

LA RESISTENCIA DE LO REAL. EL ACONTECIMIENTO COMO CERTEZA DEL SER-AHÍ DEL MUNDO

IGNACIO VIEIRA

Universidad de Sevilla

RESUMEN: La duda en torno a la existencia del mundo descansa sobre la premisa de que la certeza acerca de dicha existencia debe ser cognoscitiva. Pero, ¿y si tal certeza no estuviera asegurada por el conocimiento? Proponemos, desde una aproximación fenomenológica, que es propio del pathos o de la afectación ofrecer certeza acerca de lo real. En primer lugar, elaboramos un concepto fenomenológico de «afectividad», o «pathos», apoyándonos en las nociones de «actos emocionalmente trascendentes» (Nicolai Hartmann) y de «sentir» (Henri Maldiney). A continuación, mostramos en qué medida la certeza sobre el ser-ahí del mundo consiste en «padecer» la presencia de las cosas en un encuentro afectivo. Finalmente, defendemos que los acontecimientos, en tanto experiencias que manifiestan el exceso y la resistencia de lo real, constituyen auténticos testimonios de realidad. Todo esto nos permite, además, profundizar en los debates fenomenológicos existentes sobre el acontecimiento.

PALABRAS CLAVE: fenomenología; realidad; certeza; afectividad; acontecimiento.

Resistance of reality. The event as certainty of the being-there of the world

ABSTRACT: The question regarding the existence of the world rests on the assumption that certainty about such existence must be grounded in cognition. But what if this certainty were not secured through knowledge? From a phenomenological perspective, we propose that certainty about reality is rooted in pathos or affectivity. Firstly, we will develop a phenomenological concept of «affectivity», or «pathos», drawing on the notions of «emotionally transcendent acts» (Nicolai Hartmann) and «feeling» (Henri Maldiney). Subsequently, we will demonstrate the extent to which certainty about the being-there of the world consists in «suffering» the presence of things in an affective encounter. Finally, we argue that events, as experiences that reveal the excess and resistance of reality, constitute genuine testimonies of reality. This approach allows us to delve deeper into existing phenomenological debates surrounding the concept of the event.

KEY WORDS: Phenomenology; Reality; Certainty; Affectivity; Event.

INTRODUCCIÓN

En los desarrollos más contemporáneos de la fenomenología adquiere especial importancia la experiencia del exceso, cuestión englobada por lo general bajo el rótulo de «fenomenologías del acontecimiento»¹. Desde Levinas y su fenomenología del Rostro hasta planteamientos más actuales como los de Claude Romano y su hermenéutica del acontecimiento², encontramos una cierta continuidad en torno a la experiencia de aquello que excede o desborda

¹ Cf. Philippe Capelle, *Fenomenología francesa actual* (UNSAM Edita, 2009); Christian Sommer, *Nouvelles phénoménologies en France* (París: Hermann, 2014).

² Cf. Claude Romano, *L'événement et le monde* (París: PUF, 1998) ; Claude Romano, *L'événement et le temps* (París: PUF, 1999).

los horizontes de sentido que pretendiesen delimitar a priori el campo de fenomenalidad. Al mismo tiempo, son también notables los esfuerzos por dar a la fenomenología un enfoque realista³. En esta línea, Isabel Thomas-Fogiel ha caracterizado a la fenomenología contemporánea como un «realismo epistemológico», pues la primacía en la relación con el mundo no pertenece a una instancia subjetiva que se dirige hacia su objeto (direccionalidad intencional), sino que pertenece a aquello que adviene o acontece para un sujeto (direccionalidad contra-intencional). En palabras de la propia autora: «pasamos de la consigna “vuelta a o hacia (Zu) las cosas mismas” a un “retorno *de* las cosas mismas”»⁴. Así pues, nos preguntamos: ¿es una mera coincidencia que tanto el exceso como el realismo sean temas comunes en la fenomenología contemporánea? Los acontecimientos, en su exceso, parecen constatar o hacer patente el peso de la realidad. En la medida en que suponen la experiencia de aquello que escapa al control y poder del sujeto, de aquello que está allende la iniciativa de la subjetividad, los acontecimientos se muestran con una gravedad, un peso, una dureza y una resistencia a cualquier totalización de sentido que los hace especialmente reales.

