referirnos a aquello que Levinas denomina hay o elemento, a lo que hacemos referencia es a aquella dimensión latente de nuestras experiencias que nos somete a un retroceso en nuestro intento de apropiarnos de nuestra existencia. Si a través del nacimiento existencial, tópico que por cierto abordaremos con profundidad en el apartado siguiente, se produce una suspensión del anonimato inicial de la existencia evidenciada impersonalmente, con el retorno de esta protoalteridad de lo anónimo dicha suspensión da paso nuevamente a un escenario en el que un existente se descubre *clavado* a una existencia impersonal de la que no puede claudicar. Antes de pasar al siguiente apartado nos parece imprescindible aclarar nuestra estrategia

argumentativa por medio de la que buscamos describir fenomenológicamente el nacimiento existencial.

En el apartado anterior describimos con Husserl y Levinas dos tipos de intencionalidad: aquella del sentir y aquella dirigida a objetos. Posteriormente, propusimos, siguiendo a Levinas, la existencia de un tercer tipo de experiencia, a saber, aquella de lo *preyoico* o lo *preintencional*, desde la cual nos aproximamos *incipientemente* al fenómeno del nacimiento de la subjetividad. Profundizando aún más en este asunto, en lo que sigue nos gustaría dar marcha a una estrategia argumentativa a través de la esperamos describir cómo se produce la *suspensión* de aquella situación prepersonal que experiencias tales como el cansancio agudo vienen a dejar de manifiesto. En otras palabras, a continuación describiremos aquel proceso genético a través del que acontece el nacimiento de la subjetividad, aquel movimiento que, de la mano de Levinas, llamaremos *goce (jouissance)* y *separación* (Cf. 1971).

Por lo anterior, establecemos como hipótesis de lectura que lo que denominamos aquella *dimensión vulnerable* de la sensibilidad se posiciona como el *método fenomenológico* a través del que buscamos acceder a la experiencia del nacimiento existencial. Vivencias tales como el cansancio agudo no vienen sino a develar, como vimos, aquella posibilidad de sucumbir y resultar heridos (*vulnus*) que subyace a nuestra experiencia en virtud del carácter vinculante que define nuestra sensibilidad. Si la sensibilidad nos pone en relación tanto con aquel modo de alteridad que nos permite apropiarnos de nuestra existencia, aquello que Levinas denomina la alteridad del alimento, como con aquella protoalteridad del anonimato -el hay o elemento- que nos hace sucumbir ante un modo de existencia impersonal, entonces podemos establecer que la sensibilidad, en cuanto *puesta en relación*, nos torna susceptibles tanto frente a aquello que refuerza nuestra capacidad de agencia, como ante aquello que la devasta. Por este motivo, nos parece que la sensibilidad, en cuanto modo de apertura pre-teórico de nuestra experiencia, está permeada constantemente por cierta dimensión vulnerable que, despersonalizando nuestra existencia, disuelve con ello nuestra propia subjetividad. Sin desmerecer el carácter dramático e incluso insoportable, al que nos someten vivencias tales como el cansancio que acompaña el encierro involuntario, consideramos que, dada precisamente esta dimensión vulnerable y anónima de nuestra experiencia que aquellas situaciones ponen en relieve, estos acontecimientos constituyen paradójicamente la que consideramos, interpretando a Levinas, la única posible *vía de acceso* al fenómeno del nacimiento existencial (Cf. 1987, p.144). En suma, solo en contextos de despersonalización resulta posible para nosotros aprehender aquel proceso por medio del que nacemos por segunda vez al apropiarnos de nuestra existencia.

### 3. Acerca del nacimiento sensible y existencial de la subjetividad: el goce como separación del elemento

En nuestros apartados anteriores pusimos en evidencia la existencia de tres modos de experiencia, a saber, aquella intencionalidad teórica referida a objetos, aquella intencionalidad pre-reflexiva del sentir a través de la que captamos nuestras propias vivencias y, por último, aquella experiencia *sensible, preyoica y vulnerable* en la que nos descubrimos sumidos en un profundo anonimato. Posteriormente sostuvimos que dicha dimensión vulnerable del sentir, que acontecimientos tales como el cansancio agudo dejan de manifiesto, constituye la vía de acceso al problema fenomenológico del nacimiento de la subjetividad. Justificamos esta afirmación al señalar que, dado que el nacimiento existencial solo resulta accesible en aquellas situaciones de vulnerabilidad en las que un existente es despojado del dominio de su existencia para posteriormente reapropiarse de ella, entonces dicha dimensión vulnerable del sentir mienta aquel camino metodológico a través del que podemos tematizar el surgimiento de la subjetividad. Siguiendo esta línea argumentativa, a continuación describiremos aquel proceso sensible mediante el que Levinas describe el nacimiento existencial de la subjetividad, siendo este aquello que denomina *intencionalidad del goce (jouissance)*, en tanto carácter fundamental de nuestra sensibilidad.

Retomando la descripción levinasiana de aquella dimensión vulnerable de la sensibilidad, es decir, aquella que nos confronta constantemente a la posibilidad de sucumbir ante las amenazas anónimas del elemento y, con esto, evidenciar la *puesta en crisis* de nuestra propia existencia al perder nuestro dominio sobre ella, consideramos necesario aclarar nuevamente a qué hace referencia el autor cuando describe metafóricamente el elemento y el hay como aquel fondo impersonal en el que en un comienzo se desarrolla la existencia humana<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> A propósito de este asunto, nos parece importante señalar el lugar preponderante que desempeña la metáfora al interior del pensamiento levinasiano y, más precisamente, para dar cuenta de aquellos fenómenos y experiencias de carácter *elusivo* que ponen al límite nuestra capacidad para describirlas mediante una tematización directa (Cf. Franck 2001). Así, por ejemplo, podemos observar que la categoría de *elemento* es utilizada por el autor para hacer referencia a aquella situación crítica en la que siendo despojados del dominio de nuestra existencia, somos despojados de nuestra propia subjetividad. ¿Cómo dar cuenta de esta experiencia despersonalizante sino es utilizando la metáfora como un modo *indirecto* de describir nuestra propia disolución? Consideramos que la utilización de este recurso metódico por parte del autor obedece a la pretensión fenomenológica que, a nuestro juicio, posee su obra. En efecto, si la fenomenología es definida como el análisis descriptivo de nuestras diferentes vivencias (Cf. Depraz 1999, p.5), entonces el uso de la metáfora no viene sino a responder a los objetivos mismos de esta disciplina, a saber, el dar cuenta de las diferentes estructuras y principios que subyacen a todas aquellos acontecimientos de los que *hacemos experiencia*. Para profundizar en este tópico, recomendamos la lectura del siguiente artículo: Del Mastro, C. (2012). "Filología y fenomenología de la vulnerabilidad: la metáfora en el pensamiento de Emmanuel Levinas". *Lexis*, 36., pp.291-332.

La primera advertencia que debemos realizar es que el elemento no mienta un tipo de realidad transmundana a la que la subjetividad se descubre abandonada en cierto tipo de experiencias como el cansancio agudo. El terreno de lo anónimo que el filósofo describe por medio de las categorías de elemento y hay, antes que remitirnos a un ámbito de nuestras vivencias distinto a aquel de la intencionalidad del sentir, refiere, más bien, a aquello que proponemos denominar, tal como sugerimos en el apartado anterior, la *dimensión vulnerable* de nuestra sensibilidad.

Si ya en Husserl encontramos una intencionalidad del sentir que da cuenta de la relación pre-teórica con nuestras propias vivencias, siguiendo esta misma línea argumentativa, y en plena sintonía con los postulados que defendimos previamente, nos gustaría establecer a modo de propuesta interpretativa que el ámbito de lo impersonal en el que se sitúa Levinas con el objeto de esclarecer cómo se produce el nacimiento existencial de la subjetividad, no mienta propiamente hablando un ámbito distinto con respecto al del sentir pre-reflexivo, sino más bien, aquella vulnerabilidad que de modo constante atraviesa nuestra sensibilidad. Por esto, el ámbito de lo pre yoico que el autor describe mediante las nociones de elemento y hay, da cuenta de cierto aspecto constituyente del sentir que es puesto en evidencia en vivencias despersonalizantes tales como el cansancio agudo. Consideramos -siguiendo nuestra propuesta interpretativa- que la intención fundamental que conduce a Levinas a elaborar las categorías de elemento y hay para referirse a aquel terreno de lo impersonal, no es sino establecer que la *vulnerabilidad* constituye un aspecto estructural de nuestra sensibilidad y, por el mismo motivo, mienta cierta dimensión latente que subyace a todas nuestras experiencias.

En el apartado anterior presentamos la diferencia entre los dos sentidos posibles a través de los que puede ser entendido el fenómeno del nacimiento de acuerdo con la nomenclatura propuesta por Frédéric Jacquet. Por una parte, aquel *anónimo* que mienta aquel momento originario e inaccesible en el que venimos a la vida. Por otra parte, aquel *existencial* que hace referencia a aquel proceso mediante el emerge un existente al apropiarse y, con ello, personalizar, aquella existencia anónima en la que en principio se limitaba solamente a participar (Cf. 2013). Posteriormente, declaramos a la luz de la descripción levinasiana del elemento, que la distinción entre ambos géneros de nacimiento no debe ser entendida en términos lineales, es decir, como dos etapas de un proceso que se sigue en una sola dirección, sino más bien a partir de cierta tensión y ambigüedad fundamental que atraviesa nuestra propia sensibilidad. Si el nacimiento existencial mienta aquel movimiento por medio del que un existente entra en dominio de su existencia, esto lejos de significar que este acontecimiento se produzca de una vez para todas, da cuenta de una situación en la que dicho existente ya posicionado como el agente de su existencia, se encuentra permanentemente expuesto a la

posibilidad de sucumbir *nuevamente* frente a aquella protoalteridad del anonimato que deponiéndolo en su calidad de agente de su existencia, lo depone al mismo tiempo como sujeto. Emile Ciocan describe esta situación de la siguiente manera:

El equívoco del cuerpo puede comprenderse, por tanto, también como *ambivalencia del poder y de la vulnerabilidad* (...) En este equívoco del cuerpo, es esencial destacar que, por un parte, la inversión del cuerpo dominante (maître) en cuerpo esclavo es siempre posible, por otra parte, la salud que sostiene la posición de sí sobre la tierra puede convertirse repentinamente en enfermedad y en vulnerabilidad, y, finalmente, el poder puede, a cada momento, convertirse en debilidad. La autarquía del sujeto, dominio y centro del mundo, puede, por tanto, esfumarse y dar luego a su opuesto: la fragilidad. (2014, p.14)

Observamos, de esta manera, que el nacimiento existencial, por más que nos permite *suspender* aquel carácter impersonal por medio del que en un principio se nos vuelve manifiesta nuestra propia existencia, no representa en ningún caso un proceso definitivo. Por esta razón, y en este asunto profundizaremos más adelante, así como la sensibilidad mienta en virtud de su carácter de *goce (jouissance)* aquel soporte de nuestra experiencia que permite nuestro nacimiento existencial al *separarnos* del elemento, producto de su dimensión *vulnerable* constituye, al mismo tiempo, aquella *apertura pre-reflexiva* que de forma permanente nos confronta a la posibilidad de entrar en *crisis* y, con esto, ser despojados de nuestra propia subjetividad.

La sensibilidad en cuanto ámbito originario en el que se desarrollan nuestras vivencias está atravesada por esto que proponemos llamar su *tensión fundamental* entre aquella dimensión activa de apropiación y goce que permite el nacimiento existencial, y aquella pasiva de deposición y vulnerabilidad que mienta un *retroceso* -siempre posible- en aquel proceso mediante el que un sujeto nace al apropiarse de su existencia. Como veremos posteriormente será esta ambigüedad fundamental entre goce y vulnerabilidad, aquella que nos permitirá sostener que en tanto el movimiento de separación a través del que emerge el existente está permeado por dicha *tensión sin solución entre apropiación y deposición*, la vulnerabilidad mienta entonces un carácter constitutivo de la subjetividad (Cf. Levinas 1978, p.31; Cf. Ciocan 2013, p.207; Cf. Franck 2008, p.77; véase capítulo 2, p. 107).

Por lo anterior, si bien solo en situaciones críticas tales como el cansancio agudo devenimos conscientes de nuestro carácter vulnerable, esta dimensión despersonalizante de nuestra existencia mienta, como veremos, una sombra siempre latente a todas nuestras experiencias. Así como lo impersonal puede ser suspendido mediante aquello que Levinas denomina la intencionalidad del goce, del mismo modo aquella separación por mor de la que emerge el existente puede dar paso nuevamente a una situación de profundo anonimato.

En el apartado anterior estudiamos con suficiente profundidad aquella dimensión vulnerable de la sensibilidad, a continuación, analizaremos aquella dimensión *gozosa* en razón de la que esta nos permite apropiarnos de nuestra propia existencia. De esta forma, si ya sabemos que cierto tipo de vivencias críticas implican un retroceso en aquel movimiento mediante el que acontece el nacimiento existencial. En lo que sigue buscaremos esclarecer en qué consiste precisamente este proceso en el que hasta ahora no hemos indagado con mayor profundidad. Situados nuevamente en el nivel del sentir, intentaremos resolver la pregunta principal que ha orientado hasta ahora nuestras consideraciones, siendo esta aquella relativa al nacimiento existencial de la subjetividad. Resolver esta cuestión implica esclarecer nuevamente aquello que entendemos por sensibilidad y, por sobre todo, determinar en qué medida aquello que el autor denomina *goce* representa su carácter fundamental.

Previamente declaramos que el elemento (de acuerdo a la terminología empleada en *Totalité et infini*) o el hay (según la expresión utilizada en *De l'existence à l'existant*) pre-intencional y pre-subjetivo en el que, en un comienzo, se desarrolla anónimamente la existencia humana, constituye aquel terreno *metodológico* y *metafórico* en el que sitúa Levinas con el objeto de dar cuenta de aquel proceso mediante el que emerge la *subjetividad*. En lo que sigue intentaremos develar cómo se produce dicho proceso, es decir, cómo acontece el tránsito desde aquel *pre-yo* sumido en el elemento hacia aquella subjetividad *en el sentido propio del término*, o sea, hacia aquella entidad *separada e independiente* que logra suspender la impersonalidad del hay al apropiarse de su existencia y movilizar de esta manera aquel segundo nacimiento de carácter existencial.

En *Totalité et infini*, Levinas presenta la clave de dicho proceso de separación mediante el que emerge la subjetividad en los siguientes términos:

La interioridad del goce es la separación en sí mismo, el modo según el cual un acontecimiento tal como la separación puede producirse en la economía del ser. La felicidad es un principio de individuación, pero la individuación en sí no se concibe más que en el interior, por la interioridad. En la felicidad del goce, se goza la individuación, la autoperpersonificación, la substancialización y la independencia de sí, olvido de las profundidades infinitas del pasado y del instinto que las resume. (1971 p.157)

Atendiendo a esta cita podemos sostener que, desde este punto de vista, aquel movimiento a través del que *nace* la subjetividad y, con ello, se suspende el anonimato del elemento, se juega en aquello que el autor denomina *la interioridad del goce (jouissance)*. De esta manera, pareciera ser que el *goce* es aquello que nos permite pensar el surgimiento de un sujeto en aquel escenario impersonal en el que primaba una oscuridad tal que tornaba incomprensible la

posibilidad de cualquier tipo de distinción. Teniendo presente la función fundamental que Levinas atribuye al goce, es menester aclarar, a continuación, las siguientes dos cuestiones: primero, en qué consiste aquello que el autor denomina goce y, segundo, precisar cuál es la relación entre este y el proceso a través de de génesis existencial de la subjetividad.

Nuevamente en *Totalité et infini*, el autor describe el goce del siguiente modo: “La sensibilidad pone en vínculo con una pura cualidad sin soporte, con el elemento. La sensibilidad es goce” (1971, p. 144). En la misma línea en *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* podemos leer que “la sensibilidad no puede ser vulnerabilidad o exposición al otro o al decir más que porque ella es goce (...) La inmediatez de lo sensible es la inmediatez del goce y de su frustración” (1978, p. 119). Siguiendo ambos pasajes podemos sostener que aquello que el filósofo comprende por goce, no puede sino ser entendido a la luz de su noción de *sensibilidad* en tanto ella es definida, al menos en alguna de sus dimensiones, precisamente como goce. Así, cuando Levinas habla de goce y sensibilidad no se refiere sino a un mismo ámbito de nuestra experiencia, a saber, aquel en el que se produce el nacimiento de la subjetividad mediante aquello denomina su separación del elemento. Resta resolver ahora cuáles son las características mediante las que el autor describe al goce y la sensibilidad o, para ser más precisos, el *gocce como sensibilidad*.

Siguiendo uno de los pasajes recién citados (Cf. 1971, p.144), afirmarnos de entrada que uno de los aspectos principales de la sensibilidad reside en el hecho que esta mienta un *vínculo con el elemento*, es decir, aquella realidad previa a las formas y a la distinción. Así, hablar de sensibilidad supone pensar un tipo de *vínculo pre-reflexivo* que se antepone al conocimiento en la medida que este solo resulta posible mediante las formas que nos permiten identificar los objetos y el mundo como realidades distintas a nosotros (Cf. Levinas 1978, p. 101). Volviendo sobre una de las ideas presentadas en el apartado anterior, es importante señalar que la insistencia levinasiana en pensar el elemento como una cuestión previa a las formas, se justifica en la medida que la forma en cuanto modo, configuración, disposición (Cf. Corominas 1987, p.278) que posibilita el acceso a entidades estructuradas y, por tanto, distinguibles e identificables, se contrapone a aquella descripción del elemento como aquel ámbito en el que prima lo indiscernible, es decir, aquello que carece de toda claridad y distinción.

Por lo anterior, sostenemos que la sensibilidad, lejos de permitir a un sujeto *ya constituido* acceder a las distintas cualidades de un determinado objeto, o bien, desenvolverse en un mundo en virtud de las posibilidades de acción que este ofrece, desempeña, en cambio, una función aún más importante, pues solo mediante aquella es posible pensar una subjetividad

como una realidad diferente a aquel medio (*milieu*) pre-objetivo y pre-mundano en el que, en principio, se desarrolla la existencia. En otros términos, solo mediante la sensibilidad y, más puntualmente, en virtud de su dimensión de goce, resulta posible lo que hasta ahora hemos descrito como el nacimiento existencial de la subjetividad.

El autor expresa que “la sensibilidad no es un conocimiento teórico inferior, ligada íntimamente a estados afectivos: en su gnosis misma la sensibilidad es goce” (1971, p.144). De este modo, si queremos definir *negativamente* la sensibilidad, o sea, indicar aquello a lo que esta no corresponde, debemos afirmar desde un comienzo que este concepto debe ser diferenciado tanto de la noción de *sensación* como de aquella de *intuición* (Cf. 1978, p.100). Mientras la sensación y la intuición se despliegan *ya* a un nivel donde es posible hablar de objetos como una realidad *estable* y *sólida* que es posible identificar, por su parte, la sensibilidad se desenvuelve en aquel fondo *inestable* y *líquido* que constituye el elemento. En otras palabras, no es posible pensar la sensibilidad sino entendiendo esta como aquel vínculo que permite el tránsito desde un *pre-yo* sumido en las aguas oscuras del elemento, hacia aquella subjetividad que logra posicionarse como una realidad distinta a aquel. Cabe ahora preguntarse: ¿qué tipo de relación se puede articular mediante la sensibilidad con aquel fondo líquido e inaprehensible? Para resolver esta cuestión de modo *afirmativo*, esto es, para expresar con claridad aquello que mienta la sensibilidad en virtud de sus propias características, es necesario referirse al *paradigma de la alimentación* a través del que Levinas describe metafóricamente este vínculo con el elemento.

### **La separación del elemento mediante la alimentación. Acerca del nacimiento sensible de la subjetividad**

Cuando habitualmente hablamos de alimentación nos referimos a aquel proceso mediante el que un individuo *come* un producto determinado, transformando así este último, en principio *exterior* a él, en su propia energía. Referirnos a la alimentación supone pensar aquel movimiento mediante el que un sujeto se apropia y absorbe algo distinto a sí mismo. Cuando Levinas describe nuestro vínculo sensible con el elemento por medio de la metáfora de la alimentación, tiene a la vista -no sin modificaciones y precisiones teóricas- aquello que naturalmente entendemos como tal, es decir, aquel proceso a través del que un individuo transforma un nutriente *exterior* a sí mismo en algo *interior*, internalizándolo así en su propio metabolismo. En el apartado “Intériorité et Économie” perteneciente a *Totalité et infini*, el filósofo presenta el *paradigma de la alimentación* en los siguientes términos:

El alimento como medio de revigorización es la transmutación de lo otro en lo mismo, que está en la esencia del goce: una energía otra, reconocida como otra, reconocida como lo veremos, como sosteniendo el acto mismo que se dirige sobre ella, deviene en el goce, mi energía, mi fuerza, yo. Todo goce en ese sentido es alimentación. (1971, p.113)

Siguiendo esta descripción de la alimentación como *transmutación de lo otro en lo mismo*, y ligando aquella con la definición del goce como aquel vínculo sensible con el elemento, es menester señalar que cuando el autor establece que el proceso mediante el que nace la subjetividad se produce por medio de la alimentación, lo que está expresando, en último término, es que aquel movimiento a través del que emerge un sujeto solo se realiza en la medida que aquel *se alimenta* para separarse del elemento. A este respecto, es importante aclarar que, cuando el filósofo define al goce como un *vínculo sensible con el elemento* a lo que hace referencia es al hecho que *ya* al interior de este fondo anónimo, aquel pre-yo que evidencia su propia disolución puede hacer experiencia de ciertos objetos de *goce (jouissance)* que, permitiéndole apropiarse de su existencia, le permiten *separarse* de aquel medio impersonal, es decir, suspender dicho anonimato al nacer existencialmente. Teniendo claro que, desde esta perspectiva, la sensibilidad mienta una relación pre-teórica, a lo que apunta Levinas al sostener que mediante la alimentación acontece el surgimiento de la subjetividad, no es otra cosa sino al hecho que el tránsito desde aquel *pre-yo* sumido en el elemento hacia un sujeto separado de este último, se produce cuando el primero, es decir, el *pre-yo*, se alimenta de algo distinto a sí mismo y, con esto, personaliza su existencia (Cf. 1971, p.157).

¿En qué consiste aquello de lo que se alimenta el pre-yo para posicionarse así como subjetividad? La respuesta ante esta cuestión la encontramos en la descripción levinasiana del elemento como *conjunto de alimentos* (Cf. Levinas 1971, pp. 135-136). En el apartado anterior descubrimos que, incluso en el contexto de aquellas situaciones despersonalizantes en las que un sujeto es despojado de sí mismo al ser despojado del dominio sobre su existencia, aquel puede *hacer experiencia* de aquellos acontecimientos en los que asiste impotente a su propia disolución. De esta manera, evidenciamos que, si bien el ámbito de lo elemental mienta un terreno impersonal mediante el que Levinas describe metafóricamente la dimensión vulnerable de la sensibilidad, incluso en ese terreno de nuestra experiencia es posible establecer la presencia de cierto pre-yo que *siente* su propia despersonalización. En otras palabras, incluso en un ámbito que se caracteriza por el predominio de lo anónimo es posible encontrar cierta figura de lo prepersonal, correspondiendo esta, como vimos, a aquel pre yo que *hace experiencia* de su propia crisis.

Pero ¿acaso al interior del elemento nos encontramos solamente con la presencia del pre-yo? En la respuesta a esta interrogante se juega, a nuestro juicio, la posibilidad misma de aquello que Levinas denomina el *paradigma de la alimentación*. Si al interior del elemento nos encontrásemos solamente con aquel pre-yo que experimenta su propia disolución, la posibilidad misma de la alimentación resultaría una cuestión inimaginable, pues aquel pre-yo sumido en lo impersonal no encontraría nada de lo que alimentarse. Advirtiendo esta dificultad, Levinas responde por anticipado a nuestra inquietud al describir aquello que hasta ahora hemos estudiado por medio de las nociones de hay y elemento como *conjunto de alimentos*, es decir, como un ámbito en el que, además de aquel pre-yo que padece la crisis de su existencia, encontramos aquella forma de alteridad mediante la que resulta posible el nacimiento existencial, a saber, la alteridad del *alimento* (Cf. Peñalver 2000, p.97).

En el apartado anterior decidimos llamar *protoalteridad del anonimato* a aquella dimensión vulnerable de la sensibilidad que, permaneciendo latente a todas nuestras experiencias, nos hace susceptibles a ser despojados de nuestra capacidad de dominio sobre nuestra existencia y, por este motivo, disminuye nuestra capacidad para apropiarnos de la misma. A continuación, estudiaremos aquello que el autor denomina *alimento* u *objetos de disfrute (jouissance)* con la finalidad de dar cuenta de aquel tipo de alteridad en cuyo encuentro nos resulta posible apropiarnos de nuestra existencia y, con esto, nacer existencialmente al separarnos del elemento.

Antes de esclarecer en qué consiste aquello que el filósofo llama *alteridad del alimento* es menester dejar en evidencia, desde un inicio, la que, desde nuestro punto de vista, se presenta como la principal cualidad del *paradigma de la alimentación*, a saber, el carácter *intencional* de esta experiencia. Si ya sabemos que la intencionalidad mienta, por sobre todas las cosas, una noción de *relación* entre dos términos distintos entre sí, posea esta o no un carácter cognoscitivo, argumentar que el fenómeno de la alimentación constituye un acontecimiento de orden intencional, es declarar de entrada que el fenómeno del nacimiento existencial solo resulta posible en virtud del encuentro entre aquel pre-yo depuesto en su poder de dominio sobre su existencia y aquel alimento que, permitiéndole apropiarse y reapropiarse de la misma, le permite, al mismo tiempo, constituirse *nuevamente* como subjetividad (Cf. Levinas 1971, p.133). Por esto, solo en razón del movimiento de apropiación en el que, como veremos, consiste la alimentación, es posible el nacimiento de un existente separado de su existencia.

Habiendo ya declarado en nuestro apartado precedente que la sensibilidad levinasiana, en cuanto relación pre-teórica, mienta un tipo de vínculo de carácter doble, a saber, aquel que un sujeto establece con un determinado género de alteridad y aquel que dicho sujeto tiene

consigo mismo en el contexto de aquella relación, es importante dejar de manifiesto que el goce en su calidad de relación intencional opera igualmente de acuerdo a este esquema doble (Cf. Levinas 1978, p.118). Siguiendo a Levinas afirmamos que el goce y, por ello, la alimentación, constituye un vínculo sensible por medio del que un existente goza de algo distinto a sí mismo: la alteridad del alimento, pero simultáneamente goza de su propio goce en tanto lo vive y lo siente como suyo. Por esto, y tal como insistimos en nuestro apartado anterior, sostener el carácter intencional de la sensibilidad no es sino poner en evidencia la dimensión vinculante que esta posee y que propusimos recoger mediante la expresión *función de alteridad*.

La irrupción de cierto tipo de acontecimientos, como, por ejemplo, la promulgación de un confinamiento total en el contexto de aquello que se ha convenido llamar *crisis sanitaria*, tienen como efecto una despersonalización de nuestra existencia y, por esto, nos confrontan a una situación en la que, perdiendo nuestra capacidad para apropiarnos de nuestra existencia, devenimos los meros espectadores de una vida en la que simplemente nos limitamos a participar. Nos parece que dichos acontecimientos tienen como consecuencia por este mismo motivo la *puesta en crisis* de aquel carácter *intencional*, en sentido propio, en virtud del que es descrita la sensibilidad.

Si la sensibilidad mienta originariamente un modo de relación a través de la que un sujeto se relaciona con cierta alteridad, con el padecimiento de cierto género de vivencias dicho carácter vinculante de nuestra sensibilidad se pierde pues al disolverse aquella subjetividad que en -un principio- entra en contacto con algo distinto a sí misma, se disuelve, al mismo tiempo, la posibilidad misma de la relación, al menos en el sentido fuerte de la expresión. En suma, con el retroceso desde aquella subjetividad posicionada como la agente de su existencia hacia aquel pre-yo que asiste impotente a su propia disolución, acontece una *puesta en crisis* de nuestra existencia en virtud de la que la noción misma de relación deviene una cuestión incomprensible. Pero ¿acaso esta crisis en la que la sensibilidad pierde su carácter de relación, en el sentido propio de la palabra, mienta una situación definitiva? La respuesta ante esta cuestión la hallamos nuevamente en aquello que hemos decidido llamar la *tensión fundamental -y sin solución-* entre aquella dimensión activa de apropiación y *goce*, y aquella de *vulnerabilidad* y deposición que de modo constante atraviesa nuestra sensibilidad.

Si la sensibilidad mienta aquella *apertura pre-reflexiva* en virtud de la que permanentemente estamos expuestos a la posibilidad de evidenciar la crisis de nuestra existencia y, por esto, padecerla como un hecho anónimo del que no podemos claudicar, este soporte de nuestra experiencia constituye simultáneamente aquel modo de intencionalidad fundamental a través del que, haciendo encuentro de la alteridad del alimento, nacemos

existencialmente al apropiarnos de nuestra existencia (véase capítulo 2, p. 131). Dado este carácter ambiguo e inestable de la sensibilidad, esta representa, a nuestro juicio, tanto la condición de posibilidad de sucumbir frente a aquella dimensión anónima de nuestra existencia que Levinas recoge mediante las expresiones *hay* y *elemento*, como la condición de posibilidad de aquel movimiento de alimentación, el *goce*, a través del que se produce el nacimiento existencial de la subjetividad. Por esto, nos gustaría insistir nuevamente que el fenómeno del nacimiento existencial, así como su retroceso, mienta un proceso que, en virtud del carácter ambiguo e inestable de la sensibilidad, no puede ser pensado en los términos de lo definitivo. Tantas veces podemos sucumbir ante el anonimato, como tantas veces podemos nacer y renacer para ponerlo en suspenso (Cf. Levinas 2015, p.63; Cf. Sebbah 2001, p.187). A la luz de estas consideraciones estudiaremos ahora a qué se refiere Levinas cuando describe metafóricamente el goce bajo el paradigma de la alimentación.

En la compilación de escritos inéditos titulada *Palabra y silencio* (2015) podemos leer que el goce es “respirar, beber, comer, ir al museo, leer, pasearse, etc.” (p.110), motivo por el que podemos afirmar que la metáfora de la alimentación no viene sino a reflejar aquel proceso que, extendiéndose mucho más allá de los límites de lo biológico, mienta cómo un sujeto sumido en el anonimato de su existencia se apropia de esta al hacer encuentro de la alteridad del alimento. De esta manera, para el autor gozar es, por sobre todas las cosas, transmutar y transformar el alimento en la energía que moviliza nuestra constitución como una *interioridad*, o sea, como una subjetividad separada del elemento. Por lo anterior, actos tan distintos como contemplar una pintura, comer una fruta o practicar nuestro deporte favorito, denotan con igual claridad aquella experiencia mediante la que la existencia anónima da paso a una experiencia en la que nos descubrimos como los agentes de nuestra propia existencia.

Continuando esta reflexión nos gustaría subrayar un aspecto que, desde nuestro punto de vista, nos permite comprender con mayor precisión aquello que piensa Levinas cuando habla de alimentación. Si atendemos a la expresión francesa a la que recurre el filósofo al hablar de goce, a saber, *jouissance*<sup>7</sup>, podemos notar que este puede ser traducido a nuestra lengua tanto por esta palabra, como por *disfrute*, siendo en este punto donde se devela, a nuestro parecer,

---

<sup>7</sup> En relación con este punto, es importante señalar que a lo largo del presente capítulo utilizaremos las dos expresiones a través de las cuales se ha traducido al español la palabra francesa *jouissance* utilizada por Levinas, pues nos parece que ambas recogen dos aspectos diferentes a los que hace referencia el autor cuando describe la sensibilidad mediante el *paradigma de la alimentación*. Siguiendo la traducción de *jouissance* como *goce* propuesta por Daniel E. Guillot en la sexta versión en español de *Totalité et infini* (2002, Salamanca: Editorial Sígueme) y la traducción de *jouissance* como *disfrute* propuesta por Miguel García Baró en la séptima edición (2012, Salamanca: Editorial Sígueme), intercalaremos el uso de ambas nociones con la finalidad de poner en relieve distintos aspectos a los que hace referencia el autor cuando habla de *jouissance*.

uno de los aspectos primordiales de la metáfora de la alimentación. En efecto, si el autor describe la sensibilidad como aquel vínculo intencional a través del que nos alimentamos, es para poner el énfasis no tanto en aquello de lo que nos alimentamos, sino más bien -y esta es nuestra hipótesis- en el acto mismo de alimentarse. Así, lo esencial de este paradigma no se juega en el tipo de alimento que comemos, sino en el modo que nos vinculamos sensiblemente con él. Aclarando esta idea mediante un ejemplo, sostenemos que la clave del goce no pasa por el tipo de manzana que decimos comer, o bien, por el museo al que escogemos asistir, sino por el hecho de decidir *comer aquella manzana* o *ir a tal museo* y, más fundamentalmente, por el *disfrute (jouissance)* que nos producen dichas acciones.

Profundicemos este análisis tomando en cuenta un nuevo aspecto del elemento que Levinas presenta en el contexto de esta discusión, a saber, la dimensión *inapropiable* que este posee en tanto mienta un *conjunto de alimentos*. El filósofo nos dice que:

Las cosas se refieren a la posesión, pueden llevarse, son muebles; el medio a partir del cual me vienen permanece inapropiable, fondo o terreno común, no poseíble, esencialmente de nadie: la tierra, el mar, la luz, la ciudad. Toda relación o posesión se sitúa en el seno de lo no poseíble que envuelve o contiene sin poder ser contenido o envuelto. Lo denominamos lo elemental. (1971, p. 138)

Atendiendo a este pasaje nos gustaría detenernos en la dicotomía que, a buenas y a primeras, supone la descripción levinasiana del *conjunto de alimentos* como algo *inapropiable*, pues al mismo tiempo caracteriza el paradigma de la alimentación y, con ello, la sensibilidad, como un movimiento de *apropiación*. ¿Es que acaso existe una contradicción entre ambas definiciones? En la respuesta a esta interrogante se define el proceso mismo a través del que emerge la subjetividad.

Pues bien, si en sus primeras descripciones del elemento, presentadas tanto en *De l'existence à l'existant* como en *Totalité*, Levinas insistía en el carácter inaprehensible del elemento. En este nuevo escenario y a la luz del paradigma de la alimentación, el autor declara que el elemento no solo debe ser entendido en virtud de estos aspectos, sino que además debe ser pensado como una corriente líquida imposible de poseer plena y definitivamente y, en consecuencia, de apropiarse. Esta nueva dimensión presentada por el autor desempeña, desde nuestro punto de vista, un rol indispensable para comprender íntegramente aquello que entiende por alimentación. Si alimentarse implica un acto por medio del que nos apropiamos de aquello que originariamente no nos pertenece, a saber, los alimentos que encontramos al interior de la corriente líquida del elemento, y este a su vez es descrito como una realidad inapropiable, es

decir, que no pertenece a *nadie*, entonces este nuevo aspecto de la descripción levinasiana no viene sino a reforzar la idea que lo fundamental de la alimentación no se juega, como vimos, en el tipo de alimento que consumimos (por ejemplo, el tipo de manzana), ni tampoco en las particularidades que aquel posee, sino más bien y, en esto nos gustaría insistir, en el *acto mismo de alimentarse*. El alimento que, en principio, *no pertenece a nadie* solo posibilita el surgimiento de una subjetividad en la medida que esta se apropia de aquello que *es de nadie*. En otros términos, lo primordial del goce no pasa por aquello que es de nadie, a saber, los alimentos, sino por el *goce* que provoca en nosotros el hecho de apropiarnos de aquello que en un comienzo permanecía sin dueño. Así, el nacimiento de la subjetividad se produce solo en aquel momento en el que aquello inapropiable genera goce y disfrute en nosotros. Podemos sostener que una manzana o una pintura en un museo solo devienen el motor de un proceso de subjetivación en la medida que motivan *goce* en un determinado sujeto, posibilitando, de esta forma, que aquel suspenda la impersonalidad del elemento<sup>8</sup>.

Sumado a lo anterior, y teniendo en cuenta que para Levinas el aspecto primordial de la alimentación no reside en el alimento, sino en el acto mediante el que un sujeto emerge al apropiarse de este, podemos establecer que el paradigma de la alimentación, lejos de movernos a pensar el elemento o el *hay* (de acuerdo a la nomenclatura empleada en *De l'existence à l'existant*) como la fuente u origen de la subjetividad, nos invita, en cambio, a entender dicho acontecimiento como uno que se produce *contra* el anonimato de la existencia. Dicho de otro modo, el nacimiento de la subjetividad tiene lugar solo en la medida que esta se apropia del conjunto de alimentos que encuentra al interior de la corriente impersonal del elemento para separarse de aquel, es decir, para posicionarse como un sujeto independiente. François-David Sebbah comparte nuestro énfasis al señalar que:

---

<sup>8</sup> Si previamente describimos la sensibilidad como una *apertura pre-reflexiva* (véase p. 37) que nos expone a la posibilidad de la *despersonalización* bajo el predominio anónimo del *elemento*, a la luz de las recientes consideraciones acerca del *paradigma de la alimentación* y la *intencionalidad del goce (jouissance)*, podemos sostener que dicha apertura, además de confrontarnos a la posibilidad de nuestra propia *disolución* (Cf. Sebbah 2001, p. 181), nos dispone a la posibilidad de *emerger existencialmente* mediante el vínculo *gozoso* con el *alimento*. La sensibilidad, en tanto apertura *ambigua* al encuentro con el alimento y al *desencuentro* con la protoalteridad del anonimato, es, al mismo tiempo y producto de su carácter *vinculante*, la condición de posibilidad tanto de la *despersonalización* como de la *personalización* de nuestra vida. De este modo, la *susceptibilidad y vulnerabilidad originarias* que el autor recoge mediante este concepto, lejos de dar cuenta de un asunto solamente *pasivo*, nos invita también a pensar una cuestión de carácter *activo*. En nuestro próximo capítulo, y situados al interior de la fenomenología del *sentir* desarrollada por Henri Maldiney, tematizaremos nuevamente esta dimensión *ambigua* de aquello que Levinas denomina *sensibilidad*, estableciendo con el autor que esta *apertura pre-reflexiva* a la experiencia del *encuentro*, mienta, al igual que para Levinas, tanto la condición de una profunda *despersonalización*, como de aquel movimiento *activo* de *renacimiento* a través del que emerge *nuevamente*, aquello que propondremos llamar *subjetividad rítmica*. Para profundizar en este asunto, se recomienda revisar el segundo apartado de nuestro próximo capítulo (véase p. 92 y ss.)

la subjetividad como interioridad debe conquistarse contra el *il y a*, este *il y a* que no tiene la fecundidad de una fuente, sino que al contrario, es significativamente descrito por Levinas como una noche que amenaza (que amenaza con la disolución de toda identidad) (...) yo nazco contra el *il y a*. (2001, p.181)

Pero ¿en qué se justifica el acento que el comentarista pone en el *contra* que caracterizaría todo acto de alimentación? Y más importante aún: ¿por qué el proceso de separación a través del que emerge la subjetividad debe ser pensado como una confrontación o ruptura con respecto al elemento? Para responder a esta inquietud es necesario retomar aquella descripción por medio de la que Levinas presenta al elemento como una corriente *líquida* en la que la subjetividad se disuelve a su pesar.

