

CUESTIONES LIMINARES DE ÉTICA Y TRASCENDENCIA DEL OTRO

EL FENÓMENO DEL ENCUENTRO INTERPERSONAL

PATRICIO MENA MALET
Universidad de La Frontera, Temuco, Chile

RESUMEN: El siguiente texto busca interrogar el fenómeno del encuentro interpersonal y sus modos de donación. Para ello, se propone enfrentar esta cuestión a partir los recursos que aporta la fenomenología del acontecimiento de Henri Maldiney. Con ello, el fenómeno del encuentro será interrogado como un acontecimiento que irrumpe en nuestras vidas y que no se deja reducir a su efectuación. De este modo, el encuentro interpersonal antes que ser una experiencia cognoscitiva —epistémica— es, en primer lugar, un acontecimiento que nos pone en juego. ¿Cuáles son los caracteres propios de este darse en persona del otro hombre que pueden ser reconocidos a la luz de una aproximación a su dimensión acontecencial? Fenómenos como hallarse hundido en una situación inédita e intimado por la presencia irreductible del otro, así como la disponibilidad afectiva y atencional, son algunos de los caracteres que quisiera proponer examinar con el fin de dar cuenta, en este contexto, del fenómeno del encuentro interpersonal.

PALABRAS CLAVES: encuentro interpersonal; acontecimiento; Henri Maldiney; presencia,

The phenomenon of interpersonal encounter¹

ABSTRACT: The following text seeks to interrogate the phenomenon of interpersonal encounter and its modes of donation. To do this, it is proposed to address this issue based on the resources provided by the phenomenology of event of Henri Maldiney. With this, the phenomenon of the encounter will be questioned as an event that bursts into our lives and is not reduced to its realization. In this way, the interpersonal encounter, rather than being a cognitive —epistemic— experience, is, in the first place, an event that puts us at stake. What are the characters of this giving in person of the other man that can be recognized in the light of an approximation to his dimension of event? Phenomena like being sunk in an unprecedented situation and intimidated by the irreducible presence of the other, as well as the affective and attentive availability, are some of the characters that I would like to propose to examine in order to give an account, in this context, of the phenomenon of interpersonal encounter.

KEY WORDS: Interpersonal encounter; Event; Henri Maldiney; Presence.

Tal vez los tiempos actuales, en los que reina la inmediatez de las comunicaciones y un énfasis exacerbado en el individualismo, son poco propicios para la consideración de la otra persona, del encuentro que podemos hacer de ella en

¹ Este texto ha sido escrito en el marco del Proyecto Fondecyt Regular N° 1180375 del que el autor es Investigador Responsable.

nuestra vida cotidiana. Los modos como nos conducimos socialmente velan y ensombrecen el carácter originario que posee una experiencia como el encuentro interpersonal y lo reducen a una discreción pasmosa por la que olvidamos el peso y la gravedad que posee para la comprensión de nuestra propia experiencia. Y, sin embargo, no es posible negar que nuestra vida se ve marcada por encuentros que hacen época en ella, pequeños o grandes acontecimientos por los que asumimos la tarea de dar forma a nuestra existencia para rearticularla a veces de un modo radicalmente nuevo. ¿No es lo que pasa cuando recibimos en nuestra vida a un hijo y asumimos la tarea de la paternidad o cuando nos enamoramos y nos destinamos junto a la otra persona hacia una existencia inimaginable hasta antes de tal encuentro vivido como un acontecimiento que nos envía por derroteros insospechados? Lo que aquí quisiera proponer es un examen del fenómeno del encuentro y de algunos de los modos de donación de la otra persona a la luz de tal experiencia. De esta manera, lo que está en cuestión aquí no es el acceso epistémico o cognoscitivo a la otra persona a partir de la vida de la conciencia del *ego* —con todas las aporías a las que confronta este intento— (Cf. Romano, 2019, pp. 207-219), sino más bien eso que significa hacer la experiencia del *acontecimiento* del encuentro interpersonal. He aquí, por tanto, una hipótesis que debe ser reflexionada: el fenómeno aquí interrogado —el encuentro— no es primeramente una experiencia cognoscitiva, sino más bien un evento que no se deja reducir a su efectuación presente, por lo que su donación y mostración es la de un tiempo futuro, abierto y disponible, aunque inimaginable antes de comenzar a recorrerlo. De este modo, quisiera intentar dar cuenta de algunos de los caracteres propios de la presencia del otro hombre, tal su irreductibilidad y el modo como nos intima cuando su presencia se impone como un acontecimiento. Para ello, comenzaremos examinando aquel primer encuentro que hacemos de la otra persona en el cruce de miradas para, progresivamente, interrogar sus modos de donación propios.

1. MIRADA, HUNDIMIENTO Y PASIBILIDAD

¿Es el encuentro un fenómeno que puede ser comprendido a la luz de las «presentaciones mundanas», las «presentaciones efectivas» (Cf. Romano, 1998, p. 169) de las personas, de los otros o, más bien, su fenomenalidad se deja comprender al margen de estas, siendo, por tanto, un fenómeno excepcional, tal vez raro, y que, por lo mismo, viene a fracturar la cotidianidad de nuestro trato interpersonal? Si acaso no se deja comprender a la luz de las «presentaciones mundanas», por ejemplo, a partir de nuestra vida perceptiva por la que nos hallamos abiertos a las cosas, a los otros y al mundo como fondo de la presencia misma de estas, entonces, ¿qué es lo que deja ver su propia mostración, su puro aparecer? Esta cuestión parece del todo relevante, toda vez que, en efecto, hacemos la experiencia cotidiana de encontrarnos en medio de las cosas, ante otras personas, tal como cuando nos hayamos concernidos perceptivamente

unos al lado de otros, con otros y por otros: por ejemplo, yo ante ustedes y ustedes ante mí. Y, sin embargo, ¿es esto un encuentro?