La idea que aquí desarrollaremos es, pues, que los acontecimientos constituyen un *testimonio de realidad*. Ahora bien, ¿acaso el problema acerca de la certeza de lo real no es un problema epistémico-gnoseológico? Esta premisa puede ser cuestionada: ¿y si nuestra certeza sobre el ser-ahí del mundo no tuviera su fundamento en lo cognoscitivo? ¿Y si ya antes de poner en juego nuestro conocimiento sobre el mundo partiéramos de una certeza sobre su existencia, una certeza dada en un nivel pre-gnoseológico? En primer lugar, exploraremos la idea de que la certeza sobre el ser-ahí del mundo, sobre su existencia, no está dada por el conocimiento (*episteme*), sino por el sentir o pathos, por lo afectivo. Tengamos en cuenta que ya en el siglo pasado un autor como Wittgenstein defendió que partimos en nuestro trato con el mundo de certezas básicas que no se fundamentan en una relación cognoscitiva con aquel, sino en asunciones imbricadas en formas de vida: «la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite —pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de ver por nuestra parte; por el contrario, es nuestra actuación la que yace en el fondo del juego del lenguaje»⁵. De este modo, el centro de gravedad del problema de la certeza deja de estar en una dimensión estrictamente cognoscitiva. Lo que nosotros nos proponemos en nuestro trabajo es identificar en la esfera pathica (pathos) o afectiva, en el plano del sentir, el nuevo *locus* de la fundamentación de la certeza del ser-ahí de lo real. Para desarrollar estas

³ Cf. Dan Zahavi «The end of what? phenomenology vs. speculative realism». *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 24, no. 3 (2016), 289-309, <https://doi.org/10.1080/09672559.2016.1175101>.

⁴ Isabel Thomas-Fogiel, *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine* (París: Seuil, 2015), 45.

⁵ Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza* (Barcelona: Gedisa, 1988), 210.

ideas nos apoyaremos en los pensamientos de Nicolai Hartmann y de Henri Maldiney. En segundo lugar, explicitaremos en qué medida los acontecimientos son, en tanto experiencias afectivas, máximos testimonios de realidad.

1. PROBLEMATIZACIÓN DE LA DISTANCIA OBJETIVA

El cuestionamiento de la posibilidad de tener un conocimiento cierto acerca del mundo es un tema clásico de la filosofía. Desde el escepticismo pirrónico hasta la hipótesis —propia de la filosofía de la mente del siglo XX— de que somos cerebros en una cubeta⁶, y pasando por hitos tales como la duda metódica cartesiana o la problematización de la inducción por parte de Hume, encontramos numerosos ejemplos de escenarios escépticos. Algo que unifica diferentes posturas al respecto es que, de un modo u otro, todas tienen que ver con lo epistemológico o gnoseológico, con el *conocimiento* que se tiene acerca del mundo: ya sea acerca de la determinación de sus contenidos (conocer *qué* cosas hay y *cómo* son) o acerca su existencia misma (conocer que hay cosas). Ahora bien, no nos interesa aquí tanto la duda acerca del conocimiento de los contenidos del mundo (su *ser-así*), sino la duda sobre la existencia misma del mundo (su *ser-ahí*). El escepticismo parte, pues, de una premisa fundamental, a saber, que la certeza sobre el mundo —sobre su existencia— es de naturaleza gnoseológica; es decir, tal certeza descansa, o debe descansar, sobre el *conocimiento* cierto de su existencia. Es precisamente la posibilidad de este conocimiento lo que el escepticismo duda o niega. Sin embargo, esta premisa merece ser revisada⁷.

Podemos definir el conocimiento, al menos preliminarmente, como un acto por el cual un sujeto aprehende un objeto. De este modo, el conocimiento implica una *relación*. Cuando hablamos de conocimiento, no basta con la existencia en sí de algo, sino que es necesario que cierto contenido o determinación de ese objeto —su existencia misma (el hecho de que existe) y su modo de existir (cómo es)— sea captada por un sujeto. Todo esto implica una cierta distancia, separación o mediación entre una instancia subjetiva y otra objetiva, entre un polo sujeto y un polo objeto. En la teoría platónica podemos observar que lo

⁶ Cf. Hilary Putnam, *Reason, truth and history* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Jonathan Dancy, *Introduction to contemporary epistemology* (B. Blackwell, 1986). Este ejemplo es especialmente interesante para el tema que nos ocupa porque no cuestiona el conocimiento sobre el ser-así del mundo, sino la certeza sobre su ser-ahí, es decir, sobre su existencia misma.