Previamente sostuvimos que el *elemento* o el *hay* descrito por el autor hacía referencia a aquel medio (*milieu*) en el que, en razón de la irrupción de cierto tipos de acontecimientos, se produce la despersonalización de la existencia humana. Agregando, además, que en dicho fondo previo a las formas resultaba incomprensible la posibilidad misma de la distinción al interior de su fluir. En lo que sigue nos gustaría insistir nuevamente en el carácter ominoso que, a juicio de Levinas, comporta aquella experiencia mediante la que un *pre-yo* se descubre sumido en este ámbito que lo despoja de su propia subjetividad, o sea, de la posibilidad de posicionarse como un sujeto separado que suspende el anonimato de esta corriente impersonal. Nos gustaría enfatizar que el pensamiento levinasiano lejos de representar un elogio al anonimato del elemento, se presenta más bien como una perspectiva crítica a este medio impersonal, pues su predominio implica la imposibilidad de pensar la subjetividad en el sentido fuerte del término, es decir, como una realidad independiente y distinguible con respecto al *hay*. En otras palabras, el filósofo desde el momento que declara que el elemento mienta un torrente impersonal que arrastra en su caudal a la misma subjetividad, nos invita a pensar en el mismo gesto una dicotomía que ya abordamos previamente, esta es, que si elemento es entendido como un medio de absoluta indistinción, entonces debemos resolver si este fondo es en verdad un espacio de plena impersonalidad en el que un sujeto es despojado de su propia subjetividad, en cuanto arrastrado por el dominio lo anónimo, o bien, si acaso es posible pensar una subjetividad en el sentido propio de la palabra al interior de este flujo impersonal. Como bien establecimos anteriormente, la segunda posibilidad resulta incomprensible bajo la óptica levinasiana, pues el elemento en tanto anonimato radical absorbe en su movimiento toda figura o modo de lo personal y, en consecuencia, toda subjetividad. Así, el carácter negativo que el filósofo atribuye al elemento reside en el hecho que este impide a un sujeto posicionarse como

tal, razón por la que si nos interesa determinar aquel proceso mediante el que emerge una subjetividad, debemos partir de la premisa que dicho nacimiento implica necesariamente una ruptura con respecto a la impersonalidad de este medio. Si el elemento es comprendido como un caudal anónimo que disuelve toda posible distinción a través de su movimiento, entonces el surgimiento de la subjetividad deviene un proceso que solo puede ser entendido como una ruptura de este flujo anónimo. Sebbah comparte nuestro parecer al establecer que “nacer es evadirse fuera del *il y a*” (2001, p.179), es decir, ponerse al margen de su oscuridad. Señalando además que el elemento “es la esterilidad misma. Y no obstante, es verdad que sin el *il y a* no habría nada. Yo soy verdaderamente un sí-mismo arrancándome del *il y a*, es decir, determinándolo, y por tanto, densificándolo” (2001, p.182).

De acuerdo con esto, un sujeto no puede emerger al interior de un medio anónimo que disuelve toda distinción, sino solo en la medida que interrumpe o suspende dicha impersonalidad. Por esto, podemos afirmar con Levinas y Sebbah que la subjetividad no nace a partir del elemento sino *contra* aquel pues la emergencia del existente supone una suspensión de su anonimato, motivo por el que, a diferencia de lo que establecen otras filosofías<sup>9</sup>, no hay una relación de *continuidad* entre el ámbito de prepersonal y aquel en el que un yo se posiciona como el agente de su propia existencia. Nuevamente en *Totalité et infini* podemos leer que:

---

<sup>9</sup> A este respecto, nos parece necesario establecer que la comprensión levinasiana acerca del nacimiento existencial de la subjetividad debe ser diferenciada de todas aquellas filosofías que describen este proceso como un *co-nacimiento* en el que surgen *simultáneamente* tanto la *subjetividad* como el *mundo* en el que esta encuentra su fuente u origen. Remarcando nuevamente el *contra* que atraviesa la descripción levinasiana del nacimiento de la subjetividad (Cf. Sebbah 2001), es importante enfatizar que, precisamente, este *contra* viene a poner en evidencia el carácter de *suspensio* e *interrupción* que supone la emergencia de un existente en el marco de una existencia padecida hasta ese entonces como un hecho impersonal (Cf. Levinas 1982, p.97). Describir el surgimiento de la subjetividad en los términos de un *contra*, es declarar que dicho movimiento no guarda ninguna relación de continuidad con respecto a aquello que viene a suspender, a saber, el predominio anónimo del elemento y, por tanto, posee en sí mismo el secreto de su surgimiento. Mientras autores como Merleau-Ponty (Cf. 1942) o Patočka (Cf. 1988) nos invitan a entender el nacimiento existencial de la subjetividad como una *continuidad* en relación con aquel movimiento mediante el que se desarrolla el mundo y, por consiguiente, describen dicho acontecimiento como un *co-nacimiento* simultáneo de ambas realidades, Levinas nos invita a comprender este proceso como aquel en el que surge la *novedad absoluta*, siendo esta nada menos que la propia subjetividad. Consideramos que allí donde Levinas se distancia tanto de Merleau-Ponty como de Patočka, se aproxima, al menos parcialmente, a la descripción del nacimiento del existente por medio de la que Henri Maldiney, distanciándose igualmente de ambos autores (Merleau-Ponty y Patočka), establece que este tiene lugar en razón de una discontinuidad fundamental, a saber, aquello que él denomina la irrupción del *acontecimiento* (Cf. Maldiney 2007, Cf. Jacquet 2016, Cf. Mena 2018). No obstante aquello, y a pesar de este punto de encuentro entre ambas filosofías, es importante advertir desde ya que, si bien tanto para Levinas como para Maldiney el nacimiento de la subjetividad mienta una experiencia del orden de la *discontinuidad*, *suspensión* en el caso de Levinas, *transformación* en el caso de Maldiney, ambas propuestas deben ser diferenciadas en virtud del modo en que es comprendido el momento de *despersonalización* por ambos autores. Mientras para Levinas, la despersonalización mienta un campo yermo *contra* el que emerge la subjetividad, para Maldiney la despersonalización que suscita, en principio, la irrupción sorpresiva del acontecimiento es, como veremos, la oportunidad para un *renacimiento existencial*. Donde Levinas ve una situación ominosa que debemos interrumpir, Maldiney ve una posibilidad que moviliza una nueva la reapropiación de nuestra vida. Para profundizar en este asunto se recomienda revisar el segundo apartado de nuestro siguiente capítulo (véase, p. 92 y ss.).

Tener frío, hambre, sed, estar desnudo, buscar abrigo -toda esas dependencias con respecto al mundo, que devienen necesidades, arrancan el ser instintivo a las amenazas anónimas para constituir un ser independiente del mundo, un verdadero sujeto capaz de asegurar la satisfacción de sus necesidades, reconocidas como materiales, es decir, como susceptibles de satisfacción. (1971, p. 120)

Siguiendo este fragmento podemos afirmar con el autor que la *alimentación*, en cuanto proceso de apropiación intencional del alimento por parte de un sujeto, mienta al mismo tiempo aquel movimiento mediante el que una subjetividad emerge al interrumpir el predominio impersonal del *hay*. El *contra* que se juega en este acontecimiento, no viene sino a develar que el nacimiento de un sujeto supone su *separación* con respecto a aquella corriente anónima que resultaba *amenazante* para él en tanto lo despojaba de su propia subjetividad. Pensar la alimentación como una interrupción o suspensión *contra* el dominio del elemento, no viene sino a significar que la subjetividad pensada como una realidad independiente al *hay*, es decir, en su sentido propio o radical, solo puede ser conquistada en cuanto logra separarse de aquel. Por esto, el elemento no es fuente u origen de la subjetividad en la medida que su predominio implica, por el contrario, la disolución de todo sujeto. Advertimos, de esta manera, que el *contra* mediante el que Sebba describe aquel segundo nacimiento de carácter existencial a través del que surge la subjetividad da cuenta de una doble situación. Por un lado, que no hay relación de continuidad entre el elemento y la subjetividad, por lo que el predominio de un término implica la pérdida del dominio por parte del otro. Por otro lado, que la subjetividad en virtud de la dimensión *gozosa* de su sensibilidad posee en sí misma el secreto de su surgimiento (Cf. Levinas 2015, pp. 57-58).

Consideremos nuevamente aquella descripción mediante la que Levinas alude metafóricamente al elemento para hacer referencia a aquella dimensión despersonalizante que de forma constante asedia nuestra existencia. A la luz de las recientes reflexiones, podemos establecer que así como la disolución en la impersonalidad del elemento mienta una experiencia en la que nos vemos despojados de nuestro dominio sobre nuestra existencia y, por esta razón, esta nos aparece como un hecho anónimo e irremisible que se da a nuestro pesar, por su parte, la metáfora de la alimentación da cuenta de aquel movimiento a través del que un existente emerge al *apropiarse de aquello que es de nadie*, a saber, su propia existencia en cuanto carga anónima con la que simplemente tiene que contar (véase capítulo 2, p. 131 y ss). En el apartado anterior establecimos que aquel momento originario en el que venimos a la vida nos resulta una experiencia inaccesible y, por esto, nuestra propia existencia nos aparece como un horizonte impersonal e ineludible al que repentinamente nos descubrimos confrontados.

Posteriormente declaramos que mediante aquel segundo nacimiento de carácter existencial nos *apropiamos* de aquella existencia que hasta ese entonces se tornaba manifiesta como un hecho ineluctable en el que meramente nos limitábamos a participar y que, por tanto, *no nos pertenecía*. Interpretando ahora la metáfora levinasiana de la alimentación, nos parece que así como este proceso implica la apropiación de aquello, en principio, inapropiable, del mismo modo el nacimiento existencial da cuenta de una situación a través de la que un existente emerge al apropiarse de una existencia que en un comienzo se le manifestaba como un hecho que, en tanto anónimo, carecía de todo *propietario*. Nos parece que cuando Levinas define aquel proceso mediante el que nace la subjetividad en términos de *apropiación* a lo que está haciendo referencia es, en último término, al hecho que un existente solo puede nacer - propiamente hablando- en aquel momento que logra hacer suya su existencia al posicionarse como su agente (Cf. 1971, p.117). Por esto, solo en virtud del *goce* y *disfrute* que suscitan en nosotros los alimentos es posible personalizar y *tomar las riendas* de aquella vida que hasta ese instante nos aparecía como algo con lo que simplemente debíamos contar.

Realizada esta precisión, nos gustaría profundizar nuestra descripción de dos de los aspectos del *paradigma de alimentación* que hasta ahora solo hemos dejado enunciados, a saber, aquella dimensión de *interioridad* y *separación* que involucra este vínculo sensible con el elemento. Retomando nuestra descripción del *hay* como aquel ámbito en el que resultaba imposible encontrar un *refugio* o zona de protección frente al anonimato, y como aquella experiencia en la que un *pre-yo* se descubría expuesto ante las inclemencias del exterior, en lo que sigue buscaremos pensar el movimiento de la alimentación en virtud de estas metáforas. En otras palabras, intentaremos determinar hasta qué punto la alimentación supone -o no- la suspensión de aquella situación de exposición a la que se enfrentaba aquel sujeto sumido en el elemento.

En el apartado precedente establecimos que la imposibilidad de ponerse a resguardo caracteriza nuestra experiencia en el seno de elemento, en la medida que en este ámbito de plena indistinción es imposible trazar un límite que nos permita estar a distancia y, por tanto, seguros, ante el anonimato de su flujo impersonal. Teniendo a la vista las recientes consideraciones, sostenemos que con el surgimiento de la subjetividad mediante la alimentación dicha situación cambia, pues a través de este proceso un sujeto logra separarse, esto es, ponerse aparte del elemento y, con ello, consigue suspender aquella impersonalidad que lo amenazaba en su propia subjetividad (Cf. Levinas 1971, p.120). En el tercer capítulo de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, titulado "Sensibilité et Proximité", Levinas describe el proceso de alimentación mediante el que emerge la subjetividad de la siguiente manera:

El saborear es, ante todo, satisfacción que, más allá de toda relación intencional de conocimiento o de posesión, de tomar en manos, significa la mordedura sobre irreductible al apresamiento en las manos, ya que ya absorción por un dentro en la ambigüedad de dos “interioridades”: aquella del recipiente dentro de las formas espaciales y aquella del yo que asimila lo otro en su identidad y se enrosca sobre sí mismo. (1978, pp.117- 118)

Siguiendo con detención este pasaje debemos señalar que aquel movimiento mediante el que se produce el nacimiento de la subjetividad, tiene lugar como un *recogimiento* (*enroulement*) por medio del que aquella, intentando apropiarse del alimento al interior del elemento, se vuelve sobre sí misma para separarse de este último. Dicho de otro modo, el proceso de alimentación se realiza como un tipo de *enroscamiento* sobre sí a través del que un sujeto consigue ponerse a distancia del elemento al constituirse como *interioridad*. Por este motivo, podemos sostener que solo a la luz del proceso de la alimentación que caracteriza nuestra sensibilidad, resulta comprensible la diferencia entre un *interior*, en este caso la subjetividad, y un *exterior*, siendo este el elemento. Si en el contexto del predominio impersonal del elemento nos encontrábamos con sujeto disuelto en su indistinción, es decir, interior a él, mediante la alimentación dicho sujeto sumido, en principio, en aquel medio, logra separarse de este al volverse sobre sí mismo. Solo a partir de la alimentación y el movimiento de recogimiento que la caracteriza, se interrumpe aquella situación en la que, primando la indistinción, era incomprensible pensar cualquier tipo de diferencia.

Atendiendo al carácter metafórico de las nociones de separación e interioridad, nos parece importante aclarar a qué fenómenos hacen referencia *elusivamente* aquellas expresiones. Si sabemos que Levinas utiliza los conceptos de elemento y hay para referirse -también metafóricamente- a aquella dimensión vulnerable de la sensibilidad que vivencias tales como el confinamiento involuntario tornan patente, nos parece que las nociones de separación e interioridad mientan aquel proceso opuesto mediante el que un existente sumido en el elemento se reapropia de su existencia a través de su vínculo intencional con la alteridad del alimento, es decir, por medio de aquella relación de goce que le permite nacer *nuevamente* y, con esto, posicionarse como el agente de su propia existencia. Si el hay y el elemento hacen referencia a aquel *retroceso* en razón del que, perdiendo el dominio de nuestra existencia, sucumbimos al anonimato, por su parte, la separación y la interioridad hacen referencia a aquel proceso *inverso* mediante el que se produce el tránsito desde aquel pre-yo sumido en lo impersonal hacia aquella subjetividad que nace por segunda vez al apropiarse del alimento. Por lo anterior, debemos declarar que *separarse del elemento y constituirse como interioridad* lejos de hacer mención a una situación *espacial* en la que un sujeto sale de un ámbito para entrar en otro, da cuenta más

bien de aquel movimiento de goce por medio del que un existente se reapropia de su existencia y, con esto, emerge nuevamente la distinción -entre una *interioridad* y una *exterioridad*. Hablar de separación e interioridad es referirnos a aquel tipo de experiencias *gozosas* en las que, aunque sea por un momento, logramos poner a nuestro favor aquella tensión fundamental entre la dimensión de goce y aquella de vulnerabilidad, que de modo constante atraviesa nuestra sensibilidad (Cf. Levinas 1971, p. 118; Cf. Levinas 1978, p.127).

Retomando la descripción levinasiana de la alimentación, nos gustaría insistir que alimentarse es *volver sobre sí mismo*, o sea, constituirse como una interioridad y, producto de ello, separarse del elemento. De este modo, si bien el hecho de alimentarse supone cierto vínculo sensible con este fondo anónimo, no por ello debemos confundir este proceso con un movimiento por medio del que un sujeto residiría o habitaría *en* lo elemental, pues precisamente la particularidad de la alimentación consiste en que ella al permitir recogernos sobre nosotros mismos, permite que nos separemos del elemento. Antes de profundizar esta descripción de la alimentación como enroscamiento (*enroulement*) de una subjetividad sobre sí misma, determinemos ahora si acaso es posible comprender este movimiento de recogimiento como un acto mediante el que un sujeto se pone a *resguardo* de las amenazas del elemento (véase capítulo 2, p. 133).

Si en el contexto del predominio de lo anónimo resultaba imposible para un sujeto trazar una línea de demarcación entre el lugar *seguro* y aquel en el que este se veía expuesto ante las amenazas del elemento, podemos preguntarnos ahora si tomando en consideración la definición de la alimentación como un movimiento de separación de dicho medio (*milieu*) anónimo, es posible pensar este proceso como uno motivado por el *cuidado* y la *protección* ante dicha corriente impersonal. En otros términos: ¿acaso la alimentación mienta una búsqueda de refugio frente al elemento? La respuesta ante esta inquietud es, a todas luces negativa, pues como el mismo Levinas indica en *Palabra y silencio* gozar “es precisamente apuntar exacta y sinceramente hacia lo que se apunta, negarse a prolongaciones inconscientes. Ser *sin segundas*, *sin pensamientos por detrás* (...) la conciencia irrefleja e ingenua constituye la originalidad del goce (*jouissance*)” (2015, pp.112-113). Así, cuando nos vinculamos sensiblemente con el elemento mediante la alimentación, lo que buscamos con dicho acto no es otra sino precisamente alimentarnos, es decir, *disfrutar* y *gozar* de aquello que intentamos apropiarnos. De esta manera, el motor del goce lejos de involucrar una búsqueda de protección ante las amenazas anónimas del elemento, reside más bien en el intento de disfrutar aquello que nos produce felicidad, a saber, el alimento. Dado lo anterior, podemos sostener con el autor que el goce “goza del gozar antes de toda reflexión” (1978, p.118) o, lo que es lo mismo, que este

carece de segundas intenciones que apunten hacia algo distinto al mismo goce. Reforzando este principio en *Totalité et infini* podemos advertir que los alimentos:

no son útiles, ni tampoco utensilios, en el sentido heideggeriano del término. Su existencia no se agota por el esquematismo utilitario que las designa, como la existencia de los martillos, las agujas o las máquinas. Ellas son siempre, de una cierta manera, - e incluso los martillos, las agujas y las máquinas lo son- objeto de goce, ofreciéndose al gusto ya adornados y embellecidos. (1971, p.113)

De acuerdo con esto podemos sostener, como vimos, que el acto de alimentación no obedece a ninguna *finalidad* diferente al hecho mismo de alimentarse. Esta experiencia no tiene a la vista ningún porvenir en el que se jugaría una acción ulterior *en función de* la que escogemos alimentarnos. A modo de ejemplo de lo anterior podemos pensar en actos tales como comer nuestro plato favorito o ir al cine a ver una película que nos gusta, pues en dichas vivencias decidimos *comer* o *ir al cine* solo en virtud del placer y disfrute que motivan en nosotros dichas experiencias. En otras palabras, el hecho de comer o ir al cine no nos reporta ninguna ganancia o beneficio posterior, más que el goce mismo que se juega en ellos en el preciso momento que disfrutamos. De esta manera, si bien los *alimentos* o *nutrimentos* posibilitan la constitución de una interioridad mediante la que nace una subjetividad al separarse del elemento, no por ello representan *herramientas* o *útiles* (Cf. Heidegger 2015, p.174) que nos permitan protegernos del amenazante anonimato que de modo constante asedia nuestra existencia. Si bien el goce mienta aquel proceso a través del que emerge un sujeto al separarse del elemento, esto no significa en ningún caso que dicho movimiento no esté expuesto ante el anonimato que caracteriza la dimensión sensible de nuestras experiencias. Por este motivo, podemos sostener que este pensamiento lejos de movernos a pensar la sensibilidad bajo la lógica del cuidado o la protección, nos invita, en cambio, a pensar el goce como un movimiento intencional motivado única y exclusivamente por el *disfrute* que se juega en esta experiencia (Cf. 1971, p.141). En el seno mismo del goce, y al igual que bajo el predominio de lo anónimo, nos descubrimos como sujetos expuestos a las inclemencias del elemento, pues aunque mediante este vínculo sensible se produzca la separación y, con esto, emerja una subjetividad independiente y *distinguible* del *hay*, lo anterior no implica que dicha distinción sea comprensible como un límite definitivo que permita establecer la diferencia entre el lugar *seguro* -al que nos remite la noción de *refugio*- y aquel en el que somos susceptibles. Si el goce permite pensar la distinción es porque a través de él nace un sujeto diferenciable del elemento, sin que dicho nacimiento implique la conformación de un espacio seguro en el que dicha subjetividad permanezca

inmune ante las amenazas propias del fondo impersonal de nuestra existencia. En *Totalité et infini* podemos leer que:

El porvenir del elemento como inseguridad, se vive concretamente como la divinidad mítica del elemento. Dios sin rostro, dioses impersonales a los cuales no hablamos, marcan la nada que bordea el egoísmo del goce, en el seno de su familiaridad con el elemento (...)El goce es sin seguridad. Pero este porvenir no tiene el carácter de un estar arrojado, ya que la inseguridad amenaza un goce ya feliz en el elemento y ante el cual esa felicidad solamente torna sensible la inquietud. (1971, p. 151)

De este modo, así como el anonimato no representa una cuestión definitiva y, por tanto, mienta una situación remontable mediante la intencionalidad del goce, aquel movimiento de apropiación del alimento a través del que emerge existencialmente la subjetividad, está asediado permanentemente por aquella dimensión vulnerable de la sensibilidad que el autor recoge por medio de las nociones de hay y elemento. Dado que la sensibilidad está permeada por aquella *tensión fundamental* entre su dimensión de apropiación, el goce, y aquella de deposición y despersonalización, la vulnerabilidad, ni aquel proceso mediante el que nace existencialmente la subjetividad ni aquel en razón del que esta entra en crisis poseen un carácter definitivo.

Volviendo ahora a nuestra descripción de la interioridad involucrada en el acto de separación, afirmamos que hablar de sensibilidad y, con ello, de alimentación, no implica pensar metafóricamente un *sujeto-en-el-elemento*<sup>10</sup> sino un sujeto situado en *lo de sí (chez soi)*, o sea, posicionado como interioridad (Cf. 1971, p. 157). Si bien el sujeto se alimenta al interior del elemento, esto no significa que aquél se encuentre sumido en dicho *medio*, pues lo anterior nos remitiría nuevamente hacia una subjetividad disuelta en el anonimato de este flujo impersonal, es decir, *no separada* de él. No obstante aquello, el autor parece contradecir nuestra interpretación de su propuesta al expresar que “el yo es felicidad, presencia en su casa ciertamente (...) él permanece en eso que él no es, y no obstante, en este arraigo, independiente y separado” (1971, p.152). ¿Cómo entender esta dinámica paradójica en la que el yo permanece en el elemento al tiempo que se separa de él? ¿De qué manera debemos comprender dicha *permanencia*? Para resolver esta cuestión y, con ello, entender plenamente aquello a lo que se

---

<sup>10</sup> Nuestra utilización de la expresión *sujeto en el elemento* es intencional y con ella buscamos contraponer el proceso de separación mediante el que *a partir de sí misma* emerge la subjetividad levinasiana, con aquella propuesta a través de la que Martin Heidegger describe la realidad humana como un *ser en el mundo*, es decir, como un tipo de ente que debe ser pensado a la luz de su correlación permanente con dicho horizonte (Cf. 2015, p.69 y ss.). Si para Heidegger la subjetividad resulta incomprensible sin referencia al mundo, en contraposición con esto, la filosofía levinasiana constituye un ejercicio radical que nos invita a pensar esta única y exclusivamente *a partir de sí misma*.

refiere el filósofo cuando indica que la alimentación permite la constitución de un sujeto como interioridad, debemos detenernos sobre la noción de *posición* presentada tanto en *De l'existence à l'existant* como en *Totalité et infini*. En esta última obra, el autor expresa que:

La intencionalidad del goce puede describirse por posición a la intencionalidad de la representación. Ella consiste en depender de la exterioridad que suspende el método trascendental incluido en la representación. Depender de la exterioridad no equivale simplemente a afirmar el mundo sino también a ponerse corporalmente. El cuerpo es elevación, pero también todo el peso de la posición. (1971, p.133)

Siguiendo esta definición podemos señalar que dos de los aspectos principales de nuestra *permanencia* en el elemento son: por una parte, nuestra *dependencia ante dicha exterioridad*<sup>11</sup> y, por otra, el *posicionamiento* sensible que atraviesa esta experiencia. Cuando el filósofo describe este fenómeno como dependencia ante cierta exterioridad, lo que está enfatizando es el hecho que la sensibilidad y el goce mientan un paradójico vínculo con el elemento, pues, si, por un lado, alimentarse implica relacionarse con aquellos nutrimentos que encontramos al interior de él, por otro, dicha relación no refiere sino a aquel vínculo en virtud del que nos separamos de ese medio. Como bien expresa Levinas alimentarse es volver sobre sí mismo y, por tanto, como señala Jules Romain separarse del elemento al *largarse por dentro* (Cf. 2013, p.99), o sea, constituirse como interioridad. De este modo, pensar al elemento como *exterioridad* supone comprenderlo como un medio que se distingue con respecto a cierta *interioridad*, a saber, la misma subjetividad.

Nos parece importante insistir que si bien la alimentación es aquello que nos permite separarnos del elemento, esto en ningún caso significa que dicha separación represente un movimiento que venga a concluir definitivamente nuestro vínculo con dicha corriente líquida, pues precisamente para que aquella separación pueda realizarse, debemos hacer encuentro con la alteridad del alimento que se presenta al interior de ella. Por esta razón, el goce mienta un vínculo *ambiguo* en la medida que nos permite constituirnos como sujetos independientes con respecto al elemento, al tiempo que dependemos de este en tanto intentamos apropiarnos del

---

<sup>11</sup> A este respecto es importante precisar que cuando hablamos de *exterioridad* en el contexto de nuestro análisis acerca del proceso de *alimentación* mediante el que emerge una subjetividad separada, nos referimos a la exterioridad del elemento en tanto mienta aquella alteridad de la que un sujeto *se apropia* en el acto mismo de su alimentación. Por este motivo es necesario diferenciar desde un comienzo este tipo de alteridad que es posible *asimilar* por medio de nuestra sensibilidad, de aquella que Levinas denomina la *alteridad radical*, siendo esta aquella que entra en escena con el aparecer del *otro (autrui)*. Teniendo a la vista los objetivos de nuestra tesis lamentablemente no podremos detenernos con detalle en este tipo de alteridad descrita por Levinas, por esta razón, para comprender con mayor precisión su comprensión de la alteridad radical recomendamos la lectura del capítulo “Rostro y exterioridad” perteneciente a *Totalité et infini* y del capítulo “Sensibilité et Proximité” perteneciente a *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

alimento que encontramos en su interior. En otras palabras, el secreto mismo de la *independencia* y, con ello, de la separación, reside en una peculiar *dependencia* por mor de la cual nos alimentamos en el seno de aquello de lo que, simultáneamente, nos separamos. Levinas afirma que:

La necesidad no podría interpretarse como simple carencia, a pesar de la psicología de Platón, ni como pura pasividad, a pesar de la moral kantiana. El ser humano goza en sus necesidades, él es feliz de sus necesidades. La paradoja del 'vivir de' o como diría Platón, la locura de esos placeres, reside precisamente, en una complacencia con respecto a aquello de lo que la vida depende. No dominio de una parte y dependencia del otro, sino dominio en esta independencia. (1971, p.118)

Así, la ambigüedad que atraviesa nuestro vínculo con el elemento se justifica en la medida que para separarnos de él debemos alimentarnos al interior de este, es decir, vincularnos con la alteridad del alimento para constituirnos como interioridad. La alimentación al tiempo que nos hace *permanecer* en el elemento, nos permite separarnos de él. Teniendo a la vista esta ambigüedad, nos parece importante subrayar nuevamente que esta tensión fundamental entre la dimensión gozosa de nuestra sensibilidad y aquella de vulnerabilidad, no viene sino a dejar de manifiesto que así como la alimentación se desarrolla en el seno de lo elemental, el goce en cuanto momento constitutivo de nuestra sensibilidad se encuentra permanentemente expuesto a su deposición por parte de aquella sombra anónima que lo asedia constantemente. Esta conclusión nos confronta nuevamente al desafío de esclarecer en qué consiste este peculiar modo de *permanencia* o *posicionamiento* en dicho medio (*milieu*) por medio del que el autor describe el fenómeno de la alimentación.

Previamente establecimos que el elemento mienta una corriente anónima al interior de la que es imposible toda distinción, agregando, además, que producto de este carácter impersonal de su caudal resultaba incomprensible la posibilidad misma de pensar un *dónde* en el que situar, por ejemplo, un objeto determinado. Si queremos descubrir qué es la posición, podemos afirmar de entrada y, al modo de una definición negativa, que ella no tiene lugar *en* elemento, pues precisamente al interior de este ámbito es imposible imaginar cualquier tipo de determinación como sería el caso de encontrar un *dónde*, vale decir, un espacio *identificable*, en medio de sus oscuras aguas (Cf. Murakami 2002, p.75). Considerando que para Levinas el elemento constituye un fondo impersonal previo, tanto a la conformación de un mundo con límites trazables como a la distinción entre sujeto y objeto, entonces podemos sostener con certeza que la *posición* tampoco puede ser comprendida como el sinónimo de un *estar en el mundo* (Cf. Heidegger 2015) donde precisamente la preposición *en* anuncia que dicho

acontecimiento se produce en un espacio determinado. En esta afirmación se esboza ya un aspecto que, a nuestro parecer, cobra gran relevancia para entender a qué se refiere el autor cuando habla de *posición*.

En efecto, el acto de posicionarse antes de remitirnos a una acción mediante la que nos situamos en algo distinto a nosotros mismos, como, por ejemplo, el horizonte del mundo, nos invita más bien a pensar un tipo de movimiento por medio del que un determinado sujeto emerge al *situarse a partir de sí mismo*. En *De l'existence à l'existant* podemos advertir que la posición “no se sitúa en un espacio dado previamente (...) ella es la irrupción en el ser anónimo del hecho mismo de la localización” (2013, p.105). De esta manera, la posición constituye aquel acontecimiento en virtud del que la noción misma de *localización* adquiere pleno sentido, pues como sostuvimos previamente si el elemento no es comprensible en términos espaciales (Cf. Murakami 2002, p.75) y nuestra existencia se desarrolla en principio al interior de aquel fondo anónimo, entonces un fenómeno tal como la localización no resulta imaginable mientras un sujeto se encuentre sumido en dicho medio (*milieu*). Para profundizar este análisis nos gustaría detenernos en el *mientras* que se juega en nuestra oración precedente. Si ya afirmamos con Levinas que la posición como localización y, más precisamente, como acto mediante el que un determinado sujeto se localiza, resulta incomprensible *mientras* aquel esté sumergido en las aguas del elemento. Lo anterior no viene sino a reforzar una idea que, sin profundizar, dejamos anunciada previamente, a saber, que es mediante el posicionamiento que se produce en la alimentación que emerge una subjetividad. Dicho de otro modo, solo con la interrupción del anonimato del elemento que se conquista a través de la alimentación se produce la posición. ¿Cómo se justifica la aparente conjunción entre el proceso de la alimentación y aquel de la posición? La respuesta ante dicha inquietud la encontramos en el siguiente fragmento de *Totalité et infini*, donde Levinas sostiene que en el goce:

depende de la exterioridad no equivale simplemente a afirmar el mundo sino también a ponerse corporalmente. El cuerpo es elevación, pero también todo el peso de la posición. El cuerpo desnudo e indigente, identifica el centro del mundo que él percibe, pero condicionado por su propia representación del mundo. (1971, p.133)

De acuerdo con esto, podemos establecer que hablar del goce como alimentación y de la posición mediante la que un sujeto *permanece* en el elemento, no es sino referirnos a uno y el mismo proceso, siendo este el nacimiento existencial de la subjetividad. Resta aclarar a la luz de esta conjunción en qué consiste aquella *permanencia* por medio de la que un sujeto se separa del elemento y se constituye como interioridad al tiempo que se alimenta.

Si en el contexto del predominio anónimo del elemento un sujeto se descubría a sí mismo sumido en el flujo impersonal de esta corriente, es decir, disuelto en dicho caudal, entonces el intento de pensar la alimentación como aquel proceso mediante el que se interrumpe dicha indistinción, nos obliga a pensar de qué manera el surgimiento de la subjetividad supone una transformación con respecto a aquella situación de *disolución* en la que un sujeto resultaba arrastrado por dicha corriente. Si ser absorbido por el elemento implica comprender a un sujeto bajo el paradigma de la *disolución*, entonces tomando en consideración la descripción levinasiana del goce, la sensibilidad y la alimentación como aquel movimiento intencional a través del que emerge un sujeto, podemos comprender a la subjetividad ya no a la luz de la experiencia de la disolución, sino más bien -y esta es nuestra hipótesis- en virtud de lo que podemos denominar el paradigma de la *posición*, vale decir, aquel que describe el nacimiento de la subjetividad y su separación con respecto al elemento a través de un movimiento en el que esta se *yergue* (Cf. 1971, p.121). Levinas respalda nuestro ejercicio hermenéutico al indicar que:

la sensibilidad no es, por tanto, simplemente un contenido amorfo, un dato, en el sentido de la psicología empirista. Ella es “intencional” -en tanto que ella *sitúa* todo contenido y se sitúa, no con respecto a objetos, sino con respecto a sí. Ella es el punto cero de la situación, el origen del hecho mismo de situarse. (2016, p.218)

De igual forma Yasuhiko Murakami establece que “la intencionalidad fundamental de la sensibilidad es la “situación” en el sentido verbal, es decir la génesis misma del aquí, la localización originaria que no es situable en el espacio físico” (2002, pp.33-34). En sintonía con ambos postulados, afirmamos que la *posición* remite a aquel proceso a través del que se produce el tránsito desde un *pre-yo* interior al elemento, hacia aquella subjetividad que, *irguiéndose* en el seno de ese medio líquido, logra separarse de este al constituirse como *interioridad*, es decir, como un sujeto que mediante la alimentación *se pone a distancia* del elemento. Cuando autor describe el goce como una *permanencia* en dicho medio (*milieu*), lo que está estableciendo no es que la *posición* corresponda a un movimiento de *continuidad* en razón del que seguimos sumidos y, por tanto, disueltos en las aguas del elemento, sino que, al contrario, esta mienta aquel proceso que sin interrumpir nuestro vínculo con dicho fondo anónimo, nos permite separarnos de él.

Dado lo anterior, nos parece que lo fundamental de la *permanencia* en el elemento que atraviesa la experiencia de la alimentación, se juega principalmente en dos aspectos. Por una parte, la permanencia hace referencia al hecho que a través la alimentación si bien nos

separamos del elemento, lo hacemos *mientras* nos vinculamos sensiblemente con los alimentos que encontramos en su interior, o sea, paradójica y simultáneamente nos ponemos a distancia de aquel ámbito en el que estamos sumidos en el contexto de la alimentación. Por otra parte, cuando el filósofo declara que la interioridad nos remite a lo que podemos denominar un *peculiar modo de permanencia en el elemento*, a lo que está haciendo referencia no es sino al hecho mismo de la *posición*, es decir, a aquel movimiento por medio del que un sujeto se separa del elemento al *erguirse* y *situarse* a partir de sí mismo en el contexto de su vínculo sensible con aquel medio (*milieu*) (Cf. Calin 2006, p.299).

Hablar de permanencia no refiere exclusivamente a la continuidad de aquella relación ambigua mediante la que emerge sensiblemente la subjetividad, sino que, al mismo tiempo, nos remite al hecho que la separación del elemento no mienta un acontecimiento que deba ser entendido en términos espaciales, vale decir, como el acto mediante el que un sujeto abandona este medio (*milieu*) para situarse en otro ámbito, pues precisamente la particularidad de este proceso pasa, a nuestro juicio, por el hecho que a través de la posición un sujeto, sin abandonar el elemento, logra *erguirse* a partir de sí mismo. De esta manera, observamos que este peculiar modo de permanencia hace referencia a aquel proceso mediante el que surge una subjetividad que si bien se vincula con los alimentos que encuentra al interior elemento, no lo hace *ya* como una entidad *disuelta* en dicho flujo, sino como una realidad independiente que en su recogimiento (*enroulement*) sobre sí misma, esto es en su *posición*, consigue constituirse como interioridad (Cf. Levinas 2016, p.117). Así, “la sensibilidad es el punto cero de la situación, el origen del hecho mismo de situarse (2016, p. 119). Así, cuando Levinas describe la alimentación como *permanencia* en el elemento lo que señala, en último término, es que la *posición* mienta aquel movimiento mediante el que una subjetividad se separa de aquel medio impersonal al *erguirse* a partir de sí, es decir, al volverse sobre sí misma y, con ello, recogerse en su propia interioridad. Producto de esto es que podemos sostener con el autor que la *posición* mienta aquel movimiento de enroscamiento (*enroulement*) que, acompañando el proceso mismo de la alimentación, permite a una subjetividad constituirse como una realidad independiente al elemento en el seno de su vínculo sensible e intencional con este.

Para concluir nuestra descripción de la posición y, con ello, dar paso a las consideraciones finales del presente capítulo, nos gustaría repensar a la luz de este proceso de apropiación, aquella metáfora *líquida* por medio de la que el autor describe la despersonalización de la existencia humana en los términos de una *disolución pre yóica en el elemento*. Si acontecimientos tales como el confinamiento involuntario nos despojan de nuestro dominio sobre nuestra propia existencia y, por este motivo, nos despojan de nuestra

subjetividad, deviniendo así los meros espectadores de una existencia anónima en la que solamente nos limitamos a participar, mediante el movimiento intencional de la alimentación que se produce al interior del elemento, dicha subjetividad disuelta bajo el predominio de lo anónimo se *solidifica* al posicionarse como un yo *separado* de aquel medio impersonal.

Si la disolución mienta aquel proceso a través del que un existente sucumbe ante aquella sombra anónima que de modo constante asedia su existencia, la posición hace referencia a aquel movimiento mediante el que dicho existente ya interior al elemento, es decir, sumido en lo anónimo, se reapropia de su existencia al hacer encuentro con la alteridad del alimento. Si la disolución mienta aquel *retroceso* en razón del que, perdiendo el dominio sobre nuestra existencia, nos descubrimos abandonados a una vida impersonal de la que no podemos claudicar, por su parte, la posición, constituye aquel proceso en virtud del que acontece el tránsito desde aquel pre-yo sumido en el elemento hacia aquella subjetividad *sólida* que, logrando separarse de él, consigue al mismo tiempo *posicionarse* como la agente de su existencia. Continuando con las metáforas, si la disolución implica el paso desde un sujeto ya *solidificado* hacia un pre-yo que se disuelve en el elemento, la posición hace referencia a aquel movimiento inverso por mor del que aquel pre-yo líquido deviene nuevamente una subjetividad sólida y, por tanto, distinguible del fondo impersonal que constituye el elemento. Situarse o ponerse a partir de sí es, de este modo, hacer *nuestra* aquella existencia anónima a la que repentinamente nos descubrimos confrontados.