Pongámonos en la situación de un conferencista con el fin de interrogar lo que la mirada *da* con relación al fenómeno del encuentro, y preguntémosnos, en primer lugar, de qué modo en tal estar reunidos e interactuando, el ponente leyendo su texto ante el público, y este último escuchando la conferencia, se halla inscrita la posibilidad de un encuentro interpersonal. ¿La razón estriba en el hecho de que nos hallamos unos con otros compartiendo un mismo espacio, una situación que nos ha convocado a todos y que conlleva el cumplimiento de *esperas*, de expectativas que nos hemos formado al arribar hasta aquí? Esto, incluso, si es propio de cada espera poder ser decepcionada al constatar, por ejemplo, que el conferencista no ha logrado plantear el carácter problematizador de lo que el título de su ponencia prometía. Por otro lado, lo que constituye esta experiencia ¿es que podemos tener sensaciones, percepciones unos de otros, y así constatar su presencia, su presentación? Por ejemplo, mientras el expositor lee, este, cada cierto tiempo, levanta la vista y con ella recorre el entorno que le rodea, la fija en algunos de los presentes, como buscando cierto reposo en su captación, pero también queriendo hacer contacto con aquellas personas vistas para, de este modo, abrir, si se quiere, un espacio de diálogo previo al momento que está destinado para ello. ¿El encuentro comienza en el despliegue atencional por el que hace variar pendularmente, del primer al segundo plano, el texto que lee y las personas que percibe o, más bien, este se deja ver mejor en el *contacto* con el otro dado en el cruce de sus miradas? Es en la mirada, no reducida a su captación objetivante, sino que, considerada como espacio de contacto, que se hallan, tal vez, los recursos necesarios para dar con el fenómeno del encuentro. Es en el contacto cumplido en la mirada, cuando este se da, que acontece una verdadera experiencia comunicativa, propia del encuentro, que puede ser feliz o desgraciada. Feliz, si al posar la mirada en alguno de los presentes reconoce cierto asentimiento a lo que se está expresando, surgiendo en el expositor un sentimiento de comunidad reflexiva que sostiene su lectura y anticipa cierta satisfacción que sacude de él la inseguridad con la que hasta este momento leía la conferencia. O desgraciada, si, por el contrario, encuentra en la mirada del otro, signos de reprobación, de malestar, de incredulidad. Y entonces, el resto del tiempo de lectura podrá ser vivido tal vez agónicamente, invadido por ejemplo por la vergüenza que fija al sujeto a una máscara, a una caricatura de sí de la que parece imposible deshacerse, tal como nos lo enseña Sartre en *L'Être et le néant*². Sin embargo, si es cierto que

² Sobre esta cuestión se puede confrontar los análisis que Sartre desarrolla en *L'Être et le néant*: «[...] no podemos percibir el mundo y captar al mismo tiempo una mirada fija sobre nosotros; ha de ser una cosa o la otra. Pues percibir es *mirar*, y captar una mirada no es aprehender un objeto—mirada en el mundo (a menos que esa mirada no nos esté dirigida), sino tomar conciencia de *ser mirado*. La mirada que manifiestan los *ojos*, de cualquier naturaleza que sean, es pura remisión a mí mismo. Lo que capto inmediatamente cuando oigo crujir las ramas tras de mí no es que *hay alguien*, sino que soy vulnerable, que tengo un cuerpo capaz

la experiencia de *ser visto* puede implicar la de un reconocerse como ser dado, es decir, como un objeto correlato de la mirada del otro, aquello depende aun de la consideración de la mirada en su potencia objetivante. Ante la mirada del otro, en los términos sartreanos, de algún modo «pierdo mi capacidad de ser sujeto, y me vuelvo semejante a un objeto» (Dastur, 2013, p. 446). Mas, no siempre la mirada de la otra persona me despoja de mi ipseidad, de mi modo de ser personal, incluso, si aún consideramos el sentimiento de la vergüenza. Hay ocasiones en las que el ser visto es la experiencia de un encuentro que no tiene nada de esclerotizante.

Volvamos entonces a la situación previamente examinada. En la experiencia de ser mirado el otro se manifiesta según el modo de una irrupción o crisis afectiva que conlleva la marca de la sorpresa. Así, incluso, si esta última no tiene la fuerza de irrupción como para detener la lectura y reorientar dramáticamente la atención que el ponente presta al texto, el hecho de que este capte el asentimiento o el rechazo a su propuesta implica la experiencia de un quiebre atencional, pero sobre todo emocional, que lo asalta comprometiéndolo en el todo de su experiencia. Y entonces, el otro, que asienta o reprueba, se revela irrumpiendo y abriendo una hendidura en la experiencia que provoca que el salón y cada uno de los asistentes a la conferencia aparezcan con cierto cariz distinto. No es tan solo el juicio que su mirada parece conducir, sino que es el otro mismo que se manifiesta, incluso, diríamos, con una transparencia que, precisamente, por ser tal, toca o afecta a quien hace su experiencia. El peso del encuentro aquí dado no recae tan solo en el juicio vivido como una sorpresa que me hunde en una situación nueva, sino sobre el hecho de que este manifiesta también un rostro que me intima y que se patentiza en una proximidad ineludible. Así, el ser visto —esto es, el ser encontrado por el otro— se anuncia como un ser remitido a sí mismo, mas no por sí mismo, sino por la irrupción del otro que trae consigo un sentido en el que nos hallamos concernidos. Nos sentimos avergonzados o alegres porque confirmados gracias al modo cómo el otro comunica con nosotros y nos comparte una experiencia que reconocemos común, aunque, a su vez, secreta e inexpugnable.

De este modo, el rostro del otro me toma en su expresión y me hunde en una situación afectiva significativa y crítica. La conmoción vivida en el ser visto gana sus notas particulares al ser embargado por los sentimientos, en este caso, o de

de ser herido, que ocupo un lugar y que no puedo en ningún caso evadirme del espacio en que estoy sin defensa; en suma, que soy visto» (SARTRE, 1943, p. 298). En el crujiir de las ramas, tal como es descrito por Sartre, no se impone primeramente la presencia del otro que me mira, sino la experiencia de ser visto y de ser alcanzado en ella en la propia vulnerabilidad. Esto expone al *ser visto* como «ese objeto que otro mira y juzga» (SARTRE, 1943, p. 300). Si la mirada es para Sartre una experiencia de *remisión a sí ante el otro*, esta no se cumple sino como una objetivación que arriesga esclerotizarse. De ahí la relevancia del sentimiento de vergüenza por el que me reconozco siendo un objeto *dado* ante la mirada que me alcanza y me sorprende. Mas, si es cierto que la mirada conlleva la experiencia de ser visto, eso no significa que esta, la mirada y su correlato, deba ser comprendida a la luz de la constitución de la objetividad o coseidad de lo visto. Hay otro modo de consideración al respecto.