⁷ Partimos en nuestro planteamiento de una generalización: tomamos el denominado «escepticismo académico», frente al clásico, como paradigma general del escepticismo. Y es que, al menos desde Descartes, es este el modelo prototípico de escepticismo contra el que distintas filosofías han discutido. Cf. Jesús Navarro, «Más allá de toda duda razonable: la herencia envenenada del escepticismo clásico en el con-texto epistémico contemporáneo». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 57, n°1 (2024). 149-168, <https://dx.doi.org/10.5209/asem.92351>.

que caracteriza al conocimiento (*episteme*) frente a la mera opinión (*doxa*) es, entre otras cosas, que el primero consiste en una contemplación de las ideas. Cuanto menos, conocer es reconocer en el mundo sensible la impronta de las ideas⁸. Si recordamos el mito de la caverna, nos daremos cuenta de que la visualidad es el modelo platónico para definir el conocimiento. Los presos están obligados a *mirar* las sombras. Después, son capaces de *volver la vista* hacia las figuras que pasan tras ellos. Más adelante, y tras salir al exterior, pueden *observar* las ideas. Al respecto, resulta también interesante pararse a reflexionar sobre el término que utiliza Platón para definir al *ontos on*, a las verdaderas entidades: *Eidos* (εἶδος). Este concepto se vuelve filosófico cuando Platón se lo apropia para su doctrina, pero se trata de un término ya existente, antes de esta, en la lengua griega. «*Eidos*» define el aspecto *visible* de algo. Ahora bien, y esto es fundamental, el término sufre, en su acepción filosófica, una transformación. Pues con εἶδος Platón no quiere referirse al aspecto sensible de las cosas, sino que con él define un «aspecto» intelectual. Así pues, si bien el conocimiento tiene la forma de una observación o mirada, se trata más concretamente de una contemplación intelectual o noética, no sensible. En cualquier caso, la mirada supone una distancia y una diferencia entre un polo subjetivo (el mirar) y un polo objetivo (lo mirado). También en el término griego «θεωρία», traducido al latín como «*theoria*», y a nuestra lengua como «teoría», subyace la mirada como esquema fundamental⁹. El conocimiento teórico es un conocer contemplativo que pone a distancia lo observado.

La distancia que el acto de conocimiento presupone (o quizás establece) entre sujeto y objeto se especifica, en el pensamiento kantiano, como mediación. Una mediación que más concretamente se da como *síntesis*. Dice Kant: «entiendo por síntesis, en su sentido más amplio, el acto de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento»¹⁰. El acto de conocimiento —que desde el modelo de la *Crítica de la razón pura* es siempre conocimiento *de objeto*— supone una mediación o síntesis operada por una instancia subjetiva. Y si atendemos ahora a la filosofía del siglo XX, en la fenomenología de Husserl nos encontramos con el par de conceptos «noesis/noema», los cuales conforman la estructura fundamental de todo acto de conciencia, incluido el acto de conocimiento. El acto intencional (noesis) como polo subjetivo se dirige hacia un objeto intencional (noema) como polo objetivo.

Observamos, pues, que es común en nuestra tradición filosófica concebir el acto de conocimiento desde la distancia entre una instancia cognoscente y la cosa conocida. El predominio de la metáfora de la visibilidad para definir el conocimiento es un buen ejemplo de ello. Esta distancia puede ser pensada, en términos estrictamente modernos, como *objetividad*. Al fin y al cabo, un objeto (*obiectum* en latín, o *Gegenstand* en alemán) es aquello lanzado (*-iacere*)

⁸ Cf. Francis M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento* (Barcelona: Paidós, 2007).

⁹ Pues *θεα*, de donde se deriva *θεωρία*, significa «vista» o «visión».

¹⁰ KrV, B103.

frente a (*ob-*) mí, o aquello que se erige (*-stand*) frente a (*Gegen-*) un sujeto. De este modo, todo conocimiento es conocimiento *de objeto*. La objeti(vi)dad constituye el modelo de conocimiento. Sin duda, estamos llevando a cabo una generalización. Cabría rastrear otros modos, más amplios, de concebir el conocimiento. Por ejemplo, ¿acaso las razones del corazón de Pascal no suponen una ampliación tanto del concepto de razón como, en cierto modo, de lo que implica conocer? Este ensanchamiento es mucho más identificable en el siglo XX: véase por ejemplo la noción de «conocimiento por familiaridad» de Bertrand Russell¹¹. No obstante, concebir el conocimiento desde la objetividad es lo predominante en la modernidad, incluso de nuestra época en tanto heredera de aquella.