Ahora bien, si sabemos que el proceso de alimentación mediante el que nace existencialmente la subjetividad se produce al interior del elemento, o sea, bajo el predominio de lo impersonal, entonces aquel movimiento de posición a través del que acontece la solidificación de aquel pre-yo líquido, esto es, el nacimiento existencial de la subjetividad, se encuentra igualmente expuesto a la posibilidad de un nuevo proceso de despersonalización. Si la alimentación se da al interior de un medio impersonal que despoja a un existente de su propia subjetividad, en consecuencia, dicho movimiento de apropiación es susceptible de ser subvertido en la medida que dicho medio impersonal continúa amenazando a aquel sujeto que se alimenta en su interior. Proponiendo una nueva metáfora, observamos, de esta manera, que así como el agua en su forma líquida puede devenir sólida a través de un determinado proceso y diluirse nuevamente, de igual modo una subjetividad que se reapropia *gozosamente* de su existencia, puede sucumbir nuevamente ante aquel anonimato que de forma constante la asedia en virtud de aquello que hemos denominado la dimensión vulnerable de su sensibilidad (Cf. Tengelyi, p.406).

Retomando nuevamente aquella *tensión fundamental y sin solución* entre la dimensión de goce y aquella de vulnerabilidad de nuestra sensibilidad, sostenemos que esta inestabilidad propia de este soporte de nuestra experiencia atraviesa igualmente aquellos movimientos de subjetivación que el autor llama posición y alimentación metafóricamente. Así como alimentarse implica apropiarse de algo que no nos pertenece en el seno de un fondo impersonal que amenaza con despojarnos del dominio sobre nuestra propia existencia, de la misma manera, la posición, en tanto movimiento de personalización, está permeada por una amenaza fundamental, siendo esta la deposición. De este modo, advertimos el que, a nuestro juicio, representa el sentido principal de las metáforas *líquidas* mediante las que Levinas describe el elemento, a saber, que este fondo impersonal en el que nos sumergen acontecimientos despersonalizantes como el confinamiento involuntario y en el contexto del que, además, se produce el movimiento de la alimentación, constituye un horizonte siempre latente a todas nuestras experiencias, motivo por el que podemos afirmar que la subjetividad, en razón de aquella inestabilidad fundamental que atraviesa la sensibilidad, siempre está expuesta a la posibilidad de su propia disolución.

Así como la alimentación acontece en el seno de lo impersonal y, por esto, es susceptible de sucumbir nuevamente ante el anonimato, la sensibilidad es, como ya vimos, la condición de posibilidad tanto de la apropiación de nuestra existencia en razón de su dimensión de *gocce*, como la condición de posibilidad de la despersonalización de la misma en virtud de su dimensión vulnerable. Teniendo a la vista que solo con la irrupción de aquellos acontecimientos que despersonalizan nuestra existencia podemos acceder al fenómeno del nacimiento existencial, es decir, a aquel proceso mediante el que nos apropiamos y reapropiamos de dicha existencia, y dada la tensión fundamental que constantemente atraviesa nuestra sensibilidad, entonces podemos afirmar que aquella dimensión vulnerable de la sensibilidad muestra un horizonte constitutivo y, por ello, siempre latente, a todas nuestras vivencias. Nos parece que el pensamiento levinasiano antes que buscar resolver aquella ambigüedad fundamental de la sensibilidad, ve en dicha ambigüedad su definición misma. Por esta razón, tantas veces podemos nacer y renacer sensiblemente, como tantas veces podemos evidenciar la *crisis* de nuestra existencia y, con ello, ser testigos de nuestra propia debacle.

### **Consideraciones finales**

Antes de finalizar el presente capítulo nos gustaría dejar en evidencia las principales conclusiones, propuestas de lectura y descubrimientos que hemos encontrado a lo largo de

nuestro recorrido realizado con Emmanuel Levinas, pero también más allá de lo estrictamente planteado por el autor.

En un principio, y sobre la base de la interpretación propuesta por Levinas, estudiamos la *fenomenología estática* husserliana con la intención de mostrar cómo ya al interior de su filosofía es posible encontrar cierta tematización de aquello que propusimos denominar con Levinas *intencionalidad de la sensación*. Establecimos, de esta forma, que dicha noción, aunque pensada por Husserl con un objetivo exclusivamente metodológico, representa un antecedente filosófico importante de aquello que para Levinas constituye el asunto mismo de su propia fenomenología, a saber, la *sensibilidad*. Advertimos, de esta manera, que si bien al interior de la propuesta levinasiana, y a diferencia de lo planteado por Husserl, la sensibilidad muestra un momento *real y no metodológico* de nuestra experiencia, dicho cambio de énfasis solo puede ser entendido como una profundización de un tópico que ya adquiere dignidad filosófica con el desarrollo de la fenomenología husserliana. Declaramos, así, que en el tránsito desde la noción husserliana de sensación a la noción levinasiana de sensibilidad se produce el paso desde una fenomenología que anuncia la relevancia del ámbito del sentir, hacia una fenomenología que viene a materializar en todas sus consecuencias dicha orientación.

Puesta en evidencia esta relación de *continuidad* y ya situados al interior de la fenomenología levinasiana, intentamos responder la, que a juicio del autor, constituye la pregunta fundamental de la disciplina fenomenológica, siendo esta aquella relativa al nacimiento de la subjetividad. Ahondando en este asunto, establecimos junto con Frédéric Jacquet la distinción entre dos modos posibles de comprender este fenómeno. Por un lado, el *nacimiento anónimo*, en cuanto muestra aquel instante originario en que venimos a la vida. Por otro lado, el *nacimiento existencial*, el cual hace referencia a aquel proceso a través del que emerge la subjetividad al apropiarse de aquella existencia padecida impersonalmente desde el momento de su nacimiento anónimo. Indicamos que, mientras el nacimiento anónimo constituye un fenómeno *inaccesible* para la indagación filosófica producto del *desfase temporal* a través del que lo evidenciamos, el nacimiento existencial, en cuanto proceso de *personalización* de nuestra vida, muestra aquello a lo que hacemos referencia cuando hablamos del problema fenomenológico del nacimiento de la subjetividad.

Continuando nuestro recorrido, y buscando resolver este enigmático asunto, establecimos que dicho dilema filosófico solo puede ser resuelto a la luz de aquellas vivencias, tales como el cansancio agudo, que develan aquello que propusimos denominar la *dimensión vulnerable* de la sensibilidad. Prestando atención a las nociones levinasianas de *elemento* y *hay (il y a)*, describimos la vulnerabilidad como un tipo de situación existencial en la que un sujeto

padece una profunda *despersonalización* al ser despojado del dominio sobre su existencia. En este contexto, analizamos las vivencia del *cansancio* y el *encierro*, en tanto documentan este tipo de experiencia. Declaramos que solo en este tipo de situaciones despersonalizantes, en las que perdemos la capacidad de agencia sobre nuestra vida, podemos acceder a aquel proceso sensible mediante el que, reapropiándonos de la misma, nacemos por segunda vez. Afirmamos que dicho movimiento de génesis solo tiene lugar a través del vínculo sensible con aquella forma de alteridad que, viniendo a nuestro encuentro en el marco de aquella *despersonalización originaria*, nos permite emerger existencialmente, siendo esta la *alteridad del alimento* y nuestro vínculo con ella aquello que Levinas denomina *intencionalidad del goce (jouissance)*. De esta forma, sostuvimos con el autor que la *sensibilidad* mienta una *apertura pre-reflexiva* que, así como nos dispone a la posibilidad del encuentro *gozoso* con el *alimento*, nos expone a la posibilidad de aquel *desencuentro* con el *elemento* y, por tanto, a una nueva despersonalización.

Para finalizar, establecimos que el proceso de nacimiento existencial de la subjetividad no puede ser comprendido como un movimiento definitivo, es decir, como uno que se realiza de una vez y para siempre. Antes bien, y atendiendo a aquella *tensión fundamental y sin solución* entre la dimensión de vulnerabilidad y aquella de apropiación y goce que atraviesa la sensibilidad, declaramos con Levinas que la vulnerabilidad y, por ende, la despersonalización de nuestra existencia, mienta un horizonte siempre latente frente al cual somos incapaces de ponernos a resguardo. Así, se puso en evidencia el que, a nuestro parecer, es el principal corolario de nuestras presentes consideraciones, a saber, que si queremos resolver la inquietud fundamental de la fenomenología, esta es, aquella relativa al nacimiento de la subjetividad, es necesario situarse en aquel terreno originario de nuestra experiencia en donde la vulnerabilidad y el goce se encuentran en permanente tensión, siendo este ámbito aquel que junto con Levinas denominamos *sensibilidad*.

En nuestro próximo capítulo, y sobre la base de las tesis fundamentales de la fenomenología de Henri Maldiney, buscaremos describir nuevamente el nacimiento existencial de la subjetividad, teniendo como *vía de acceso* a este asunto aquella dimensión vulnerable del sentir que el autor tematiza mediante su noción de *transpasibilidad*. Al final de dicho recorrido, mostraremos que tanto Maldiney como Levinas, nos invitan a comprender la génesis existencial de la subjetividad como un proceso que, producto de la *siempre latente dimensión vulnerable de nuestro sentir*, no posee nunca el carácter de lo *definitivo*. De esta manera, descubriremos con ambos fenomenólogos, y en contraposición a lo que sostienen las tramas de sentido más evidentes, que la *vulnerabilidad* constituye un *elemento constitutivo* de la

arquitectura de nuestra experiencia, en la medida que el sentir, en cuanto apertura pre-reflexiva, se posiciona como condición de posibilidad tanto de aquel *encuentro* mediante el que emergemos existencialmente, como de aquel *desencuentro* que despersonaliza profundamente nuestra propia vida.

## Capítulo 2: Transpasibilidad, Nacimiento y Vulnerabilidad de la Subjetividad Rítmica en la Fenomenología de Henri Maldiney

Obedeciendo al llamado husserliano de *volver a las cosas mismas*, Henri Maldiney elabora una fenomenología cuya misión fundamental consiste en describir aquellas estructuras de nuestra experiencia que están a la base de aquel encuentro sensible y originario con las cosas que posibilita el nacimiento de la subjetividad. Situado en este marco general, el siguiente capítulo tiene como objetivo principal poner evidencia aquella dimensión vulnerable del sentir que, exponiéndonos de manera constante al encuentro con la alteridad, se posiciona como condición de posibilidad del nacimiento de la subjetividad. Para lograr este cometido el presente capítulo dispone de los siguientes momentos.

En un comienzo, y siguiendo la lectura propuesta por Maldiney, interpretaremos con el autor dos de las nociones fundamentales de la fenomenología estática husserliana, a saber, el *momento de sensación (hylé)* y la *impresión originaria*, en cuanto constituyen un antecedente filosófico de gran importancia para el desarrollo posterior de su propia fenomenología. En este contexto, además de poner en evidencia los puntos en común entre ambas filosofías, estableceremos que, si bien ambas nociones esbozadas por Husserl mientan un precedente de la *fenomenología del sentir* elaborada por Maldiney, ambos conceptos al ser comprendidos inicialmente de manera *metodológica y no real*, son el motivo de un *distanciamiento*, pero también de una *problemática continuidad*, entre ambos pensamientos. Así, declararemos con Maldiney que el *momento de sensación (hylé)* descrito por Husserl como *impresión originaria*, mienta un modo de experiencia que, aunque comprendida por el autor con fines netamente metodológicos, puede ser entendido como un tipo de *sentir pre-reflexivo* en el que se produce un encuentro de cosas *más acá* del conocimiento.

Posteriormente, y ya situados al interior de la fenomenología de Maldiney, esclarecemos con el autor, y al igual que como lo hicimos con Levinas en nuestro capítulo anterior, que solo al nivel de un sentir es posible tematizar propiamente aquel proceso de nacimiento mediante el que emerge sensiblemente la subjetividad. De este modo, sostendremos que el sentir producto de su dimensión ambigua de pasividad (*transpasibilidad*) y actividad (*transposibilidad del existente*) se posiciona como condición de posibilidad del nacimiento de la subjetividad, pues haciéndonos susceptibles pasivamente al encuentro con la alteridad, nos permite, al mismo tiempo, acogerla activamente y, con ello, emerger existencialmente.

Para finalizar estableceremos que, en virtud de aquella dimensión pasiva del sentir y, por tanto, de exposición a la alteridad, a saber, la *transpasibilidad*, aquel movimiento a través del que nace la subjetividad mienta una realidad *rítmica* y, por ende, nunca concluida.

### **1. La recepción maldineynea de la fenomenología de Husserl: el sentir como ámbito originario de la experiencia humana**

Desde sus primeras consideraciones la fenomenología de Henri Maldiney se posiciona como un estudio cuyo objetivo mayor consiste en describir aquella dimensión originaria de la experiencia humana, a saber, el *ámbito del sentir*, en el que, cotidianamente y antes de toda posible iniciativa, hacemos encuentro con las cosas (Cf. Dastur 2001, p. 22 y ss.). Siguiendo el llamado husserliano de *volver a las cosas mismas*, Maldiney elabora una *fenomenología del sentir* cuya misión principal consiste en tematizar aquellas estructuras originarias que posibilitan dicho encuentro con las cosas. ¿En qué sentido es posible declarar que el pensamiento de este autor puede ser situado en aquella tradición filosófica inaugurada por Edmund Husserl, y continuada con posterioridad por pensadores como Emmanuel Levinas? Para resolver esta inquietud resulta ineludible aclarar, al menos sucintamente, las siguientes dos cuestiones. Primero: ¿qué entiende Husserl por fenomenología? Y segundo: ¿en qué medida la obra de Maldiney puede ser situada al interior de esta tradición de pensamiento? A continuación, buscaremos responder ambos interrogantes volviendo brevemente sobre una serie de asuntos que, de la mano de Emmanuel Levinas, ya abordamos minuciosamente en nuestro capítulo precedente.

#### **La fenomenología estática husserliana: el encuentro dóxico entre sujeto y objeto**

Desde sus tempranos trabajos, la fenomenología husserliana constituye una indagación filosófica cuyo objetivo último es describir las diversas estructuras de la experiencia humana (Cf. Depraz 1999, p. 5). No obstante aquello, es importante precisar que, al menos, en una de las primeras etapas de su pensamiento, a saber, la fenomenología estática, las indagaciones husserlianas están orientadas primordialmente a dar cuenta de las distintas estructuras que están a la base de nuestra actividad cognoscitiva. En este marco, hablar de experiencia es sinónimo de hacer referencia al conjunto de actos que nos permiten acceder de modo teórico a los diversos objetos que aparecen ante nosotros. De este modo, y tal como advertimos al comienzo de nuestro capítulo anterior (véase p. 15 y ss.), la fenomenología de Husserl, al menos en esta

etapa, agota su comprensión de la experiencia humana en la descripción del vínculo entre un *sujeto cognoscente* y un *objeto conocido* (Cf. Husserl 2013, p. 125; Cf. Levinas 2017, p.111).

Buscando dar cuenta de aquellas estructuras *estáticas* que se encuentran a la base de nuestro conocimiento de objetos, a continuación centraremos nuestro análisis en los conceptos husserlianos de *intencionalidad*, *intuición*, *sensación (hylé)* e *impresión originaria*, siguiendo la lectura propuesta por Emmanuel Levinas en su *Teoría fenomenológica de la intuición* (2017) y por Henri Maldiney, entre otros textos, en su compilación de ensayos *Penser l'homme et la folie* (2007) y *Regard, Parole, Espace* (2012). Nos parece que estas nociones, aunque desarrolladas por Husserl con la intención de describir nuestro conocimiento de objetos, nos permiten encontrar ya al interior de su temprano pensamiento cierta descripción de la *sensación* como un asunto relevante para la consideración fenomenológica. Como descubriremos ulteriormente, este hecho será de gran influencia en el desarrollo posterior de la *fenomenología del sentir* propuesta por Maldiney. Así, advertiremos que, si bien la fenomenología maldineyana supone un distanciamiento crítico con respecto a la filosofía husserliana, dicho diálogo problemático debe comprenderse como una profundización, reinterpretación y desplazamiento en el énfasis en relación con algunos tópicos que ya están presentes en la obra del fundador de la fenomenología. En lo que sigue estudiaremos sistemáticamente estos conceptos con la finalidad de dejar de manifiesto en qué medida ellos constituyen un antecedente filosófico de gran envergadura para la fenomenología maldineyana del sentir.

Retomando parte de la nomenclatura utilizada en nuestro capítulo anterior, es importante señalar que una de las estructuras fundamentales de la experiencia que está a la base de nuestra relación cognoscitiva con objetos, es aquella que el fundador de la fenomenología denomina *intencionalidad*. Para Husserl hablar de intencionalidad es hacer mención a aquel carácter referencial de la conciencia en razón del que ella está en constante relación con algo distinto a sí misma, a saber, los diversos objetos de su experiencia (Cf. 2013, p.154; Cf. Levinas 2017, p.125). Solo es posible hablar de conocimiento en la medida que este no es sino el resultado de un vínculo intencional en virtud del que un sujeto se dirige teóricamente hacia un objeto. Hablar de intencionalidad en el contexto del pensamiento estático husserliano, es hacer referencia a aquel carácter direccional en función del que la conciencia conoce al acceder al contenido representacional de un objeto, es decir, al conjunto de propiedades (colores, texturas, etc.) que este tiene. ¿De qué manera resulta posible el acceso intencional al contenido de un objeto? Para resolver esta inquietud debemos volver brevemente sobre la noción de *intuición* tematizada en el capítulo anterior de acuerdo a la lectura propuesta por Emmanuel Levinas en su *Teoría fenomenológica de la intuición*.

En el contexto de sus tempranas *Investigaciones lógicas* (2014), el fundador de la fenomenología establece que la intuición, en cuanto modo de acceso a los objetos del mundo, se posiciona como condición de posibilidad de nuestro conocimiento de aquellos (Cf. Husserl 2014, p. 622). La intuición posee un valor epistemológico pues ella nos pone delante los distintos objetos a cuyo contenido representacional deseamos acceder. A modo de ejemplo de lo anterior, podemos pensar en experiencias tan cotidianas como el observar un paisaje por la ventana mientras viajamos en auto. En esta simple acción nos encontramos inmersos en una vivencia en la que el mero acto de mirar el paisaje, quizás irreflexivamente y con el mero afán de hacer más llevadero el trayecto, supone ya un tipo de aproximación *intencional* mediante la que conocemos al captar las propiedades características de aquel objeto (el paisaje) que la *intuición* nos pone delante. Si la intencionalidad mienta aquella relación teórica a través de la que un sujeto conoce un objeto, la intuición da cuenta de aquel elemento de nuestra experiencia que, permitiéndonos acceder de modo directo al objeto que deseamos conocer, se encuentra a la base de toda actividad intencional. Si la intencionalidad da cuenta de aquel carácter referencial en virtud del que la subjetividad se encuentra en constante vínculo con realidades distintas a sí misma, la intuición constituye precisamente aquel acto a través del que nos aparece aquel objeto con el cual entramos en relación mediante la intencionalidad (véase capítulo 1, p. 13). En el célebre párrafo veinticuatro del primer volumen de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (2013) (de aquí en adelante *Ideas I*) Husserl declara que el principio metodológico fundamental de su fenomenología consiste en que:

Toda intuición originariamente dadora es fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la *intuición* originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que ella se da. (2013, p. 129)

De este modo, si el conocimiento consiste en aquella vivencia intencional mediante la que un sujeto constituye un objeto al aprehender sus diversas características, la intuición se posiciona como aquel acto en virtud del cual resulta posible dicho encuentro dóxico, pues es a través de ella que aquel objeto se manifiesta (Cf. Levinas 2017, p. 93, Cf. Lorelle 2014, p. 313). Teniendo a la vista el lugar que desempeña la intuición al interior de la fenomenología del conocimiento elaborada por Husserl, en lo que sigue concentraremos nuestros esfuerzos en determinar en qué medida a la relación entre *intuición* e *intencionalidad*, estudiada ampliamente en nuestro

capítulo anterior, subyace un *momento de sensación (hylé)* sobre la base del que resulta posible todo conocimiento.

### **El rol del momento de sensación (*hylé*) en el esquema husserliano del conocimiento. Un antecedente filosófico de la fenomenología maldineyana del sentir**

Indudablemente, pocos párrafos a lo largo de la historia de la fenomenología -y quizás incluso de la filosofía- han sido más comentados, interpretados y criticados que el célebre párrafo ochenta y cinco de *Ideas I*, obra cumbre de la fenomenología estática husserliana. En efecto, es en este pasaje que Husserl presenta su descripción del conocimiento, tema central de su primera filosofía, mediante el esquema *acto de aprehensión (intencional)-contenido de aprehensión (intuitivo)*.

Sabemos a estas alturas que la intencionalidad mienta aquel carácter referencial de la conciencia en virtud del que esta se vincula dóxica y teóricamente con los objetos, y que la intuición, en cuanto modo de acceso a dichos objetos, constituye aquel acto que se encuentra a la base de toda referencia intencional. En lo que sigue buscaremos precisar en qué medida la conjunción de ambos tipos de actos posibilita la articulación de aquel modelo a través del que Husserl describe el conocimiento en el marco de su fenomenología estática. ¿Qué relación existe entre la intuición de un objeto y la referencia intencional dirigida hacia este? ¿En qué medida ambos elementos son parte integrante de aquella estructura mediante la que el autor comprende el conocimiento? Las respuestas ante esta serie de interrogantes la encontramos justamente en el célebre párrafo ochenta y cinco de *Ideas I*, el cual citamos en extenso a continuación:

tenemos que distinguir por principio: 1) todas las vivencias que en las Investigaciones lógicas fueron designadas como contenidos primarios, 2) las vivencias o momentos de vivencias que llevan en sí lo específico de la intencionalidad. A las primeras pertenecen ciertas vivencias ‘sensuales’ unitarias por su sumo género, ‘contenidos de sensación’ como datos de color, datos táctiles, datos de sonido, etc., que ya no confundiremos con momentos cósmicos aparentes, la coloración, la aspereza, etc., los cuales más bien se ‘exhiben’ vivencialmente por medio de ellos (...) Encontramos semejantes datos vivenciales concretos como componentes de vivencias concretas más amplias, que en cuanto todos son intencionales, y justamente de modo que sobre aquellos momentos sensuales se halla una capa, por decirlo así, “animadora”, dadora de sentido. (2013, p. 282)

Mientras la intencionalidad o *morphé intencional*, tal como la denomina Husserl en este contexto, da cuenta de aquella estructura en razón de la que un sujeto refiere de manera permanente a *algo distinto a sí mismo*, por su parte, las *vivencias sensuales, contenidos de*

*sensación* o *hylé sensual*, mienta aquel componente de nuestros actos mediante el que aparecen sensiblemente los objetos de nuestra experiencia. Si la *morphé intencional* constituye aquel movimiento mediante el que un sujeto se aproxima teóricamente hacia un objeto, la *hylé sensual* hace referencia a aquel *momento de intuición* en el que dicho objeto aparece efectivamente ante aquel sujeto, posibilitando de esta forma su conocimiento. Tal como advertimos previamente, para poder conocer un objeto no basta la referencia meramente formal que caracteriza a la intencionalidad, sino que es necesaria además la conjunción de aquel momento intuitivo y sensible a través del que aquel objeto aparece (Cf. De Nigris 2015, p. 221; Cf. Escudero 2018, p.87; véase capítulo 1, p. 13).

Por este motivo, por más que la intencionalidad dóxica ocupe un lugar central en las consideraciones husserlianas acerca del conocimiento, dicha virtud epistemológica propia de esta estructura solo resulta alcanzable si ya a la base de dicho movimiento de referencia se encuentra aquel *momento hylético* a través del que un objeto se manifiesta. De este modo, y siguiendo la interpretación que Emmanuel Levinas realiza de este asunto en su *Teoría fenomenológica de la intuición*, establecemos que la fenomenología puede ser descrita como una forma de *intuicionismo* (Cf. 2017), pues precisamente este tipo de acto mienta aquel momento en el que nuestra referencia intencional hacia un objeto se plenifica, al acceder *hyléticamente* a su contenido.

Es importante advertir que si bien es posible apreciar cierta proximidad entre las nociones de *intuición* esbozada en *Investigaciones lógicas* e *hylé* presentada en *Ideas I*, ambos conceptos lejos de ser intercambiables dan cuenta de dos dimensiones diferentes a través de las que un sujeto accede al contenido representacional de un objeto. En el marco de *Investigaciones lógicas*, la intuición constituye un tipo de acto en virtud del que un sujeto accede cognoscitivamente a un determinado objeto. Por su parte, la noción de *hylé* o *dato de sensación* (*contenidos primarios* en *Investigaciones lógicas*) esbozada en *Ideas I*, da cuenta de aquel momento sensible mediante el que se exhiben ante nosotros el conjunto de propiedades características de un objeto particular. Si la intuición debe ser descrita como un acto en la medida que da cuenta de aquel movimiento activo a través del que un sujeto accede a un objeto, la *hylé* debe ser comprendida como un componente de nuestras vivencias que no posee en sí mismo el carácter de *acto*, sino la cualidad de algo que se da *pasivamente* ante nosotros, pues por mucho que un sujeto desee acceder al contenido representacional de un objeto, aquel conjunto de propiedades con las que se encuentra en el marco de su intuición es algo que se da a su pesar (Cf. Lorelle 2016, p. 5 y ss.).

Si se nos permite la utilización del lenguaje metafórico para explicar este complejo asunto, podemos pensar que, mientras la intuición en cuanto acto mienta un tipo de aproximación a través de la que un sujeto va al encuentro de un objeto, tal y como, por ejemplo, una persona golpea una puerta al instante de entrar a una casa desconocida, por su parte, la *hylé* da cuenta de aquel momento *pasivo* en el que un sujeto hace encuentro efectivo de aquello que se esconde tras la puerta a la que se aproxima intuitivamente. Tal como es imposible para un individuo saber con anticipación aquello que está detrás de la puerta golpeada, de igual manera es imposible que, en el contexto de una intuición, un sujeto *escoja libremente* aquel contenido representacional del que hace experiencia. De esta manera, pareciera ser que, ya en el contexto de la temprana fenomenología estática husserliana, el conocimiento humano es el fruto de la labor conjunta de un momento de actividad, a saber, la intuición y la intencionalidad, y un *momento de pasivo de sensación*, correspondiendo este a la *hylé* en cuanto experiencia a través de la que un sujeto hace encuentro con un objeto.

Por más que la intuición miente, en principio, una experiencia de carácter activo, para que ella se realice plenamente es necesario que dicho momento activo entre en relación con aquel *momento pasivo*, *la revelación de la hylé*, en razón del que aparece un objeto particular. Tal como sugiere Levinas, el esquema del conocimiento descrito por Husserl lejos de dar énfasis exclusivo a aquella dimensión cognoscitiva de la actividad intencional, olvidando con ello aquella dimensión *hylética*, sensible y material a través de la que hacemos experiencia de los objetos, incluye dentro de su consideración aquel momento pasivo y sensible en virtud del que resulta posible el conjunto de la actividad cognoscitiva (Cf. Levinas 2016, p. 206 y ss.). Por mucho que el énfasis husserliano a la hora de describir la estructura del conocimiento esté puesto en su dimensión activa que encuentra su fundamento en la actividad intencional e intuitiva a través de la que accedemos a un objeto, al desarrollo de dicha actividad subyace cierta pasividad en virtud de la cual el momento de sensación, la *hylé*, además de posicionarse como una condición de posibilidad del conocimiento, mienta aquel instante en el que efectivamente se materializa nuestro dóxico con aquel (Cf. Husserl 2013, p. 283).

Como veremos posteriormente, será la importancia que el mismo Husserl atribuye al *momento de sensación (hylé)* en su esquema del conocimiento, aquello que conducirá a Henri Maldiney a hacer de la noción de *sentir* el asunto mismo de su fenomenología (Cf. 2012, p. 187 ). Si ya para Husserl la *sensación* desempeña un rol indispensable en la estructura del conocimiento y, por este motivo, se posiciona como un tópico fundamental de la consideración fenomenológica, Maldiney, profundizando este asunto con la intención de elaborar su propia filosofía, establecerá que aquel *momento sensible y pasivo* tematizado por el fundador de la

fenomenología, mienta aquel ámbito *real y originario* en el que se produce nuestro encuentro con las cosas (véase p. 103 y ss.).

Sabiendo ya que el momento pasivo de sensación constituye una condición imprescindible para el conocimiento de objetos, una de las preguntas a las que nos remite ineludiblemente esta consideración es: ¿cómo se produce nuestro encuentro con la sensación? A continuación, buscaremos resolver esta inquietud siguiendo la interpretación que Henri Maldiney realiza de la teoría husserliana de la temporalidad esbozada en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (2002).

### **Un nuevo modo de entender la sensación: la impresión originaria husserliana como antecedente del sentir pre-reflexivo maldineyano**

En sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (de acá en adelante *Lecciones*), Husserl elabora una extensa tematización de la que, a su juicio, constituye la problemática central de toda su fenomenología, a saber, la descripción del carácter temporal de las vivencias (Cf. 2002, p. 25 y ss.). Es importante mencionar que, si bien las *Lecciones* tienen por objetivo mayor elaborar una fenomenología del tiempo, en dicha obra, además de una descripción de la relación pre-reflexiva con nuestras propias vivencias estudiada previamente (véase capítulo 1, p. 17), encontramos extensas y relevantes consideraciones acerca de lo que el autor entiende por sensación, tema que, como declaramos al inicio de este capítulo, constituye uno de los principales puntos de continuidad entre la fenomenología de Husserl y aquella desarrollada posteriormente por Maldiney. Pero ¿qué entiende Husserl por sensación en el contexto de sus *Lecciones*?

Si ya sabemos que el asunto mayor de esta importante obra consiste en dar cuenta de nuestra experiencia temporal, no es sino en este contexto de discusión que emerge la problemática de la sensación o, para continuar con el vocabulario de *Ideas I*, de aquel *momento hylético* que subyace a nuestras vivencias. Cuando Husserl lleva a cabo su análisis sobre el tiempo busca describir este fenómeno en cuanto es vivenciado *sensible e hyléticamente* por un sujeto. Hablar de tiempo bajo un prisma fenomenológico supone centrar nuestros esfuerzos en estudiar esta experiencia en su calidad de *sensación de la duración* y no en cuanto *duración de la sensación* (Cf. Husserl 2002, pp. 48-49). Así, la mirada fenomenológica centra sus consideraciones en el *cómo* experimentamos sensiblemente una duración, por ejemplo, los minutos que dura una clase universitaria, y no en la extensión mensurable que da vida a conceptos temporales tales como los días, los años y las horas (Cf. Husserl 2002, p. 46).

Retomando algunos de los elementos presentados en nuestro apartado anterior, podemos sostener que la *hylé* o *sensación* mienta aquel momento de nuestra experiencia mediante el que se revela ante nosotros el contenido representacional de un objeto. Sin importar el tipo de objetualidad de la que hagamos experiencia, pareciera ser que uno de los postulados fundamentales de la fenomenología estática husserliana es el hecho que todo encuentro dóxico con un objeto tiene a su base aquel momento hylético a través del cual conocemos el conjunto de sus propiedades. De este modo, tal como sostuvimos previamente, la *hylé* mienta la condición de posibilidad en función de la que la actividad intencional e intuitiva de la conciencia se realiza plenamente. De lo anterior se sigue una consecuencia importante, pues si somos fieles a la caracterización de la *hylé* que hemos defendido hasta el momento, podemos afirmar que esta se posiciona como condición de posibilidad de nuestro *encuentro con los objetos*. La *hylé* mienta, como veremos posteriormente, cierta *función de alteridad* que nos permite hacer *encuentro* de aquello que posee el carácter de ser otro (Cf. Corominas 1987, p.429; véase p. 114). ¿Qué vinculación tiene esto con la teoría husserliana acerca del tiempo como sensación de la duración? La respuesta a esta pregunta la encontramos en la distinción husserliana entre las distintas fases o modos de hacer experiencia de la temporalidad, a saber, la *impresión originaria*, la *retención* y la *protensión*.

Si ya sabemos que para Husserl hablar de temporalidad es dar cuenta del modo en que experimentamos *hyléticamente* dicha temporalidad, en plena concordancia con esto, el autor de las *Lecciones* elabora en esta obra una importante distinción entre los modos posibles a través de los cuales evidenciamos sensiblemente aquella temporalidad. De esta forma, si ya sabemos a partir de *Ideas I e Investigaciones lógicas* que los objetos aparecen de manera hylética, en el marco de sus *Lecciones*, el filósofo añade a lo anterior que precisamente es partir de aquel momento hylético, en virtud del que hacemos encuentro con los objetos, que tiene su origen el tiempo en cuanto modo mediante el que sentimos concretamente la duración. El tiempo, en cuanto sensación de la duración, solamente puede ser comprendido como aquella *forma particular* mediante la que vivenciamos aquella *hylé* a través de la que hacemos encuentro con un objeto. De esta manera, tenemos tantas *fases temporales* como modos de posibles de experimentar sensiblemente una duración (Cf. Husserl 2002, pp.46-47, Cf. Osswald 2017, p.62). ¿A la luz de que fase temporal aparecen originariamente los objetos de nuestra experiencia? En el parágrafo once de sus *Lecciones* el autor sostiene que:

El ‘punto-fuente’ que inaugura el ‘producirse’ del objeto que dura es una impresión originaria. Esta conciencia está en constante mudanza: el sonido-ahora dado en persona muda

continuamente a algo que ha sido (...) un sonido-ahora siempre nuevo releva continuamente al que ha pasado a la modificación. (2002, p. 51)

La *impresión originaria* mienta aquel instante inaugural en el que se produce el encuentro dóxico con un objeto, esto es, aquel momento en el que este aparece inicialmente ante nosotros. Como sugiere Maldiney en *Penser l'homme et la folie*, este tipo de impresión precisamente reporta el carácter de *originaria*, pues es a partir de ella que algo extraño y diferente a nosotros aparece (Cf. 2007, p. 188). Por este motivo, cuando Husserl declara que esta fase temporal mienta el *punto-fuente* de nuestra experiencia objetual, lo que está estableciendo en último término es que la impresión originaria constituye aquel instante fundacional en el que un objeto se presenta por *primera vez* ante nosotros. Siguiendo nuestra descripción de este momento temporal a la luz del pasaje recién referido y de la lectura propuesta por Maldiney, podemos señalar que dos son las características fundamentales de la impresión originaria. En primer lugar, y dado que es a través de ella que experimentamos originariamente el encuentro con un objeto, la impresión originaria constituye aquel instante temporal en el que dicho objeto es vivido y sentido en un *ahora*, vale decir, es evidenciado en el instante mismo en el que este aparece ante nosotros (Cf. Osswald 2017, p. 63). En segundo lugar, dicho *ahora originario* a través del que hacemos experiencia de un objeto da paso a un momento temporal posterior en el que dicho objeto ya no es vivido más como *siendo ahora* sino como *habiendo sido*, esto es, a partir de una cierta *modificación* que da lugar a nueva forma de experimentar hyléticamente su temporalidad (Cf. Maldiney 2010, pp. 57-58). Sobre este segundo modo de sentir temporalmente un objeto Husserl declara lo siguiente:

El sonido comienza y acaba, y a su fin la unidad toda de su duración (...) 'retrocede' a un pasado cada vez más y más lejano. En este su hundimiento en el pasado yo lo 'mantengo' aún sujeto, lo tengo en una 'retención', y mientras la retención pervive, el sonido posee su temporalidad propia, es el mismo sonido y su duración es la misma. (2002, p. 46)

De acuerdo con este fragmento, la *retención* constituye aquella fase temporal a partir de la que un objeto experimentado originariamente bajo el modo de un ahora, pasa a ser experimentado en la forma de un pasado, o sea, como *ya no siendo en el presente*. Si la impresión originaria da cuenta de aquel momento inaugural en el que un objeto aparece y es vivido temporalmente en el ahora, por su parte, la retención mienta aquella fase temporal ulterior en la que dicho objeto ya no es evidenciado a partir del modo originario en el que aparece, sino a la luz de una *modificación* que nos permite experimentarlo bajo el modo del pasado.

¿Qué significa que la retención sea una *modificación* de la impresión originaria? Si la impresión originaria constituye aquel momento inaugural en el que un objeto aparece por

*primera vez* y, por tanto, es vivido en el modo del ahora, en contraposición con esto, la retención mienta aquel instante en el que dicho ahora *se modifica*, pues pasa a ser experimentado como una forma de pasado, es decir, como algo que ya no es (Cf. Lorelle 2020, p. 2, Cf. Husserl 2002, p. 53). Hablar de modificación es hacer referencia a un fenómeno en el que algo que es originariamente vivenciado de una determinada manera, por ejemplo, un objeto que es evidenciado en la fase temporal del ahora, pasa a ser experimentado de una forma distinta a la primera. Por lo anterior, podemos sostener que en el tránsito desde la impresión originaria a la retención se juega también la transformación del modo a través del cual sentimos un determinado objeto. Hablar de un objeto vivido bajo el modo del ahora, en contraste con uno experimentado en el modo del pasado, es dar cuenta de dos formas distintas de relación a través de las que podemos vincularnos con aquel objeto.

Pero ¿acaso el esquema husserliano acerca de la temporalidad se reduce a tematizar la fase del ahora (impresión originaria) y aquella del pasado (retención) a partir de la que hacemos experiencia de la presentación de un objeto? La respuesta ante esta interrogante es negativa, pues el autor además de considerar la impresión originaria y la retención en sus análisis, establece la existencia de un tercer modo de sentir la duración de un objeto, siendo este la *protensión*.

Si la impresión originaria da cuenta de aquel instante fundacional a partir del que un objeto es vivido como siendo experimentado ahora y la retención, mienta aquel modo a través del cual un objeto es experimentado como *habiendo sido* en el pasado, por su parte, la protensión constituye aquella fase temporal mediante la que un objeto es vivido como *no siendo aún*, es decir, bajo el modo del *futuro* (Cf. Husserl 2002, p.73 y ss.). Si la retención es el resultado del hundimiento de la impresión originaria y, por tanto, representa un pasado en relación con el ahora originario a través del que nos aparecen los objetos, por su parte, la protensión mienta aquel conjunto de *expectativas* que proyectamos hacia el futuro en función de aquello que vivimos tanto en el pasado como en el presente. Si la retención es el resultado de una modificación en el punto-fuente a partir del que hacemos encuentro con los objetos, la protensión es el fruto de aquello que *esperamos* que pase en el futuro en virtud de lo que experimentamos tanto en el pasado como en el ahora. Como veremos posteriormente, la noción maldineyana de *acontecimiento*, en tanto irrupción de lo *absolutamente sorprendente e inanticipable*, no puede sino ser comprendida como un tipo de manifestación temporal que excede aquel *horizonte protentivo de la espera* mediante el que Husserl entiende el porvenir (véase 114 y ss.).

Volviendo a la descripción husserliana de la impresión originaria, podemos sostener que esta fase temporal constituye el origen de todo modo de la temporalidad, en la medida que tanto el pasado (retención) como el futuro (protensión) son el resultado respectivo de una *modificación* y *proyección* en relación con aquello que experimentamos originariamente como siendo presente. Pero ¿de qué modo debemos entender la distinción entre estos tres momentos temporales descritos por el autor? La respuesta a esta cuestión la encontramos en la noción husserliana de *distinción metodológica*.