la alegría o de la vergüenza. Estos sentimientos, que lo ponen a tono con la situación, no son tan solo una respuesta ante lo que lo provoca, la mirada encontrada y que le encuentra como mirada laudatoria o reprobatoria, sino que lo hunden en un mundo y, de este modo, le revelan un mundo, uno sereno porque alegre o estruendoso porque vergonzoso. Así, el carácter atmosférico del sentimiento — esto es, el hecho de que no haga referencia a un objeto determinado—, se podría decir que, en un sentido primario, «nos inicia en el mundo» (Barbaras, 2019, p. 129), nos inicia, sumergiéndonos en él, pero revistiendo tal hundimiento de un sentimiento de *inherencia* (Cf. Bégout, 2018, p. 199) o, si se quiere, de un estar concernido por el mundo en el que nos vemos o reconocemos implicados. Así, por ejemplo, si frente al asentimiento que se reconoce en la mirada de tal o cual participante de la conferencia, el ponente se alegra, precisamente por creerse confirmado en su decir y pensar; también queda sumergido en una atmósfera de alegría que lo envuelve y que siente que le concierne del todo, porque, precisamente, se refiere al todo de su experiencia. Este modo de ser *immersivo* (Cf. Bégout, 2018), vale decir, de hallarse sumergido en el mundo, es también una manera de quedar inmerso en sí, sin que ello signifique una clausura de sí en la interioridad propia, sino que más bien indica un sentimiento de proximidad consigo y con el otro a la luz del arribo y de la presencia de la otra persona que llega de un modo imprevisto relanzándolo al mundo. Esta proximidad es vivida de igual modo tanto en la mirada aprobatoria como reprobatoria, pues en ambos casos el otro se vuelve presente de tal modo que le concierne de tal modo que no puede ser esquivado, lo acusa o singulariza en la relación con él, pues es a la luz de su presencia que se abre y se articula a su vez el espacio de la propia presencia. Próximo, pero, al mismo tiempo, lejano, pues su presencia, que se impone en el cruce de miradas, no revela sin embargo el secreto de su manifestación. El contacto entre uno y otro no es sino el preludio del encuentro, pues este último no se reduce nunca a su efectuación, sino que consiste, más bien, en una futurición. Habiendo encontrado a otro, un amigo, por ejemplo, no dejo de quedar abierto a la tarea de su reencuentro, que es también un reencuentro de sí, siendo que encontrar a otro, por la proximidad a la que abre —con el otro y consigo mismo—, es también un encontrarse a sí mismo, un ser intimado a sí por el acontecimiento de la presencia de la otra persona.

Ahora bien, si el encuentro me inicia en el mundo sumergiéndome en él, haciendo de este aquel fondo de presencia que me concierne y que me es inherente, eso no significa en ningún caso que los relieves del mundo se tiñan de la expresión de mi alegría, sino que la experiencia del otro ha abierto un mundo nuevo hacia el que me vuelvo y en el que me sostengo. Pero, entonces, el otro, antes que objetivarme y fijarme en una máscara o en una pose, abre una hendidura en mí por la que quedo concernido al tiempo que enviado al mundo. Lo que está aquí en juego, a mi parecer, es el hecho de que es propio del existir su capacidad para padecer el arribo de lo otro, de la alteridad de las cosas en su dimensión acontecimental. Esta capacidad de padecer, esta pasibilidad, indica, por un lado, el poder de recibir lo otro como a sí mismo sin que esta recepción se funde en la iniciativa de quien hace esta experiencia.

Mas, se trata de una relación reversible, pues tratándose de miradas, es el mirar mismo, de uno y otro, en ambas direcciones, que puede abrir el espacio de presencia y de comunicación. Antes que una subjetividad, que tiende a replegarse en sí misma y a vivir de una lasitud sostenida en lo Mismo³, se trata del existente que es en su pasibilidad o transpasibilidad —para retomar el lenguaje de Maldiney— al acontecimiento en su advenimiento. Ser capaz de acontecimiento y de padecer su irrupción de sentido, es correlativo, e ineludiblemente, a ser capaz de advenir de otro modo en él, tras su arribo. Pues, en estricto rigor, no hay acontecimiento sin más, sino que este es siempre acontecimiento-advenimiento de sí. Para una mayor clarificación al respecto se puede citar a Emmanuel Housset quien abocándose a pensar una identidad personal y dramática o una identidad de éxodo —que le debe mucho a la fenomenología de la existencia de Maldiney— afirma que:

el acontecimiento no es lo que arriba en el mundo y la acogida del acontecimiento no es la capacidad de un sujeto para apropiarse una alteridad, para reducirla a sí como un elemento de su mundo circundante [...]. De este modo, la persona no adviene ella misma a sí en el acto de plantear su propia constancia, sino en la experiencia del acontecimiento, que abre una nueva temporalización. Todo acontecimiento contiene el imperativo de «Llega a ser lo que eres» y sitúa ante la alternativa siguiente: o dejarse exigir a renacer, a transformarse, o más bien encerrarse en una imagen de sí (2019b, p. 244).

Y entonces, el existir personal, antes que replegarse en sí de modo alérgico a lo otro, es más bien receptividad activa del acontecimiento, siendo que esta acogida no puede consistir sino en la transformación de sí. Pero, por otro lado, es necesario afirmar que el encuentro, siendo crítico, pone en juego un conocimiento con y por el otro: el acontecimiento de la manifestación del otro coincide a su vez con el advenimiento —o coadvenimiento— de sí y del otro: encontrando a la otra persona, también soy encontrado, e incluso, se podría decir, lo he sido en primer lugar.

2. DISPONIBILIDAD Y PRESENCIA

Junto con la dimensión *páthica*, esto es, radicalmente afectiva del encuentro, es preciso indicar también que este nos confronta con la *presencia* que él mismo pone en juego, incluso, en aquellas experiencias perceptivas y del todo cotidianas, pero que vienen de algún modo a quebrar nuestro trato habitual

³ Si en estos análisis se puede escuchar el eco de los de Levinas, es preciso a su vez marcar la distancia con ellos. Esto, porque para el autor de *Totalité et infini*, el otro viene a interrumpir «la auto-afección narcisista acusándome de perseverar egoístamente en el ser» (JACQUET, 2017, p. 248). Mientras que, por el contrario, en el fenómeno del encuentro no está en juego ninguna constancia tal como la del *conatus essendi* que define, a juicio de Levinas, a la subjetividad del yo.

con nuestro entorno y con nosotros mismos. Se puede afirmar así que este fenómeno aquí interrogado es del ámbito de la presencia, de aquella que viene a sembrar en nosotros una inquietud que nos moviliza de otro modo y nos reorienta también de una forma inesperada, esto es, sorprendente. Así, por ejemplo, se puede leer en Hofmannsthal, este pensador insuperable del encuentro, lo que sigue:

Es cierto que la marcha, la búsqueda y el encuentro forman parte, de algún modo, de los misterios del Eros. Es seguro que no somos simplemente empujados hacia adelante a los meandros de nuestro camino por nuestras simples acciones, sino que somos siempre atraídos por algo que parece siempre esperarnos en alguna parte y que se mantiene oculto. Hay en nuestra marcha, algo de un deseo amoroso, de la curiosidad del amor, incluso cuando buscamos la soledad del bosque o la calma de las cumbres o de una playa vacía en la que se halla varada la franja plateada de un mar susurrante. Hay algo muy dulce en todo encuentro solitario, incluso si no se trata más que del encuentro con un gran árbol aislado o con un animal del bosque, que sin ruido se detiene y nos fija en la oscuridad” (Hofmannsthal, 2002, p. 43-44)⁴.