Pretender alcanzar una certeza de corte cognoscitivo sobre la existencia del mundo (sobre su ser-ahí) implica, por tanto, tematizar el mundo como objeto. Sin embargo, el mundo no se presenta primeramente como un objeto, como algo puesto frente a nosotros, sino que constituye en primer lugar aquello en lo que nos encontramos, aquel espacio en el que estamos inmersos y en el cual es posible algo así como la apertura de la distancia teórica que se interroga por el ser-así del mundo. Se vuelve necesario establecer una distinción. El conocimiento se interroga acerca del *ser-así* del mundo: problematiza cómo son las cosas, así como las causas por las que las cosas son. Sin embargo, distinta es la interrogación acerca del *ser-ahí* del mundo. Toda interrogación por su ser-así parte ya de una constatación implícita de su ser-ahí, una cierta constatación de que *hay* mundo. Todo intento por problematizar nuestra certeza sobre su ser-ahí desde el plano del conocimiento supone un callejón sin salida en la medida en que dicha certeza no se fundamenta en un nivel cognoscitivo. Expresado en otros términos, la certeza de *que el mundo es* (ser-ahí) no la puede dar ese acto que lo que ofrece es *que el mundo es así* (ser-así). Esto último pertenece a la esfera del conocimiento, cuyo acto cognoscitivo parte ya, implícitamente, de la certeza de que el mundo *es*. Ahora bien, ¿de qué naturaleza es entonces esta certeza?

2. EL PATHOS (ΠΑΘΟΣ) COMO CERTEZA DEL SER-AHÍ DEL MUNDO

En el *Teeteto* se interroga Platón acerca de la esencia de la verdad y de la naturaleza del conocimiento. Allí encontramos un pasaje sumamente interesante y ampliamente conocido donde el filósofo afirma lo siguiente:

Querido amigo, parece que Teodoro no se ha equivocado al juzgar tu condición natural, pues experimentar esto que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Este y no otro es, efectivamente, el origen de la

¹¹ Bertrand Russell, «Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description». *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 11 (1910): 108-128.

filosofía. El que dijo que Iris era hija de Taumante parece que no trazó erróneamente su genealogía¹².

El origen o principio (*ἀρχή*) del filosofar como inclinación a conocer es el admirarse (*τὸ θαυμάζειν*), lo cual es un afecto o una afección, un sentir, una pasión (*τὸ πάθος*). Del mismo modo, también afirma Platón que Iris, en tanto personificación de la filosofía y el conocimiento, tiene su origen (*γένεσις*) en el asombro, la maravilla o incluso el milagro (*Θαύμας*). ¿Pero qué significa el origen o principio de algo? Podemos recurrir a algunas ideas de Heidegger para responder a esta cuestión: «la irrupción de la presencia se caracteriza por la *γένεσις*, la proveniencia»¹³. También afirma el filósofo alemán que «*ἀρχή* es aquello a partir de lo cual sale algo»¹⁴. Principio u origen es aquello a partir de lo cual algo se desarrolla o despliega, aquello a partir de o a través de lo cual algo proviene o presencia. Si esto es así, entonces la admiración es aquello que, *precediendo* al conocer, lo hace posible. La admiración es lo que *cede* sitio al conocer, aquello a partir de lo cual el conocer se pone en marcha. La admiración es en este sentido previa (*πρότερον*) con respecto al conocer, o con respecto a la filosofía. Pero hay que entender lo precedente en su sentido originario, y no en su sentido moderno o metafísico (es decir, como lo *a priori*). Así, *πρότερον* es para Heidegger aquello que pre-cede (*das Vor-herige*), aquello cuya anterioridad con respecto a otra cosa no consiste en una cuestión temporal, sino ontológica: en el hecho de (pre)ceder-sitio-a¹⁵. Ahora bien, la admiración no es en sí misma una forma de conocimiento (*episteme*), sino que es una pasión (*pathos*), una afección. El *pathos*, que puede tomar por ejemplo la forma de la admiración, da pie al conocimiento como interrogación del ser-así del mundo.