Cuando hablamos de distinción metodológica en el contexto de la filosofía husserliana, hacemos referencia a un ejercicio reflexivo a través del cual, buscando describir los distintos momentos mediante los que se articulan las estructuras de nuestras vivencias, descomponemos dichas estructuras con la finalidad de poner en evidencia sus distintas *partes integrantes*, es decir, los diversos elementos que la componen. Haciendo una analogía entre la labor del fenomenólogo y el rol que tiene, por ejemplo, una persona que repara aparatos tecnológicos, tales como un computador o un televisor, podemos establecer que así como el servicio técnico desarma la estructura completa de un computador con la misión de identificar aquellas piezas que funcionan mal para de este modo repararlo, el fenomenólogo desarma y descompone las estructuras de la experiencia con la finalidad de esclarecer en qué medida cada uno de los momentos que la integran contribuye a su funcionamiento. Así como un computador deja de funcionar ante de la ausencia de una de sus piezas, las estructuras de nuestras vivencias, al menos si las describimos del modo en que lo hace Husserl, son descompuestas netamente con la intención de dar cuenta de los distintos momentos mediante los que ellas se articulan. Un momento metodológico aislado, al igual que la pieza de un computador, solo cumple su función si es que va acompañado por la presencia de los momentos metodológicos restantes que integran una estructura determinada. Por este motivo, una distinción metodológica, tal como aquellas realizadas por Husserl en el marco de su fenomenología estática, en lugar de dar cuenta de una situación *real* que se produce en el mundo, mienta más bien un ejercicio reflexivo en razón del que, buscando describir una estructura de nuestras vivencias, descomponemos esta en sus partes integrantes (véase capítulo 1, p. 18). En el párrafo tres de las *Lecciones* leemos lo siguiente:

momento se emplea en el sentido ontológico formal de ‘parte no independiente del todo’(...) momento se opone a pedazo, fragmento (...) las determinaciones temporales de pasado o de presente no son una parte seleccionable del todo al que se atribuyen, ni tampoco una parte separable o fragmentable dentro de la representación que capta al objeto temporal. (Husserl 2002, p. 34)

¿Qué rol desempeñan las distinciones metodológicas en la descripción husserliana de la constitución temporal (duración) de los objetos presentada en las *Lecciones*? La respuesta a esta inquietud la encontramos en la descripción de la experiencia temporal (sensación de la duración) sobre la base de las diversas fases a partir de las cuales hacemos experiencia de la duración de un objeto, a saber, la impresión originaria, la retención y la protensión. Cuando Husserl establece la diferencia entre aquel modo temporal a través del que experimentamos la presentación originaria de un objeto como siendo ahora (impresión originaria), aquel a través del que lo vivenciamos como ya no siendo (retención) y aquel mediante el que lo evidenciamos como no siendo aún (protensión), no es sino con la intención de esclarecer *cómo* se constituye nuestra experiencia *unitaria* de la duración de un objeto a partir de estos tres momentos metodológicos. Así, la captación plena del contenido representacional de un objeto solo resulta posible si es que intuimos de manera *sucesivamente simultánea* los distintos momentos hyléticos mediante los que este se manifiesta ante nosotros (Cf. Husserl 2018, p. 54 y ss.; Cf. Potesta 2013, p. 38 y ss.).

Pero ¿cómo resulta posible esto? La aprehensión conjunta y simultánea de las distintas sensaciones por medio de las que se revela el contenido de un objeto, solo resulta posible gracias a la labor conjunta de la impresión originaria y la retención. Si la impresión originaria mienta el punto-fuente a partir del que se manifiestan por primera vez las características de un objeto, la intuición conjunta de la serie de impresiones originarias que aparecen de manera sucesiva solo es posible si es que las sensaciones desplazadas hacia el pasado producto del surgimiento de nuevas impresiones siguen estando presentes, pero esta vez bajo el modo de la retención. Solo por mor de la retención es posible aprehender conjuntamente aquellas sensaciones de un objeto experimentadas en la forma del ahora y aquellas vividas bajo el modo del pasado. Lo anterior es de suma relevancia al momento de esclarecer *cómo* se constituye nuestra experiencia temporal de un objeto, pues la captación de este fenómeno como *algo unitario que dura en el tiempo*, solo resulta posible si los contenidos aprehendidos en el ahora son vinculados con aquellos experimentados en el pasado. Si cada impresión originaria mienta la experiencia hylética de un nuevo contenido de un objeto, aquello que da unidad y reúne las diversas impresiones que tenemos de aquel no es sino la retención en cuanto mienta aquella fase temporal mediante la que intuimos de manera *simultáneamente sucesiva* las sensaciones pasadas y aquellas vividas en el presente. La retención mienta, por este motivo, la condición de posibilidad de la duración de un objeto, es decir, de nuestra experiencia de aquel como una *unidad de sentido* que se presenta de forma hylética y de manera sucesivamente simultánea (Cf. Husserl 2011, p. 84 y ss.).

¿Qué rol desempeña la protensión al interior de este esquema? Si la impresión originaria constituye aquella fase temporal en virtud de la que se manifiestan originariamente los datos hyléticos de un objeto, y la retención corresponde a aquella fase gracias a la que somos capaces de almacenar los momentos pasados al tiempo que experimentamos los nuevos bajo el modo de la impresión originaria, la protensión mienta aquel modo de la temporalidad en razón de la que la unidad de la duración de los contenidos vividos bajo la forma del presente y del pasado se proyecta hacia el futuro, buscando así incorporar *por anticipado* aquellos momentos hyléticos que aún no percibimos. Nuestra experiencia temporal íntegra de un objeto (sensación de la duración) solo resulta posible a partir de la labor conjunta de la retención, la impresión originaria y la protensión, pues solo es a partir de la conjunción de estas tres fases temporales que la sucesión de las distintas sensaciones mediante las que hacemos experiencia de un objeto son aprehendidas de manera unitaria, esto es, como aquellas sensaciones mediante las cuales se revela ante nosotros el contenido de *uno* y el *mismo* objeto.

Como estudiaremos posteriormente, mientras Husserl describe la retención como la condición de nuestra captación temporal de los objetos de nuestra experiencia, Maldiney comprende dicha fase temporal, en cuanto *modificación* de la impresión originaria y condición para el acceso al contenido representacional de los objetos, como aquel instante de nuestras vivencias en el que *nuestro encuentro pre-reflexivo con las cosas deviene una experiencia cognoscitiva de objeto* (véase p. 90). En el tránsito desde la impresión originaria a la retención se juega también, para Maldiney, el paso desde una fenomenología que tematiza el momento de sensación (*hylé*) como asunto relevante para su consideración, hacia una fenomenología que, profundizando dicha indagación, hace del sentir el tema mismo de sus descripciones (Cf. 2012; Cf. 2010).

¿De qué modo podemos describir el tiempo a la luz de las recientes consideraciones? En su obra *Expérience et judgement* (2011), Husserl caracteriza el tiempo de la siguiente manera:

Así, los datos sensibles [*hylé*] hacia los que podemos siempre volver nuestra mirada, como hacia a la capa abstracta de cosas concretas, son también el producto de una síntesis constitutiva que presupone, en su grado inferior, las operaciones de síntesis en la conciencia interna del tiempo. (Husserl 2011, p. 85)<sup>12</sup>

Si buscamos un calificativo para describir mediante una sola palabra aquello que Husserl entiende por temporalidad podemos sostener que para el autor el tiempo mienta aquella *síntesis*

---

<sup>12</sup> La traducción de los textos cuyos idiomas originales son el francés y el inglés es nuestra.

*originaria* o *primordial* a través de la que se reúnen los diversos momentos hyléticos por medio de los que accedemos al contenido de un objeto. Describir el tiempo como síntesis supone comprender este como un tipo de ordenamiento en función del que es posible aprehender armónicamente el conjunto de datos materiales (*hylé*) mediante las cuales un objeto aparece ante nosotros. ¿A qué hacemos referencia cuando hablamos de síntesis? Si atendemos al origen etimológico de la palabra, podemos establecer que el vocablo *sín-* (*conjunto*) -*tesis* (*acto de poner*) mienta aquel tipo de acto a través del que se produce la *composición unitaria* de aquello que, en principio, es múltiple o diverso (Cf. Corominas 1987, p. 565). La síntesis constituye aquella condición de posibilidad en virtud de la que resulta posible la aprehensión simultánea de diversos momentos de nuestra experiencia, y, en el caso del tiempo, de las distintas sensaciones sobre la base de las que un objeto se revela ante nosotros.

Retomando la distinción entre impresión originaria, retención y protensión, sostenemos que la descripción del tiempo como experiencia sensible de la duración tiene a su base una comprensión de la temporalidad como aquella *síntesis originaria* en virtud de la que hacemos experiencia *simultáneamente unitaria* del conjunto de datos hyléticos mediante los que se presenta un objeto. Hablar de tiempo con Husserl es hacer mención a aquel tipo de síntesis a través de la que evidenciamos de manera conjunta el contenido representacional de un objeto que se manifiesta mediante aquellas sensaciones experimentadas en el ahora (impresión originaria), aquellas sensaciones retenidas y, por tanto, experimentadas en el pasado (retención), y aquellas anticipaciones de las sensaciones por venir (protensión) en función de aquellas que evidenciamos tanto en el presente como en el pasado. Nuestra intuición de *un* objeto solo es posible en la medida que el conjunto de datos hyléticos por medio de los que este se revela es experimentado de manera unitaria gracias a la labor conjunta de las tres fases temporales descritas por el autor y, más precisamente, gracias al trabajo de síntesis en virtud del que el tiempo nos permite aprehender de forma armónica y simultánea las distintas características de un objeto<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> A este respecto es importante señalar que si bien la síntesis temporal constituye para Husserl una condición de posibilidad para nuestra experiencia cognoscitiva de objetos, esto no significa que ella sea la única condición necesaria para que tenga lugar este género de experiencia. La síntesis temporal mienta aquella síntesis primordial sobre la que se fundamentan otras serie de síntesis -pasivas y activas-, tales como la *asociación* (agrupación de los contenidos sensibles de acuerdo a los criterios de homogeneidad y heterogeneidad) y las síntesis *categoriales* (aquel conjunto de momentos lógicos que posibilitan el ordenamiento de los diversos contenidos sensibles a los que accedemos mediante la intuición), cuya labor conjunta tiene como resultado el conocimiento de objetos (Cf. Husserl 2004; Cf. Husserl 2011; Cf. Husserl 2009). La síntesis temporal es condición necesaria mas no suficiente para constituir los objetos a los que accedemos mediante la intuición. Para profundizar en este asunto se recomienda revisar las siguientes obras de Husserl: *De la synthèse passive* (para estudiar las relaciones existentes

¿Cómo resulta posible esta descripción del tiempo como síntesis de lo diverso? ¿En qué medida la comprensión de la temporalidad como síntesis resulta posible a partir de las distinciones metodológicas esbozadas por el filósofo en sus *Lecciones*? Si retomamos nuevamente nuestra descripción de la retención como aquella fase temporal en virtud de la que aquellas sensaciones experimentadas originariamente bajo el modo de la novedad absoluta (impresión originaria) pasan a ser evidenciadas bajo la forma del pasado, podemos afirmar que la comprensión misma del tiempo como síntesis solo resulta posible en función de la labor de esta fase temporal. Si, como sugiere Maldiney, la impresión originaria mienta aquel momento metodológico a través del que hacemos encuentro con un objeto en su calidad de alteridad (Cf. 2007, p. 188), la retención constituye aquel modo de la temporalidad en virtud del que es posible para nosotros aprehender todavía aquello que ya no evidenciamos más como siendo presente. Nuestra experiencia unitaria del conjunto de propiedades de un objeto solo resulta posible mediante la retención, pues solo gracias a esta fase temporal somos capaces de asir de manera simultánea y sucesiva tanto aquellos datos hyléticos que emergen permanentemente bajo el modo del presente, como aquellos evidenciados bajo la forma del pasado. Solo gracias a la labor de la retención resulta posible describir el tiempo como síntesis, ya que para que dos o más datos hyléticos del mismo objeto sean aprehendidos simultáneamente es necesario que aquella dispersión de datos sea reunida y, por tanto, captada como aquella *unidad* mediante la que se manifiesta dicho objeto.

Es menester precisar de qué manera podemos integrar estos nuevos aspectos de nuestro análisis a aquella descripción e interpretación del esquema husserliano esbozado en el párrafo ochenta y cinco de *Ideas I*, en el que el autor distingue las nociones de *intencionalidad*, *intuición* y *momento de sensación (hylé)* (véase p. 78). Si la intencionalidad constituye aquel carácter de la conciencia en virtud del que ella está en constante relación con algo distinto a sí misma, la intuición aquel acto a través del que accedemos al contenido representacional de un objeto, y la hylé aquel momento material mediante el que se exhibe dicho conjunto de propiedades, por su parte, las tres fases temporales por medio de las que Husserl describe nuestra experiencia unitaria del contenido hylético mediante el que accedemos intuitivamente a un objeto, se posicionan, como mostraremos a continuación, como la condición de posibilidad del encuentro dóxico y cognoscitivo con aquel objeto.

---

entre síntesis temporal y asociativa) y *Expérience et jugement* y *Lógica Formal* y *Lógica trascendental* (para estudiar las relaciones existentes entre síntesis pasivas y síntesis activas).

Si en el modelo estático husserliano el conocimiento solo resulta posible en virtud de labor conjunta de la intencionalidad dóxica y la intuición por medio de la que se manifiesta el contenido hylético de un determinado objeto, la presentación pasiva de dicho contenido material solo resulta plenamente comprensible a la luz de las consideraciones husserlianas acerca del tiempo. Si el tiempo es para Husserl la problemática central -al menos- de su fenomenología estática (Cf. 2002, p. 11), dicha afirmación solo resulta justificable en la medida que nuestra experiencia dóxica, tema central de esta etapa de su filosofía, tiene a su base el ordenamiento temporal de aquel conjunto de datos hyléticos mediante los cuales hacemos experiencia cognoscitiva de objetos. Si tanto en *Investigaciones lógicas* como en *Ideas I* Husserl establece que el conocimiento de un objeto tiene como condición de posibilidad el acceso al conjunto de sus momentos hyléticos, una tematización exhaustiva de este asunto exige esclarecer cómo hacemos experiencia de dicho contenido hylético y de qué manera se organiza *sintéticamente* dicho material.

Teniendo a la vista nuestra reciente descripción de la teoría husserliana del tiempo, podemos sostener que aquella diversidad de momentos hyléticos mediante los que hacemos experiencia de un objeto, solo pueden ser aprehendidos como datos materiales de *uno y el mismo objeto* en función de aquella *síntesis temporal* en virtud de la que captamos de manera unitaria y sucesivamente simultánea aquella diversidad de momentos sensibles. El conocimiento de objetos, esto es, nuestra relación intencional e intuitiva con ellos, solo resulta posible en virtud de la labor de la síntesis temporal, la cual a su vez solo resulta posible, como vimos, sobre la base del carácter sintético de la fase retentiva (Cf. Husserl 2002, p. 142). Por esta razón, la retención, posicionándose como condición de posibilidad de la descripción husserliana del tiempo como síntesis, se posiciona igualmente como condición de posibilidad de nuestro encuentro dóxico con objetos.

Pero ¿acaso esto significa que nuestra relación *originaria* con las cosas posee un carácter objetivante? ¿Es que la manifestación de la *hylé* nos revela desde un comienzo el contenido representacional de un objeto? Si resolvemos estas inquietudes siendo fieles a lo estrictamente planteado por el fundador de la fenomenología, y tomando en consideración que la distinción entre las diversas fases temporales mienta un ejercicio exclusivamente metodológico, entonces debemos responder de manera afirmativa a todas estas preguntas. Para Husserl, y tal como declaramos en nuestro anterior de la mano de Levinas, nuestro vínculo con las cosas posee *originariamente* un carácter dóxico (Cf. Husserl 2013, Cf. Walton 2015, Cf. Levinas 2017, p.90). Así, como sugieren Levinas y Maldiney, un *prejuicio* que atraviesa íntegramente la propuesta husserliana es el supuesto que nuestra relación intencional con las

cosas se reduce originariamente a un vínculo cognoscitivo mediante el que accedemos a su contenido representacional (Cf. Maldiney 2012, p. 352). Como estudiaremos en el apartado siguiente, este prejuicio será la razón fundamental por la que Maldiney elabora una fenomenología del sentir pre-cognoscitivo en la que abiertamente rechaza la noción de intencionalidad, recusando su carácter de clausura de toda posible forma de alteridad al género de la objetualidad.

Pero ¿acaso es posible interpretar este asunto de un modo diferente? ¿es posible pensar la impresión originaria, en tanto momento previo a la síntesis temporal posibilitada por la retención y, por tanto, anterior a la captación de un contenido representacional, como un concepto *real* y no *exclusivamente metodológico*? ¿Es que esta noción anuncia ya un tipo de sentir de carácter pre-objetivante? Una respuesta afirmativa ante este asunto la encontramos en la interpretación maldineyana de la impresión originaria como un momento *real* de nuestra experiencia, deviniendo así la *hylé* el tema central de su fenomenología del sentir. En su ensayo “Le dévoilement de la dimension esthétique dans la phénoménologie d’ Erwin Straus”, el autor sostiene lo siguiente:

Un color, un sonido, una forma, más allá del valor signitivo, tienen un valor significativo de otro orden. La experiencia de la sensación desborda la cualidad sensible. O, para utilizar el vocabulario husserliano, el dato de sensación (*matière sensible*) posee una forma originaria que es irreductible a todas las nóesis intencionales de la percepción objetivante”. (2012, p. 187)

Para el filósofo, y al igual que para fenomenólogos como Emmanuel Lévinas (véase capítulo 1, p. 18 y ss.), es posible encontrar al interior del pensamiento estático husserliano cierta comprensión de la sensación en la que esta, en lugar de estar subordinada al rol dóxico al que la conduce la intuición y la intencionalidad, se presenta como un momento de nuestra experiencia en el que lo que está en juego es un encuentro de carácter *pre-cognoscitivo*. En la noción husserliana de *impresión originaria* hallamos ya cierto tipo de sentir que, aunque pensado por Husserl como una cuestión netamente metodológica, constituye, como veremos más adelante, un antecedente filosófico de una experiencia del encuentro en la que aquello que adviene ante nosotros no es un objeto de conocimiento, sino, y tal como sugiere Maldiney, un acontecimiento que viene a transformar de manera radical nuestra propia vida (véase p. 114; Cf. 2007, p. 190).

¿Cuáles son las características de este encuentro que se produce *antes* que la impresión originaria devenga un dato de sensación mediante la síntesis temporal? La impresión originaria, además de ser caracterizada como un tipo de experiencia sensible que se produce más acá de la intuición, tal y como propone Maldiney, puede ser descrita como una vivencia del orden del

encuentro con un género de alteridad que, al no poseer la forma de la objetualidad, tampoco aparece ordenada mediante la síntesis temporal. Si solo con la retención comienza propiamente hablando la síntesis originaria del tiempo, entonces este tipo de encuentro previo a la modificación retencional de la impresión originaria muestra un modo de experiencia pre-reflexiva y pre-intuitiva que acontece sin obedecer a ninguna norma, condición u ordenamiento realizado por parte de la subjetividad (Cf. Lorelle 2020, p. 7; Cf. Sebbah 2001, p. 103).

A este respecto, podemos proponer que aquello que aparece como impresión originaria reviste en sí mismo un carácter *anárquico* pues, tal como nos invita a pensar el origen etimológico de esta palabra (*an-arjé*), se presenta como un tipo de alteridad que, además de carecer (*an*) de algún *principio* (*arjé*) de *ordenamiento* como, por ejemplo, la síntesis temporal mediante la que los objetos se constituyen como unidades de sentido, viene a *desordenar* y reconfigurar nuestra experiencia con su irrupción absolutamente novedosa, tal y como estudiaremos en profundidad en nuestro siguiente apartado (Cf. Corominas 1987, p. 50; véase p. 106). Si por medio de la síntesis temporal es posible reunir los diversos momentos sensibles a través de los que sucesivamente se presentan los objetos, para así *transformar* y *modificar* estas sensaciones de modo tal que resulte posible el conocimiento de aquellos objetos, en nuestra experiencia de la impresión originaria hacemos encuentro con un género de alteridad que, además de aparecer imprevisiblemente, es imposible de acomodar, amoldar o ajustar a nuestra medida mediante cualquier tipo de síntesis. Hablar de impresión originaria es así hacer mención a un tipo de vivencia que, tal como establece Henri Maldiney, posee el carácter de lo *irreductible* (Cf. Housset 2014, p.57). Hacer experiencia de la impresión originaria en su calidad de novedad absoluta es hacer encuentro de una forma de alteridad que no solamente se distingue de los objetos de conocimiento en virtud de su carácter a-sintético y pre-reflexivo, sino, como veremos, por su dimensión sorpresiva y, por tanto, imprevisible. Henri Maldiney nos invita a pensar este sentir previo al conocimiento como “una apertura a la alteridad mediante la impresión originaria, en un simple aquí y ahora: nosotros estamos ahí, junto a las cosas, en la profundidad del mundo, a través del sentir” (Brunel 2016, p. 12).

En nuestro siguiente apartado y buscando esclarecer los principales elementos de la fenomenología del sentir pre-objetivo elaborada por Maldiney, describiremos este ámbito, en cierta continuidad con Husserl, como aquel en el que, produciéndose nuestro encuentro *originario* con las cosas, se produce, al mismo tiempo, aquello que, en sintonía con lo propuesto en nuestro capítulo precedente, denominaremos *nacimiento existencial de la subjetividad*.

## **2. Acerca de la dimensión vulnerable del sentir: el nacimiento existencial de la subjetividad rítmica en la fenomenología de Henri Maldiney**

Habiendo puesto en evidencia la relación de continuidad entre la noción husserliana de impresión originaria y la descripción maldineyana de aquel sentir pre-reflexivo a través del que acontece nuestro encuentro desnudo con las cosas, en lo que sigue nos gustaría profundizar nuestra tematización de este género de vivencia que acontece *más acá* del ámbito dóxico.

Si, como vimos previamente, el objetivo central de los planteamientos estáticos husserlianos es tematizar aquellas estructuras que se encuentran a la base del conocimiento de objetos por parte de un sujeto, y su fenomenología se posiciona, de esta manera, como un estudio descriptivo de la experiencia humana (Cf. Depraz 1999, p. 5), a dicha labor, y tal como establecimos en nuestro capítulo anterior (véase capítulo 1, p. 20), subyace una cuestión aún más fundamental, siendo esta aquella relativa al *nacimiento* de aquella subjetividad cuyas vivencias pretende describir la fenomenología. ¿Cómo emerge aquel sujeto que hace experiencia sensible e intuitiva de los fenómenos que vienen a su encuentro? ¿En qué momento de nuestra experiencia podemos comenzar a hablar, con propiedad, de subjetividad?

En lo que sigue buscaremos responder esta interrogante situados en la fenomenología del sentir desarrollada por Henri Maldiney en cierta *continuidad problemática* con algunos de los postulados de la fenomenología estática husserliana. Buscando resolver esta inquietud, más acá de aquel supuesto husserliano que diferencia entre un sujeto cognoscente y objeto conocido (Cf. Osswald 2014, p. 107), buscaremos resolver este problema *genético* que se encuentra en el corazón mismo de las consideraciones fenomenológicas.

### **El sentir como ámbito originario de la experiencia humana**

Siguiendo el llamado husserliano de *volver a las cosas mismas*, la filosofía de Henri Maldiney se posiciona como un estudio fenomenológico cuyo motivo fundamental consiste en describir aquella dimensión pre-teórica y sensible de nuestra experiencia en la que, de forma permanente y a nuestro pesar, hacemos encuentro con las cosas. Para el filósofo *volver a las cosas mismas* significa describir mediante el lenguaje fenomenológico aquel momento de nuestra experiencia en el que las cosas, por su propia iniciativa y antes de cualquier posible anticipación o captación como objetos, aparecen ante nosotros. Como declara Jean-Luc Chrétien: “Maldiney siempre entendió ser fenomenólogo en el sentido radical de dejarse enseñar por aquello que se muestra a partir de sí mismo” (2012, p. 19).

Un supuesto básico que atraviesa íntegramente la propuesta de este autor, es el hecho que producto del carácter *vulnerable* de nuestro sentir somos sujetos que permanentemente estamos expuestos al encuentro con la alteridad. Así, la fenomenología, disciplina cuyo objetivo mayor consiste en describir el aparecer desnudo y originario de las cosas, puede ser comprendida como una forma de filosofía cuyo tema central no es sino aquel encuentro originario sobre la base del que resulta posible toda experiencia. Por esta razón, podemos afirmar con Françoise Dastur y Maldiney que la fenomenología puede ser comprendida como una disciplina cuyo tema central es precisamente la experiencia del encuentro (Cf. Dastur 2001, p. 22 y ss.) y, más precisamente, aquel encuentro *originario* que, produciéndose en el nivel del sentir, se posiciona como condición de posibilidad de todos los demás.

¿Cómo justifica el filósofo esta *originariedad* del ámbito del sentir? La respuesta ante esta cuestión nos vincula inmediatamente con el asunto que orienta nuestras siguientes reflexiones, pues para el autor la *originariedad* del sentir se explica en la medida que es en este nivel de nuestra experiencia que se produce aquel encuentro originario por medio del que nace la subjetividad. Como sostuvimos previamente, la pregunta relativa al conocimiento de un objeto por parte de un sujeto nos remite a una cuestión aún más fundamental, siendo esta aquella que refiere a aquel proceso mediante el que emerge aquella subjetividad que hace experiencia de objetos. En palabras de Maldiney:

La dualidad (*polarité*) sujeto-objeto, de un sujeto que objetiva el mundo y que al mismo tiempo se distingue de él mediante el recogimiento de la conciencia de sí no es un hecho discutible, pero es una realidad posterior que no es posible sino a partir de una situación más originaria: aquella del sentir. (2012, p. 189)

De esta manera, la fenomenología, en cuanto disciplina que se pregunta acerca del encuentro, tiene a su base una problemática fundamental, a saber, aquella que refiere al nacimiento de la subjetividad, proceso que, como veremos a continuación, solo puede ser descrito propiamente en el nivel del sentir, dado que en el nivel del conocimiento operamos ya con base en aquel supuesto metodológico que establece la distinción entre un sujeto y un objeto como realidades preexistentes (Cf. Osswald 2014, p. 107).

Pero ¿de qué hablamos cuando hablamos de nacimiento? Como bien señalamos en nuestro capítulo anterior, cuando hablamos fenomenológicamente de nacimiento dos son las formas posibles a través de las cuales podemos describir este suceso (véase capítulo 1, p. 21). Siguiendo nuevamente la distinción elaborada por Frédéric Jacquet en su ensayo “Naître du monde et Naître au monde. Merleau-Ponty/Patočka” (2013), nos encontramos, primeramente,

con una forma de *nacimiento anónimo* que hace referencia a aquel instante inicial de nuestra existencia en el que venimos a la vida, momento al que, como sostuvimos previamente, es imposible acceder por medio de cualquier tipo de intuición, pues esta presupone *ya* la existencia, es decir, el nacimiento, de aquel sujeto que experimenta como suya aquella vivencia. El nacimiento anónimo resulta una cuestión inaccesible ya que es imposible para nosotros ser contemporáneos de esta vivencia originaria. Pero entonces: ¿cómo podemos resolver esta problemática fundamental para el desarrollo de la fenomenología? Ante esta aporía Jacquet nos invita a pensar un segundo modo de nacimiento que sí es posible describir y tematizar mediante los recursos fenomenológicos, siendo este aquel *nacimiento existencial* a través del que un existente, o sea, un sujeto *ya* confrontado a una existencia anónima de la que participa a su pesar, es capaz de apropiarse de la misma, transformándola de esta manera en *su* existencia. Si el nacimiento anónimo mienta un tipo de experiencia que nos recuerda un límite para todas nuestras intuiciones (Cf. Geniusas 2010), el nacimiento existencial constituye aquel proceso a través del que emerge un existente al hacer suya su existencia. Así:

La natalidad designa la condición de ser nacido que Merleau-Ponty define como una *natalidad anónima*: no puedo aprehenderme (a mí mismo) más que como ‘ya nacido’ y como ‘aún viviente’: mi nacimiento y mi muerte son así “horizontes pre personales” (Merleau-Ponty 1992, 249-250); no obstante, es necesario tener en cuenta otro concepto de natalidad, una *natalidad existencial* sinónimo del ‘movimiento de la existencia’ (Merleau-Ponty 1992, 105) en su dimensión de productividad de la percepción en el discurso. (Jacquet 2018, pp. 65-66)

Retomando el lenguaje propuesto en nuestro capítulo precedente, sostenemos que el nacimiento existencial o *segundo* mienta la problemática central de la fenomenología pues esta, en cuanto saber que describe las estructuras de nuestras vivencias, solo resulta comprensible sobre la base de aquel encuentro originario mediante el que emerge la subjetividad a partir de su encuentro sensible con la alteridad. Si la fenomenología pretende describir los distintos modos de aparecer que vienen a nuestro encuentro y esto a su vez tiene como condición de posibilidad aquel encuentro primero por medio del que nace la subjetividad, entonces el nacimiento existencial se posiciona como un asunto del que ninguna consideración fenomenológica puede prescindir.

Antes de arrojarnos a la difícil tarea de describir aquel proceso mediante el que emerge la subjetividad, nos parece importante señalar en un acto de honestidad intelectual el carácter herético de nuestra descripción de la fenomenología de Maldiney, pues el autor a lo largo de su obra señala en reiteradas ocasiones su abierto rechazo a la noción de *subjetividad*. Para el autor esta noción debe ser abandonada producto de aquella carga histórica que la comprende a partir de una relación epistemológica dirigida hacia un objeto, siendo el mejor documento de

esto aquella tradición filosófica que comienza con Descartes y se extiende hasta el mismo Husserl. Además de lo anterior, Maldiney toma distancia de esta noción pues, a su juicio, ella nos invita a comprender al ser humano como una realidad estática e inmutable que es inmune al cambio (Cf. Maldiney 2007, p. 66). No obstante aquello, nos parece que, si bien la noción de subjetividad está asociada habitualmente a una correlación epistémica con un objeto, esto no nos impide en ningún caso resignificar este concepto aludiendo, como mostraremos, al carácter *sensible*, *vulnerable* y *rítmico* que lo define.

Desmarcándonos de una lectura rígida de la fenomenología maldineyana, e incluso yendo más allá de lo estrictamente planteado por el autor, tomaremos como sinónimos el proceso de *nacimiento del existente* descrito por el filósofo y aquello que proponemos denominar el *nacimiento de la subjetividad*, entendiendo por supuesto que cuando hablamos de sujeto en este contexto no hacemos referencia a una subjetividad cognoscente como aquella descrita tempranamente por Husserl. Consideramos importante remarcar además que dicho movimiento de nacimiento existencial solo puede ser descrito en el nivel del sentir y no del conocer, pues el segundo presupone *ya* la existencia de aquel sujeto que hace experiencia de objetos. El sentir es así “de otro orden, anterior a toda relación entre sujeto y objeto. Él se abre más acá de toda situación posible (...) Él no es ni en el mundo ni en el hombre. Él es el lugar apertural de su conacimiento” (Maldiney 2007, p. 295).

¿Qué características tiene este proceso sensible por medio del que emerge la subjetividad? Sostenemos, junto con Maldiney, que dicho movimiento tiene lugar como un encuentro. Hablar de nacimiento con el autor es dar cuenta de un tipo de experiencia que, producto de su carácter de encuentro, puede ser descrita como un suceso que acontece sobre la base de la correlación entre aquel sujeto que nace y aquella forma de alteridad y fenomenalidad que viene a su encuentro. Referirnos al nacimiento de la subjetividad es poner en relieve un tipo de experiencia que, en su calidad de encuentro, no puede sino ser comprendida a partir de un vínculo sensible con la alteridad. Así, solo se puede hablar de encuentro y por ende de nacimiento, ahí donde está en juego una relación con *algo distinto a nosotros mismos* (Cf. Brunel 2016, p. 23). Erwin Straus resume este asunto con su célebre fórmula citada en reiteradas ocasiones por Maldiney: “No devengo sino en cuanto algo me arriba y algo me arriba solo en cuanto devengo” (1956, p. 333). El nacimiento de la subjetividad mienta, de esta manera, un tipo de acontecimiento que solo se produce en el encuentro con la alteridad (Cf. Levinas 1987, p. 213).

Así como, para Husserl, no hay objeto sin sujeto, en la medida que el segundo conoce el primero, para Maldiney, no hay experiencia de la alteridad sin aquella subjetividad que,

sorprendida por la manifestación de la primera, la acoge sensiblemente al hacer encuentro de la misma. Describir el nacimiento de la subjetividad es dar cuenta de un modo de experiencia en la que emerge un yo al despertar frente a la llamada de aquella alteridad que aparece ante él (Cf. Maldiney 2007, p. 235). Más adelante precisaremos el modo concreto en que se produce dicha recepción de la alteridad, pues ahora nos centraremos en tematizar este sentir precognoscitivo que, haciéndonos susceptibles al encuentro, nos permite hacer experiencia de la alteridad. Sin embargo, antes de dar este paso y con ello tematizar el ámbito originario del sentir, nos parece importante esclarecer algunas cuestiones metódicas imprescindibles al momento de describir aquel proceso sensible mediante el que emerge existencialmente la subjetividad.

Cuando nos referimos a aquel proceso existencial a través del que nace la subjetividad, hacemos mención con ello a aquel movimiento sensible sobre la base del que se produce el tránsito desde un *momento pre-subjetivo y anterior* al nacimiento existencial, hacia un *momento subjetivo* en el que ya podemos hablar con propiedad de la subjetividad como una realidad distinta y separada con respecto a aquello que podemos denominar con Levinas el fondo impersonal de la existencia humana (Cf. Lévinas 2013, pp. 24-27; véase capítulo, p. 22). Hablar del nacimiento existencial de la subjetividad es dar cuenta así de aquel proceso sensible por mor del que aquella existencia anónima en la que nos vemos involucrados desde el instante de nuestro nacimiento anónimo y, por tanto, padecida hasta entonces de manera *preyoica* o *prepersonal*, comienza a ser vivida como una carga ineluctable que tomamos bajo nuestra responsabilidad, es decir, como una tarea ineludible en la que cada uno de nosotros resulta irremplazable (Cf. Lévinas 2013, p.15). El nacimiento existencial mienta, de esta forma, aquel momento en que nos posicionamos como los agentes de nuestra existencia, surgiendo así la posibilidad de distinguir, como vimos en nuestro capítulo precedente, entre aquel *existente* que se apropia de su existencia y aquella *existencia* como aquel hecho anónimo del que dicho existente participaba hasta ese momento. Más adelante, describiremos detalladamente aquel proceso sensible y activo mediante el que Maldiney comprende dicho movimiento de apropiación, aquello que, siguiendo la interpretación propuesta por Claudia Serban (2016), denominaremos *transposibilidad del existente* (véase p. 131).

Volviendo ahora sobre el paso desde lo impersonal a lo personal que involucra el nacimiento existencial de la subjetividad, nos parece importante esclarecer ¿qué lugar ocupa lo *impersonal* en la descripción maldineyana del nacimiento de la subjetividad? Para el filósofo, y a diferencia de lo propuesto por Levinas, la experiencia de lo impersonal y, más precisamente, aquella de la *despersonalización* ocupa un rol fundamental en aquel movimiento mediante el

que nace la subjetividad. Si para Levinas nacer existencialmente supone separarse de la existencia, en cuanto esta constituye un fondo impersonal del que participamos a nuestro pesar (Cf. 1971 p.157), para Maldiney nacer existencialmente implica *acoger responsivamente* aquella forma de alteridad que, viniendo a nuestro encuentro de manera sorpresiva, despersonaliza nuestra existencia al despojarnos de aquella capacidad de agencia a través de la que nos apropiamos de ella. Si para Levinas la impersonalidad mienta aquel ámbito que debemos abandonar para así poder nacer, para Maldiney la despersonalización constituye un momento intermedio que, deponiendo a un sujeto ya nacido al confrontarlo a la crisis de su propia existencia, exhorta a este a responder activamente a dicha situación despersonalizante para así *renacer* existencialmente. Si para Levinas la experiencia de lo impersonal representa un momento ominoso que pone en cuestión la posibilidad misma de emerger existencialmente, para Maldiney esta experiencia constituye la oportunidad para nacer nuevamente una vez superado ese momento de crisis (véase p. 131 y ss.). En uno de sus artículos sobre la poesía de André du Bouchet, Maldiney nos dice que el nacimiento existencial representa una cuestión inusual. Así, “somos constantemente pero existimos solo en ocasiones, cuando un verdadero acontecimiento nos transforma” (2011, p. 461). De este modo, solo sobre la base del encuentro despersonalizante con la alteridad resulta posible nacer existencialmente. Solo superando aquella despersonalización es posible nacer *nuevamente*.

¿Qué se juega en esta comprensión del nacimiento existencial como un renacimiento ante la crisis? Nos parece que es en este punto donde queda de manifiesto el carácter *rítmico* mediante el que el filósofo comprende la subjetividad. Para Maldiney, el proceso de nacimiento existencial, y al igual que para Levinas, no constituye un acontecimiento que se produzca de una vez para siempre (Cf. Levinas 1983, p.32), sino que representa un proceso continuo, abierto y permanente que se juega en la *tensión sin solución* entre aquella dimensión activa de apropiación de la existencia mediante la que nacemos, aquello que Claudia Serban propone denominar *transposibilidad del existente* (Cf. 2016), y aquella dimensión pasiva de despersonalización, aquello que el autor denomina *transpasibilidad*, en virtud de la que se produce un *retroceso* en dicho movimiento. Nacemos y renacemos tantas veces como ocasiones tenemos para reapropiarnos de nuestra existencia en respuesta a la experiencia despersonalizante de la crisis. De esta manera, “la existencia se constituye a través de distintos estados críticos (...) alguien es confrontado constantemente (*chaque fois*) al acontecimiento de ser sí-mismo o ser destruido” (Maldiney 2007, p. 233).

Si queremos hablar de subjetividad al interior del pensamiento maldineyano es preciso comprender esta a partir de aquello que proponemos denominar su carácter *rítmico*. La

subjetividad, lejos de ser una realidad que se conquista de una vez para todas o un sustrato estático que no está sujeto al cambio o la modificación, tal como nos sugiere la etimología latina (Cf. Corominas 1987, p.549), mienta más bien, y esta es nuestra apuesta interpretativa, un tipo de realidad que se define a partir de aquella alteración permanente y siempre latente a la que la expone el encuentro sensible con la alteridad (Cf. Lorelle 2020, p. 19; Sebbah 2001, p. 103). La subjetividad, en lugar de ser una realidad inmune al cambio, constituye una realidad que, producto de su susceptibilidad originaria al encuentro con la alteridad, debe ser comprendida como un movimiento continuo que al estar compuesto de momentos de crisis y de apropiación nunca está realizado plenamente. Ser una subjetividad es estar expuesto de manera constante a la posibilidad de una transformación que no encuentra su origen en nosotros sino en el aparecer imprevisible de la alteridad.