Ciertamente, lo que queda de manifiesto, al decir del poeta, es que el encuentro implica la experiencia del advenimiento de las cosas en su presencia, de su venir a presencia que nos moviliza hacia ellas, y cuyo fundamento recae en el *Eros*, aquella potencia atrayente y por la que el paseante queda vinculado a lo que lo encuentra. El dulce del encuentro se podría indicar, consiste, por una parte, en un buscar activo, como cuando nos lanzamos a la búsqueda de aquello que parece concernirnos del *todo*, y, por otra parte, en un ser encontrado por algo otro, precisamente, por aquello que en su arribo nos reorienta atencional y existencialmente. Así incluso cuando en una situación cotidiana, nos desvivimos buscando algún objeto perdido, precisamente para reencontrarlo, solo lo podemos hacer, si antes este formaba parte de nuestro mobiliario, de nuestras rutinas cotidianas que, ante su extravío, se ven pausadas, al menos, hasta que este sea encontrado nuevamente; pero también, en la ausencia de este objeto, su presencia —la presencia de su ausencia— se vuelve fuente de nuestra propia inquietud. Habiéndose perdido, quien lo busca se reconoce acosado por su presencia. La experiencia del encuentro, en su sentido más insigne, debe ser comprendida, entonces, como la de la presencia de lo otro que *viene* —que incluso nos asedia— primero hacia nosotros según el modo de la inquietud. Lo que no significa que esta no considere el ponernos en marcha para encontrar a tal o cual objeto, a tal o cual persona, etc., sino que dicha experiencia implica también la de una presencia que se impone como un advenir —a contracorriente de

⁴ Así también, Jérôme de Gramont comenta este mismo texto del siguiente modo: «Lo que nos atrae y nos espera, es eso que viene a nuestro encuentro. Nuestra conciencia no solo se lanza hacia las cosas para explorarlas o describirlas: nuestra conciencia no podría decir nada, e incluso, no podría vivir nada, en todo caso no podría vivir nada con fuerza o decir verdaderamente, si las cosas no se diesen así a nosotros de esta manera, dicho de otro modo, si ellas no fuesen también fenómenos: lo que se erige en el encuentro» (DE GRAMONT, 2013, p. 33).

nuestro despliegue intencional— y que «nos fija» y nos sitúa en el mundo como hundiéndonos en los nuevos asuntos que ahora toman relieve de un modo sorpresivo. Aquel árbol aislado o aquel animal del bosque que sigilosamente nos encuentran, nos ubican de otro modo en una nueva situación y, con ello, nos implican, por ejemplo, en un juego pendular entre la atención y la sorpresa. Si nuestra mirada atenta estaba orientada hacia la amplitud del paisaje recorrido, al ser encontrados por el árbol o por el animal —esto es, al sentirnos ligados a ellos debido a su carácter apelativo o exhortante—, esta se ve desde entonces detenida y, al mismo tiempo, provocada por la presencia de aquello que se vuelve repentinamente manifiesto. El atender distraído del amplio y basto campo del paisaje dado como un horizonte presente, cede así a la sorpresa de la presencia de aquello que viene a imponerse. Y entonces, la sorpresa se hace notificar como un sobresalto, a partir del cual lo arribado se mantiene como una resonancia corporal que evita su fugacidad, así como también se hace patente, en palabras de Ricoeur, en el «juicio de novedad» que provoca en quien se ve tomado atencionalmente por aquella presencia abrupta que irrumpe abriendo nuestra experiencia hacia el mundo de un modo inédito⁵. En suma, el encuentro pone en juego una *atención suscitada* por la presencia inesperada de las cosas y de la otra persona, antes que a los poderes del libre despliegue de la atención. Con ello, realza, lo que podría llamarse, una *disponibilidad* abierta al aparecer, tomado este en su movimiento de arribo, en su puro surgimiento, sin que tenga que ser fundado en nada más que en sí. He aquí que, en consonancia con el texto de Hofmannsthal, podría citarse a Henri Maldiney para quien «lo Real es eso que no se esperaba —y que sin embargo siempre está ya ahí» (2012, p. 207). Y esto, en cuanto la experiencia del encuentro compromete los fenómenos de la espera y de lo inesperado. En ella, las cosas y los otros, nos aparecen como habiéndonos esperado —tal como lo indica el poeta—, al tiempo que eran verdaderamente inesperables antes de hacer su experiencia: ¡inesperadas con relación *a su modo* de presentarse y de advenirnos, esperadas una vez hecho su encuentro! Y entonces nos parece que su presencia no solo *toma forma* en el mundo y se vuelve presente de un modo repentino y que nos descubre con la guardia baja, sino que también *informa* nuestro mundo, lo rearticula de tal manera que ahora su presencia se manifiesta como parte ineludible de aquel todo que ha tomado otra faz y que alumbró otros posibles que no eran parte del proyecto de nuestro existir.

⁵ Ricoeur ha hecho una importante contribución respecto del fenómeno de la sorpresa en su obra *Le volontaire et l'involontaire*. Allí destaca la relación de esta con la atención, que aquí describimos como pendular, así como con la emoción y el juicio. De este modo, afirma lo siguiente: «en la sorpresa, el viviente es tomado por el acontecimiento súbito y nuevo, *por lo otro* [...]. Es por el sobrecogimiento que la duración es coloreada, que las cosas nos tocan, que arriba algo, que hay acontecimientos. Lo súbito y lo nuevo pueden no ser reales: la ausencia o la ficción pueden encontrarnos, sorprendernos, asombrarnos del mismo modo. Esta nota nos pone ya en guardia contra una concepción refleja de la sorpresa; ella es a la vez y sin interrupción un choque del conocer y un estremecimiento del cuerpo, mejor aún un choque del conocer, en un estremecimiento del cuerpo» (1950, p. 238).