Es justamente este *pathos* como ser-afectado lo que constituye la certeza implícita del ser-ahí del mundo sobre la que se erige la interrogación problemática acerca de su ser-así, es decir, el conocimiento. El *pathos* quizás no da respuesta a *qué son las cosas* —no ofrece una descripción *quiditativa*— pero sí constata *que las cosas son*. La afección del *pathos* es constatación de que hay (*il y a*) cosas, de que hay mundo, de que el mundo se da (*es gibt*); en definitiva, el *pathos* es constatación de la apertura del mundo, de su ser-ahí, de ese espacio de aparición donde pueden tener lugar el sujeto, el objeto y esa distancia relacional que los constituye como tales y en la que consiste el conocimiento teórico u objetivo. En el *pathos*, el mundo no se presenta como aquello enfrentado (puesto frente a nosotros), sino como aquello en lo que estamos inmersos, implicados. La precedencia de la admiración —en tanto *pathos*— sobre la filosofía —en tanto *episteme*— constata que primero nos situamos inmersos en el mundo y afectados por él y que solo secundariamente, y sobre esta base, él

¹² *Teeteto*, 155d.

¹³ Martin Heidegger, *Grundbegriffe [GA 51]* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981), 108.

¹⁴ Heidegger, GA 51, 108.

¹⁵ Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche II [GA 6.2]* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997).

deviene objeto de conocimiento. Ahora bien, ¿en qué consiste este *pathos*, del cual la admiración es un ejemplo, y que fundamenta nuestra certeza del ser-ahí del mundo? Se vuelve crucial elaborar un concepto fenomenológico capaz de des-psicologizar nociones como «pasión» o «afecto».

2.1. *Actos emocionalmente trascendentes*

En su *Ontología*, Nicolai Hartmann establece una distinción entre diferentes tipos de actos trascendentes, es decir, distintos tipos de actos que se dirigen hacia objetos —podríamos hablar, en términos fenomenológicos, de actos intencionales—. Por una parte, contamos con los actos de conocimiento, que son aquellos que se dirigen a los objetos para aprehender un cierto contenido. Por otra parte, contamos con lo que Hartmann denomina «actos emocionalmente trascendentes», los cuales, como su propio nombre indica, se caracterizan por una naturaleza emocional, y no cognoscitiva. Ahora bien, cuando hablamos de lo emocional tendemos a pensar en un estado psicológico. No en vano el Real Diccionario de la Academia Española define «emoción» como una «alteración del ánimo». Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*¹⁶, definía el *pathos* como algo que se encuentra en el alma o que pasa en ella (en la psique). Sin embargo, lo que va a ser pensado con el nombre de «acto emocionalmente trascendente» no se define por una alteración del ánimo como estado psicológico, pues hablamos de actos que consisten en un ser-afectados por lo otro-que-sí-mismo, es decir, por la alteridad. De hecho, si buscamos en un diccionario de ideas afines el término «emoción», veremos que aparecen vinculados a él otros como «afecto», «fuerza», «arrebato», «shock» o «choque»¹⁷. Estas ideas ofrecen una imagen menos psicológica de la emoción, poniendo el foco en la fuerza o potencia que lo real ejerce sobre el sujeto, y no ya en un estado psicológico. Hartmann des-psicologiza el concepto de «acto emocionalmente trascendente» al definirlo como un ser-afectado. Esto significa que, si bien todo acto trascendente —ya sea de conocimiento o emocional— se caracteriza por la relación que un sujeto establece con un «objeto», la estructura del acto no es en todos los casos la misma. Mientras que en el acto de conocimiento, «el sujeto no es afectado»¹⁸, el acto emocionalmente trascendente se caracteriza por el hecho de que en él, o a través de él, el sujeto es afectado por aquello hacia lo que el acto se dirige. Puesto que lo que caracteriza al acto emocionalmente trascendente es un ser-afectado, lo designaremos a partir de este punto como *actos afectivos* para evitar la psicologización.

Entre los actos afectivos hay uno que tiene para Hartmann especial importancia, a saber, el de tipo receptivo. Estos actos «tienen en común que al sujeto le “pasa” algo»¹⁹. Es decir, hablamos de aquellos caracterizados por situar al

¹⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1105b.