Pero ¿qué significa describir a la subjetividad sobre la base de su carácter rítmico? ¿A qué hacemos referencia cuando proponemos describir la subjetividad como una *subjetividad rítmica*? En el tomo I de sus *Problèmes de linguistique générale* (1966), obra de gran influencia en el pensamiento maldineyano, Emile Benveniste establece que la noción de ritmo suele comprenderse a partir de cierta ambigüedad que atraviesa su significación:

los autores griegos refieren al ‘rythmos’ como un ‘schéma’. De este modo, cuando nosotros traducimos ritmo por forma (*schéma*) lo definimos como una ‘forma’ fija, realizada, dispuesta como un objeto. Pero, al contrario, ‘rythmos’ de acuerdo a los contextos en que es utilizado designa la forma en el instante en que ella es comprendida como aquello que está en movimiento, aquello que es móvil, fluyente (...) Es la forma improvisada, momentánea, modificable. (p. 333)

Cuando cotidianamente hablamos de ritmo, la primera idea que viene a nuestra mente es aquella comprensión matemática de este concepto recogida mediante la palabra griega *schéma*, la cual establece que el ritmo constituye aquel canon, configuración o forma que norma el desarrollo de una actividad determinada, como, por ejemplo, la sucesión regular de cierto conjunto de sonidos que dan vida a una melodía, o bien, aquel patrón de intensidad en virtud del que decimos que tal o cual persona trabaja a cierto ritmo. Pero ¿acaso el ritmo agota su significación en esta primera acepción predominante en el lenguaje natural? Sobre la base de lo propuesto por Benveniste, consideramos que el ritmo, además de mentar cierto canon que ordena la realización de una actividad, puede ser entendido como una *forma en movimiento* (*Gestaltung*) mediante la cual se comprende un proceso que se desarrolla de manera inacabada. Hablar de ritmo, en su calidad de *rythmos* y no de *schéma*, es referirnos a un modo de experiencia o situación que puede ser descrita a partir de su carácter siempre cambiante.

¿Acaso no es esto lo que ocurre en el proceso de nacimiento existencial por medio del que emerge la subjetividad? ¿es que este movimiento puede ser comprendido de manera rítmica? Nos parece que el nacimiento existencial de la subjetividad al ser un proceso permanente y nunca finalizado, tal como establece Maldiney, puede ser descrito como un movimiento rítmico en la medida que, producto de nuestra susceptibilidad originaria al encuentro con la alteridad y por ende a la despersonalización de nuestra existencia, este proceso se encuentra siempre en movimiento. Sostenemos, más allá de lo establecido explícitamente por Maldiney, que sí es posible hablar de subjetividad al interior de su pensamiento si comprendemos esta, tal como proponemos, como una *subjetividad rítmica*, es decir, como un tipo de realidad que se conquista en el marco de aquella *tensión sin solución* entre aquella dimensión de apropiación de nuestra existencia mediante la que nacemos y aquella dimensión de despersonalización de la misma que, exponiéndonos a la crisis, nos expone a la posibilidad de sucumbir en el contexto de nuestro encuentro con la alteridad (véase capítulo 1, p. 27).

Así, la subjetividad, tal como el ritmo entendido como *forma en movimiento (Gestaltung)*, mienta un tipo de realidad dinámica e inacabada cuya transformación se juega entre el renacimiento y la desaparición que puede suscitar el aparecer inesperado de la alteridad (Cf. Maldiney 2012, p. 214). Aquello que subyace y permanece a los distintos cambios o transformaciones que atraviesan nuestra existencia, no es sino aquel proceso continuo y siempre por hacer que caracteriza a aquello que proponemos denominar con Maldiney, pero también yendo más allá de lo estrictamente planteado por él, subjetividad rítmica. Si Levinas nos invita a pensar nuestro nacimiento existencial como una carga ineludible ante la que cada uno de nosotros resulta irremplazable, Maldiney, a nuestro juicio, en plena sintonía con Levinas nos propone pensar el carácter dinámico, rítmico y nunca acabado de dicha tarea (véase capítulo 1 p. 45 y ss.).

Es importante poner en evidencia la que, a nuestro juicio, representa una divergencia fundamental entre la propuesta de Maldiney y aquella esbozada por Levinas. Si para Levinas nacer existencialmente es sinónimo de suspender -aunque no para siempre- el anonimato de la existencia, consistiendo así esta impersonalidad en un horizonte ominoso que debemos superar, para Maldiney, la despersonalización provocada por el encuentro inesperado con la alteridad, representa contrariamente un momento fecundo que nos brinda la posibilidad de renacer existencialmente al apropiarnos responsivamente de aquel encuentro. Si para Levinas la impersonalidad mienta un horizonte *contra* el que debemos posicionarnos (Cf. Sebbah 2001, p.179; véase capítulo 1, p. 55) y del que por tanto debemos separarnos, Maldiney comprende aquel instante de despersonalización como el inicio de un movimiento que, al suscitar nuestra

respuesta, tiene como resultado el nacimiento existencial de la subjetividad. Si bajo la óptica levinasiana el anonimato constituye un campo yermo al interior del cual resulta inimaginable el nacimiento de la subjetividad, desde la mirada maldineyana la despersonalización es la condición de la transformación y, por ende, del renacimiento existencial de la subjetividad. Si para Levinas nacer es un movimiento que se produce *contra* la sombra anónima que siempre nos acecha, para Maldiney nacer es un proceso que tiene lugar en nuestra *comunidad originaria* con aquella forma de alteridad que, despojándonos del dominio de nuestra existencia, nos brinda la oportunidad de reapropiarnos de ella. Solo respondiendo al aparecer de la alteridad es posible *renacer* en nuestra acogida responsiva de la misma. A pesar de sus diferencias, nos parece que ambos autores pueden ser situados al interior de una misma tradición de pensamiento en la medida que el carácter inacabado del proceso de nacimiento existencial solo puede ser plenamente entendido a la luz de aquella *dimensión vulnerable* del sentir que, de forma constante, nos dispone a una despersonalización inminente y, con ello, a una deposición en el dominio sobre nuestra existencia.

### **Acerca del carácter heterónimo de la subjetividad rítmica**

Como declaramos previamente, el asunto central de la fenomenología de Maldiney consiste en tematizar aquella experiencia del encuentro mediante la que nace existencialmente la subjetividad rítmica. Hablar del nacimiento de la subjetividad es hacer referencia a aquel encuentro originario con la alteridad que, permitiendo la emergencia del existente, está a la base de cualquier otra forma de encuentro.

Profundizando nuestro análisis nos parece que la subjetividad maldineyana, además de ser entendida a partir de su carácter rítmico y dinámico, debe ser comprendida sobre la base de aquello que proponemos denominar con Flora Bastiani, Jérôme de Gramont y Emmanuel Levinas su carácter *heterónimo* (Cf. Bastiani 2014; Cf. De Gramont 2014; Cf. Levinas 1987). ¿En qué consiste esta descripción? Si atendemos al origen etimológico de la palabra heteronomía, encontramos que esta noción proviene de la conjunción de las palabras griegas *heteros*, que significa ajeno o distinto, y *nomos*, que puede ser traducida como *norma* o *ley* (Cf. Pabón 2007, p.412). De este modo, la heteronomía mienta un tipo de situación o proceso cuyo principio de ordenación está regido por algo que es distinto a nosotros, razón por la que no está bajo nuestra voluntad o jurisdicción. A modo de ejemplo de lo anterior, podemos pensar en situaciones tales el desarrollo de distintos fenómenos naturales tan cotidianos como el cambio repentino del clima en la ciudad en que vivimos, el cual, al no estar a nuestra disposición, puede

alterar de manera significativa el conjunto de actividades que tenemos planificadas para un día determinado. Esta situación puede ser calificada como un hecho heterónimo en la medida que no está en nuestro poder revertirla y, más aún, su propio surgimiento documenta un tipo de experiencia que, no dependiendo de nosotros, se da a nuestro pesar.

¿Qué relación tiene esta descripción de la heteronomía con aquel encuentro sensible mediante el que emerge la subjetividad? Dicho proceso existencial puede ser descrito como un proceso heterónimo, pues no es sino el aparecer desnudo e inesperado de la alteridad aquello que lo pone en movimiento. Si el nacimiento de la subjetividad rítmica tiene lugar sobre la base de aquella apropiación responsiva ante la manifestación de la alteridad, aquello que denominaremos con Maldiney la *transposibilidad del existente*, esto viene a significar que dicho proceso no encuentra su fuente de origen en nosotros sino en aquella alteridad que, despojándonos del dominio sobre nuestra existencia, nos exhorta al mismo tiempo a reapropiarnos de la misma. Nacer, es para Maldiney, participar activamente de un proceso que, si bien no tiene su origen en nosotros y, por tanto, comporta un carácter pasivo, no se realiza plenamente sino cuando respondiendo a dicha manifestación despersonalizante de la alteridad, nos repositionamos como los agentes de nuestra existencia (Cf. Serban 2016, p.65; Cf. Bastiani 2014, p.86).

El nacimiento existencial de la subjetividad rítmica es un proceso heterónimo que no se produce por nuestra iniciativa, sino por aquella que caracteriza el aparecer siempre sorpresivo de la alteridad que viene a nuestro encuentro. Emerger existencialmente no es un proceso cuyo comienzo esté a nuestra libre disposición. El nacimiento es un movimiento que no se puede comprender íntegramente sino en el ámbito del sentir, pues, como veremos posteriormente, sin esa *comunicación* originaria que posibilita el sentir, nuestra susceptibilidad al encuentro con la alteridad y, por consiguiente, nuestro nacimiento existencial resultan cuestiones incomprensibles. Si el nacimiento de la subjetividad supone una apropiación responsiva por parte de esta frente a la despersonalización que provoca el aparecer de la alteridad, dicho proceso no puede ser comprendido propiamente sino en virtud de nuestra exposición constante al encuentro con las cosas. Solo se puede entender la despersonalización de nuestra existencia como una exhortación a reapropiarnos de la misma, si primeramente estamos prestos a escuchar aquella invitación que involucra la manifestación inesperada de las cosas. El sentir, condición de posibilidad del encuentro con las cosas, se posiciona así, como mostraremos a continuación, como la condición fundamental de nuestro nacimiento y renacimiento existencial.

Profundizando aún más nuestro análisis de la noción de heteronomía, nos parece importante subrayar el carácter activo que supone una descripción del nacimiento existencial de la subjetividad como un proceso heterónimo. Si bien dicho movimiento no encuentra su origen en nosotros, lo anterior, lejos de significar que nuestro nacimiento mienta un proceso forzado del que no podemos sino participar obligatoriamente, mienta más bien una situación vital en la que, siendo sorprendidos pasivamente por el aparecer de las cosas, estamos en condiciones de responder activamente a dicha exhortación apropiándonos de la misma. Aunque el nacimiento existencial de la subjetividad no encuentra su iniciativa en nosotros, esto, en lugar de invitarnos a pensar este proceso como algo puramente pasivo, nos mueve a sostener que dicho movimiento no se realiza plenamente sino hasta el instante en que tomamos a nuestro cargo dicha situación.

Si el aparecer de alteridad y la consecuente despersonalización de nuestra existencia supone un momento pasivo que se da a nuestro pesar, la reapropiación de la misma constituye un momento activo sin el cual no se produce nuestro renacimiento existencial. Nacer y renacer bajo el modo de la heteronomía supone dar cuenta de un movimiento que acontece en el intersticio entre actividad y pasividad. En palabras del filósofo:

El viviente padece su vida: lo pático es personal. ¿Esto quiere decir que el viviente se define por su pasividad? Su estatuto es por lo menos equívoco: ya que se puede padecer la vida en dos sentidos: padecer es sufrir, pero el padecimiento implica una resistencia o un consentimiento que son activos. (Maldiney 2007, p. 278)

Esbozada esta descripción, restan por resolver, al menos, las siguientes cuatro interrogantes. Primero: ¿qué estructura de nuestra experiencia es aquella que nos hace susceptibles al encuentro permanente con la alteridad y, en consecuencia, a aquel renacimiento existencial que suscita dicha exposición? Segundo: ¿cuál es el tipo de alteridad que tiene a la vista Maldiney al momento de describir el encuentro originario mediante el que emerge la subjetividad? Tercero: ¿por qué este encuentro con la alteridad supone una despersonalización y, por tanto, un despojamiento sobre el dominio de nuestra existencia? Y, por último: ¿cómo resulta posible reapropiarnos responsivamente de aquella situación vital de carácter despersonalizante? En lo que sigue resolveremos sucesivamente estas inquietudes sobre la base de la descripción maldineyana de la *transpasibilidad* del sentir, la *transposibilidad del acontecimiento* y la *transposibilidad del existente*.

## **Transpasibilidad y vulnerabilidad: acerca de nuestra disposición permanente al encuentro con la alteridad**

Sabiendo ya que para el autor la tarea mayor de la fenomenología consiste en describir aquel encuentro originario mediante el que emerge la subjetividad, la pregunta que ineludiblemente debemos resolver es: ¿cuál es la estructura de nuestra experiencia que nos hace susceptibles al encuentro con las cosas? Para responder esta cuestión, debemos detenernos en la tematización que Maldiney realiza de aquel nivel originario de nuestra experiencia en el que las cosas irrumpen frente a nosotros, a saber, aquello que el autor denomina a lo largo de su filosofía *transpasibilidad*.

La transpasibilidad constituye, para Maldiney, aquel nivel originario de nuestra experiencia en el que se produce el encuentro desnudo con las cosas, es decir, aquel que, como sugiere la etimología latina (*denudare*), tiene lugar más acá de aquellas formas y síntesis que, revistiendo las cosas bajo el modo de la objetualidad, nos permiten su conocimiento (Cf. Corominas 1987, p. 209). Si ya en Husserl es posible pensar, aunque sea metodológicamente, la impresión originaria como aquel momento inaugural en el que las cosas se manifiestan sensiblemente frente a nosotros antes que podamos constituir las como objetos, Maldiney, profundizando este modo de comprensión del sentir con la intención de elaborar su propia filosofía, describe el ámbito del sentir como aquella dimensión en la que tiene lugar el encuentro pre-objetivo y pre-intencional con las cosas (Cf. Mena 2019, p. 212). Si la idea husserliana de intencionalidad<sup>14</sup> nos invita a pensar un encuentro que posee originariamente un carácter dóxico, y en el que además la subjetividad se anticipa a la manifestación de las cosas al dirigirse aprehensivamente hacia ellas, en contraste con esto, la noción maldineynea de transpasibilidad nos mueve a pensar un modo de vivencia, real y no metodológica, en la que,

---

<sup>14</sup> A este respecto es importante señalar que un supuesto básico que atraviesa el pensamiento de Maldiney es aquel que establece que toda forma de intencionalidad comporta necesariamente un carácter dóxico, tal y como lo establece el mismo Husserl. Por lo anterior, el rechazo permanente que Maldiney expresa contra la noción fenomenológica de intencionalidad se justifica en la medida que, para el autor, todo modo de intencionalidad en cuanto objetivante supone desde ya una clausura y condicionamiento *a priori* de todo aquello a lo que accede mediante esta vía. Tal como sostiene Renaud Barbaras “Cette démarche est secrètement commandée par le présupposé selon lequel l’intentionnalité est nécessairement perceptive ou objectivante, de sorte que revenir à un sentir pure, en deçà de toute perception, c’est ipso facto renoncer à l’intentionnalité” (2018, p. 21). De este modo dejamos abierta la interrogante de si acaso es posible al interior del pensamiento de Maldiney un tipo de intencionalidad de carácter sensible y no objetivante, como, por ejemplo, la *intencionalidad del goce* descrita por Levinas. Para profundizar en este asunto se recomienda revisar el apartado nº3 del capítulo precedente “Acerca del nacimiento sensible y existencial de la subjetividad: el goce como separación del elemento” (véase p. 43 y ss.).

al igual que en la impresión originaria, está en juego la irrupción repentina de aquello que posee el carácter de la novedad absoluta y, por tanto, de la sorpresa.

¿De qué hablamos cuando hablamos de sorpresa? ¿Es que acaso ella representa una experiencia de orden cotidiano? Nuestra respuesta ante esta segunda cuestión es afirmativa, pues nos parece que, por mucho que en nuestro diario vivir nuestra relación con las cosas esté atravesada por nuestra ineludible necesidad de proyectar expectativas hacia el futuro, la sorpresa mienta una experiencia frente a la que no somos inmunes y, por ende, de la que no podemos escapar. Vivencias tales como el fallecimiento de un ser querido, una ruptura amorosa o el surgimiento de una enfermedad, nos impactan profundamente pues en ellas está en juego *aquello para lo que no estábamos preparados, aquello que no pudimos anticipar, aquello que desdibuja nuestro mundo* y, por sobre todo, *aquello que posee el carácter de la sorpresa*. Expresiones de uso común como *eventualidad*, *imponderable* o *imprevisto* documentan de buena manera esta exposición permanente e inevitable a este género de experiencia (Cf. Steinbock 2017; Cf. Serban 2019). Así, hablar de la sorpresa es también hablar de aquel tipo de vivencia en la que hacemos encuentro con lo nuevo, es decir, con aquello que aparece por fuera de los márgenes de todo horizonte de expectativas, fuera de toda historia que nos permita anticipar su llegada y, como veremos posteriormente, fuera de todo horizonte de posibilidades que nos permita estar a la espera de su manifestación (Cf. Serban 2016; Cf. Abettan 2015).

Retomando el lenguaje husserliano a la luz de la interpretación de Maldiney, establecemos que así como la impresión originaria es comprensible como un instante anterior a la retención y, por consiguiente, a cualquier modo de síntesis, dicha impresión es pensable igualmente como un momento en el que las cosas aparecen más allá del horizonte de la espera trazado mediante la protensión, o sea, aquella fase temporal en virtud de la que proyectamos expectativas hacia el futuro en función de lo vivimos tanto en el presente como en el pasado (Cf. Husserl 2002). Si la retención implica una *modificación* y, por tanto, una clausura de la impresión originaria al acomodar esta a la perspectiva dóxica de la subjetividad, y la protensión mienta una anticipación del futuro, la impresión originaria, precisamente por su carácter de *originaria*, además de aparecer más acá de toda modificación retencional, desdibuja el horizonte protensional de la espera al presentarse como aquello absolutamente nuevo que desborda toda anticipación. Como bien nos enseña Husserl, solo podemos hablar de novedad ahí donde hacemos encuentro de un tipo de fenomenalidad que posee el carácter de lo imprevisible y lo sorpresivo. Teniendo a la vista estos elementos nos parece importante subrayar desde ya la diferencia entre dos formas posibles de comprender la dimensión temporal del futuro al interior de la tradición fenomenológica: por un lado, aquel futuro de expectativas

subordinado a aquello que experimentamos tanto en el pasado como en el presente (la protensión) y, por otro, aquel futuro sorpresivo en el que hacemos encuentro con aquello que posee el carácter de la novedad absoluta (la impresión originaria). En nuestro siguiente apartado profundizaremos nuestra distinción entre ambas formas de futuro, pues nos parece que aquello que proponemos denominar *futuro sorpresivo* solo puede ser comprendido en virtud de aquella susceptibilidad permanente al encuentro con la alteridad que Maldiney recoge mediante la noción de transpasibilidad (véase p. 103 y ss.).

Es importante advertir que, si bien recurrimos nuevamente al lenguaje husserliano con la finalidad de comprender aquella dimensión novedosa y sorpresiva de aquel encuentro sensible que Maldiney busca describir, dicho ejercicio tiene como principal limitación el hecho que para Husserl la distinción entre impresión originaria, retención y protensión, constituye una cuestión de carácter exclusivamente metódico por lo que si deseamos comprender el sentir pre-cognoscitivo como un *momento real* de nuestra experiencia debemos renunciar a una lectura ortodoxa de la filosofía husserliana, tal como lo propone el mismo Maldiney. En palabras de este fenomenólogo: la impresión originaria “es una generación originaria. Ella no se desarrolla (no tiene origen), ella es creación originaria (...) pero el sentir es despojado de sí mismo al ser acomodado a la intencionalidad de los actos perceptivos: la impresión originaria es despojada de su originariedad” (Maldiney 2010, pp. 57-58). Si queremos encontrar una descripción detallada de este sentir pre-objetivo y sorpresivo ya anticipado por Husserl mediante su noción de *impresión originaria*, debemos continuar nuestra ruta de la mano de Maldiney. ¿Cómo resulta posible una vivencia del encuentro tal y cómo aquella descrita por el filósofo?

En su obra *Penser l'homme et la folie* (2007), Maldiney nos dice que “la transpasibilidad consiste en no ser pasible de nada que pueda hacerse anunciar como real o posible. Ella es una apertura sin propósito o diseño, a eso que no somos *a priori* pasibles” (p. 306). Si seguimos esta definición del fenomenólogo a la luz de nuestra reciente explicación, podemos establecer que el neologismo transpasibilidad puede ser descompuesto a partir de los dos momentos que lo conforman, a saber, el prefijo *trans* y la noción de *pasibilidad*. Analizando minuciosamente la expresión sugerida por el autor establecemos que el concepto de pasibilidad, asunto sobre el que nos detendremos posteriormente, da cuenta de aquella dimensión de susceptibilidad ante el aparecer de las cosas que caracteriza el ámbito originario del sentir. Hablar de pasibilidad es hacer referencia a aquella *vulnerabilidad originaria* en virtud de la que un existente se encuentra permanentemente expuesto a la irrupción de diversos fenómenos.

¿Qué ocurre con el prefijo trans utilizado por el autor? ¿Qué tiene a la vista el filósofo cuando describe nuestra pasibilidad originaria como transpasibilidad? La respuesta ante esta cuestión ya ha sido bosquejada previamente, pues para Maldiney el prefijo *trans* da cuenta de un tipo de experiencia en la que el modo de manifestación de aquello que aparece excede toda posible clausura por parte de la subjetividad. El prefijo trans de la transpasibilidad refiere así a un tipo de encuentro en el que aquello que aparece se presenta por su propia ley, es decir, más acá y más allá de toda posible norma, síntesis o condición mediante la que una subjetividad pueda imprimir una forma determinada a aquello que se manifiesta sorpresivamente. El carácter sorpresivo del encuentro transpasible con las cosas tiene a su base una doble dimensión: por una parte, los fenómenos irrumpen ante nosotros antes de que vayamos a su encuentro, por otra parte, dichos fenómenos aparecen por su propia luz o iniciativa, vale decir, su modo de manifestación no depende en ningún caso del sujeto que lo receptiona o hace su acogida. Por lo anterior, es que el autor nos invita a comprender la transpasibilidad como un modo de apertura *sin a priori*, esto es, como un tipo de experiencia en la que los fenómenos se encuentran liberados de toda norma subjetiva que condicione o informe su modo originario de manifestación. La fenomenología de Maldiney “busca no solo una recomprender del fenómeno, sino también su liberación de toda condición subjetiva, tal como lo es la subjetividad trascendental defendida por Husserl ” (Mena 2018, pp. 220-221).

Dado el carácter imprevisible y repentino de este encuentro transpasible con la alteridad, la subjetividad se confronta a un tipo de vivencia en la que no solamente es sorprendida por la iniciativa de aquello que aparece, sino que además resulta sorprendida pues el modo de manifestación de aquello que aparece no depende de ella. A diferencia de la experiencia de objetos a los que accedemos mediante la intuición, a través del sentir hacemos encuentro de un tipo de fenomenalidad que, además de aparecer inusualmente, posee, como vimos, un carácter *anárquico* en la medida que carece de toda forma de síntesis que permita su ordenamiento (véase p. 91). Si la retención mienta una modificación de aquello que aparece inicialmente como impresión originaria, y permite así el conocimiento de objetos al transformar ese sentir en un dato de sensación que exhibe un contenido representacional, la descripción maldineyana del sentir como transpasibilidad nos invita a pensar un género de experiencia en el que las cosas se presentan antes de aquella modificación que permite acomodarlas a la mirada dóxica de la subjetividad. La retención se encuentra a la base de aquella síntesis primordial que posibilita el conocimiento de objetos al reunir armónicamente los diversos *datos de sensación (hylé)* mediante los que estos aparecen. Con la retención ya nos desenvolvemos en un nivel de nuestra experiencia en el que las bondades del sentir están condenadas a ser la

mera materia de los actos intuitivos. Como afirma Maldiney en *Regard, Parole, Espace* (2012), el sentir “comienza donde finaliza el análisis intencional de Husserl, en esta hylética que él señala sin poder edificar (...) fuera de toda referencia al objeto, en un sentir inintencional” (Maldiney 2012, p. 187 ).

De esta manera, el prefijo *trans* de la transpasibilidad además de dar cuenta de un tipo de apertura al encuentro más allá de todo *a priori*, mienta un tipo de exposición frente aquello que se presenta más acá de toda anticipación y que, por tanto, aparece bajo el modo de la sorpresa. Hablar del carácter sorpresivo de la transpasibilidad es hacer referencia a un modo de experiencia que, en tanto aparece antes que vayamos a su búsqueda, mienta un suceso para el que nunca estamos plenamente preparados.

¿Qué ocurre con aquella dimensión pasible del sentir que el autor recoge mediante el neologismo transpasibilidad? Si atendemos a la descripción maldineyana del sentir como exposición a la sorpresa, podemos declarar que el carácter pasible de la transpasibilidad mienta, en primera instancia y aunque no exclusivamente, aquella dimensión pasiva que define al sentir. Tal como sugiere la palabra griega *pathos*, de donde proviene la palabra pasibilidad, hablar de pasibilidad es hacer referencia a aquel carácter pasivo de nuestra experiencia en virtud del que permanentemente estamos expuestos a la afección que suscita en nosotros la irrupción alteridad (Cf. Mena 2018). Hablar del carácter *páthico* o *patético* de la transpasibilidad es dar cuenta de aquel carácter originario del sentir por mor del estamos expuestos a nuestro pesar, y si se quiere involuntariamente, a ser afectados por todo aquello que viene a nuestro encuentro. Describir el sentir como pasibilidad y, por tanto, como exposición y susceptibilidad a la afección, es definir el ámbito del sentir como aquel campo de nuestra experiencia en el que constantemente somos *afectados* por la irrupción repentina de las cosas. Maldiney establece que “pasible significa ‘capaz’ de padecer, de sufrir; y esta capacidad implica una actividad interior a esta experiencia (*épreuve*) que consiste en abrir el propio campo de receptividad” (2007, p. 265).

Como bien lo expresan las nociones de *emoción* y *conmoción*, cuyo origen etimológico nos remite de igual manera a la noción griega de *pathos*, ser pasibles o ser patéticos producto de nuestro carácter sensible significa estar presto a aquella *moción* o *movimiento* que suscita en nosotros el encuentro imprevisible con las cosas (Cf. Pabón 2007, p. 462). Si hay un elemento que caracteriza a nuestra experiencia sensible es el hecho que, además de vernos sorprendidos por aquello que aparece inusitadamente, nos vemos confrontados a un tipo de pasividad radical en virtud de la que no solamente no podemos anticipar cuándo y cómo se presentan las cosas, sino que además no podemos escoger la forma en que estas nos afectan.

Ser pasible no es simplemente tener que contar con la posibilidad del encuentro con aquello que aparece a nuestro pesar, sino que además es tener que contar con el hecho que somos incapaces de ajustar a nuestra voluntad el modo en que las cosas nos afectan. Ser sensible es tener que consentir, es decir, recibir o acoger a nuestro pesar, tanto el encuentro con la alteridad radical como la resonancia afectiva y el movimiento que esta provoca en nosotros. En nuestro próximo apartado profundizaremos nuestra descripción de aquel carácter de consentimiento, y, por tanto, de *actividad en la pasividad*, que atraviesa aquella dimensión pática de la experiencia que el autor recoge mediante la noción de transpasibilidad.

Si queremos recoger mediante una sola expresión la comprensión maldineyana del sentir como pasibilidad, nos parece que no existe un concepto que esté más cerca de aquello que la noción de vulnerabilidad. ¿Qué significa ser vulnerable? Como bien indica la etimología latina, la palabra vulnerabilidad (*vulnus-abilis*) nos remite a aquel carácter (*abilis*) de nuestra experiencia en razón del que, de forma constante, estamos expuestos a ser heridos (*vulnus*), es decir, resultar afectados por aquello que arriba y viene a nuestro encuentro (Cf. Corominas 1987, p.612). Hablar de vulnerabilidad es poner evidencia aquel carácter patético que define nuestro sentir. Ser vulnerables es ser susceptibles a nuestro pesar a la posibilidad permanente de ser dañados. Pero ¿en qué consiste esta susceptibilidad permanente que se expresa mediante la noción de vulnerabilidad? Renaud Barbaras nos dice que:

De acuerdo a la etimología, la vulnerabilidad reenvía a la posibilidad de ser herido. Pero, en verdad, esta definición peca por su exceso de extensión y, en consecuencia, por su indeterminación (...) la herida que hay en la vulnerabilidad es más profunda ya que ella concierne en el fondo a la integridad misma del sujeto que es afectado: ser vulnerable, es ser amenazado en su integridad y finalmente en su existencia misma. La vulnerabilidad es más que fragilidad: ella es destructibilidad o, en todo caso, la fragilidad de la que se trata en la vulnerabilidad tiene como horizonte el riesgo de una destrucción pura y simple del sujeto que decimos que es vulnerable. (2018, pp. 47-48)

Ser vulnerable es estar confrontado de manera patética a una serie de riesgos que nos acompañan de forma latente en nuestro día a día. Ser vulnerable es estar expuesto a una serie de situaciones y acontecimientos que de modo imprevisible pueden alterar nuestra rutina y nuestro modo de ser. Ser vulnerable es estar abierto a la posibilidad de sucumbir en nuestro encuentro con la alteridad o incluso ser despojados de aquella apropiación originaria de su existencia mediante la que emerge la subjetividad (Cf. Jacquet 2013). Ser vulnerable es, en última instancia, estar expuesto a la posibilidad siempre latente de ser depuestos en la posesión de nuestra existencia y, por consiguiente, estar confrontados a la posibilidad de que aquella devenga un hecho anónimo e impersonal con el que simplemente debemos contar (véase

capítulo 1, p. 69). Como nos sugiere Barbaras, la herida que está en juego en la noción de vulnerabilidad es mucho más profunda que la mera fragilidad en virtud de la que, por ejemplo, decimos que un objeto de cristal es frágil ya que puede romperse, pues en ella lo que está en juego es la posibilidad misma de *dejar de existir*.

Pero ¿en qué consiste dejar de existir? Retomando la distinción entre nacimiento anónimo, o sea, aquel momento inicial e inaccesible en el que *venimos a la vida*, y nacimiento existencial, es decir, aquel proceso a través del que nos apropiamos de aquella existencia anónima de la que participamos a nuestro pesar, podemos sostener que aquello que está en juego en la vulnerabilidad es precisamente la posibilidad o imposibilidad de este segundo nacimiento.

Si dejar de existir suele entenderse habitualmente como la posibilidad de morir y, por tanto, está asociado a un hecho biológico que inexorablemente debemos experimentar en nuestra calidad de seres vivos, un análisis filosófico de esta expresión nos invita a pensar la posibilidad de dejar de existir como un tipo de experiencia que, en lugar de ser el sinónimo inmediato del instante de la muerte, se encuentra estrechamente ligada a la que, desde nuestro punto de vista, representa la problemática central de la fenomenología, a saber, el nacimiento de la subjetividad. Dejar de existir no solo puede comprenderse como sinónimo de fallecer, sino también como la interrupción, suspensión o fracaso de aquel movimiento de apropiación mediante el que comenzamos propiamente a existir, y al que autores como Jacquet se refieren por medio de la noción de nacimiento existencial (Cf. 2013). Como bien indica la fórmula *dejar de*, la expresión dejar de existir pone en relieve cierta situación vital en la que se produce una modificación o cambio con respecto a la relación que tenemos con nuestra propia existencia. Si en un momento anterior existíamos y luego decimos que dejamos de existir a lo que estamos haciendo referencia es a un tipo de experiencia despersonalizante en virtud de la que retornamos pasivamente a aquella situación original en la que nuestra vida se presenta, en principio, como un hecho anónimo del que participamos a nuestro pesar.

Si el nacimiento anónimo da cuenta de aquel instante originario en el que, de modo involuntario, venimos a la vida, y el nacimiento existencial mienta aquel movimiento a través del que comenzamos propiamente a existir al apropiarnos de aquella existencia hasta ese entonces impersonal, cuando dejamos de existir en virtud de nuestro carácter vulnerable se produce un *retroceso* en aquel movimiento de nacimiento segundo que tiene como consecuencia la despersonalización de nuestra propia existencia. Si nacer existencialmente mienta aquel movimiento mediante el que un sujeto se apropia de aquella existencia anónima de la que participa, dejar de existir representa aquel momento de *despojamiento y deposición*

en virtud del que perdemos nuestra capacidad de agencia y en consecuencia el dominio sobre nuestra propia existencia.

¿Por qué dejar de existir no puede ser comprendido como sinónimo de morir? Nos parece que, en plena sintonía con la distinción entre nacimiento anónimo y nacimiento existencial esbozada por Jacquet, podemos establecer una distinción entre dos modos posibles de comprender la muerte. Si, por una parte, la muerte puede ser entendida como aquel *instante final* en el que dejamos de vivir y del que nunca somos contemporáneos, aquello que proponemos denominar *muerte anónima*, por otra parte, este suceso puede ser comprendido como aquel retroceso en virtud del que, una vez posicionados como los agentes de nuestra propia existencia, somos despojados de la misma deviniendo así los meros espectadores de un hecho impersonal del que participamos a nuestro pesar, aquello que proponemos denominar *muerte existencial*.

Consideramos que si la muerte anónima resulta un acontecimiento inaccesible mediante la intuición y, por ende, un límite para las reflexiones filosóficas (Cf. Geniusas 2010; Cf. Montavont 1999), la muerte existencial plantea un asunto filosófico y fenomenológico fundamental, pues esta temática, estando estrechamente ligada a la cuestión del nacimiento existencial al ser un retroceso con respecto a este, nos permite responder a la pregunta relativa al nacimiento de la subjetividad. Si tanto el nacimiento como la muerte anónima, en cuanto sucesos que no se pueden experimentar mediante la intuición, constituyen un campo yermo para la reflexión filosófica, el nacimiento y la muerte existencial nos exhortan a pensar tanto aquel proceso a través del que emerge sensiblemente la subjetividad (el nacimiento existencial), como el fracaso de dicho movimiento (muerte existencial). Nociones tales como el *hay* levinasiano, estudiada ampliamente en nuestro primer capítulo (véase p. 24 y ss.), o la *crisis* maldineyana, asunto sobre el que profundizaremos posteriormente, documentan de buena manera la fecundidad filosófica de la muerte existencial. De esta manera, la posibilidad de ser heridos recogida mediante la noción de vulnerabilidad nos remite, en última instancia, a aquella posibilidad radical de dejar de existir, esto es, morir existencialmente.

¿Por qué morir existencialmente puede ser comprendido como sinónimo de ser vulnerable? Retomando el carácter patético y páthico mediante el que Maldiney comprende la transpasibilidad, sostenemos que la muerte existencial constituye el grado máximo de vulnerabilidad ante el que estamos expuestos en la medida que esta experiencia da cuenta de un suceso que se vive bajo el modo de la *pasividad radical*. Dejar de existir es padecer una experiencia que puede ser descrita a partir de su doble pasividad. Por una parte, la pasividad de aquel sujeto que se descubre enfrentado a una existencia irremisible de la que participa a su

pesar y de la que, por tanto, no puede claudicar. Y, por otra parte, aquella pasividad en virtud de la que dicha subjetividad, además de verse abandonada a una existencia frente a la que resulta imposible todo intento de evasión (Cf. Levinas 1982), se descubre incapaz de apropiarse de la misma y, de esta manera, posicionarse activamente frente a esta. La vulnerabilidad que está en juego en la muerte existencial es la vulnerabilidad de aquel sujeto que, producto de su encuentro sorpresivo con la alteridad, tema sobre el que nos detendremos en nuestro siguiente apartado, resulta afectado a tal punto que pierde aquella capacidad de apropiarse *activamente* de su existencia

Si nacer existencialmente es sinónimo de apropiarnos de nuestra existencia, siendo capaces de este modo de darle una orientación o rumbo escogido a la misma, con la irrupción de la muerte existencial dicho proceso activo es suspendido, provocando así un retorno a aquella situación inicial en la que simplemente participamos pasiva y anónimamente de nuestra existencia. Si el nacimiento existencial mienta aquel movimiento activo mediante el que emerge la subjetividad, en contraposición con esto, la muerte existencial mienta aquel proceso pasivo que, dándose a nuestro pesar y contra nuestra voluntad, nos despoja de nuestra calidad de sujetos, limitándonos a ser los meros testigos de una existencia en la que estamos inmersos patéticamente. Si nacer es sinónimo de apropiación y, por ende, de la actividad de un sujeto, morir es sinónimo de pasividad radical y, por consiguiente, de la *disolución* de la subjetividad (Cf. Ciocan 2014, p.143).

Ser vulnerable es estar expuesto a esta posibilidad radical y siempre latente en virtud de la que, producto de nuestra disposición permanente al encuentro con las cosas, podemos resultar heridos por aquello que arriba a tal punto que perdemos nuestra calidad de sujetos. Como estudiaremos posteriormente, en aquel ámbito donde emerge sensiblemente la subjetividad a partir de su encuentro con la alteridad, se produce igualmente la despersonalización de la misma. El sentir, en cuanto exposición pática al encuentro con lo otro, nos expone y nos dispone a la posibilidad siempre latente de sucumbir en el marco de dicho encuentro. La transpasibilidad como apertura pasiva al encuentro es al mismo tiempo la condición de posibilidad del desencuentro, esto es, de aquella experiencia en la que se produce la muerte existencial. Así, ser pasible no es simplemente ser susceptible al encuentro, sino también a los riesgos y peligros que atraviesan dicha posibilidad. La apertura a la sorpresa es también la exposición ante lo inimaginable. Ahí donde todo puede arribar la posibilidad de estar a salvo resulta una cuestión incomprensible. En palabras de Patricio Mena:

Maldiney compromete aquí un análisis del existir que, sin embargo, no depende del cuidado (*Sorge*) que articula *Befindlichkeit* y *Verstehen*, por el contrario, nuestro autor da con una antilógica del cuidado, pues siendo que el existente se tiene a sí fuera de sí, aquel estar tendido, estar dirigido y lanzado significa estar verdaderamente aventurado y expuesto hacia lo inimaginable. (2019, p. 213)

Sostenemos que la transpasibilidad, en cuanto apertura sin *a priori* al encuentro sorpresivo con la alteridad, puede ser descrita en último término como vulnerabilidad, es decir, como un modo de apertura pasivo a la posibilidad de ser herido.

¿De qué forma concreta se produce esta despersonalización de la existencia a la que nos referimos mediante la noción de muerte existencial? Un buen ejemplo de esta situación vital es la experiencia de la enfermedad. Sin lugar a dudas, la enfermedad constituye un tipo de suceso al que todos los seres humanos estamos expuestos de manera permanente. Una gripe pasajera, una fractura o el padecimiento de un cáncer son situaciones vitales a las que todos los existentes somos susceptibles de forma constante. ¿Qué significa estar enfermo? ¿Es que acaso la enfermedad se limita a ser un asunto al que solamente pueden referirse especialistas del ámbito de la salud? Como bien nos recuerda Havi Carel, la enfermedad, además de ser un hecho biológico analizable por las ciencias médicas, constituye una forma de experiencia humana y, por tanto, mienta un asunto relevante para las consideraciones fenomenológicas (Cf. 2016). Así como no hay enfermedad sin disrupción o alteración, tampoco es posible hablar de enfermedad sin tener en cuenta a aquella subjetividad concreta que padece dicha experiencia.