Mas, antes de avanzar hacia la interrogación del aparecer que se halla implicado en la experiencia del encuentro del otro, y que es aquí nuestra cuestión, es preciso insistir en el hecho de que este es cuestión de presencia, de un volverse presente. La presencia (lat., *praesentia*, *praesse*), indica Henri Maldiney, es aquel «ser *delante de sí*» (2003, p. 7), «en precesión de sí» (2007, p. 223) y consiste, entonces, en un *existirse* o tenerse fuera de sí⁶. Pone en juego al existir sin contención, pues él mismo es un estar siempre en trayecto hacia lo otro y hacia sí, es ser trascendencia. La presencia, en este sentido, es la trascendencia hacia el mundo, «hacia lo que no es ente a partir de lo cual se hace anunciar el ente que se puede encontrar y cómo lo puede» (Maldiney, 2007, p. 222). Esta comprensión de la presencia, que es la propia del existente, pone así en juego aquel carácter de apertura hacia lo otro que sí y que no es sino la dimensión *páthica* del existir humano. Pues aquel trascender al mundo es una *disponibilidad* para hacer su experiencia, así como una *capacidad* de sufrir el encuentro de la alteridad. De este modo, la *presencia de sí* consiste primeramente en un estar vuelto hacia las cosas, en un estar fuera de sí, movilizado, como lo somos, por posibles que nos conciernen, pero también por lo *imposible* que, inanticipable, se hace acoger de tal modo que nos orienta y sitúa inéditamente en el mundo. Esto es, el fenómeno del encuentro no depende del proyecto ni del cuidado. Por el contrario, se sostiene en aquella disponibilidad para existir en lo imposible, con relación a lo imposible. No estamos vueltos tan solo hacia las posibilidades abiertas en el proyecto de nuestro existir, estamos también abiertos «sin bosquejo ni diseño previo a eso de lo que no somos a *proiri* pasibles» ((Maldiney, 2007, p. 306; Cf. Barbaras, 2019b, p. 249), precisamente hacia lo imposible. Nuestro aquí, en este sentido, no se halla nunca en aquel lugar que ocupamos en el espacio; es, por el contrario, la apertura hacia lo abierto, es la ocasión de nuestro más radical estar ahí o ser el ahí, como la possibilitación de nuestra vigilia —una «vigilia respondiente»— (Cf. Housset, 2019b, p. 240), esto es, de aquella atención movilizada por la solicitud del otro, de las cosas, que irrumpe y nos inquieta a pesar de nosotros mismos e incluso a nuestras espaldas.

El existente capaz de encuentro es por ello inquietado por lo otro y por la alteridad. Mas, si esto es así, la fenomenología psiquiátrica nos previene del alcance de esta experiencia enseñándonos de que esta *disponibilidad apertural* puede sufrir de impotencia, siendo que también es una posibilidad del existir la imposibilidad de hacer la experiencia del encuentro. Así sucede, por ejemplo, en el caso de la esquizofrenia, tal como es descrita por Binswanger y Maldiney. El manierismo, que es una «forma de presencia tópicamente esquizofrénica», es descrito como la *pose*, como el asumir una pose, tal como la del modelo que posa para el pintor:

⁶ Por su parte, Jean-Louis Chrétien indica que el prefijo *pre* del vocablo latino *praesentia* (de *praesse*) reenvía, por ejemplo, cuando se habla de la presencia de espíritu, «al acto de dominar, encarando vivamente, una situación imprevista, desconcertante, turbadora, y que podría tomar otro rumbo. Eso supone seguramente una capacidad de anticipación, la de no dejarse superar por los acontecimientos» (2004, p. 15).

aquel —indica Maldiney— que debe guardar la pose deja de superarse hacia el mundo, de prestarse a las variaciones del *Umwelt* y a los llamados del *Mitwelt*. El enfermo esquizofrénico —continúa Maldiney— que, para darse una contención, se da una manera de ser, está enteramente absorbido en ella. Es a la vez su modelo interior y su modo de existir. Se enlaza a su propio esquema de inmanencia, pero exteriorizado. Instituye su personaje. Interpreta su propio personaje y el personaje que interpreta, es el actor. En tal tautología lúdica, la idea misma de encuentro es aberrante (Maldiney, 2003b, p. 13).

Así, cuando el existir se contiene como pose y pierde la posibilidad de trascenderse, de existirse, el encuentro se vuelve imposible. Se halla aquí ciertamente una incapacidad para quedar abierto a la sorpresa del acontecimiento, a la novedad con la que puede ser poblado el existir propio. De ahí, la necesidad de retrotraer la existencia y fijarla en una pose, de contenerla de tal modo de no hacer frente a la presencia y ausencia, aunque al mismo tiempo, tal contención, no sea sino ocultarse en ella⁷. Así, por ejemplo, para un paciente de Roland Kuhn, al decir de Maldiney:

las cosas son expuestas, en especies de stands, como nombres, como palabras, como 'incorporales' que no ofrecen ningún interés y no se conectan con nada; sin que las palabras, reducidas a estados de objetos, desemboquen en las cosas, sin que las cosas, etiquetadas por las palabras, sean llamadas por su nombre a entrar en presencia. Es un modo que es común, por otra parte, a los esquizofrénicos y a los melancólicos: todo ha perdido su forma. Nada es vuelto hacia nosotros, ni nosotros hacia nada. Este hombre no está abierto a los otros, ni los otros a él (Maldiney, 2003b, p. 13).

Las palabras reducidas a objetos, las cosas etiquetadas por las palabras, en cada caso se trata de un intento de contener el «estallido del ser» en significaciones y en objetividades. Y, sin embargo, el encuentro, al menos lo que habría que llamar el encuentro auténtico o en su carácter insigne, es «insignificable» (Maldiney, 2003b, p. 15), *i. e.*, no puede ser significado, pues es del orden del misterio, no pudiendo ser enfrentado como un problema que llama a una solución. ¿En qué sentido el encuentro es del orden de la insignificancia? Para intentar responder a ello consideremos el hecho de que estar o ser presente conlleva un venir a presencia, esto es, el movimiento de aparecer de lo apareciente y de aquel que soporta su presentación, el movimiento de recepción que, antes que pura pasividad, consiste en un hacer, en un movilizar que permite el mostrarse mismo, el fenómeno, y que, de otro modo se mantendría invisto. Lo propio de la presencia es, entonces, el hecho de *venir*, lo que significa, en palabras de Jean-Luc Nancy, que «la presencia es eso que nace, y no deja de nacer.

⁷ De este modo, Maldiney define el existir como: «tener que sostenerse fuera... fuera de toda contención, es sostener el ser, no la pose, fuera de sí, delante de sí, en sí más adelante. La existencia es esta apertura que desborda la presencia y que es sin embargo implicada en ella, en su apertura a sí. Esta presencia mía que es el ahí, es abierta a sí en tanto que sabe dónde está con ella misma, con su ser, el cual le va en este ser mismo, y que por tanto es remitido a su poder ser» (2007, p. 248-249).

Es eso de lo cual, y para lo cual hay nacimiento, y solamente nacimiento. Tal es la presencia de aquel y para aquel mismo que *viene*. Y unas líneas más adelante agrega: «“Nacer” es transformar, transportar y transir todas las determinaciones» (2007, p. 130). Así, al indicar que el encuentro es cuestión de presencia y que esta debe ser considerada como un venir, un nacer, etc., se señala también que el encuentro con la otra persona no acontece en la experiencia perceptiva, o al menos esta no basta para dar razón de aquel. De este modo, no hallaremos en la percepción los recursos necesarios para comprender el estar-juntos y en común si reconocemos que la percepción nos pone más bien ante objetos, ante asuntos delimitados y constituidos como tales por el sujeto que hace su experiencia. Pero, sí se halla en la mirada y en el cruce de miradas en la que germina la comunicación entre dos personas, el fenómeno aquí interrogado. Y ciertamente, no es el acto de mirar un objeto lo que devela esta experiencia, sino el reconocer que en este cruce hay una venida a presencia que irrumpe y que, con ello, se experimenta una suerte de nacimiento a sí y al mundo, un renacimiento, si se quiere. El encuentro en la mirada no remite en nada a los ojos que miran, sino que a los rostros que comunican entre sí:

No miramos solamente con los ojos —afirma Maldiney—, sino que inclinamos la cara ofreciéndola para un encuentro. Recíprocamente no captamos la mirada del otro como si viniera solamente de los ojos, sino como emanando de toda su cara. El otro aparece así en persona en el espacio mismo de nuestra presencia *abierto* que él informa imprevisiblemente (2007, p. 253).