¹⁷ Fernando Corripio, *Diccionario de ideas afines* (Barcelona: Herder, 1996), 312.

¹⁸ Nicolai Hartmann, *Ontología I* (México: Fondo de Cultura Económica, 1965), 205.

¹⁹ Hartman, *Ontología...*, 206.

sujeto en una posición de pasividad donde no es él quien se dirige hacia el objeto, ni quien hace o constituye la experiencia con la cosa, sino que el sujeto es aquel *a quien* le pasa algo. En dichos actos, la subjetividad no se declina en nominativo —es decir, y aunque resulte paradójico, el sujeto ya no es sujeto—, sino en dativo: el sujeto se constituye como aquel *a quien* le ocurre lo que le ocurre²⁰. Además, todo esto debe ser comprendido desde la noción de «contra-intencionalidad», es decir, el cambio de direccionalidad o inversión de la iniciativa en la relación que el sujeto mantiene con los fenómenos. En una estructura contra-intencional, los fenómenos se muestran desde y por sí mismos, «liberados de condiciones subjetivas de aparición»²¹.

Así pues, un acto afectivo receptivo se caracteriza por el hecho de que en él un sujeto constata que «le pasa algo». Este «pasarme algo» es susceptible de una gradación según su intensidad, de modo que podemos hablar de experimentar, vivir, padecer o incluso de soportar. Pensemos, a modo de ejemplo, cómo no tiene la misma intensidad vivir el repentino comienzo de un aguacero, o de una tormenta que nos sorprende a descubierto, que el padecimiento de la pérdida de un ser querido. En cualquier caso, Hartmann quiere destacar que, ya sea más o menos intenso, todo acto afectivo receptivo se caracteriza por el hecho de que algo le pasa al sujeto, algo que se da o se impone con cierta fuerza, siendo la pasividad del sujeto el reflejo o contrapunto de dicha fuerza. Es decir, la potencia de aquello que le pasa al sujeto es directamente proporcional a la de-potenciación experimentada por la subjetividad: a mayor fuerza del impacto, más expuesta y vulnerable se siente la subjetividad.

Sin embargo, aún no ha sido señalado lo fundamental de los actos afectivos receptivos. Es cierto que estos ponen de manifiesto una cierta pasividad y exposición del sujeto. Pero si algo define para Hartmann a estos actos es que muestran, por encima de todo, la fuerza de aquello que es recibido por la subjetividad. Sobre el acto afectivo receptivo dice Hartmann que, al consistir en un «ser afectado “por algo”, despunta en él irrecusablemente la realidad de “lo que le pasa a uno”, o de aquello que en el ser afectado se siente como lo que afecta, golpea o se impone»²². Los actos afectivos constatan que algo hay, algo se da (*es gibt*), algo que se impone a la experiencia y que es precisamente «lo que me pasa». Es importante que reparemos en el uso, tan frecuente por parte de Hartmann, de la semántica de la fuerza o potencia, pues recurre a términos como «golpear», «imponerse», «fuerza vencedora, opresora», «ser alcanzado», «encontrarse arrastrado y vendido sin buscarlo», «expuesto y vulnerable»,

²⁰ Para profundizar en esta idea, véase: Patricio Mena, «La atencionalidad del amor. Una experiencia privilegiada y primordial del cuidado». *Ideas y Valores* 67, 168 (2018): 319-344; César Moreno, «Alguien lo sabe. Desvelo trascendental y dativo de manifestación-en-off como voz narrativa». *Investigaciones Fenomenológicas*, 6 (2015): 207-232.

²¹ Mena, «La atencionalidad del amor...», 321.

²² Hartmann, *Ontología...*, 206.