¿De qué modo hacemos experiencia de la enfermedad? ¿Es que acaso esta vivencia constituye un suceso despersonalizante que devela nuestra vulnerabilidad? Nuestra respuesta ante esta segunda inquietud es afirmativa, pues consideramos que la enfermedad, además de ser un fenómeno que viene a nuestro encuentro de manera sorprendente y pasiva, mienta un género de experiencia en la que nos vemos confrontados a un suceso que nos afecta profundamente al despojarnos de aquel dominio que teníamos sobre nuestra existencia antes de su llegada. Enfermarse es descubrir modificación radical con respecto a la relación que tenemos con nuestra propia existencia. Si antes de estar enfermos una serie de actividades, como poder levantarnos de la cama para realizar nuestros quehaceres cotidianos o caminar para poder tomar el transporte público, resultaban asuntos con los que simplemente contábamos, con la irrupción de este fenómeno se produce una transformación radical en razón de la que una serie de actividades cuya realización resultaba una cuestión sencilla y sin esfuerzo, devienen labores que somos incapaces de hacer (Cf. Carel 2016).

Así, la enfermedad mienta un fenómeno despersonalizante, pues ella nos despoja pasivamente de aquella capacidad de agencia en virtud de la que nos posicionamos como los

agentes de nuestra existencia. Si nacer existencialmente supone apropiarnos de nuestra existencia y, de este modo, hacerla *nuestra*, con la irrupción de la enfermedad se produce un retroceso en dicho movimiento de apropiación y, en consecuencia, nuestra existencia deviene nuevamente un hecho anónimo del que participamos a nuestro pesar. Si nacer existencialmente es posicionarnos como una subjetividad agente que es capaz de *tomar a cargo* su existencia, dando así una orientación determinada a esta, con el arribo de la enfermedad dicha labor deviene, en un primer momento, una cuestión irrealizable. Si nacer mienta aquella actividad mediante la que nos posicionamos como sujetos, con la enfermedad aquella actividad da paso a una pasividad radical en función de la que perdemos nuestra capacidad de conducir nuestra existencia y nos vemos enfrentados a una situación vital en la que estamos a la deriva. La enfermedad, fenómeno sorpresivo que arriba pasiblemente, pone en relieve aquella situación despersonalizante que proponemos denominar muerte existencial.

Explicando esta experiencia a la luz del lenguaje maldineyano, la enfermedad mienta un tipo de vivencia que devela el carácter profundamente patético de nuestro sentir. Si ser transpasible es estar expuesto al encuentro sorpresivo con las cosas, la enfermedad documenta de buena manera esta dimensión pática de nuestra experiencia. La enfermedad, además de arribar sorpresivamente y contra nuestra voluntad, es un suceso que deja de manifiesto el carácter profundamente pasible de nuestro sentir, pues ella además de llegar de forma inesperada, se presenta como un fenómeno que guarda en sí mismo el secreto (el *cómo*) de su manifestación. Si el prefijo trans de la transpasibilidad da cuenta del carácter incondicionado del encuentro con la alteridad, precisamente la enfermedad documenta de buena forma aquel carácter de esta experiencia, pues el modo en que esta aparece y se presenta es una cuestión con la que simplemente debemos contar.

Aquello que resulta dañado por la enfermedad no es solamente el cuerpo orgánico que estudia la biología, sino también nuestra capacidad de tomar a cargo nuestra existencia. La enfermedad es un hecho patético que arriba inanticipablemente pues siempre que llega *nos toma por sorpresa* y por lo mismo nos despoja, al menos en su primera manifestación, de aquella capacidad de integrarla como un momento más de aquella existencia de la que, hasta ese entonces, éramos agentes. La transpasibilidad, condición de posibilidad del arribo sorpresivo de la enfermedad, constituye así aquella exposición originaria a diferentes sucesos despersonalizantes que vienen a nuestro encuentro en el marco de nuestra apertura a la alteridad.

Pero ¿por qué el encuentro transpasible con la alteridad mienta una experiencia del orden de la vulnerabilidad? ¿Qué tipo de alteridad es aquella que, posibilitando nuestra muerte

existencial, posibilita al mismo tiempo nuestro renacimiento existencial? Pasamos a estudiar, a continuación, la transpasibilidad como apertura a aquello que Maldiney denomina a lo largo de su obra la *transposibilidad del acontecimiento*.

### **Más allá de lo posible: el sorprendente aparecer del acontecimiento y la despersonalización de la existencia**

Puesto que para Maldiney aquel proceso de nacimiento existencial mediante el que emerge la subjetividad rítmica tiene a su base el encuentro inesperado con aquella alteridad que se manifiesta de manera sorpresiva, nos parece necesario esclarecer en qué consiste este peculiar tipo de fenomenalidad que aparece ante nosotros de forma absolutamente imprevisible. ¿Qué género de alteridad es aquel que, apareciendo sorpresivamente, moviliza aquel proceso de nacimiento y renacimiento existencial de la subjetividad rítmica? La respuesta ante esta inquietud la encontramos en la noción de *acontecimiento* desarrollada por el autor. En la compilación de ensayos *Penser l'homme et la folie*, el filósofo describe este enigmático modo de fenomenalidad de la siguiente manera:

*Erstmaligkeit: la primera vez*<sup>15</sup>. Ese carácter de primera vez no es extrínseco a la vivencia del acontecimiento. Es una dimensión constitutiva. Él configura interiormente la incomparable novedad (...) Primera vez y repentinidad están implicadas en la vivencia. Ambas escapan a toda explicación temporal porque no son del orden del aspecto. Ambas están implicadas conjuntamente en una transformación (*umgestaltung*) de la historia interior de la vida. (Cf. 2007, p. 190).

El acontecimiento mienta para Maldiney un modo de alteridad que puede ser descrito temporalmente sobre la base de su carácter *absolutamente novedoso*, es decir, de aquello que aparece siempre por *primera vez*. Si previamente establecimos la diferencia entre dos formas posibles de comprender la noción de futuro al interior de la tradición fenomenológica, distinguiendo entre el futuro que se articula a partir de aquel *horizonte de expectativas* que proyectamos en función de lo experimentado tanto en el pasado como en el presente, y al que Husserl hace referencia mediante su concepto de *protensión*, y el futuro indeterminado, inanticipable y sorpresivo al que nos expone el carácter transpasible del sentir, entonces es importante declarar desde un comienzo que la alteridad del acontecimiento a la que refiere el autor no puede sino ser comprendida a la luz de este segundo modo de temporalidad. El acontecimiento, en cuanto portador de la *novedad absoluta*, no puede sino ser entendido como

---

<sup>15</sup> El uso de cursiva es nuestro.

un tipo de fenomenalidad que aparece más acá y más allá de todo horizonte de expectativas que nos permita prever su arribo. Si las expectativas constituyen aquel elemento de nuestra experiencia que nos permite estar preparados para el porvenir, evitando así ser pillados por sorpresa por algún suceso determinado, el acontecimiento nos recuerda con su irrupción inanticipable las limitaciones propias de dicho horizonte de la espera. Si las expectativas al ser proyectadas nos permiten disponer del porvenir, clausurándolo así en sus posibles secretos e indeterminaciones, el acontecimiento viene a desdibujar dicho esquema estático permitiéndonos hacer experiencia de aquello que hasta ese momento resultaba inimaginable. Hablar del acontecimiento es hacer mención a aquel tipo de manifestación que, en cuanto novedosa, posibilita, como veremos posteriormente, aquella transformación que se encuentra a la base de aquel devenir rítmico que caracteriza nuestra existencia.

¿Qué relación hay entre esta dimensión novedosa que caracteriza el aparecer del acontecimiento y aquel futuro de expectativas que este viene a desdibujar? ¿De qué hablamos cuando hablamos del carácter novedoso de este género de alteridad? Retomando las distinciones husserlianas esbozadas en el marco de las *Lecciones* nos parece que el acontecimiento, al igual que la impresión originaria, debe ser comprendido como un tipo de manifestación que, en tanto inesperada, viene a poner en evidencia aquella dimensión vulnerable que atraviesa íntegramente nuestro sentir en su calidad de transpasibilidad. La irrupción de lo novedoso no solamente plantea una cuestión temporal en la que hacemos encuentro de aquello inanticipable, sino que además constituye un género de experiencia en la que nos vemos confrontados sensiblemente a aquello que posee el carácter de lo desconocido. Hacer encuentro de la novedad absoluta es hacer experiencia de aquello que, en cuanto inusitado, puede traer consigo una alteración radical en nuestro modo de existir. Antes de profundizar en este asunto, nos parece ineludible responder con claridad aquella interrogante esbozada previamente, a saber, aquella que remite al tipo de relación existente entre el carácter novedoso mediante el que Maldiney describe el acontecimiento y aquel horizonte de expectativas que este viene a desdibujar.

Cuando habitualmente hablamos de expectativas hacemos referencia a un modo proyección temporal en función del que, como nos sugiere Husserl, anticipamos *protentivamente* el porvenir, esperando que este se ajuste a aquello que deseamos que acontezca, o bien, que este venga a cumplimentar aquello que en el presente se vislumbra como real o posible, es decir, como aquello que *efectivamente puede pasar* en razón de los antecedentes que tenemos en el presente (Cf. Husserl 2009; Cf. Walton 2013; véase p. 83). Situaciones tales como las proyecciones económicas de un país para un período de tiempo

determinado ponen en evidencia este cotidiano modo de relación temporal con la dimensión del futuro en virtud de la cual vamos al encuentro con las cosas antes que estas se manifiesten por sí mismas.

Pero ¿acaso todas nuestras expectativas son satisfechas con el correr del tiempo? Situaciones tales como el fallecimiento de un ser querido, una profunda crisis económica o un trastorno del ánimo dejan de manifiesto las limitaciones propias de esta comprensión del futuro bajo el horizonte de la espera pues su irrupción viene a alterar y desmentir de manera significativa aquel conjunto de expectativas proyectadas previamente hacia el futuro. Si en un momento determinado esperábamos que sucediese tal o cual cosa, o bien, conseguir tal o cual meta, el surgimiento inesperado de hechos imponderables e inanticipables como los recientemente mencionados viene a decepcionar aquellas expectativas y anhelos proyectados con anterioridad.

¿Esto significa que todos nuestros anhelos futuros constituyen realidades cuya realización mienta una mera fantasía que jamás se va a concretar? Por supuesto que no. Así como en muchas ocasiones nuestras expectativas son decepcionadas en virtud del surgimiento de un suceso imprevisible, en otras tantas ocasiones dicho horizonte de la espera proyectado previamente hacia el futuro es satisfecho parcial o totalmente, concretándose de esta manera dicha anticipación. Experiencias tales como la consecución efectiva de una meta trazada previamente, por ejemplo, lograr vivir en una ciudad de nuestro agrado, ponen en relieve la posibilidad que aquello que esperamos, así como no se realiza en determinados momentos, pueda concretarse en otra serie de situaciones. En su texto *Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad* (2009), Edmund Husserl describe este modo de relación temporal con el futuro de la siguiente manera:

El futuro es el reino relativamente determinado y, sin embargo, una vez más, indeterminado, de la espera y de las posibilidades 'reales'. El predelinamiento de lo esperado y lo realmente posible es determinado de diferente modo y alcance según las motivaciones prefiguradas en el tramo de vida vivido hasta ese momento. (p.795)

Resumiendo este primer modo de comprensión del futuro como horizonte de expectativas, sostenemos que dos son los posibles modos de relación que puede tener este horizonte de la espera con aquello que efectivamente acontece en el porvenir. Por una parte, es posible que dichas expectativas sean satisfechas y, por ende, se cumplimente su anticipación. Por otra parte, es posible que dichos anhelos proyectados hacia el futuro sean *decepcionados* y que, por tanto, su anticipación no sea cumplimentada. Desde un punto de vista husserliano, nuestra relación

con el futuro solo puede ser comprendida sobre la base de un vínculo de satisfacción o decepción de aquello que anticipamos hacia el porvenir antes que las cosas se manifiesten efectivamente.

¿Pero nuestra relación con el futuro está limitada exclusivamente a este esquema propuesto por el fundador de la fenomenología? ¿Es posible tener una experiencia del porvenir en el que este nos confronte a un tipo de situación o suceso cuya irrupción no habíamos anticipado previamente? Tal como nos recuerda la noción maldineyana de acontecimiento y la noción husserliana de impresión originaria estudiada previamente, así como es posible tener relación con el porvenir bajo el horizonte de la espera, es posible igualmente tener un tipo de experiencia del porvenir en la que este nos confronta a una serie de situaciones inesperadas para las que, producto de su carácter sorpresivo, no estábamos preparados. Como establece Maldiney, “el acontecimiento advino, se hizo lugar entre ellos, aquí y allá, mediante una impresión originaria” (Cf. 2007, p. 188). De esta manera, la forma de temporalidad que se juega en la irrupción del acontecimiento mienta, como advertimos previamente y al igual que el surgimiento de la impresión originaria, un modo de experiencia en la que nos vemos expuestos a aquello absolutamente imprevisible, a aquello que se manifiesta por fuera de los márgenes del horizonte de la espera y, por sobre todas las cosas, a aquello que posee el carácter de la novedad absoluta.

¿A qué hacemos referencia cuando hablamos de lo absolutamente nuevo? ¿Es posible tener una experiencia de este tipo? Si el horizonte de expectativas mienta un tipo de relación con el futuro en el que este viene a satisfacer o decepcionar aquel movimiento anticipatorio en función del que vamos al encuentro con las cosas antes que estas se manifiesten por sí mismas, y, por consiguiente, este modo de experiencia reposa sobre un acto mediante el que dirigimos nuestra mirada hacia el porvenir buscando ajustar este a nuestra medida (Cf. Husserl 2011, p. 100 y ss.), por su parte, la noción maldineyana de acontecimiento nos invita a pensar un tipo de experiencia del futuro en la que este posee el carácter de la alteridad radical. Si la proyección de expectativas pretende anticipar el futuro sobre la base de aquello que transcurre en el presente o aquello que efectivamente deseamos que acontezca, dicha anticipación mienta, al mismo tiempo, una forma de clausura del porvenir en la medida que, en el marco de este tipo de relación, este es despojado de cualquier tipo de indeterminación, secreto o ambigüedad que pueda desdibujar aquel horizonte de la espera. Si la proyección de expectativas pretende anticipar el futuro prescribiéndole al porvenir aquello que efectivamente tiene que satisfacer o decepcionar, dicho gesto involucra simultáneamente un modo de clausura cuya intención

fundamental consiste en evitar la manifestación de aquello absolutamente sorprendente e inimaginable.

¿Qué tipo de vulnerabilidad está en juego en la decepción o satisfacción de aquellas expectativas que proyectamos hacia el futuro? Al parecer ninguna, pues ahí donde el acontecer de las cosas viene a satisfacer o decepcionar aquello que anticipamos previamente no hacemos en sentido propio y radical experiencia de la alteridad. Ahí donde lo que aparece se manifiesta en el marco de un horizonte de expectativas que lo despoja de su carácter sorprendente y novedoso, no continuamos sino un tipo de experiencia que comenzó desde aquel instante en que comenzamos a proyectar aquellas expectativas. Estar expuesto al porvenir anticipable y predecible que se juega en aquella comprensión del futuro como horizonte de la espera es estar *expuesto* a aquello para lo que antes de su irrupción ya estamos preparados. El futuro entendido bajo el horizonte de la anticipación, sin perder en ningún caso su validez fenomenológica, nos remite a un tipo de experiencia en la que es posible *ponerse a resguardo* y, por tanto, estar protegido ante cualquier tipo de alteración que venga a transformar radicalmente nuestra vida.

¿Qué ocurre con aquel porvenir que está en juego en el surgimiento de la alteridad del acontecimiento? En este tipo de experiencia, y en clara contraposición con aquella relación con el futuro mediada por expectativas, nos vemos confrontados a un modo de experiencia temporal en la que el porvenir, en lugar de venir a satisfacer o decepcionar nuestros anhelos, nos impacta profundamente al exponernos a la manifestación de todo aquello que hasta el momento mismo de su irrupción resulta inesperado e inimaginable. Si las nociones mismas de decepción o satisfacción resultan comprensibles solo en la medida que tienen como soporte temporal un horizonte de expectativas con respecto al que ellas se ajustan o desajustan, el porvenir que está en juego en la noción de acontecimiento nos remite a un género de vivencia en la que aquello que aparece lo hace por su propia iniciativa, fuera de todo horizonte de la espera y todo contexto que sirva de antecedente a su irrupción. La experiencia del acontecimiento mienta fundamentalmente una vivencia del orden del encuentro en la medida que a través de ella hacemos experiencia de un modo de fenomenalidad que aparece bajo su propia luz y, en consecuencia, fuera de cualquier tipo de margen temporal, intuitivo y sintético que clausure y determine la forma misma de su manifestación. Si la proyección de expectativas involucra la pretensión de ajustar el futuro a nuestra medida, despojándolo de su carácter de alteridad radical, la experiencia del acontecimiento mienta un modo de vivencia pasible en la que no solamente hacemos encuentro de aquello que resulta inanticipable, sino además de aquello cuyo modo de manifestación no depende en ningún caso de nosotros. Hacer experiencia del acontecimiento es hacer encuentro de una alteridad radical que, en tanto sorprendente, viene a

alterar de manera significativa e irreversible nuestra vida. Este modo de experiencia del porvenir radical es, de esta manera, “una ruptura en la trama del mundo, un desgarrar en el espacio en el que algo aparece (...) el aparecer de lo ente tiene lugar en la sorpresa del ser” (Maldiney 2007, p. 149).

En nuestro apartado precedente describimos el carácter transpasible del sentir como un tipo de apertura sin *a priori*, es decir, como aquella susceptibilidad originaria al encuentro con las cosas, describiendo además aquella dimensión vulnerable del sentir que atraviesa la exposición sin clausura a todo aquello que viene a nuestro encuentro.

A la luz de las recientes consideraciones acerca de la temporalidad del acontecimiento, sostenemos que esta no puede ser comprendida sino sobre la base de aquella transpasibilidad que, abriéndonos a nuestro pesar al encuentro con lo inimaginable, a aquello que, como propusimos anteriormente, nos puede provocar la muerte existencial, nos abre por este mismo motivo a la irrupción siempre sorpresiva de la alteridad del acontecimiento. Si la noción de acontecimiento nos invita a pensar un encuentro con aquello que bajo ningún respecto se puede anticipar, dicha experiencia posibilitada por la dimensión transpasible de nuestro sentir nos mueve a comprender un modo de experiencia en la que, producto de nuestra exposición a lo absolutamente nuevo y, por tanto, indeterminado hasta el momento mismo de su manifestación, nos descubrimos como sujetos vulnerables en virtud de aquella exposición pasiva a aquello que, en principio, no podemos prever. Solo es posible hacer experiencia de lo absolutamente nuevo y, por ende, del acontecimiento ahí donde, en función de nuestra transpasibilidad, somos susceptibles al encuentro de aquello que aparece frente a nosotros antes de toda posible anticipación y, por tanto, liberado de cualquier norma subjetiva y *a priori* que condicione su modo de manifestación (Cf. Mena 2019, p. 213). La vulnerabilidad que está en juego en nuestro encuentro con el acontecimiento es la vulnerabilidad de aquella subjetividad que, producto del carácter transpasible de su sentir, se ve confrontada permanentemente a la manifestación de lo imprevisible, aquello para lo que no puede estar a resguardo y aquello para lo que nunca esta plenamente preparada. Ahí donde estamos expuestos a un porvenir incierto y fuera de todo horizonte de la espera, estamos expuestos a un futuro donde puede pasar absolutamente cualquier cosa y, por esta misma razón, a un futuro que, como veremos posteriormente, puede traer consigo una aguda despersonalización de nuestra existencia.

A modo de ejemplo de este género de temporalidad podemos pensar en fenómenos tales como el surgimiento inesperado del virus Covid-19 a fines del año 2019 en la localidad china de Wuhan (véase capítulo 1, p. 28). Si bien es posible sostener con cierto grado de certeza la posibilidad siempre latente de que surjan nuevos tipos de enfermedades en cualquier lugar del

mundo, el carácter acontecimental que atraviesa esta experiencia reside en aquella dimensión imprevisible e inanticipable mediante la que este fenómeno viene a nuestro encuentro. Aunque el surgimiento de un nuevo virus sea, como documenta la ciencia, una posibilidad real que nos asedia constantemente, el modo de manifestación de dicho virus, esto es, *cómo* nos aparece, resulta una cuestión que no se puede anticipar. ¿Cuándo? ¿Dónde? ¿A quiénes afectará? y ¿Cuáles serán las consecuencias de esta enfermedad? son interrogantes que somos incapaces de responder, pues este enigmático género de fenomenalidad que constituye la alteridad del acontecimiento, en tanto liberada de toda norma que determine su modo de manifestación, muestra un modo de aparecer cuyos secretos e indeterminaciones no podemos develar hasta el instante mismo en que este viene a nuestro encuentro.

Si bajo el horizonte de la espera que atraviesa nuestra relación cotidiana con el porvenir es siempre posible imaginar el surgimiento de nuevas enfermedades que amenacen de modo significativo nuestra existencia, fuera de los márgenes de dicho horizonte de la espera, y en el contexto de aquella apertura transpasible a lo inesperado, es posible sostener nuestra apertura a todas aquellas indeterminaciones inimaginables que subyacen a aquello que, en principio, se presenta como una posibilidad efectiva. Por mucho que sea posible imaginar aquello que puede pasar, dicho porvenir está atravesado permanentemente por cierta dimensión de indeterminación y sorpresa que Maldiney recoge mediante la noción de acontecimiento. Estar expuesto al acontecimiento es ser susceptible al encuentro de aquello que irrumpe frente a nosotros antes de que salgamos a buscarlo. Si la proyección de un horizonte de expectativas permite estar a resguardo y así clausurar el porvenir ajustándolo a nuestros anhelos, la exposición transpasible al acontecimiento es una experiencia en la que, precisamente producto de la indeterminación de aquello que aparece imprevisiblemente, la noción misma de *resguardo* resulta incomprensible, pues solo es posible hablar de *protección* cuando al menos contamos con la certeza de conocer por anticipado aquello que vendrá a nuestro encuentro (Cf. 2012, p. 346).

¿Cómo describir entonces el carácter de novedad absoluta mediante el que filósofo comprende el enigmático aparecer del acontecimiento? Nos parece que la noción misma de novedad puede entenderse a la luz de nuestras recientes reflexiones como una experiencia temporal en la que hacemos encuentro de aquello absolutamente *inesperado*, es decir, de un modo de alteridad radical que nos pilla siempre por sorpresa. Así, como nos mueven a pensar autores como Anthony Steinbock (Cf. 2018), Claudia Serban (Cf. 2019) o Natalie Depraz (Cf. 2014, Cf. 2019), el futuro sorpresivo que se juega en la irrupción del acontecimiento nos conduce a entender nuestra propia existencia como un tipo de *travesía* en la que,

permanentemente y a nuestro pesar, estamos expuestos al encuentro de todo aquello imprevisible que puede aparecer en nuestra trayectoria vital (Cf. Mena 2018). Lo anterior, lejos de significar que la dimensión temporal del futuro se agote en el surgimiento de lo sorprendente, nos invita a pensar la exposición al porvenir como una forma de temporalidad en la que hacemos encuentro tanto de aquello que satisface o decepciona nuestras expectativas, como de aquello que, presentándose más allá de aquel horizonte de la espera, se manifiesta de manera inanticipable.

Si bien la noción de acontecimiento describe de buena manera aquel porvenir radical y sorprendente que excede el horizonte de la espera, esto lejos de significar que nuestra experiencia del futuro se limite a lo siempre novedoso, nos invita a ampliar nuestra comprensión habitual del porvenir como un tipo de temporalidad entendida exclusivamente bajo el esquema husserliano de la proyección y posterior decepción o satisfacción de una serie de expectativas. Nuestra intención al describir con Maldiney esta segunda forma de porvenir no es movernos a escoger entre aquella comprensión del futuro como horizonte de la espera y aquella comprensión del futuro sobre la base de su carácter acontecimental, sino más bien enriquecer nuestra concepción del porvenir como una dimensión de la experiencia en la que se juegan ambos modos de temporalidad y, por sobre todo, como una estructura de la experiencia que, en cuanto nos expone a la irrupción de la novedad absoluta, pone en evidencia cierta vulnerabilidad en virtud de la que somos susceptibles al surgimiento de todo aquello que puede alterar de forma radical nuestra propia existencia.

Si el porvenir husserliano debe ser entendido en el intersticio existente entre la satisfacción y la decepción de nuestras expectativas y, por tanto, en el marco de una fenomenología en la que dirigimos la mirada aprehensivamente hacia las cosas antes que ellas aparezcan por sí mismas, el porvenir maldineyano debe ser comprendido en el contexto de una fenomenología cuyo objetivo fundamental es describir aquel encuentro sorprendente con el acontecimiento, el cual, como veremos posteriormente, está a la base de aquel proceso de nacimiento existencial mediante el que emerge constantemente la subjetividad rítmica.

Volviendo ahora sobre la relación que hay al interior de la fenomenología maldineyana entre los conceptos de vulnerabilidad, transpasibilidad y acontecimiento, nos parece ineludible problematizar este vínculo para así esclarecer en qué medida la irrupción del acontecimiento supone, como afirmamos previamente, un modo de exposición transpasible a aquello que nos puede vulnerar al despojarnos del dominio sobre nuestra existencia. En nuestro apartado precedente identificamos la transpasibilidad como aquella estructura de nuestra experiencia que nos hace susceptibles al encuentro con lo sorprendente y con aquello que aparece más acá de

todo *a priori* subjetivo que condicione su modo de manifestación. En el presente apartado describimos el acontecimiento como aquella forma de alteridad que viene a nuestro encuentro de manera inusitada y, por tanto, más allá de todo horizonte de la espera. A continuación, esclarecemos qué relación existe entre el carácter transpasible del sentir como apertura a lo sorpresivo y la alteridad del acontecimiento como aquel modo de fenomenalidad que aparece frente a nosotros antes de que vayamos a su encuentro. Una vez realizada esta operación metodológica precisaremos en qué medida aquello que proponemos denominar la *experiencia transpasible del acontecimiento* involucra una profunda despersonalización de nuestra existencia y, en consecuencia, un retroceso en aquel movimiento de apropiación mediante el nace existencialmente la subjetividad rítmica.

Sabiendo ya que la transpasibilidad mienta aquella apertura sensible y sin *a priori* que nos hace susceptibles al encuentro con lo sorpresivo y que el acontecimiento constituye precisamente aquel tipo de manifestación que aparece imprevisiblemente, sostenemos con Maldiney la existencia de una estrecha correlación entre el carácter transpasible del sentir y la irrupción del acontecimiento como aquel modo de alteridad que viene sorpresivamente a nuestro encuentro. Si la transpasibilidad mienta una apertura a aquello que no se puede prever y el acontecimiento representa precisamente aquel tipo de fenómeno de carácter inanticipable, entonces la transpasibilidad se posiciona como aquella estructura sensible de nuestra experiencia que nos hace susceptibles al encuentro con el acontecimiento y el acontecimiento se posiciona, por su parte, como aquel género de manifestación que es el correlato necesario de todo sentir transpasible. Si el objeto es para Husserl el correlato de la intuición, para Maldiney el acontecimiento es el correlato de la transpasibilidad.

Así, “la acogida del acontecimiento supone una apertura al aparecer que no tiene la estructura del proyecto. El horizonte desde donde emerge (...) no es un mundo del que yo sería su apertura” (2007, p. 234). Solo es posible pensar un encuentro con lo imprevisible sobre la base de un tipo de sentir que, además de carecer de todo *a priori* que condicione la manifestación de lo que aparece, se relacione con las cosas fuera del marco de toda *proyección* que nos permita vincularnos anticipativamente con ellas<sup>16</sup>. Si la ausencia de *a priori* es la marca

---

<sup>16</sup> Si ya previamente afirmamos (véase nota 14, p. 103) que la intencionalidad mienta una de las nociones fenomenológicas de las que Maldiney toma distancia desde sus primeras reflexiones, a la luz de las recientes consideraciones, es importante señalar que otro de los conceptos fenomenológicos rechazados abiertamente por el autor es la noción de *proyecto* descrita por Martin Heidegger, entre otros lugares, en el parágrafo 53 de *Ser y tiempo* (Cf. 2015, p. 281 y ss.). Para Maldiney, la comprensión de la existencia humana como un *proyecto* que se define a partir de las distintas *posibilidades* de acción que le ofrece el mundo en el marco de su trato práctico con él, implica una clausura del aparecer pues describir las cosas como *posibles* supone asignarles un rol existencial (en este caso, ser posibilidades para nosotros) antes de que ellas se manifiesten por sí mismas. Si la intencionalidad husserliana supone una *modificación* de aquello aparece originariamente *más acá* de todo *a priori*, la noción

de una apertura que no determina la forma de aparición de aquello que viene a nuestro encuentro, por su parte, la ausencia de *proyección* es la marca temporal de un modo de apertura en virtud de la que las cosas aparecen frente a nosotros antes de que nos dirijamos aprehensivamente hacia ellas. Si, como estudiamos previamente, la noción fenomenológica de intencionalidad es recusada abiertamente por Maldiney producto de su carácter objetivante y anticipativo que clausura nuestro encuentro con las cosas (Cf. Barbaras 2018, p. 21), la noción filosófica de proyecto, en tanto relación anticipativa con el porvenir, es rechazada igualmente por el autor pues nos cierra a todo encuentro con lo radicalmente imprevisible. La transpasibilidad debe ser comprendida como un tipo de apertura no objetivante ni proyectiva en virtud de la cual estamos expuestos permanentemente al encuentro con todo aquello que, en tanto se presenta más allá de lo posible, no puede sino advenir como acontecimiento (Cf. Mena 2019, p. 214). El sentir transpasible nos abre así a un modo de experiencia temporal que, en cuanto excede todo horizonte de la espera, es recogida por Maldiney mediante el neologismo *transpasibilidad*.

¿En qué consiste la transpasibilidad? Si descomponemos esta expresión en sus dos partes integrantes, podemos sostener que el prefijo *trans* de la transpasibilidad, y al igual que el prefijo *trans* que subyace a la noción de transpasibilidad, remite a un tipo de experiencia temporal que tiene lugar más allá de lo posible y, podríamos agregar, más acá de toda proyección y anticipación dirigidas hacia el porvenir. Si la transpasibilidad mienta un modo de apertura sensible sin *a priori*, desde el punto de vista temporal la transpasibilidad constituye un modo de apertura a aquello *transposable*, siendo esto nada más ni nada menos que la manifestación siempre sorpresiva de la alteridad del acontecimiento.

¿Pero esto significa que la transpasibilidad y la transposibilidad deben ser entendidas como dos estructuras de nuestra experiencia independientes entre sí? Por supuesto que no. Mientras la transpasibilidad refiere a aquella apertura sensible en función de la que las cosas que vienen a nuestro encuentro lo hacen por su propia iniciativa y liberadas de toda condición que norme el cómo de su manifestación, la transposibilidad remite a aquel género de temporalidad a la que nos abre el carácter transpasible de nuestro sentir, siendo esta aquel

---

heideggeriana de proyecto en cuanto *anticipación* supone igualmente una forma de clausura en la medida que por esta vía se despoja a lo que aparece de su carácter novedoso y sorpresivo, de aquello que podemos describir con Maldiney como *transpasibilidad*. En esta misma dirección es importante indicar que así como Maldiney recusa la noción de proyecto producto de su carácter clausurante, el autor rechaza igualmente nociones fenomenológicas tales como lo *virtual* o lo *invisible* propuestas por Maurice Merleau-Ponty en su obra *Le visible et l'invisible* (1964). Ambas nociones al igual que la de proyecto involucran una anticipación que despoja a las cosas de su carácter novedoso. Para profundizar en este asunto se recomienda revisar los siguientes artículos: 1) “Du sens du sentir: figures de l'être. Maldiney et Merleau-Ponty” (2016) de Frédéric Jacquet y 2) “Du possible au transposable” (2016) de Claudia Serban.

porvenir inanticipable que caracteriza el enigmático aparecer del acontecimiento. Así como el acontecimiento es el correlato fenomenológico de la transpasibilidad, aquello a cuyo encuentro estamos expuestos transpasiblemente, la transpasibilidad mienta el tipo de temporalidad al que nos dispone el carácter transpasible de nuestro sentir. Si, como estudiamos previamente, el carácter novedoso de la impresión originaria es para Husserl el correlato temporal de nuestra experiencia primera de toda sensación, para Maldiney la transpasibilidad del acontecimiento es el correlato temporal de nuestra apertura transpasible al encuentro con las cosas (Cf. Brunel 2016, pp.13-14; Cf. Jacquet 2016, p. 81). El autor establece que “aquello que se abre más allá o más acá de todo lo posible que, bajo la mirada del pensamiento positivista es imposible, es la transpasibilidad” (2007, p. 228). La dimensión transpasible del sentir y aquella dimensión temporal transpasible mediante la que hacemos experiencia del arribo del acontecimiento no pueden sino ser comprendidas a la luz de una misma unidad, a saber, aquella correlación originaria entre el *sentir transpasible* y el *porvenir transpasible*. La fenomenología del sentir desarrollada por Maldiney es así una fenomenología que tiene como objeto de estudio aquel encuentro originario con el acontecimiento (Cf. Jacquet 2014, p. 116).

¿Por qué nuestra apertura transpasible al encuentro transpasible con el acontecimiento involucra una experiencia del orden de la vulnerabilidad? ¿En qué medida la irrupción sorpresiva del acontecimiento puede llegar a despersonalizar nuestra existencia? Como declaramos previamente cuando hablamos de vulnerabilidad en el marco de la filosofía maldineyana hacemos referencia a un tipo de experiencia radical en la que se produce aquello que proponemos denominar muerte existencial. El tipo de vulnerabilidad que está en juego en nuestro encuentro con el acontecimiento es la vulnerabilidad de aquella subjetividad rítmica que se ve confrontada imprevisiblemente al arribo de una forma de alteridad que la despoja del dominio y la agencia sobre su propia existencia. El carácter sorpresivo del acontecimiento no solo mienta un modo de experiencia en la que hacemos encuentro de lo imprevisible, sino también un tipo de vivencia en la que, confrontados a lo transpasible, estamos confrontados a una alteridad indeterminada hasta el instante mismo de su manifestación. Estar expuesto transpasiblemente a la alteridad del acontecimiento es ser susceptible al encuentro con aquello absolutamente desconocido y frente a lo que resulta frustrada toda tentativa de ponerse a resguardo.

¿Qué protección resulta imaginable ahí donde somos incapaces de conocer por anticipado aquello que vendrá a nuestro encuentro? ¿Con qué seguridades contamos cuando nos descubrimos expuestos al advenimiento de aquello absolutamente imprevisible? Donde se juega un encuentro con aquello absolutamente indeterminado hasta el momento mismo de su

irrupción, estamos expuestos al advenimiento de absolutamente cualquier cosa. Ahí donde somos sorprendidos por aquello que excede nuestro horizonte de la espera y, por tanto, por aquello para lo que nunca estamos plenamente preparados, la posibilidad del riesgo y la posibilidad de ser heridos se presentan como un horizonte insuperable frente al que es imposible ponernos a salvo (Cf. Mena 2019, p. 213). Ser transpasible a la irrupción transposable del acontecimiento es ser vulnerable al encuentro desnudo con aquella forma de alteridad que, pillándonos siempre por sorpresa, puede traer consigo una profunda alteración en nuestra propia existencia. En tanto sujetos expuestos al arribo del acontecimiento somos sujetos para los cuales la posibilidad de perder el dominio sobre su propia existencia mienta un horizonte siempre latente que nos amenaza de manera constante.

Una vez descrita la dimensión transposable del acontecimiento, es preciso esclarecer de qué modo se vincula este género de alteridad que aparece más allá de todo horizonte de la espera y aquel conjunto de expectativas proyectadas hacia el futuro que había antes de su irrupción. Es menester aclarar cómo se relacionan el sorpresivo arribo del acontecimiento y aquella serie de anhelos y expectativas mediante las cuales buscábamos anticipar el porvenir antes de la llegada de este enigmático género de fenomenalidad. ¿Cómo se relaciona nuestra vida anterior al advenimiento del acontecimiento con aquella que toma forma luego de su irrupción?

Si ya sabemos que el encuentro con el acontecimiento supone un tipo de experiencia que tiene lugar más allá de lo posible o lo imaginable, es importante agregar a lo anterior que el arribo de esta alteridad, además de presentarse más allá de toda anticipación, viene a modificar de forma significativa aquel horizonte de expectativas a través del que nos vinculamos permanentemente con el porvenir. El arribo del acontecimiento, además de involucrar una experiencia del orden de la sorpresa, involucra un tipo de vivencia transformadora que, modificando nuestra relación con el porvenir, modifica con ello aquel conjunto de anhelos y expectativas que efectivamente podemos materializar en el transcurso de nuestra historia vital. El siempre posible encuentro transpasible con esta alteridad nos expone a una experiencia en la que, no solamente hacemos encuentro de aquello adviene antes de que podamos anticiparlo, sino además de aquello que, presentándose más allá de lo posible viene a modificar aquello que consideramos efectivamente como *imaginable*, *esperable*, *realizable* y, si se nos permite inventar una palabra, *anhelable*. La experiencia del acontecimiento involucra la posibilidad de ser depuestos en el dominio de nuestra existencia pues luego de su irrupción una serie de cosas que imaginábamos como posibles de realizar

devienen tareas que ya no están a nuestro alcance (Cf. Bastiani 2014; Cf. Maldiney 2007, p.304 y ss.).

En nuestro apartado precedente describimos aquel proceso de nacimiento existencial mediante el que emerge la subjetividad como un movimiento incesante cuya realización no está nunca plenamente concluida (véase p. 97 y ss.). A la luz de las presentes reflexiones sostenemos que el arribo transposable del acontecimiento viene a significar un retroceso en aquel gesto de apropiación a través del que emerge existencialmente la subjetividad rítmica al tomar dominio sobre su propia existencia. Si previamente establecimos con Jacquet la diferencia entre aquel modo de nacimiento anónimo, que refiere a aquel instante originario en que venimos a la vida, y aquel nacimiento existencial mediante el que nos posicionamos como los agentes de nuestra existencia, el encuentro imprevisible con el acontecimiento involucra una puesta en crisis de dicho movimiento activo al despojarnos del dominio de nuestra existencia, deviniendo esta un hecho anónimo con el que simplemente tenemos que contar y del que exclusivamente nos limitamos a participar. Hablar del acontecimiento es hablar de una experiencia que provoca una aguda despersonalización en nuestra existencia al imposibilitar, aunque momentáneamente, aquel *nacimiento segundo* mediante el que nos apropiamos de ella (Cf. Jacquet 2013). Retomando el lenguaje utilizado en nuestro apartado precedente, afirmamos que el arribo del acontecimiento constituye un modo de experiencia heterónimo, es decir, un tipo de movimiento cuyo origen no se encuentra en nosotros (Cf. Bastiani 2014, p. 80) y al que, sin embargo, nos vemos confrontados a nuestro pesar.