El encuentro no es tan solo cuestión de presentación, tal como acontece con los objetos del mundo que dándose —incluso actual y potencialmente, con horizontes internos y externos, presentándose y apresentándose— no dejan de depender de la vida y del flujo intencional que los mienta y constituye. Por el contrario, es la presencia que viene al existente y los modos cómo lo transforma, lo que constituye el fenómeno del encuentro. La mirada es una experiencia insigne en tanto que apertura y disponibilidad para acoger la presencia de la alteridad, de lo otro y, ciertamente y con primacía, de la otra persona⁸. Tal apertura, a su vez, es también una entrada en la presencia de las cosas y de sí; esto

⁸ Así, por ejemplo, Frédéric Jacquet, comentando a Henri Maldiney, afirma: «lo real es eso que se encuentra y ese concepto de encuentro conviene primeramente a las relaciones con los otros. Es preciso decir, por una parte, que la fenomenología de Maldiney sigue la vía del arte, que la *epoché* estética es el acceso privilegiado a la esencia de la manifestación y ofrece un marco teórico donde el fenómeno del otro puede tomar lugar, todo fenómeno, al nivel del sentir, teniendo ya el estatuto de una alteridad acontecencial. Así, el encuentro del otro es él mismo del orden del acontecimiento: el acontecimiento del otro es otra figura del acontecimiento, cuya descripción es preparada por la de la obra de arte. Por otra parte, Maldiney reproduce su filosofía bajo la presión del fenómeno del otro, no solo por el estudio de las psicosis y de la relación psiquiátrica, sino que igualmente por la descripción —furtiva, es verdad— del encuentro amistoso y amoroso, así como por la de la clausura tendencial de esta experiencia del otro en el seno de las ocupaciones cotidianas» (2017, p. 240).

es, la presencia del otro me exige mi propia autofanía y queda, de esta manera, comprometida mi ipseidad.

¿Qué nos dice todo esto respecto del carácter insignificable del encuentro? Con todo lo indicado hasta aquí, parece claro que, si es cuestión de presencia antes que, de mera presentación, entonces, habrá que indicar que se trata de una experiencia que no se deja medir ni objetivar, ni normar, ni siquiera instituir propiamente tal. De este modo, el encuentro confronta a una «significancia insignificable», eso es, «un sentido irreductible a las significaciones ya presentes» (Jacquet, 2017, p. 235). La presencia del otro, aquel que encuentro y me encuentra en la mirada compartida, que me envía, si se quiere, por derroteros inesperados, no se deja constituir por la mía y no se presta tampoco a la objetivación. Por el contrario, hay encuentro cuando el otro viene a presencia como aquello irreductible a la intencionalidad, irreductible, también, a mis capacidades que tengo para afrontarlo. Aquello insignificable, pero lleno de sentido, que incluso se dona como un exceso de sentido, he ahí lo que se da al encuentro, y, en primer lugar, la presencia del otro hombre.

3. LA IRREDUCTIBILIDAD DEL OTRO HOMBRE

Examinemos, entonces, más detenidamente el modo de presentación del otro hombre en el encuentro que hacemos de él. Para ello consideremos el siguiente texto de Henri Maldiney:

[...] la persona —afirma el autor— se presenta a nosotros fuera de nosotros. Cuando la presencia del otro, de este otro, nos retiene en ella, aparece, también, como un misterio numinoso: misterio de su secreto, de su infinito, de su libertad, que se revela en su ocultamiento. El otro que es ahí no es una ilustración de la categoría de otro. Es alguien que ‘no se inventa’, que es propiamente inimaginable. Pues no se manifiesta como *persona*, en el sentido latino de máscara, sino como *prósōpon*, en el sentido griego de rostro (2007, p. 252).

Lo que resulta interesante de este texto es el acuerdo entre Maldiney y Levinas acerca de que el otro es aquel que yo no puedo inventar y resiste, por tanto, «con toda su alteridad a su reducción a lo mismo» (Jacquet, 2017, p. 240). Es preciso reconocer entonces que una fenomenología del encuentro personal no puede dar cabida a ningún intento reductivo, siendo el otro en su alteridad irreductible⁹, lo que significa que «no hay más acá a partir desde donde el

⁹ Al respecto Jean-Yves Lacoste afirma que: «tan pronto como la conciencia tiene el derecho de entrar en escena, la reducción es siempre posible, espontánea o metodológica. Eso es dicho, por el contrario, para señalar que hay fenómenos que pierden todo su sentido fenomenal si los sometemos al trabajo de reducción, para señalar que el “nosotros empírico”, cuya realidad no puede ser negada sino en casos patológicos, se construye primordialmente en el lenguaje, y que su construcción se opone a toda reducción» (2008, p. 74).

pensamiento pueda alcanzarlo y concebirlo» (Maldiney, 1993, p. 11). De este modo, la otra persona no puede ser inventada, sino tan solo *encontrada*. Qué puede significar esto, sino que el otro, en cuanto irreductible a las intenciones de la conciencia constituyente, «se da él mismo en un ver de tal modo que su donación es al mismo tiempo su revelación y su dimensión de ser» (Maldiney, 1993, p. 13). Encontrar al otro hombre es, de este modo, hacer la experiencia de su irreductibilidad y de la imposibilidad que tenemos de inventarlo, incluso de imaginarlo, pues hacerlo implicaría disolverlo. Al respecto, Maldiney afirma lo que sigue:

Supongan que esperan en la estación de trenes o en el aeropuerto a un ser querido. ¿Esperar a alguien es esperarse a su llegada? [...] Esperar un acontecimiento es esperarse a sí mismo, en este acontecimiento, como en una cita que uno se da consigo mismo. Cuando el acontecimiento se produzca, ustedes estarán en presencia de un futuro pasado. Pues si aquel o aquella, si la persona que esperaban responde a esta espera, ustedes quedarán decepcionados. Les falta la sorpresa que excede a toda captación y que es la marca de la realidad. Lo real es lo que no se esperaba, que no se puede esperar, y que, pronto aparecido, está desde siempre ahí (2007, p. 257).