«encontrarse en medio de la corriente», etc²³. Toda esta terminología va destinada a pensar que la realidad de «lo que me pasa» se hace patente en su fuerza, es decir, en el hecho de darse o imponerse al sujeto con independencia tanto de la voluntad subjetiva como del conocimiento de aquello que ocurre. Los actos afectivos constatan la realidad del ser-ahí del mundo, y lo hacen antes de tener un conocimiento acerca de este. Antes de conocer el ser-así del mundo nos encontramos con la constatación afectiva o pathica de su ser-ahí. Por eso sostiene Hartmann sobre los actos afectivos que «en ellos tiene el modo de darse el “ser ahí” real la forma más puramente acuñada y la ponderosidad más inmediata»²⁴. La certeza del ser-ahí del mundo es, por tanto, de carácter afectivo, y es tanto más firme cuanto más duro sea el golpe de lo real. Es fundamental comprender que la dureza o violencia de lo real depende de la potencia o fuerza de la alteridad que, desde su iniciativa, nos sale al encuentro. Es decir, la fuerza de la alteridad que constituye certeza de realidad no consiste en un contenido determinado, sino en una cuestión formal. Al igual que, para Levinas, la alteridad del Rostro (*Visage*) no consiste en una determinación de contenido (que el otro tenga tal o cual color de piel, v.gr.), sino en el exceder la totalidad de lo Mismo en la infinitud de su epifanía, también la dureza de lo real consiste en un cuestionar, golpear, desbordar e incluso quebrar la iniciativa del Ego. Lo real se manifiesta, por tanto, como resistencia frente a todo intento por parte del Ego de apoderarse, volitiva o cognoscitivamente, de la cosa. De este modo, la certeza del ser-ahí del mundo la da el «tono afectivo de la impotencia»²⁵. Esta *impotencia* y la dureza, resistencia o *potencia* de lo real constituyen las dos caras de esa misma moneda que es la certeza del ser-ahí del mundo. Así, la resistencia del fenómeno ante el sujeto es testimonio de realidad. Dicho en otros términos, la potencia de lo real se muestra en la impotencia del Ego.

La tesis fundamental que extrae Hartmann es que los actos afectivos tienen una primacía sobre los actos de conocimiento en lo que al testimonio de realidad —o certeza del ser-ahí del mundo— se refiere. Es decir, tal certeza «no aguarda a que llegue el conocimiento», sino que es «más bien a la inversa, el darse en el conocimiento —ahí donde se llega a él— está aquí siempre sustentado ya por el primario darse en la vivencia»²⁶. Por tanto, hay certeza del ser-ahí del mundo antes incluso —y con independencia— de que haya conocimiento sobre su ser-así. Se trata de una certeza de corte afectivo o pathico. Ahí donde hay conocimiento, este está precedido siempre ya por una certeza afectiva implícita, del mismo modo que Platón señala que es la admiración, en tanto *pathos*, principio u origen del conocer.

²³ Hartman, *Ontología...* 206-208.

²⁴ Hartman, *Ontología...* 206.

²⁵ Hartman, *Ontología...* 233.

²⁶ Hartman, *Ontología...* 207.

2.2. *El sentir como experiencia de realidad*

Encontramos en la fenomenología argumentos más que interesantes para reforzar estas ideas. Entre ellos destaca el modo en que Henri Maldiney, fenomenólogo francés, distingue entre dos dimensiones de la existencia: por un lado, el existente se relaciona con el mundo a través del *conocer* y, por otro lado, también lo hace mediante el *sentir*. Lo que se pretende establecer es, así, una diferencia clara: «sentir no es conocer»²⁷. Ahora bien, no se trata de que el sentir sea un modo *deficiente* de conocimiento. Esta sería una tesis típicamente cartesiana donde, primando lo cognoscitivo sobre lo afectivo, el sentir quedaría devaluado.

Des-psicologizar lo afectivo implica su reducción fenomenológica. Tal reducción la logra Maldiney vinculando el *sentir* con el ser-afectado o experimentar (*ressentir*), aunque también con lo que él denomina una «dimensión pathica» de la existencia. Comprender la dimensión fenomenológico-existencial y afectiva del *sentir* implica pensar este término desde aquello que en francés se nombra como *ressentir* y que, sin embargo, no encuentra fácil traducción en nuestra lengua. El término francés «*sentir*» hace referencia a la captación de algo por medio de los sentidos. Por otra parte, «*ressentir*», que se forma como una modificación del anterior término, hace referencia al hecho de ser afectado de un modo más general por algo, es decir, al hecho de padecer los efectos de algo, o de hacer una cierta experiencia. Si bien nosotros usaríamos en muchas ocasiones en español «sentir» para expresar lo que en francés se dice con dos palabras distintas, creemos que es más acertado traducir aquí «*ressentir*» por «ser-afectado-por», o por «hacer-la-experiencia-de». Lo interesante de la terminología francesa es que hace patente en el vocablo mismo la proximidad del sentir y del ser-afectado. Ahora bien, ¿en qué consiste esta proximidad?