¿En qué tipos de experiencias piensa Maldiney a la hora de hablar de acontecimiento? En el marco general de su filosofía, y bajo el alero de la psicopatología fenomenológica desarrollada por autores como Ludwig Binswanger, Erwin Straus y Victor von Weizäcker, una de las vivencias *aconteciales* más tematizadas por Maldiney es, sin lugar a dudas, la experiencia *depresiva*. Abordar fenomenológicamente la depresión supone hablar de una experiencia que no puede ser comprendida sino a partir del *testimonio* de aquel individuo que la evidencia en cuerpo propio. Describir fenomenológicamente la depresión, en lugar de movernos a analizar esta experiencia desde una perspectiva sintomatológica, supone prestar atención a la vivencia que un determinado sujeto hace de aquella psicopatología (Cf. American Psychiatric Association 2013; Binswanger 1971; Cf. Maldiney 2001; Cf. Maldiney 2007). ¿En qué medida la experiencia depresiva constituye una vivencia de carácter *acontecial*? ¿De qué manera la depresión mienta un acontecimiento que, apareciendo transposiblemente, viene a transformar de modo radical nuestra existencia? Siendo fieles a la descripción fenomenológica de la

depresión como una vivencia padecida por un individuo determinado, resolveremos estas inquietudes mediante el análisis del siguiente testimonio registrados por D. Karp (1996):

Tengo un sentimiento de imprevisibilidad y falta de control sobre algo que tiene vida propia que contradice mi sentimiento de dominio (...) Está fuera de mi control y, por lo tanto, no debería sentirme tan mal cuando pase porque es parte del ritmo de mi vida, supongo. (pp. 124-12)

Luego de una lectura atenta de este testimonio, sostenemos que la depresión puede ser considerada como una vivencia de orden acontecimental por, al menos, los siguientes tres motivos. En primer lugar, la irrupción de la depresión mienta un suceso *imprevisible* que producto de su carácter inanticipable nos pilla siempre por sorpresa y, por consiguiente, representa un suceso frente al que es imposible ponerse a resguardo. En segundo lugar, la depresión constituye una experiencia *transformadora* pues su surgimiento supone que una serie de actividades que podíamos realizar antes de su advenimiento, o bien, una serie de anhelos y expectativas que nos resultaban imaginables antes de su irrupción devienen un conjunto de tareas cuya concreción se torna imposible. Consideramos, finalmente, que la depresión mienta un tipo de vivencia *despersonalizante* en la medida que esta, al modificar aquel conjunto de acciones que podemos realizar, nos despoja con ello de aquel dominio sobre nuestra vida que se encuentra a la base del nacimiento existencial. La depresión constituye un acontecimiento pues su arribo involucra un profundo retroceso en aquel movimiento de apropiación por mor del que nos posicionamos como los agentes de nuestra existencia. La depresión hace *época* en nuestra vida ya que su advenimiento inanticipable involucra una transformación radical tanto de aquella existencia que hay antes de su llegada como de aquel conjunto de expectativas y anhelos que proyectamos al futuro en función de aquello que efectivamente podemos realizar en el presente (Cf. Catoggio 2018, Cf. Pereira y Zúñiga 2020).

Retomando la terminología utilizada en nuestro apartado anterior, afirmamos que la experiencia depresiva mienta una vivencia del orden de la vulnerabilidad en la medida que ella nos provoca la muerte existencial al arrebatarnos el dominio sobre nuestra existencia, la cual deviene, de esta manera, un hecho anónimo e irremisible del que simplemente nos limitamos a participar. La depresión constituye una experiencia heterónoma pues su advenimiento sorpresivo mienta un tipo de vivencia cuyo origen no se encuentra en nosotros, sino en la iniciativa de aquel acontecimiento que viene a nuestro encuentro. El surgimiento de la depresión, mienta una vivencia acontecimental en la medida que su irrupción comienza *en otra*

*parte*, a saber, más acá de todo *a priori* que condicione el cómo de su manifestación y más allá de todo horizonte de expectativas que nos permita ir a su encuentro.

¿Mediante qué calificativos podemos describir esta experiencia transformadora? ¿Qué recursos nos aporta el lenguaje para nombrar esta experiencia del orden de la vulnerabilidad y la despersonalización? Siguiendo a Maldiney consideramos que la experiencia del acontecimiento puede ser comprendida fundamentalmente en virtud de su carácter *crítico*. Cuando habitualmente hablamos de *crisis* hacemos referencia a un tipo de experiencia que pone en tensión aquel mundo y aquella realidad que había antes de su surgimiento, tal y como acontece, por ejemplo, cuando se habla de una *crisis sanitaria* o una *crisis económica* que pone en cuestionamiento aquel orden de cosas que había antes de su irrupción. Llevando esta consideración a un terreno más concreto sostenemos que la experiencia de la crisis, lejos de limitarse exclusivamente a asuntos de orden político, social e institucional, mienta además un tipo de vivencia que puede ser evidenciada a nivel individual y que, por ejemplo, nos permite declarar que la vida de tal o cual persona se encuentra en crisis, es decir, que la trayectoria vital y el mundo de cierto sujeto es puesto en cuestión por el advenimiento de un determinado acontecimiento.

¿Qué relación existe entre la noción de crisis descrita recientemente y aquella de acontecimiento desarrollada por Maldiney? Si previamente sostuvimos que el arribo sorpresivo del acontecimiento supone una experiencia despersonalizante al despojarnos de aquel dominio mediante el que nos posicionamos como los agentes de nuestra existencia y, más concretamente, al modificar aquel conjunto de expectativas y anhelos que tranquilamente podíamos materializar antes de su advenimiento, la noción de crisis recoge de buena manera esta situación vital pues en ella, y al igual que en el encuentro con el acontecimiento, hacemos experiencia de una vivencia profundamente transformadora que desdibuja aquel mundo que había antes de su irrupción. La experiencia del acontecimiento constituye una crisis en nuestra historia vital pues, tal como lo documenta nuestro reciente análisis de la depresión, el arribo de este género de alteridad supone una *pérdida* de aquel mundo del que disponíamos antes de su advenimiento. En la experiencia crítica del acontecimiento nos confrontamos a un tipo de alteridad que, además de presentarse de manera imprevisible, trae consigo una profunda *incertidumbre* en nuestra vida al despojarnos de aquel mundo y aquel conjunto de anhelos y expectativas con los que contábamos previamente (Maldiney 2014, p. 220). La experiencia de la crisis nos confronta a un tipo de situación vital en la que aquello que se desestabiliza no es nada ni nada menos que el suelo mismo en el que se desarrolla nuestra existencia (Cf. Maldiney 2014, p.236)

¿De qué forma se produce concretamente esta transformación de carácter pático? Para resolver esta inquietud es necesario hacer referencia a la descripción del acontecimiento mediante aquello que podemos denominar con Maldiney su dimensión *cosmogénica* (Cf. 2007, p. 286). Si el advenimiento de esta alteridad supone una modificación de aquel horizonte de expectativas y de anhelos que había antes de su surgimiento, esto lejos de significar que el arribo del acontecimiento agote su dimensión transformadora en la pérdida de aquel mundo que había antes de su manifestación, nos invita a pensar también aquel carácter *positivo* que se juega en la transformación que atraviesa esta experiencia. Si, por una parte, el arribo del acontecimiento supone la imposibilidad de realizar tareas o concretar anhelos que antes sí podíamos materializar y en este sentido involucra cierta dimensión de pérdida, por otra parte, el encuentro con el acontecimiento muestra la oportunidad para descubrir nuevas expectativas, anhelos y posibilidades que solo aparecen en nuestro camino producto de su surgimiento imprevisible. Insistiendo una vez más sobre el carácter heterónimo que subyace a la experiencia del acontecimiento, sostenemos que este enigmático modo de fenomenalidad, además de presentarse por su propia iniciativa, es decir, a nuestro pesar, y desdibujar parcial o totalmente aquel mundo del que disponíamos antes de su llegada, nos confronta a un tipo de vivencia mediante la que descubrimos *nuevos modos* de relacionarnos con el mundo y así conducir nuestra propia existencia. El acontecimiento, transformando el mundo que había antes de su advenimiento, nos da al mismo tiempo un mundo *nuevo* que solo resulta imaginable producto de su surgimiento inanticipable. Este enigmático modo de fenomenalidad posee un poder *cosmogénico* pues su llegada, tal como sugiere la etimología griega (Cf. Pabón 2007, p. 354), introduce una nueva lógica en el mundo (*kosmos*) a la que jamás habríamos accedido de no ser por su advenimiento (Cf. Maldiney 2007, p. 218, Cf. Bastiani 2014, p. 83). El pensamiento de Maldiney nos invita a pensar una relación con el porvenir en la que aquellos anhelos y expectativas que efectivamente podemos realizar no están a nuestra libre disposición, sino bajo el alero de aquella serie de acontecimientos que, de forma constante y producto del carácter transpasible de nuestro sentir, alteran nuestra trayectoria vital<sup>17</sup>. Así:

---

<sup>17</sup> A propósito de este punto es importante esclarecer la que, en principio, sería una evidente contradicción con aquello sostenido previamente en relación con la noción fenomenológica de *proyecto* (Véase nota 16, p.122). Como bien declaramos anteriormente, Maldiney rechaza abiertamente la noción heideggeriana de proyecto en la medida que esta implica cierto modo de *anticipación* que nos cierra al encuentro originario con las cosas al despojarlas de su carácter novedoso y, sobre todo, al asignarles por anticipado su función existencial (en este caso, ser posibilidades para nosotros). Frente a esta descripción de las cosas como *posibilidades* de acción que comparecen ante nosotros en el contexto del *proyecto* que muestra nuestra propia existencia, Maldiney propone una comprensión de la noción fenomenológica de posibilidad que difiere por, al menos, dos motivos de aquella propuesta por Heidegger en *Ser y tiempo* (2015). Por una parte, y teniendo a la vista aquel carácter transpasible de nuestro sentir que nos abre a la transposibilidad del acontecimiento, Maldiney, sin renunciar íntegramente al

Un acontecimiento es una ruptura en la trama del mundo y su aparecer se sustrae al convoy de efectos y de causas (...) El acontecimiento, el verdadero acontecimiento-advenimiento que nos expone al riesgo de devenir otros, es imprevisible. Él es un encuentro con la alteridad cuya significación insignificable revela la nuestra. Él es en sí mismo transformador. Él abre un mundo para el existente (*être-là*) que lo acoge transformándose y cuya acogida consiste en esta transformación misma, en un devenir otro. (2007, p. 304)

¿Basta con los elementos presentados hasta aquí, el sentir transpasible y el acontecimiento transpasible, para dar cuenta a cabalidad de nuestro encuentro originario mediante el que se produce el nacimiento existencial de la subjetividad rítmica? ¿Es que el sentir se reduce a aquella dimensión pasiva recogida por Maldiney a través de la noción de transpasibilidad? Tal como nos sugiere Renaud Barbaras en su ensayo “L’essence de la réceptivité” (2016), si queremos comprender íntegramente aquella dimensión sensible de la experiencia que Maldiney describe mediante la transpasibilidad, parece necesario hacer referencia no solamente a aquel carácter pasible de nuestro sentir, sino también a aquella actividad que, a juicio de Barbaras, caracteriza nuestro encuentro sensible con el acontecimiento. Si la experiencia del acontecimiento mienta una situación vital profundamente transformadora, dicha transformación no puede ser plenamente comprendida sino a la luz de cierto momento de recepción activa por medio del que la subjetividad sorprendida por el arribo de esta alteridad la acoge transformándose y renaciendo rítmicamente.

En el ensayo antes citado Barbaras establece que “la pasividad de la receptividad supone una experiencia (*épreuve*) y, en ese sentido, una actividad por parte del sujeto” (2016, p.18). Solo es posible hablar propiamente de transformación ahí donde la subjetividad rítmica *responde* de alguna forma a aquella exhortación que mienta el siempre posible arribo del acontecimiento. Si la llegada del acontecimiento pone en relieve cierta dimensión vulnerable de nuestro sentir al provocar una aguda despersonalización de nuestra existencia, dicha despersonalización debe ser comprendida como el primer momento de un movimiento que no

---

concepto de posibilidad, propone entenderla como un tipo de realidad que no viene a nuestro encuentro sino mediante la irrupción sensible del acontecimiento. Si para Heidegger las posibilidades son descritas a la luz de un proyecto que anticipa el encuentro con las cosas antes de que este se produzca realmente y por tanto tienen su origen fenomenológico en nosotros, para Maldiney las posibilidades que están a nuestro alcance solo vienen a nuestro encuentro producto del advenimiento del acontecimiento, el cual se constituye, de esta manera, como el origen de toda posibilidad. Por otra parte, si para Heidegger la noción de posibilidad agota su significación en una relación práctica (*Sorge*) con las cosas, para Maldiney las posibilidades que nos ofrece el acontecimiento, en lugar de limitarse solamente a un vínculo de carácter práctico, nos invitan también a pensar otros tipos de relación con las cosas, como, por ejemplo, aquel vínculo de *goce* (*jouissance*) descrito por Levinas en *Totalité et infini* (1971) (véase el apartado nº3 del Capítulo 1 titulado “Acerca del nacimiento sensible y existencial de la subjetividad: el goce como separación del elemento”, p. 51 y ss.). Para profundizar en este asunto se recomienda revisar los artículos: “L’évènement et l’historicité de l’existant chez Heidegger et Maldiney” (2015) de Camille Abettan y “Du possible au transposable” (2016) de Claudia Serban.

finaliza sino hasta aquel instante en el que la subjetividad, consintiendo el encuentro con dicho género de alteridad, decide devenir rítmicamente, es decir, renacer existencialmente al apropiarse de aquel mundo nuevo que trae consigo la llegada del acontecimiento. A continuación describiremos aquella dimensión activa del sentir que, siguiendo la nomenclatura propuesta por Claudia Serban en su ensayo “Du possible au transposable”, denominamos *transposibilidad del existente* (Cf. 2016, p. 63 y ss.).

### **La transposibilidad del existente como apropiación responsiva frente al encuentro con el acontecimiento**

Puesta en evidencia aquella dimensión vulnerable y despersonalizante que atraviesa, en un primer momento, nuestro encuentro transposable con el acontecimiento transposable, nos parece ineludible completar esta descripción con una consideración acerca de aquella dimensión de actividad que subyace a nuestro encuentro con este enigmático género de fenomenalidad. Si la experiencia del acontecimiento puede ser descrita originariamente como una vivencia del orden de la crisis en la medida que nos despoja de aquel mundo que había antes de su irrupción y, por tanto, constituye una situación vital de carácter pasible y heterónimo que se da a nuestro pesar, dicha crisis no puede ser comprendida íntegramente sino prestando atención a aquel sentido etimológico al que nos remite esta palabra.

En efecto, hablar de crisis y, más precisamente, del acontecimiento como experiencia de la crisis, es hacer referencia, por una parte, a un tipo de encuentro despersonalizante que nos despoja del dominio sobre nuestra existencia y, por otra parte, a una situación vital que, tal como sugiere la etimología griega, nos obliga y nos exhorta a decidir (*krisis*) (Cf. Maldiney 2007, pp. 198-199)<sup>18</sup>. Hacer experiencia del acontecimiento es hacer experiencia de un tipo de encuentro que, desdibujando el mundo que había antes de su advenimiento, nos invita al mismo tiempo a apropiarnos responsivamente de aquel mundo nuevo que este trae consigo. Si la

---

<sup>18</sup> Tal como anunciamos en la nota n°3 de nuestro capítulo anterior (véase p. 27), cuando hablamos filosóficamente de crisis dos son los modos posibles a través de los cuales podemos comprender esta vivencia. Por una parte, la crisis mienta en su primer sentido, y tal como estudiamos en nuestro capítulo precedente, un tipo de *situación despersonalizante* que nos despoja del dominio sobre nuestra existencia. Por otra parte, la crisis mienta bajo su segunda acepción aquel momento de *decisión (Krisis)* que nos permite sobrellevar aquella *despersonalización* a la que hace referencia el primer sentido de esta palabra. Si la crisis constituye una situación que, en un primer momento, nos provoca la *muerte existencial*, al mismo tiempo, da cuenta de aquel momento activo y de *decisión* a través del que, tomando a nuestro cargo dicho acontecimiento, *renacemos existencialmente* y, con ello, nos posicionamos nuevamente como los agentes de nuestra vida. Si experiencias tales como el cansancio, el encierro, la enfermedad y la depresión representan, en su primera manifestación, un suceso despersonalizante, a dicho momento de pasividad sigue, tal como nos recuerda Maldiney, un momento de actividad a través del que acogemos responsivamente aquel acontecimiento.

transposibilidad del acontecimiento mienta aquel carácter temporal en virtud del que este se manifiesta más allá de todo horizonte de la espera, la transposibilidad del existente, tal como propone Claudia Serban, hace referencia a aquella actividad mediante la cual una subjetividad se apropia y aprehende como suyos aquellos nuevos posibles realizables y anhelos imaginables que le aporta el acontecimiento (Cf. Mena 2018, p. 245). Camille Abettan recoge esta segunda acepción de la transposibilidad de la siguiente forma:

En este primer sentido, lo transposable es aquello que define al existente como sujeto transpasible producto de su capacidad infinita de apertura (...) La transposibilidad se considera en un segundo sentido que no se relaciona esta vez con el acontecimiento sino con el existente mismo. En efecto, aquel, expuesto al acontecimiento transposable, es confrontado (*mis en demeure*) a responder en su poder-ser a la desmesura de aquello que le hace frente. Ese poder-ser no podría corresponder entonces a la apertura de un posible cualquiera. Él es más bien una apertura de un transposable, tan inanticipable como el acontecimiento que lo interpela (*requiert*) y frente al cual él constituye una respuesta. (2015, p. 285)

Teniendo en consideración este segundo sentido de la transposibilidad, podemos describir nuestro encuentro con el acontecimiento sobre la base de los siguientes momentos metodológicos. Por un lado, la transpasibilidad pasiva y la transposibilidad activa del existente. Por otro lado, la transposibilidad del acontecimiento. Si la transpasibilidad mienta aquella apertura sin *a priori* que nos expone al encuentro transpasible con el acontecimiento, la transposibilidad del existente constituye aquel momento de actividad a través del que la subjetividad se apropia del acontecimiento decidiendo acogerlo de una determinada manera. Nuestro encuentro con el acontecimiento solo se realiza íntegramente en el instante mismo en que respondemos a aquella exhortación que supone su enigmática manifestación. Si la llegada del acontecimiento implica, en un primer momento, una despersonalización de nuestra existencia y una transformación de aquel mundo que había antes de su arribo, dicha transformación no se realiza plenamente sino hasta aquel instante en que la subjetividad escoge *cómo* tendrá lugar aquella transformación<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> En relación con esto, nos parece importante mencionar el lugar que, a nuestro juicio, desempeñan las nociones de *estilo* y de *corporalidad* en la descripción maldineyana acerca de la *dimensión sensible de la transposibilidad del existente*. Si esta dimensión activa de la transposibilidad mienta aquella recepción mediante la que se produce la acogida del acontecimiento, el *estilo* y la corporalidad comprendida como *inmovilidad tendida* (*immobilité tendue*) hacen referencia precisamente al modo concreto, al *cómo*, un determinado sujeto decide acoger responsablemente el mundo que le ofrece aquella forma de alteridad. Para profundizar en la noción de estilo se recomienda revisar el ensayo “De la transpassibilité” (Cf. 2007, p. 263 y ss.) presentado por Maldiney en el contexto de la compilación de textos titulada *Penser l’homme et la folie* (2007). Para profundizar en la noción de *inmovilidad tendida* (*immobilité tendue*) se recomienda revisar la obra *L’art, l’éclair de l’être* (1993) y el ensayo “Sentir et exister. Seul l’événement est à vivre” de Frédéric Jacquet (2014).

Si en nuestro apartado precedente describimos el nacimiento existencial como aquel proceso a través del cual emerge propiamente una subjetividad al apropiarse de su existencia y tomar dominio sobre esta, aquel momento de actividad mediante el que se acoge el acontecimiento y que Serban denomina transposibilidad del existente, no viene sino a constituir aquel instante mismo en que tiene lugar dicho nacimiento existencial (véase p. 131). Así, aquel movimiento a través del que nos apropiamos de aquel acontecimiento que nos mueve a la transformación, nos permite apropiarnos al mismo tiempo de nuestra existencia.

Si bien es posible encontrar al interior del pensamiento de Maldiney profundizas tematizaciones acerca de la dimensión pasible y vulnerable del sentir, dichas consideraciones no deben movernos a pensar que, bajo el punto de vista del autor, nuestra experiencia del acontecimiento se agota en una vivencia del orden de la pura pasividad. De este modo, aunque es posible sostener que el arribo del acontecimiento pone a nuestra disposición una serie de posibles con los que no contábamos antes de su irrupción, esta descripción, en lugar de remitirnos a un tipo de filosofía *determinista* o *fatalista* que niega el poder de decisión de la subjetividad (Cf. Maldiney 2007, p. 305), debe movernos a comprender el proceso de nacimiento existencial como un movimiento heterónimo que, aunque no tiene su origen e iniciativa en nosotros si no en aquella del acontecimiento, no se realiza íntegramente sino hasta aquel instante en que decimos acoger responsivamente aquella alteridad (Cf. Maldiney 2007, p. 278)<sup>20</sup>. El arribo del acontecimiento, si bien nos confronta, en un primer momento, a una experiencia despersonalizante que nos despoja del dominio sobre nuestra existencia, representa al mismo tiempo una oportunidad para *renacer existencialmente* al apropiarnos de aquel mundo que trae consigo su advenimiento. De este modo, “la crise et la création ont partie liée: elles sont articulées l’une à l’autre de l’intérieur de chacune, non pas dans un savoir de représentation mais, réellement, à même notre émergence d’existant” (Maldiney, 2014, p. 219).

---

<sup>20</sup> Si en nuestro capítulo precedente (véase nota al pie n° 8, p. 54) sostuvimos que el sentir mienta una *apertura pre-reflexiva* tanto a la experiencia del *encuentro* como del *desencuentro*, y, por tanto, está atravesado por una profunda *ambigüedad* entre la *apropiación* y la *desapropiación* de nuestra propia existencia, a la luz de las recientes descripciones, podemos afirmar con Maldiney que el sentir es la condición de posibilidad tanto de nuestra *muerte* como de nuestro *renacimiento existencial*. Si el sentir, en cuanto *transpasibilidad*, es una *apertura pre-reflexiva* al encuentro con el acontecimiento, dicha apertura, en principio, *pasiva*, mienta, al mismo tiempo, un tipo experiencia que solo se realiza plenamente cuando acogemos *activamente* aquella alteridad. Si la *transpasibilidad* da cuenta de la dimensión pasiva del sentir, en cuanto exposición originaria a la irrupción de lo sorpresivo, dicho momento de pasividad es seguido, tal como lo sugieren Maldiney (Cf. 2007, p. 278) y Claudia Serban (2016), por un momento de actividad a través del cual, apropiándonos de aquella alteridad que nos despoja del dominio sobre nuestra existencia, *decidimos renacer*. Así, tal como establecimos en nuestro primer capítulo sobre la base de la descripción levinasiana del *paradigma de la alimentación* y la *intencionalidad del goce (jouissance)*, el *sentir*, en cuanto apertura a la experiencia del encuentro y susceptibilidad originaria al advenimiento de la alteridad del acontecimiento, es la condición tanto de la *despersonalización* como de la *personalización* de nuestra existencia. Para profundizar en este asunto, se recomienda revisar el tercer apartado de nuestro primer capítulo (p. 35 y ss.).

Si ya sabemos que la irrupción de la acontecimiento supone un retroceso en aquel movimiento de apropiación a través del que se produce nuestro nacimiento existencial, teniendo a la vista las recientes descripciones de la transposibilidad del existente sostenemos que este momento de actividad supone una *recuperación* de aquella capacidad de agencia mediante la que nacemos existencialmente al tomar el dominio de nuestra existencia. Si el advenimiento del acontecimiento supone, en un primer momento, una despersonalización de nuestra existencia, la apropiación responsiva de esta forma de alteridad que tiene lugar mediante aquella dimensión activa de la transposibilidad implica una *repersonalización* de nuestra existencia y un *renacimiento* de aquella subjetividad que producto del encuentro con el acontecimiento padece, en un primer instante, su propia muerte existencial. Si la experiencia desnuda y originaria del acontecimiento nos confronta a una situación impersonal en la que nuestra existencia deviene un hecho anónimo e irremisible del que simplemente nos limitamos a participar, aquella actividad transposable mediante la que nos reapropiamos de nuestra existencia representa aquel movimiento por mor del que dicha vida anónima deviene nuevamente un hecho personal que tomamos bajo nuestra responsabilidad.

¿Cómo se produce concretamente esta transformación responsiva mediante la cual nos apropiamos transposiblemente del acontecimiento? ¿Cómo toma forma concretamente dicha *decisión (krisis)* que se encuentra a la base de aquella reapropiación? Recurriendo una vez más al análisis de los sentidos filosóficos que oculta el lenguaje cotidiano, sostenemos que cuando habitualmente hablamos de decisión hacemos referencia a un tipo de situación en la que un individuo se ve confrontado a un escenario en el que ineludiblemente debe escoger entre distintas alternativas que se presentan ante él. Hablar de decisión, o del encuentro con el acontecimiento como una exhortación a decidir, es describir un tipo de experiencia triplemente pasiva. En primer lugar, dado que la irrupción del acontecimiento es un suceso heterónomo que no está en nuestro poder pues su advenimiento comienza por su propia iniciativa. En segundo lugar, puesto que en el marco de dicho encuentro se produce pasivamente la transformación de aquel mundo que había antes de dicha manifestación. Y, finalmente, dado que, si bien el acontecimiento instaaura una *nueva lógica* en el mundo y con ello nos ofrece una serie de posibles que hasta el momento de su irrupción resultaban inimaginables, dichas posibilidades no son alternativas que nos demos a nosotros mismos, sino posibles que solo aparecen producto del surgimiento del acontecimiento.

Entonces: ¿dónde reside el poder de decisión de aquella subjetividad que hace encuentro con esta alteridad? El encuentro con el acontecimiento nos expone, desde un punto de vista negativo, a la crisis de aquel mundo y posibles que había antes de su advenimiento y,

desde un punto de vista positivo, al descubrimiento de nuevas posibilidades y anhelos impensables hasta ese entonces. En plena concordancia con las propuestas interpretativas de Barbaras, Serban y Abettan, consideramos que el momento de *decisión* y de actividad que atraviesa esta experiencia reside en el hecho que el encuentro con el acontecimiento al exhortarnos a la transformación y la apropiación de aquel mundo que este trae consigo nos pone, al mismo tiempo, en un escenario en el que, si bien nuestro mundo y nuestra vida ya no son los mismos, siempre es posible no consentir dicha transformación y, de este modo, no acoger como propio aquel mundo que nos ofrece aquella alteridad. Aunque la alteridad del acontecimiento nos mueva a la transformación, dicha transformación no se realiza sino hasta aquel momento en el que una subjetividad decide consentir el acontecimiento, apropiarse de aquel mundo y los posibles que este ofrece y, de esta manera, devenir rítmicamente. La exhortación y despersonalización que supone el arribo del acontecimiento puede ser descrita como la primera parte de un movimiento que no se completa sino hasta aquel instante en que, apropiándonos responsivamente de esta alteridad al apropiarnos de aquellos posibles que nos ofrece, renacemos existencialmente al recuperar el dominio sobre nuestra vida. El llamado a la transformación que involucra el aparecer del acontecimiento no se materializa sino hasta el momento en que este es acogido por una subjetividad. En palabras de Flora Bastiani:

El acontecimiento traumatiza, pero ese traumatismo puede ser la ocasión de un renacimiento, de una liberación y entonces de una situación de un sujeto en un mundo en movimiento, inaccesible sin esa vivencia de la crisis (...) Entiendo por esto que el acceso al sentido (...) no se obtiene sino mediante la relación con el otro, este otro radical, la estremecedora ficción de 'mi' mundo no viene sino por el acontecimiento. (2014, p. 86)

Si ya sabemos que el encuentro con el acontecimiento supone el advenimiento de una serie de posibilidades y anhelos que hasta ese entonces eran inimaginables y, en este sentido, instaura una *nueva lógica en el mundo*, el momento de decisión mediante el que se acoge activamente dicha alteridad tiene lugar por mor de aquella actividad a través de la que la subjetividad escoge una de las tantas alternativas y posibilidades de transformación que ella le ofrece. Si el acontecimiento nos confronta a un conjunto de posibles que se dan a nuestro pesar, la subjetividad tiene en su poder la capacidad de escoger *qué posibles* y *qué anhelos* materializar y, en último término, cómo reorientar su existencia luego de apropiarse del acontecimiento. Si, por una parte, el acontecimiento hace época en nuestra vida tornando imposible la realización de un conjunto de actividades con las que antes simplemente contábamos, por otra parte, esta experiencia nos mueve a descubrir una serie de actividades que hasta ese momento resultaban

desconocidas. A modo de ejemplo de lo anterior, podemos retomar nuestra descripción fenomenológica del carácter acontecencial que subyace a la experiencia del encierro obligatorio a la que nos ha confrontado la crisis sanitaria actual provocada por el surgimiento del virus Covid-19 (véase capítulo 1, p. 19).

En efecto, es posible sostener con certeza que la experiencia del encierro obligatorio nos confronta a un acontecimiento que hace época en nuestra vida al volver imposible una serie de actividades que formaban parte integrante de nuestra rutina tales como ver a nuestros seres queridos o simplemente caminar sin rumbo alguno. Sin embargo, dicha experiencia acontecencial no puede ser comprendida exclusivamente sobre la base de aquel carácter de pérdida, y si se quiere despersonalizante, que atraviesa su primera manifestación. La experiencia acontecencial del encierro, aunque nos despoja de aquel mundo, posibilidades y anhelos que habían de forma previa a su irrupción no se agota en su complejidad a esta dimensión de pérdida y pasividad que caracteriza su advenimiento originario, pues, tal como nos sugiere la noción de transposibilidad del existente, la experiencia de la crisis que subyace a la manifestación del acontecimiento no se realiza plenamente sino hasta aquel instante en que la subjetividad se apropia de dicha situación.

Si la experiencia del encierro, en su calidad de acontecimiento, desestabiliza aquel mundo que había antes de su irrupción, dicha experiencia nos ofrece al mismo tiempo un mundo nuevo que hasta ese entonces no existía. Si el encierro nos confronta, en principio, a una situación despersonalizante, solo es posible renacer existencialmente en aquel momento en que decidimos apropiarnos activamente de dicha situación y así devenir rítmicamente. Si la experiencia del encierro nos expone transposiblemente a un escenario despersonalizante, el decidir apropiarnos transposiblemente del mismo nos mueve a un tipo de situación en la que, consintiendo el arribo de este acontecimiento, somos capaces de escoger y poner en marcha nuevas posibilidades y nuevas actividades que, hasta antes del confinamiento obligatorio, resultaban impensables. Actividades tales como hacer deporte al interior de nuestra casa o cocinar todas las alternativas que nos ofrecen los recetarios familiares reflejan de buena manera este movimiento de apropiación a través del que, renace existencialmente la subjetividad rítmica al decidir *cómo* acoger este acontecimiento. A la experiencia del encierro subyace un momento de actividad pues este acontecimiento solo suscita una verdadera transformación en nuestra vida en aquel momento en que, decidiendo consentir y apropiarnos de aquel mundo que este nos ofrece, decidimos reorientar nuestro modo de existir. Así, “resolver la crisis es integrar el acontecimiento transformándose” (Cf. Maldiney 2007, p. 233).

Antes de pasar a las consideraciones finales del presente capítulo nos parece ineludible precisar a qué hacemos referencia cuando señalamos que el encuentro con el acontecimiento nos ofrece un *mundo nuevo* y nos exhorta a la transformación. Esta expresión, lejos de entenderse en un sentido espacial, debe ser comprendida como un asunto temporal y, más precisamente, como una transformación y cambio que se produce con respecto a aquel mundo que había antes del acontecimiento. El nuevo mundo que nos aporta esta alteridad es un mundo que, en lugar de remitirnos a una realidad ultraterrena o transmundana, nos remite a una situación vital en la que, producto del encuentro desnudo con este género de fenomenalidad, la forma misma en que vemos el mundo y nuestra vida resulta profundamente alterada. Describir el nuevo mundo que trae consigo el acontecimiento es hablar de aquella *lógica nueva* que instaaura la transformación de aquel mundo y aquellas posibilidades que habían previamente y, sobre todo, la transformación de aquella subjetividad que, acogiendo responsivamente el acontecimiento, aprehende como suyo aquel mundo nuevo y aquel conjunto de posibles que este le ofrece (Cf, Jacquet 2016, p. 93, Cf. Serban 2016, p.63).

¿De qué hablamos cuando hablamos de transformación? ¿A qué hacemos referencia cuando describimos el encuentro con el acontecimiento como una experiencia que instaaura una nueva lógica en el mundo y en nuestra vida? Cuando habitualmente hablamos de transformación hacemos referencia a un tipo de experiencia temporal en virtud de la que se produce cierto cambio o modificación con respecto a una situación previa. Hablar de transformación es hacer referencia a un tipo de situación *crítica* que hace época al marcar con su surgimiento la diferencia entre un antes y un después. Experiencias tales como el encierro obligatorio y la enfermedad nos confrontan a un tipo de situación que, como vimos previamente, provocan una profunda transformación en nuestra vida al desdibujar aquel mundo y aquel orden de cosas que había antes de su llegada.

¿Qué ocurre si llevamos esta reflexión a un terreno existencial y, más puntualmente, a aquel proceso de nacimiento existencial que se produce mediante nuestro encuentro con el acontecimiento? Sostenemos que aquel movimiento de nacimiento existencial a través del que emerge la subjetividad no puede sino ser comprendido como un proceso que tiene lugar bajo el modo de la transformación. Si, en un primer momento, el acontecimiento nos despoja del dominio sobre nuestra existencia y, con ello, provoca nuestra muerte existencial, en un segundo momento, y mediante la recepción responsiva de aquella alteridad se produce una subversión en dicho movimiento permitiéndonos, de esta manera, reapropiarnos de nuestra existencia y, con ello, renacer existencialmente.

¿Qué lugar tiene la transformación en dicho movimiento de renacimiento? Si el acontecimiento nos despoja de aquel mundo que había antes de su advenimiento al tiempo que nos ofrece un mundo pleno de nuevas posibilidades, dicho proceso puede ser descrito como una *transformación existencial* pues solo es posible apropiarnos del mundo que nos da el acontecimiento asumiendo que, tanto el mundo como nosotros ya no son los mismos, es decir, transformándonos al consentir esta nueva vida que nos pone delante este enigmático modo de alteridad. El renacimiento existencial que se juega en la acogida del acontecimiento no puede sino ser descrito como una transformación constitutiva tanto de aquel mundo que había antes de su llegada como de aquel sujeto que decide reorientar su vida a partir de esta experiencia crítica. Tal como la experiencia del encierro, en su calidad de acontecimiento, nos obliga a cambiar nuestra forma de vida y el modo en que nos relacionamos con el mundo, cualquier género de vivencia de carácter acontecimental nos exhorta a transformarnos y, de esta manera, nos mueve, luego de un momento inicial de despersonalización, a renacer existencialmente (Cf. Maldiney 2007, p. 188). El acontecimiento “no rompe (*déchire*) la trama temporal del mundo sino para inscribirse en la historia de una vida y transformarla” (De Gramont 2014, p. 44).

En el primer apartado del presente capítulo describimos aquel proceso de nacimiento existencial mediante el que emerge la subjetividad como un movimiento *rítmico* y, por tanto, inacabado (véase p. 97). Sobre la base de nuestras recientes consideraciones acerca del proceso de *renacimiento existencial* a través del nos apropiamos de aquel acontecimiento que, en un primer momento, nos provoca la muerte existencial, sostenemos que la relación entre ambos movimientos, muerte y renacimiento existencial, no puede ser comprendida en términos lineales, es decir, como dos etapas independientes entre sí y cuya relación posee entonces el carácter de lo definitivo. Antes bien, nos gustaría proponer que tanto la muerte como el renacimiento existencial forman parte de un único y mismo movimiento inacabado, siendo este el devenir rítmico que caracteriza el nacimiento existencial de la subjetividad. Si la transformación es transformación con respecto a algo anterior, eso que se viene a transformar o, para ser más precisos, continuar y reanudar con la irrupción novedosa del acontecimiento no es sino aquel proceso nunca acabado de nacimiento existencial. La subjetividad puede ser descrita como una realidad rítmica pues su nacimiento existencial mienta un movimiento que se realiza constantemente (Cf. Abettan 2015, p. 294; Cf. De Gramont 2014, p. 49; Cf. Maldiney 2012, p. 175, Cf. Maldiney 2007, p.223). Producto de nuestra exposición transpasible al acontecimiento morimos, nacemos y renacemos existencialmente cuantas veces *decidimos* reapropiarnos responsivamente dicha alteridad y, con ello, poner en marcha aquel movimiento

rítmico de transformación existencial. Por esto, “la metamorfosis de la existencia constituye el único gran acontecimiento que hace posible a todos los demás” (Maldiney 2007, p. 202).

### **Consideraciones finales**

Para concluir nuestro presente capítulo pondremos en evidencia las principales conclusiones, propuestas de lectura y descubrimientos que hemos encontrado a lo largo de este recorrido realizado con Maldiney, pero también más allá de lo explícitamente sostenido por el autor.

En nuestro primer apartado, y siguiendo la lectura propuesta por Maldiney, estudiamos la fenomenología estática husserliana y, más puntualmente, las nociones de *sensación (hylé)* e *impresión originaria*, con la intención de dejar en evidencia que ya al interior del pensamiento husserliano es posible encontrar la descripción de cierto *sentir pre-cognoscitivo* que sirve de antecedente filosófico para el posterior desarrollo de la *fenomenología maldineyana del sentir*. En este contexto, sostuvimos que, si bien ambos conceptos filosóficos son comprendidos por el fundador de la fenomenología como distinciones de orden *exclusivamente metodológico y no real*, Maldiney apropiándose críticamente de ambas nociones al entenderlas como *momentos reales* de nuestra experiencia, da forma a una fenomenología cuyo asunto mismo consiste en una profundización de este género de sentir anunciado previamente por Husserl. Así, afirmamos que en el tránsito desde aquella descripción del sentir como un antecedente metodológico de la intuición de objetos hacia la comprensión de este como nuestra relación *originaria* con las cosas, se juega también el tránsito desde una fenomenología que posiciona al sentir como un tópico relevante para su consideración, hacia una fenomenología que, llevando hasta sus últimas consecuencias dicha orientación, hace del sentir el tema mismo de sus reflexiones.

Puesta en relieve la relación de *continuidad* entre ambas filosofías, y ya situados al interior de la fenomenología del sentir elaborada por Maldiney, en nuestro segundo apartado buscamos dar respuesta a la que, para el autor, mienta la pregunta fundamental del quehacer fenomenológico, a saber, aquella que refiere al nacimiento de la subjetividad, en tanto esta mienta, como sostuvimos, la *protagonista metodológica* de esta disciplina. Profundizando en este tópico, establecimos con Frédéric Jacquet la diferencia entre dos formas posibles mediante las que podemos resolver esta inquietud. Por una parte, describimos el *nacimiento anónimo* como aquel *momento originario* en que venimos a la vida, advirtiendo en dicha tematización que esta experiencia representa un límite para la consideración fenomenológica, pues siempre es vivida con cierto *desfase temporal*. Por otra parte, describimos el *nacimiento existencial*

como aquel proceso a través del que emerge una subjetividad al posicionarse como la agente de aquella existencia padecida impersonalmente desde el instante de su nacimiento anónimo. Así, declaramos que, puesto que es imposible tematizar el nacimiento anónimo mediante los recursos fenomenológicos, el nacimiento existencial, en cuanto movimiento de apropiación de la existencia por parte de un sujeto, mienta aquello a lo que hacemos referencia cuando hablamos del problema fenomenológico del nacimiento de la subjetividad.