Si el amigo que espero en la estación de trenes y a quien no he visto hace mucho tiempo, llega y se muestra tal y como lo imaginaba, ¿esa experiencia debiera ser calificada de decepcionante? Pero si fuera así, ¿cuál es la razón que explica tal decepción? Lo que se da a entender con esto es que su venir a presencia en el encuentro es «*sin medida*», «no puede ser ni preparada ni anticipada por nada, pues se da ella misma en ella misma —en palabras de Romano— abriendo el área de juego donde puede advenir, literalmente sin acceso por otras vías que ella misma, condicionando ella misma su propio acceso» (1998, p. 167). Si nuestras esperas son un modo de anticipar la venida a presencia del otro, lo propio del encuentro es que ante él no es posible preparación alguna. No hay modo de anticipar, ni siquiera de imaginar previamente, la manera cómo el amigo se hará presente y manifestará. Por cierto, contamos con ideas, imágenes, anhelos y deseos de cómo nos gustaría reencontrarlo, pero si estos se cumplieran en su totalidad seguramente nuestra experiencia sería, tal como lo indica Maldiney, la de una decepción: este hombre no ha cambiado nada, no hay nada nuevo en él que se pueda verdaderamente encontrar. Esta decepción, si la hay, es también la experiencia de una ausencia que no puede ser entendida ni como el reverso ni como el complemento de una presencia. Mientras que, por el contrario, lo propio del encuentro es que, en la imposibilidad de captar al otro en su alteridad, en la experiencia numinosa en la que consiste su presentación, nos llenamos a su vez de un sentimiento de proximidad. Él se vuelve próximo y nos abre a un espacio de intimidad, esto es, «de proximidad originaria consigo mismo» (Barbaras, 2019, p. 118). Así, el arribo inesperado del otro es vivido como una proximidad consigo mismo dada en el modo cómo el otro, inexpugnable en su alteridad, nos intima con su llegada. Esta irrupción que se sustrae a mis esperas implica, por un lado, una experiencia de descentramiento,

tal como la explosión de alegría que inundándonos y arrebatándonos, también nos notifica que el amigo esperado ha excedido todas mis esperas y, por tanto, se ha manifestado en su irreductibilidad a ellas, a mis intenciones, etc. Pero, a su vez, conlleva una experiencia de centramiento, una vuelta sobre sí que no tiene nada de reflexiva, y que consiste más bien en retomarse a sí mismo de un modo nuevo: el carácter acontecimental de la presencia del otro hombre impacta la existencia propia exponiéndola a una novedad inimaginable. Su revelación, entonces, más que mera presentación, nos confronta a una presencia irreductible, pero también a una intimidad que se nutre del encuentro en sentido insignificante, y que no es sino la experiencia de un diferir consigo mismo a partir de la experiencia de lo otro, de la alteridad.

Pero así también es preciso aún reconocer que el encuentro vive también de su resonancia por lo que no hay que reducirlo tampoco al hecho efectivo y presente acontecido entre dos personas. Hay un relato de Husserl (*Cf.* 2016, p. 218)¹⁰ en el que cuenta el contagio afectivo que puede conllevar el primer encuentro mantenido con alguien. Allí, no sin cierta sorpresa, da cuenta de cómo en la conversación aquella persona se revela en su amabilidad y aquello lo va colmando a su vez de una alegría que aumenta a lo largo de la conversación. Mas, declara no estar vuelto en verdad hacia la alegría del otro, sino «hacia lo que dice la persona, hacia lo que emana de ella en vínculo con su tipo de belleza, etc.» (2016, p. 218). Y aún más, aquella alegría sigue resonando en él incluso después de haberse separado del sujeto amable. En última instancia, se sigue revelando de un modo tal que no deja de sorprender a Husserl la belleza de esa alma. Por un tiempo, mientras aún se siente invadido por la presencia amistosa del sujeto, y Husserl sigue descubriendo algunos de aquellos caracteres que revestían la presencia del otro de una amabilidad y belleza verdaderamente inesperados para el filósofo. Esta situación alumbra así las consideraciones que hasta acá hemos intentado desplegar: hay a la base de esta experiencia un modo de revelarse totalmente inesperado en la persistencia de su resonancia. Seguramente es una experiencia que cada uno de nosotros ha hecho muchas veces a lo largo de su vida: cuántas veces hemos sido prevenidos de que tal o cual sujeto es de tal manera, y avanzamos hacia aquel, a hacer el

¹⁰ El texto de Husserl es el siguiente: «Yo hablo con una persona amable. Ella se mantiene ahí con su “carácter amable”, mi atención está toda en la conversación donde se expresa el alma de la persona, y yo la considero así, la comprensión pasa por sus expresiones del rostro, yo escucho las palabras, asociadas a la sonoridad cálida de su voz, etc. Todo eso posee sus coloraciones afectivas, sus percepciones afectivas. Yo estoy lleno de una alegría siempre mayor; la excitación ligada a la alegría aumenta. Sin embargo, yo no estoy vuelto hacia la alegría en tanto que tal, tampoco hacia el gozo en tanto que tal; yo estoy vuelto hacia lo que dice la persona, hacia lo que emana de ella en vínculo con su tipo de belleza, etc. La alegría puede envolverme durante un tiempo. Estoy aún de excelente humor cuando me vuelvo hacia otras personas, etc. Cuando vuelvo a pensar en la conversación, tengo ante mí una conversación bella, eufórica, que suscita la alegría y el gozo. O bien, es la belleza de esta alma, el encanto de su tipo de espíritu, el juego travieso de sus bromas y de su humor; etc., que son gozosos; es eso que ha despertado la alegría y bienestar corporal» (HUSSERL, 2016, p. 218).

primer encuentro con él, más o menos premunidos de todas las armas para acogerlo o rechazarlo, y, sin embargo, a su encuentro, nos vemos imposibilitados de ningún acorazamiento, pues simplemente los ha derribado con su presencia manifestándose más allá de la máscara que se le atribuía. Esto puesto que su revelación nos sorprende y quiebra toda espera, pero, a su vez, nos nutre de nuevas esperas, ofreciéndonos nuevos posibles, y, con ello, un mundo nuevo, como, por ejemplo, el de una inesperada amistad que me intima, esto es, que me hace próximo a mí mismo debido a la diferencia y a la alteridad que se me impone. De esta manera, es preciso indicar que el aparecer del otro —en su incaptabilidad, irreductibilidad, etc.— es correlativo del aparecer propio: «Encontrar —dice Maldiney— no es solo encontrarse ahí delante. Es entrar en presencia manteniéndose cerca del otro. Un encuentro es comprometiente. Quien entra en presencia se encuentra, en ella y por ella, comprometido consigo hacia sí mismo» (2002, p. 14). Así, si la mirada tiene un lugar paradigmático en el fenómeno del encuentro, no es tan solo la mirada del otro que irrumpe en mí y se impone como expresión irreductible de su ipseidad, sino que también es la mía y a partir de la cual me manifiesto yo también como un rostro capaz de abrir un espacio de presencia común, un espacio de intimidad o de proximidad que tiene su fundamento en la crisis, en la ruptura, en la hendidura que implica encontrar a otro.