Continuando nuestra indagación, y buscando resolver este complejo problema, sostuvimos, al igual que en nuestro primer capítulo, que este asunto solo encuentra respuesta a la luz de aquello que propusimos denominar con Maldiney la dimensión vulnerable del sentir. Así, y atendiendo a la noción de *transpasibilidad* mediante la que el autor describe dicha vulnerabilidad, definimos esta como una apertura sin *a priori* y una susceptibilidad originaria a aquel encuentro que posibilita todos los demás, siendo este nada más y nada menos que aquel movimiento a través del que emerge existencialmente la subjetividad. De esta manera, afirmamos que la transpasibilidad, en cuanto *apertura pre-reflexiva* al encuentro con las cosas, se posiciona como condición de posibilidad de la génesis sensible de la subjetividad.

Precisando esta afirmación, establecimos que, producto del carácter transpasible de nuestro sentir, estamos expuestos de forma constante a aquel encuentro *transpasible* e inanticipable con aquella forma de alteridad que, *despersonalizando* nuestra existencia en un primer momento, nos despoja del dominio sobre nuestra vida, siendo este enigmático modo de fenomenalidad aquello que el autor denomina *acontecimiento*. Describimos dicho encuentro como uno en el que, haciendo experiencia de un acontecimiento que adviene ante nosotros *más acá* y *más allá* de todo horizonte de la espera, resultamos *sorprendidos* por aquel modo de manifestación que, además de arribar por su propia iniciativa, viene a *transformar* nuestra existencia de manera radical al *reconfigurar* y *desarticular* aquel mundo y aquella serie de posibles que había *antes* de su irrupción. En este ejercicio, analizamos la experiencia de la *enfermedad* y la *depresión* en la medida que ambas ponen en relieve este encuentro sorpresivo que, confrontándonos a una profunda *crisis*, hace *época* en nuestra vida al marcar un *antes* y un *después* con su advenimiento.

En nuestro último apartado, complementamos nuestra tematización del *sentir transpasible* a partir de la descripción de su dimensión activa recogida por Claudia Serban mediante el neologismo *transpasibilidad del existente*. Declaramos que, si bien el acontecimiento aparece transpasiblemente y, por tanto, a nuestro pesar, dicho encuentro que está a la base del nacimiento existencial de la subjetividad, solo se realiza plenamente en aquel instante en que la subjetividad acoge responsivamente dicho acontecimiento y decide, de este

modo, renacer existencialmente. De esta manera, sostuvimos que, si bien la experiencia del acontecimiento en su primera manifestación suscita un momento de *crisis* y una pérdida de aquel mundo que había antes de su llegada, el nacimiento existencial de la subjetividad no se realiza íntegramente sino hasta aquel instante en que aquel sujeto sorprendido por el acontecimiento *decide* apropiarse de este de una determinada forma y, con ello, aprehender como suyo aquel *mundo nuevo* que trae consigo este enigmático género de alteridad.

Para finalizar, establecimos que, producto del carácter transpasible del sentir y, por tanto, de aquella susceptibilidad permanente al encuentro con el acontecimiento, aquel proceso mediante el que nace la subjetividad mienta un movimiento *rítmico e inacabado* que, además de poseer un carácter heterónimo al no comenzar por nuestra iniciativa, mienta una realidad inacabada que viene a demostrar la que, desde nuestro punto de vista, es principal conclusión del presente capítulo, a saber, que la dimensión vulnerable del sentir se posiciona como condición de posibilidad de nuestro nacimiento y renacimiento existencial al ser aquella estructura de nuestra experiencia que nos dispone de forma constante al encuentro con la alteridad del acontecimiento.

Así, al finalizar nuestra exploración, descubrimos que Maldiney, en plena sintonía con lo propuesto por Levinas, describe el nacimiento existencial de la subjetividad como un proceso que, en razón del carácter transpasible y vulnerable de nuestro sentir, no se realiza nunca de manera definitiva. De este modo, descubrimos con ambos autores, y a contrapelo de lo que establecen las tramas de sentido que imperan en la cotidianidad, que la vulnerabilidad, en lugar de constituir una situación excepcional o un defecto atribuible a un individuo determinado, mienta un elemento estructurante de nuestro sentir y, en consecuencia, un momento fundamental en la arquitectura de nuestra experiencia. El sentir, en cuanto *apertura pre-reflexiva* a la experiencia del *encuentro*, mienta, al mismo tiempo, aquella susceptibilidad originaria a la experiencia despersonalizante del *desencuentro*.

**Conclusión: “La despersonalización como horizonte siempre latente de nuestra experiencia. Esbozo de una fenomenología de la vulnerabilidad”**

Desde sus primeros desarrollos la presente investigación se posicionó como un estudio que, situado al interior de la tradición fenomenológica inaugurada por Husserl, tuvo como objetivo fundamental describir mediante los recursos propios de esta disciplina filosófica aquel proceso que se encuentra, como declaramos desde un comienzo, en el corazón mismo de sus consideraciones, a saber, el *nacimiento existencial de la subjetividad*. Posicionados con Levinas y Maldiney, pero también más allá de ambos autores, en el ambiguo y elusivo *ámbito del sentir*, centramos nuestra atención en aquella *dimensión vulnerable* que atraviesa este campo de nuestra experiencia. Describimos con ambos fenomenólogos dos procesos de subjetivación cuya *vía de acceso* fue precisamente una tematización de aquel *carácter vulnerable del sentir* que el análisis de vivencias tales como el cansancio y la enfermedad dejó de manifiesto.

En nuestro primer capítulo titulado “Sensibilidad, Nacimiento y Vulnerabilidad de la Subjetividad en la Fenomenología de Emmanuel Levinas”, y tal como como anticipamos en nuestra introducción, comenzamos nuestra reflexión describiendo con Levinas una de las nociones fundamentales de la fenomenología estática husserliana, a saber, la *intencionalidad del sentir*. Establecimos que, si bien para Husserl dicho género de intencionalidad es entendida exclusivamente como una estructura de orden *metodológico y no real*, ella mienta un antecedente importante de la *fenomenología de la sensibilidad* desarrollada posteriormente por el mismo Levinas. De este modo, sostuvimos con el autor, y en cierta *continuidad* con los postulados husserlianos, que el sentir mienta aquel *ámbito real* de nuestra experiencia en el que podemos describir el movimiento de *génesis sensible* mediante el que emerge *existencialmente* la subjetividad. Ya situados al interior de la *fenomenología de la sensibilidad* desarrollada por el filósofo con la misión de describir el proceso de nacimiento sensible de la subjetividad, seguimos la siguiente estrategia. Tomando como objeto de estudio aquella *dimensión vulnerable de la sensibilidad*, en virtud de la que nuestra existencia se revela *originariamente* como un suceso *pasivo e impersonal* que el autor nombra mediante las nociones de *hay (il y a)* y *elemento*, describimos el nacimiento existencial de la subjetividad como aquel proceso sensible que, *suspendiendo*, aunque sea por un instante, dicho escenario *preyoico y prepersonal* nos permite posicionarnos como los *agentes* de nuestra propia vida, es decir, como aquellos sujetos que emergen propiamente al *hacer suya* su existencia. Profundizando en este asunto,

sostuvimos que la *intencionalidad del goce (jouissance)*, en tanto *dimensión activa de la sensibilidad*, se encuentra a la base de aquel proceso de *alimentación* a través del que, situados *aún* en un escenario de *vulnerabilidad e impersonalidad*, nacemos existencialmente al *disfrutar* de aquellos *alimentos* que hallamos en aquel contexto de aguda *despersonalización*. Advertimos, de esta manera, que el ámbito de la sensibilidad, en lugar de constituir un terreno armónico y ordenado al modo en que, por ejemplo, podemos describir el ámbito de la percepción, mienta un nivel de nuestra experiencia atravesado por una *ambigüedad fundamental*, siendo esta ambivalencia aquella *tensión permanente y sin solución* entre aquella *dimensión de apropiación* de nuestra existencia, *el goce*, y aquella *dimensión de despersonalización*, el *elemento*, en tanto nombra *metafóricamente* el *carácter vulnerable de la sensibilidad*. El nacimiento existencial de la subjetividad mienta un movimiento que no posee el carácter de lo *definitivo*, pues este acontece en el *inestable* terreno de la sensibilidad que, permeado por dos *tendencias contrapuestas*, a saber, apropiación y nacimiento, por un lado, despersonalización y vulnerabilidad, por otro, nos expone de forma constante a aquellas *amenazas anónimas* que, constituyendo un *horizonte siempre latente* de nuestra experiencia, *nos despojan de nuestra propia subjetividad*.

En nuestro segundo capítulo titulado “Transpasibilidad, Nacimiento y Vulnerabilidad de la Subjetividad Rítmica en la Fenomenología de Henri Maldiney”, y tal como adelantamos en nuestra introducción, iniciamos nuestra exploración describiendo de la mano de Maldiney dos de las nociones fundamentales de la fenomenología estática husserliana, a saber, la *sensación (hylé)* y la *impresión originaria*. Sostuvimos con Maldiney que, aunque Husserl entiende ambos conceptos como nociones de orden *exclusivamente metodológico y no real*, ya encontramos en ellos cierta tematización de un tipo de experiencia sensible de carácter *pre-cognoscitivo y pre-intuitivo* que sirve de antecedente filosófico a la fenomenología maldineyana. Continuando nuestro recorrido, y posicionándonos en la *fenomenología del sentir* elaborada por Maldiney, describimos con el autor aquel proceso de *nacimiento existencial* por medio del que emerge sensiblemente la *subjetividad rítmica*.

Centrando nuestra atención en aquella *dimensión vulnerable del sentir*, denominada por el autor *transpasibilidad*, describimos esta como una *apertura sin a priori* que nos expone incesantemente a aquel *encuentro originario* a través del que nace la subjetividad. Continuando nuestro análisis, describimos la *transpasibilidad* como aquella *dimensión temporal del sentir* que nos dispone a la irrupción siempre *sorpresiva y transformadora* de aquella alteridad en cuyo encuentro está el motor del movimiento mediante el que emerge la subjetividad, siendo esta la *alteridad del acontecimiento*. Declaramos, de manera posterior, que, si bien en el

advenimiento pasivo del acontecimiento se encuentra la clave para nuestro nacimiento existencial, dicho movimiento no se realiza plenamente sino hasta aquel instante en que nos *apropiamos responsivamente* de aquella alteridad, hecho que solo resulta posible teniendo a la vista aquella estructura activa de nuestra experiencia que, siguiendo la interpretación propuesta por Claudia Serban, denominamos *transpasibilidad del existente*. Advertimos, finalmente, que, dado que la *génesis existencial de la subjetividad* tiene a su base aquella *transpasibilidad* que nos dispone de *forma constante* y a *nuestro pesar* al encuentro con el acontecimiento, el nacimiento de la subjetividad mienta un proceso *rítmico* que nunca se realiza de manera definitiva. Así, declaramos con Maldiney que nacemos y renacemos tantas veces como ocasiones tenemos para apropiarnos de aquella serie de acontecimientos que *imprevisiblemente* vienen a *nuestro encuentro*.

Realizado este repaso general de ambos capítulos, pondremos en evidencia a continuación y, de forma sucesiva, los principales puntos de *acuerdo* y *desacuerdo* entre los procesos de subjetivación tematizados por ambos autores, así como las principales *limitaciones* y *proyecciones* de esta incipiente investigación.

### **La dimensión vulnerable del sentir como *horizonte siempre latente* de nuestra experiencia**

Desde el origen de la presente indagación sostuvimos que el objetivo mayor de nuestras reflexiones era describir el *nacimiento existencial de la subjetividad*, teniendo como *vía de acceso* a dicho fenómeno la *dimensión vulnerable del sentir* tematizada por Levinas y Maldiney por medio de las nociones de *sensibilidad* y *transpasibilidad* respectivamente. En dicho recorrido, y yendo *más allá* de lo estrictamente establecido por ambos autores, describimos sucesivamente aquel *paradigma de la alimentación* y aquel *encuentro originario con el acontecimiento* a través del que emerge sensiblemente la subjetividad. Si bien podemos declarar, desde un comienzo, que hay importantes diferencias entre los procesos de subjetivación esbozados por ambos filósofos, asunto sobre el que, por cierto, nos detendremos posteriormente, es un hecho indesmentible a estas alturas del análisis que podemos hallar, al menos, cuatro puntos de acuerdo entre las propuestas desarrolladas por ambos fenomenólogos.

En primer lugar, tanto la fenomenología de Levinas como la de Maldiney, constituyen filosofías del *sentir* que no pueden sino ser comprendidas en un diálogo, abierto en algunos casos, soterrado en tantos otros, con la fenomenología estática de Husserl. Así, mientras el fundador de la fenomenología establece desde sus tempranas consideraciones que la *experiencia dóxica* o *cognoscitiva* mienta el *ámbito originario* del mundo de la vida, las

filosofías levinasiana y maldineyana, sostienen, sobre la base de una serie de *distinciones metodológicas* propuestas ya por el mismo Husserl, que, aquel *sentir preobjetivante*, descrito por el fundador de la fenomenología como una cuestión *exclusivamente metodológica y no real*, constituye el *ámbito real y originario* en el que se desarrollan nuestras diferentes vivencias. Tanto para Levinas como para Maldiney es el sentir y no la intuición referida a objetos la materia de estudio de la disciplina fenomenológica. Este ámbito es, además, el campo fenomenológico en el que se sitúan ambos autores al momento de dar respuesta a la inquietud relativa al nacimiento existencial de la subjetividad. De esta manera, un primer elemento común a la propuesta de ambos filósofos es un *desplazamiento de aquellas coordenadas* donde se sitúa el quehacer fenomenológico.

En segundo lugar, y atendiendo a la descripción del ámbito del sentir presentada por ambos pensadores, afirmamos que este terreno de nuestra experiencia a diferencia del de la *intuición cognoscitiva*, tematizado ampliamente por Husserl y sus continuadores, mienta un campo de estudio *ambiguo y oscuro* donde las diferencias *claras y distintas* entre *pasividad y actividad*, por una parte, y entre *apropiación y vulnerabilidad*, por otra, deben ser seriamente reevaluadas. Encontramos así dos descripciones en las cuales es imposible identificar con precisión en qué punto comienza la vulnerabilidad y la pasividad y en cual inicia la apropiación y la actividad. El mejor documento de esta ambigüedad, que atraviesa incluso el proceso de nacimiento existencial de la subjetividad, es aquella *tensión sin solución entre goce y vulnerabilidad*, tematizada por Levinas, y aquella *codependencia originaria entre transpasibilidad y transposibilidad del existente* que subyace a la comprensión maldineyana del encuentro desnudo con el acontecimiento.

En tercer lugar, y centrando nuestra mirada en la descripción del movimiento mismo a través del que emerge la subjetividad, sostenemos que los procesos propuestos por ambos autores no pueden sino entenderse sobre la base de un *vínculo sensible* y una *apertura pre-reflexiva* que nos abre al *encuentro con la alteridad*. Mientras para Levinas la *génesis sensible* de la subjetividad supone una relación de *disfrute (jouissance)* con la *alteridad del alimento*, para Maldiney el *nacimiento sensible* de la subjetividad no puede sino comprenderse a la luz de aquel encuentro imprevisible con la *alteridad del acontecimiento*. Así, bajo ambos puntos de vista, nacer es sinónimo de *hacer experiencia de la alteridad*. La fenomenología del sentir es un pensamiento a la escucha del *encuentro con lo otro*.

En cuarto lugar, y en plena sintonía con los tópicos recientemente abordados, afirmamos que aquella *génesis* mediante la que emerge la subjetividad constituye un proceso que no posee *nunca* el carácter de lo *definitivo*. Dado que el ámbito del sentir está atravesado

por una *ambigüedad fundamental* entre *pasividad* y *actividad*, por un lado, y entre *apropiación* y *vulnerabilidad*, por otro, el nacimiento existencial de la subjetividad mienta un suceso que siempre puede ser *subvertido* en virtud de aquella *dimensión pasiva y vulnerable del sentir* que, de modo constante y a nuestro pesar, nos expone a la *despersonalización*. Por una parte, el *movimiento de alimentación* descrito por Levinas es un proceso en el que un individuo *se separa de lo prepersonal* en un marco en el que las *amenazas anónimas del hay (il y a)* y el *elemento* continúan asediando su existencia, motivo por el que dicho *gesto de apropiación* y aquella subjetividad que lo realiza están expuestos de manera permanente a un *retroceso* y a una *disolución* respectivamente. Por otra parte, el encuentro originario con el acontecimiento tematizado por Maldiney representa un suceso imprevisible y transformador que solo resulta posible sobre la base de aquella *dimensión transpasible del sentir* que, constantemente, nos dispone al encuentro pático con nuevos acontecimientos cuyo advenimiento supone una nueva puesta en marcha de un proceso de subjetivación que nunca se realiza *definitivamente*. De este modo, tanto para Levinas como para Maldiney, el sentir, condición de posibilidad del nacimiento existencial de la subjetividad es, al mismo tiempo y paradójicamente, la condición de *un retroceso siempre posible* en dicho movimiento de apropiación. De esta forma, se pone en relieve la que, a nuestro juicio, constituye la principal conclusión de este trabajo, a saber, que la *dimensión vulnerable del sentir* mienta un *horizonte siempre latente a todas nuestras experiencias*, razón por la que el *riesgo de la despersonalización* representa una *amenaza* contra la que somos incapaces de ponernos a resguardo.

Revisados ya los principales puntos de encuentro entre ambos fenomenólogos, resta esclarecer qué divergencias y distancias filosóficas podemos advertir entre las descripciones elaboradas por ambos autores.

### **Nacer *contra lo anónimo* o *desde la despersonalización originaria***

Sabiendo ya que la amenazante dimensión vulnerable del sentir mienta, tanto para Levinas como para Maldiney, un *horizonte insuperable* del mundo de la vida, queda por determinar en qué medida a la descripción de dicho horizonte subyacen las que, desde nuestro punto de vista, constituyen dos distancias filosóficas fundamentales entre lo propuesto por ambos fenomenólogos.

En primer orden, es importante establecer que, si bien la descripción fenomenológica del nacimiento existencial supone prestar atención a aquella dimensión vulnerable del sentir que vivencias despersonalizantes como el encierro o la depresión dejan en evidencia, el *lugar*

*metodológico y filosófico* que desempeña lo *anónimo* al interior de este esquema difiere mucho entre ambos autores. Mientras para Levinas nacer es sinónimo de posicionarse *contra el anonimato* y, con esto, *separarse*, aunque sea por un instante, de aquel *fondo impersonal* a través del que se revela originariamente nuestra existencia. Para Maldiney la *despersonalización* juega un rol preponderante al interior de su descripción de la génesis sensible de la subjetividad. En efecto, el encuentro con el acontecimiento, condición de nuestro nacimiento existencial, involucra en su primera manifestación una aguda *despersonalización* de aquella existencia que hasta ese entonces estaba bajo nuestro dominio. Para el autor, la experiencia de la despersonalización que subyace al advenimiento del acontecimiento, en lugar de mentar una situación ominosa de la que hay que separarse, mienta una oportunidad para renacer existencialmente. Mientras para Levinas lo *impersonal* constituye aquello *contra* lo cual hay que nacer, para Maldiney lo *impersonal* y, más precisamente, la *despersonalización*, es la condición misma, aunque no la única, sobre la base de la que se produce nuestro nacimiento existencial.

En segundo orden, y haciendo referencia a un asunto de orden conceptual, nos parece relevante poner en evidencia el que, bajo nuestro prisma, representa otro punto de distanciamiento entre ambas filosofías, a saber, el lugar que desempeña la noción fenomenológica de *intencionalidad* al interior de cada propuesta. Para Levinas la intencionalidad mienta una *relación sensible y preteórica* a través de la que nos *vinculamos gozosamente* con la *alteridad del alimento* y, por tanto, representa uno de los fundamentos fenomenológicos del nacimiento de la subjetividad. Maldiney, en clara oposición a esta visión y motivado por aquel supuesto husserliano que establece que *toda forma de intencionalidad posee en sí misma un carácter dóxico o se funda en una de este tipo*, rechaza abiertamente esta noción pues considera que esta implica una *clausura al advenimiento transpasible del acontecimiento* y, en consecuencia, a aquel encuentro que posibilita nuestro nacimiento existencial. Donde Levinas ve la condición de aquel vínculo sensible que nos permite emerger existencialmente, Maldiney ve, por el contrario, un obstáculo que imposibilita dicho proceso de génesis. A este respecto y de forma netamente especulativa, nos gustaría dejar planteada la interrogante de si acaso es posible advertir un punto de encuentro entre la *intencionalidad del goce (jouissance)* descrita por Levinas y aquella *transposibilidad del existente* que subyace a la propuesta elaborada por Maldiney. ¿Es que la recepción transpasible del acontecimiento puede ser comprendida como un vínculo intencional?

Continuando el recorrido propuesto y para finalizar esta conclusión, pondremos en relieve algunas de las principales limitaciones y proyecciones de la presente indagación.

## Esbozo de una fenomenología de la vulnerabilidad

Habiendo ya demostrado que la dimensión vulnerable del sentir mienta una vía de acceso privilegiada a la descripción fenomenológica del nacimiento de la subjetividad, en lo que sigue, y a la luz de una serie de asuntos no abordados en esta investigación, nos gustaría sostener que, en los análisis desarrollados a lo largo de este trabajo, encontramos el que, bajo nuestra mirada, representa el *esbozo de una fenomenología de la vulnerabilidad*.

Iniciando nuestro excursus con las limitaciones de nuestra indagación, consideramos que algunos de los aspectos que debemos profundizar en nuestras siguientes exploraciones son aquellos relacionados a la *dimensión temporal* de la existencia humana y la *dimensión autoafectiva* que subyace a la comprensión del sentir bajo el estatuto de la vulnerabilidad. En nuestro estudio establecimos con Levinas y Maldiney que el nacimiento existencial de la subjetividad mienta un proceso inacabado que no posee nunca el carácter de lo definitivo. Queda por describir de qué forma concreta tiene lugar esta problemática relación entre *continuidad temporal*, renacimiento existencial de acuerdo a la expresión propuesta por Maldiney, y *discontinuidad temporal*, siendo esta aquel carácter del tiempo que hace referencia a aquella *interrupción* y *aquel antes y después* que supone tanto el nacimiento de la subjetividad como la irrupción del acontecimiento. Establecemos desde ya que para tematizar dicha *ambigüedad temporal*, además de la obra de Levinas y Maldiney, son relevantes las consideraciones de fenomenólogos como Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty y Jan Patočka, todos ellos presentes de manera soterrada a lo largo de esta investigación. En relación con la *dimensión autoafectiva* que subyace a la descripción del sentir vulnerable presentada en este trabajo, consideramos que, para profundizar en este asunto, además de las extensas reflexiones desarrolladas por Levinas y Maldiney, son importantes las descripciones acerca de la *pasividad del sentir* y su *involuntariedad* aportadas por fenomenólogos como Michel Henry y Paul Ricoeur respectivamente.

Deteniéndonos una vez más en las consideraciones realizadas acerca de la fenomenología del sentir esbozada por Levinas y Maldiney, nos parece que algunas de las cuestiones que, sin lugar a dudas, debemos tematizar en nuestros próximos trabajos son las siguientes. En el caso de Levinas, es menester prestar atención a los diversos géneros de alteridad que describe en su obra, siendo de gran relevancia para esta misma investigación su comprensión del *encuentro erótico y ético* con otras subjetividades. En el caso de Maldiney, es, a todas luces necesario, determinar la existencia de *distintos tipos de acontecimiento* y

esclarecer la diferencia entre dos vivencias que, a nuestro juicio, están estrechamente relacionadas, siendo estas la *sorpres*a y el *trauma* en cuanto experiencias de lo imprevisible. Atendiendo ahora a la relación existente entre ambas fenomenologías del sentir nos parece que un esfuerzo común al momento de estudiar nuevamente ambas propuestas debe ser tematizar la función que las nociones fenomenológicas de *cuerpo* y *afectividad* desempeñan al interior de cada filosofía. Consideramos que para tematizar íntegramente el ámbito del sentir, hablar de ambas cuestiones constituye un ejercicio ineludible. En sintonía con esto, y dada nuestra descripción de la subjetividad maldineyana como una realidad *rítmica*, creemos que una de las tareas pendientes de esta incipiente indagación es determinar si acaso es posible encontrar cierta noción de ritmo al interior del pensamiento levinasiano. Dejamos para el futuro todas estas disquisiciones pues ahora nos interesa poner de manifiesto la que, desde nuestro punto de vista, mienta la principal conclusión de este trabajo.

Al comienzo de esta exploración y a contrapelo de aquello que establece la comprensión habitual, declaramos que el sentir, lejos de hacer referencia exclusivamente a aquella *actividad táctil* a través de la que entramos en contacto con otros cuerpos, mienta bajo una segunda acepción cierta situación de *vulnerabilidad* en virtud de la que somos *testigos* de una experiencia que se da *a nuestro pesar y contra nuestra voluntad*. De este modo, sostuvimos, desde un primer momento, que hablar de sentir es también hacer referencia a un tipo de *vivencia pasiva* que, además de darse a nuestro pesar, resulta profundamente *despersonalizante*. El análisis fenomenológico de vivencias tales como el cansancio, el encierro, la enfermedad y la depresión no vino sino a reforzar nuestra incipiente descripción de aquello que propusimos denominar desde un principio la *dimensión vulnerable del sentir*. Pero entonces: ¿qué significa ser vulnerable? ¿quiénes son vulnerables?

A estas alturas de nuestra investigación sostenemos con certeza que *ser vulnerable*, en lugar de ser un defecto o una limitación imputable a un individuo en particular, mienta un *elemento estructural* de la experiencia humana y, por tanto, un rasgo común a todos los sujetos dado su carácter sensible. Así, contra lo que establecen las tramas de sentido más evidentes que imperan en el lenguaje prefilosófico, *ser demasiado sensible* es un calificativo atribuible a todos los individuos por igual. *Ser vulnerable* es estar expuesto de manera incesante a aquella *despersonalización* que, producto de nuestro carácter sensible, nos amenaza de forma constante. *Ser vulnerables* es así ser susceptibles a la posibilidad de la propia *muerte existencial*, riesgo, frente al que, como vimos, resulta frustrada toda tentativa de ponerse a salvo. ¿Cuándo? ¿Cómo? ¿Dónde seremos vulnerados? resultan inquietudes a las que no

podemos dar respuesta sino *después de sucumbir a aquel anonimato que nos asedia permanentemente.*

En un principio nuestra investigación tenía como misión fundamental disponer de la dimensión vulnerable del sentir como un *recurso metodológico* para la *descripción del nacimiento existencial de la subjetividad*. Sin embargo, nos encontramos con mucho más que eso y descubrimos la que tal vez sea la mayor conclusión de este incipiente trabajo, a saber, que la vulnerabilidad, en tanto *estructura fundamental de la sensibilidad*, mienta un *horizonte siempre latente* a todas nuestras experiencias. Vivencias tales como la depresión, el cansancio, el encierro y la enfermedad no vienen sino a poner frente a la mirada fenomenológica esta *dimensión siempre latente del mundo de la vida*.

## Bibliografía

### Bibliografía Primaria.

- Husserl, E. (2011). *Expérience et jugement*. Paris: puf.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Husserl, E. (2014). *Investigaciones lógicas II*. Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (2009). Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad. *Acta de Fenomenología latinoamericana, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Volumen III*, pp. 789-821.
- Levinas, E. (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le livre de poche.
- Levinas, E. (2013). *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin.
- Levinas, E. (2016). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- Levinas, E. (2016). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (1983). *Le temps et l'autre*. Paris: Puf.
- Levinas, E. (1971). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le livre de poche.
- Maldiney, H. (2014). Existence, crise et création. En: *Maldiney. Une singulière présence*. Paris: Les belles lettres. pp. 219-257.
- Maldiney, H. (2010). Le vide. En: *Ouvrir le rien, l'art nu*. Paris: Les belles lettres. pp. 53-64.
- Maldiney, H. (2007). *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Millon.
- Maldiney, H. (2012). *Regard, parole, espace*. Paris: Cerf.

### Bibliografía Secundaria.

- Abettan, C. (2015). L'évènement et l'historicité de l'existant chez Heidegger et Maldiney. En: *Alter. Revue de Phénoménologie, Anthropologies philosophiques, n° 23*, pp. 279-294.
- Bastiani, F. (2014). Faut-il craindre l'évènement? En: *Henri Maldiney: phénoménologie, psychiatrie, esthétique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes. pp. 77-86.
- Barbaras, R. (2014). L'essence de la réceptivité: transpassibilité ou désir? En: *Maldiney. Une singulière présence*. Paris: Les belles lettres. pp. 15-31.

- Barbaras, R. (2018). Finitude et vulnérabilité. En: *Vulnérabilité et empathie. Approches phénoménologiques*. Paris: Hermann Philosophie. pp. 47-62
- Benveniste. E. (1966). *Problèmes de linguistique générale. Tome I*. Paris: Gallimard.
- Binswanger, L. (1971). *Introduction à l'analyse existentielle*. Paris: Éditions Minuit.
- Brunel, S. (2016). Penser l'altérité avec Maldiney. *Revue Philosophie, n°130, juin*, pp. 10-24.
- Calin, R. (2002). L'anonymat de l'égo et la phénoménologie emphatique chez Lévinas. *Rue Descartes, Vol 1, n°35*, pp. 47-61.
- Calin, R. (2006). Le corps de la responsabilité. Sensibilité, corporéité et subjectivité chez Lévinas. *Les études philosophiques, Vol 3, n° 78*, pp. 297-318.
- Calin, R. (2000). Passivité et profondeur. L'affectivité chez Lévinas et M. Henry. *Les études philosophiques, n°3, juillet-septembre*, pp. 355-378.
- Carel, H. (2016). *Phenomenology of illness*. Oxford: Oxford University Press.
- Catoggio, L. (2018). La dimensión ética de la transpasibilidad. Sobre la estructura analítica-existencial de la depresión. *Escritos de Filosofía. Segunda Serie. Número especial: Los límites de la fenomenicidad, n°6*, pp. 141-152.
- Chrétien, J.L. (2002). Lumière d'épreuve. En: *Henri Maldiney. Une phénoménologie à l'impossible*. Puteaux: Le cercle herméneutique. pp. 37-46.
- Ciocan, C. (2014). La phénoménologie levinassienne du corps dans *Totalité et Infini*. *Les études philosophiques, Vol 1, n°108*, pp. 137-151.
- Ciocan, C. (2013). Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas. *Les études philosophiques, Vol 2, n°105*, pp. 201-219.
- Conde, F. (2012). *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*. Santiago de Compostela: USC.
- Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- Dastur, F. (2016). Henri Maldiney, lecteur de Hegel. *Revue Philosophie, n°130, juin*, pp. 25-39.
- Dastur, F. (2001). Henri Maldiney. Une phénoménologie de la rencontre et de l'événement. *L'Ouvert, Revue de l'Association Internationale Henri Maldiney L'Ouvert, n° 1*, pp.22-26.
- De Gramont, J. (2014). L'unique événement toujours recommencé. En: *Henri Maldiney: phénoménologie, psychiatrie, esthétique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes. pp. 39-52.
- De Nigris, F. (2015). Intencionalidad, pasividad y autoconciencia en la Fenomenología de Husserl. *Ideas y valores, Vol 64, n°157*, pp. 215-250.
- Del Mastro, C. (2012). Filología y fenomenología de la vulnerabilidad: la metáfora en el pensamiento de Emmanuel Levinas. *Lexis, Vol 36, n°2*, pp. 291-332.
- Depraz, N. (1999). *Husserl*. Paris: Armand Colin.

- Depraz, N. (2014). La inscripción de la sorpresa en la Fenomenología de las Emociones de Edmund Husserl. *Revista Eidos*, n°21, julio-diciembre, pp. 160-180.
- Escudero, A. (2018). Intencionalidad, intuición y constitución: un estudio sobre la Fenomenología en las Investigaciones Lógicas de Husserl. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, n°11, diciembre, pp. 85-98.
- Franck, D (2001). Le corps de la différence. En: *Dramatique des phénomènes*. Paris: Puf.
- Franck, D. (2008). *L'un pour l'autre. Levinas et la signification*. Paris: Puf.
- Geniusas, S. (2010). On birth, death, and sleep in Husserl's late manuscripts on time. En: *On time. New contributions to the husserlian phenomenology of time*. Houten: Springer Netherlands.
- Heidegger, M. (2014). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Henry, M (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme.
- Housset, E. (2014). L'anthropologie au risque de la phénoménologie dans *Penser l'homme et la folie*. En: *Henri Maldiney: phénoménologie, psychiatrie, esthétique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes. pp. 53-76.
- Husserl, E. (1998). *De la synthèse passive*. Paris: Éditions Millon.
- Husserl, E. (2009). *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: UNAM.
- Jacquet, F. (2016). Du sens du sentir: figures de l'être. Maldiney et Merleau-Ponty. En: *Philosophie*, n° 130, juin, pp. 72-93.
- Jacquet, F. (2013). Naître du monde et naître au monde. Merleau-Ponty/Patočka. *Meta: Research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy*, Vol 5, n°1, pp. 61-82.
- Jacquet, F. (2014). Sentir et exister. Seul l'événement est à vivre. En: *Maldiney. Une singulière présence*. Paris: Les belles lettres. pp. 103-131.
- Karp, D.A. (1996). *Speaking of Sadness: Depression, Disconnection, and the Meanings of Illness*. Oxford University Press.
- Levinas, E. (1982). *De l'évasion*. Paris: Le livre de poche.
- Levinas, E. (2015). *Être juif*. Paris: Éditions Payot et Rivages.
- Levinas, E. (2015). *Escritos Inéditos II. Palabra y silencio. Y otros escritos*. Madrid: Trotta.
- Levinas, E. (1987). *Hors sujet*. Paris: Le livre de poche.
- Levinas, E. (1994). *Les imprévus de l'histoire*. Paris: Le livre de poche.
- Levinas, E. (2018). *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Paris: Éditions Payot et Rivages.

- Lorelle, P. (2016). De la logique au monde: un chemin dans la phénoménologie husserlienne. *Recherches philosophiques, Second semestre, Husserl. La phénoménologie ou la tâche de la logique, n°3*, ss.pp.
- Lorelle, P. (2014). De la matière de l'expérience dans les *Recherches Logiques. Studia Phaenomenologica. Vol XIV, n°14*, pp. 307-328
- Lorelle, P. (2016). L'expérience traumatique: Emmanuel Levinas et Claude Romano. En: *L'événement et la raison. Autour de Claude Romano*. Paris: Le Cercle Herméneutique. pp. 1-22.
- Lorelle, P. (2019). *Le sensible ou l'épreuve de la raison. Une étude phénoménologique*. Paris: Éditions Mimésis.
- Lorelle, P. (2020). ¿Qu'est-ce qu' une phénoménologie matérielle? Henry et Levinas: l'impression et sa modification. *Bulletin d'analyse phénoménologique, Vol XVI, n° 5*, pp. 1-20.
- López, M. (2018). La interpretación de Emmanuel Levinas de *Ideas I* de Husserl. *Revista Co-Herencia, Vol 15, n°29*, pp. 123-152.
- Maldiney, H. (1993). *L'art, l'éclair de l'être*. Paris: Cerf.
- Maldiney, H. (2001). L'homme dans la psychiatrie. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe, Vol 1, n°36*, pp. 31-46.
- Maldiney, H. (2011). La poésie d'André du Bouchet ou la genèse spontanée. *Archives de Philosophie, Tome 74, n°3*, pp. 457-468.
- Maldiney, H. (2012). Le vide. *L'Ouvert, Revue de l'Association Internationale Henri Maldiney, L'Ouvert, n° 5*, pp. 19-24.
- Mena, P. (2018). El fenómeno del cansancio ¿Una experiencia de apertura o de clausura?. *Utopía y Praxis Latinoamericana, Vol 23, n° 80*, pp. 67-78.
- Mena, P. (2019). El *pathos* de la vida y de la existencia. La fenomenología en busca de una ampliación de la razón. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Vol 36, n°1*, pp. 201-220.
- Mena, P. (2018). *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*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera. pp. 217-255
- Merleau-Ponty, M (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Montavont, A. (1999). *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Puf.
- Murakami, Y. (2002). *Levinas phénoménologue*, Grenoble: Millon.

- Osswald, A. (2014). Afección y mundo en los “Manuscritos-C” de Edmund Husserl. *Revista de Filosofía*, Vol 39, n°2, pp. 101-119.
- Osswald, A. (2017). Fenomenología de la sensación. Un estudio sobre los *Analysen Zur Passiven Synthesis* de Husserl. *Thémata Revista de Filosofía*, n°56, julio-diciembre, pp. 61-82.
- Pabón, J. (1967). *Diccionario manual griego*. Barcelona: Vox.
- Patočka, J. (1988). *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht: Kluwer.
- Peñalver, P. (2000). *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*. Madrid: Caparrós editores.
- Pereira-Perdomo, P. y Zúñiga, B. (2020). Sentido de agencia y sus disrupciones en la depresión: una perspectiva interdisciplinar. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, Vol 15, n° 8, pp. 1-12.
- Potesta, A. (2013). *El origen del sentido. Husserl, Heidegger, Derrida*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Ratcliffe, M. (2015). *Experiences of depression. A study in phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.
- Sebbah, F. D. (2001). *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. Paris: Collège international de philosophie.
- Serban, C. (2016). Du possible au transposable. En: *Philosophie*, n°130, juin, pp. 58-71.
- Serban, C. (2019). Is surprise necessarily disappointing? En: *Surprise at the Intersection of Phenomenology and Linguistics*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins B.V. pp. 171-180.
- Steinbock, A. (2017). La sorpresa como emoción: entre el sobresalto y la humildad. *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación Filosófica y Científica*, n°2, abril, pp. 11-28.
- Straus, E. (1956). *Vom Sinn der Sinne*. Heidelberg: Springer.
- Tengelyi, L. (2009). Selfhood, passivity and affectivity in Henry and Lévinas. *International Journal of Philosophical Studies*, Vol 17, n°3, pp. 401-414.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Cali: Editorial Aula de Humanidades.
- Walton, R. (2013). La razón y sus horizontes vitales en la Fenomenología de Edmund Husserl. *Escritos de Filosofía. Segunda Serie*, n° 1, pp. 245-269.
- Zahavi, Dan. (2003). Inner time-consciousness and pre-reflective self-awareness. En: *The New Husserl: A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press. pp. 157-180

Zúñiga, B. (2019a). Entre la imposible acogida y la irremisible existencia. Hacia una fenomenología del sufrimiento en Lévinas. *Resonancias. Revista de Filosofía*, n°6, julio, pp. 78-90.

Zúñiga, B. (2019b). La fundamentación sensible de la experiencia predicativa. Un análisis del momento atencional en 'Investigaciones Lógicas' y 'Experiencia y Juicio'. *Hybris. Revista de Filosofía*, Vol 10, n°1, pp. 63-94.

Zúñiga, B. (2020). La manifestación hylética de la intencionalidad objetivante. Un motivo husserliano en la filosofía de Michel Henry. En: *Cadernos II. III Jornadas Internacionais Michel Henry e textos sobre Saúde Mental*. pp. 34-50.