Para finalizar, quisiera citar el siguiente texto de Maldiney, para luego concluir con él:

Supongan —nos dice el autor— que alguien no les sea radicalmente otro, que les sea enteramente transparente, constituido de algún modo por vuestros propios rayos de mundo... ustedes no podrían amarlo ni odiarlo porque, a falta de resistencia y de opacidad, lo atravesarían sin encontrar a nadie: él no sería. Y si ustedes mismos fuesen allí, totalmente permeables a ustedes, semejantes a un hombre de vidrio tan transparente como invisible, ustedes no existirían. Es preciso, para existir, que haya en ustedes, a una profundidad variable, esta pantalla opaca que los reenvía a vuestras propias palabras, actitudes o comportamientos... como *otros*, de tal modo que, así desplazados de ustedes mismos, dirigirían de nuevo otra expresión de ustedes hacia esa pantalla cóncava que la reflejará de nuevo *contra ustedes* (2007, p. 230).

Se puede apreciar que Maldiney pone en relación la experiencia del encuentro con la opacidad de la existencia del otro y de la propia. Así, pareciera que encontrar al otro en su rostro, en aquella expresión irreductible a la mirada, queda atestiguado en la resistencia por la que el otro se manifiesta: su presencia, lejos de ser una presentación mundana es una revelación que no se deja integrar. Y, de esta manera, el encuentro acaecido en la mirada no tiene relación con una captación objetivante, o, dicho de otro modo, mirar-encontrar no es conocer, sino que más bien comunicar, conacer con el otro, donde este, más que dándose transparentemente, se manifiesta como un acontecimiento de proximidad e intimidad. Hacer la experiencia de su presencia, es hacer la de su opacidad, la de su resistencia, que antes de cerrarnos su acceso, abre nuestro espacio de presencia, precisamente, resistiendo a la integración en ella. Así, por

ejemplo, si volvemos al relato de Husserl, queda claro que incluso si el hombre amable se vuelve manifiestamente como tal, y no solo durante el encuentro efectivamente mantenido, sino incluso después, cuando se le recuerda, se le imagina, etc., mantiene, con todo, un halo, un no sé qué que impide que se pueda reconocer, al menos con claridad, la fuente de esa amabilidad. Mas bien, lo que le sucede a Husserl es que, sorprendido por este modo de ser, hace la experiencia de cierta irradiación de su amabilidad y así el mundo se le presenta de un modo nuevo. Con todo, aquel sujeto amable no deja de ser opaco, y es aquella opacidad la que precisamente hace posible la experiencia de su encuentro. Hay algo en él, un rostro que es expresión irreductible, pero también una cierta incaptabilidad que acompaña su presentación, que, de algún modo, me vuelve hacia él, mientras en verdad es su expresión la que se ha vuelto primero hacia mí y me ha tomado de sorpresa. Y aquello, no requiere de las intenciones del otro, pues su presencia, su revelación, lo trasciende allende su vida intencional. Mas, también, es tal vez aquella opacidad que se revela en el encuentro la que da al otro según el modo de una futuridad: el encuentro, que no se reduce a su efectuación, es, de este modo, uno que *habrá sido*; así, entonces, la amistad en ciernes que, de algún modo, resplandece al menos como *posibilidad* germinada tras la conversación mantenida entre Husserl y su interlocutor. Y si no es más que un primer encuentro, ya en él se puede reconocer que lo que le es propio no es su efectividad y actualidad, sino el modo cómo el otro, en su amabilidad, impacta a su interlocutor al modo de una resonancia persistente. Pero, a su vez, aquellos modos como la otra persona se da, se dona, incluso si nos parecen clarificados, no dejan de sostenerse en cierta opacidad que les es constitutiva: la amabilidad del interlocutor de Husserl, tan clara como parezca, es todavía opaca y resistente a toda captación pretendida de ella. Ciertamente, la opacidad no reside en los modos de captación, por ejemplo, del carácter amable del sujeto, sino en la significancia afectiva —lo que hemos llamado con Maldiney su insignificancia— en la que consiste su revelación.

BIBLIOGRAFÍA

- Barbaras, R. (1989). *Autrui*. París: Éditions Quintette.
- Barbaras, R. (2019a). *Recherches phénoménologiques*. París: Beauchesne.
- Barbaras, R., (2019b). *Lectures phénoménologiques*. París: Beauchesne.
- Chrétien, J.-L. (2004). *Promesses furtives*. París: Minuit.
- De Gramont, J. (2013). *Au commencement. Parole, Regard, Affect*. París: Cerf.
- Hofmannsthal, H. (2002). *Chemins et rencontres*. París: Rivages poche.
- Housset, E. (2019a). *Le don des mains. Phénoménologie de l'incorporation*. París/Namur: Lessius.
- Housset, E. (2019b). *La différence personnelle. Essais sur l'identité dramatique de la personne humaine*. París: Hermann.
- Husserl, Edmund. (2016). «Études concernant la structure de la conscience (1908-1914), Volume 2, "Actes affectives et donnée axiologique"». En *Alter. Revue de phénoménologie*, N° 24, pp. 213-230.

- Jacquet, F. (2017). *La Transpassibilité et l'événement*. Paris: Garnier.
- Lacoste, J.-Y. (2007). *La phénoménalité de Dieu*. Paris: Cerf.
- Maldiney, H. (1993). «L'irréductible». *Epokhè*, N° 3. Grenoble: Millon, pp. 11-49.
- Maldiney, H. (2002). «Rencontre avec Henri Maldiney: l'eau, la terre, l'air, le feu». *Philosophie, ville, architecture. La reconnaissance des quatre éléments*. C. Younès et T. Paquot (dir.). Paris: La Découverte.
- Maldiney, H. (2003a). *Art et existence*. Paris: Klincksieck.
- Maldiney, H. (2003b). «Rencontre et psychose». *Cahiers de psychologie clinique* n° 21, pp. 9-21.
- Maldiney, H. (2007). *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Million.
- Maldiney, H. (2012). *Regard parole espace*. Paris: Cerf.
- Nancy, J.-L. (2007). *El peso de un pensamiento*. Madrid: Ellago Ediciones.
- Romano, C. (1998). *L'événement et le monde*. Paris: PUF.
- Romano, C. (2019). *Les repères éblouissants*. Paris: PUF.

Universidad de La Frontera, Temuco, Chile
patricio.mena.m@ufrontera.cl

PATRICIO MENA MALET

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2021]