En un primer momento cabría pensar que el ser-afectado (*ressentir*) es una consecuencia o efecto de un previo sentir (*sentir*). Sin embargo, esto no es así, pues el ser-afectado es la verdad del sentir: «ser-afectado [*ressentir*] no es la consecuencia o el efecto del sentir, porque sentir no es recibir sensaciones: es sentirse a sí y al mundo, a sí mismo *con* el mundo»²⁸. Desligar el sentir de la sola recepción de sensaciones —lo cual supone una concepción muy restrictiva, meramente empirista y/o psicologista— implica dejar de concebirlo desde la *separación* de una subjetividad (pasiva, receptora de un material) y de una materialidad sensible a recibir (polo objetivo). Como bien señala el fenomenólogo francés, el sentir, cuya verdad es un ser-afectado (*ressentir*), consiste en el despliegue simultáneo del yo y del mundo, del yo con el mundo. Todas estas ideas son deudoras de Erwin Strauss, el cual afirmaba ya que «sintiendo, nosotros nos experiencias [*nous nous éprouvons*] a nosotros mismos en el mundo

²⁷ Erwin Strauss, *Du sens des sens* (Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2000), 243.

²⁸ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie* (Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2021), 80.

y con el mundo»²⁹. Si el sentir como ser-afectado, esto es, en tanto afectividad, es contemporáneo del aparecer del ente, entonces resulta que el testimonio del ser-ahí del mundo se da en un terreno sintiente o afectivo. En términos fenomenológicos, se trata de que la afectividad es la apertura primera u originaria al mundo del ser-consciente (*Bewusstsein*).

El sentir constituye el fundamento de la dimensión pathica del existir. Esta dimensión es aquella por la cual el sujeto o existente experimenta el mundo afectivamente antes que práctica o cognoscitivamente. El mundo, antes de ser conocido —aprehendido como contenido temático-objetivo— y antes de presentarse como objeto práctico —aprehendido como útil—, es experimentado por el ser humano como aquello que es sentido. Pero este sentir, como venimos diciendo, es de carácter afectivo o pathico, y eso significa que el existente *recibe* o *acoge* el afecto de las cosas. Así pues, lo afectivo caracteriza por un *padecer*, es decir, por un momento de pasividad por el cual el encuentro con el mundo no está determinado ni por el saber ni por el hacer del sujeto. En definitiva, el encuentro con lo real no está determinado por el poder de la subjetividad, sino por el imponerse —desde y por sí mismo (*καθ'αυτό*)— lo real al existente. Por eso afirma Maldiney que «cualquiera que sea el ámbito del experimentar [*de l'épreuve*], lo pathico es del orden del padecer [*subir*]»³⁰. No cabe duda de que tendemos a comprender en un sentido estrictamente negativo el padecer. Se padecen, sobre todo, las penas y los males. Decimos, por ejemplo, que padecemos de mal de amores, que padecemos la pérdida de un ser querido, o incluso que estamos padeciendo un resfriado. Sin embargo, debemos comprender en un sentido más amplio, estructural y existencial tal término. Aquí «padecer» debe ser pensado como lo definitorio de la dimensión afectiva, pues marca o señala el momento de pasividad o de im-potencia donde el sujeto se convierte en huésped de la presencia de las cosas. Por tanto, y en este sentido existencial, también padecemos una alegría, como la del nacimiento de un hijo, o la de un encuentro amoroso, pues estas son experiencias caracterizadas por un recibir la fuerza o potencia —*la puissance*— de lo real. En términos de Hartmann, diríamos que el padecer es lo distintivo de los actos emocionalmente trascendentes de tipo receptivo, pues el padecer define la estructura fundamental del «pasarme algo». Y es justamente en este «pasarme algo» donde se funda la certeza pathica, que no cognoscitiva, de mi ser-en-el-mundo y, por tanto, donde se funda también la certeza de realidad.

Retomando el ejemplo que, con Platón, comentábamos al comienzo de este apartado, podemos sostener que la *admiración* es una aficción, un sentir, un *pathos*. Cuando nos admiramos con o ante algo, lo que se pone en juego es, sin duda, una mirada. Sin embargo, el *quid* de la cuestión no radica en la mirada misma en tanto instancia subjetiva, sino en el hecho de que la mirada es *sorprendida*. Algo ocurre, algo nos pasa, y nuestra mirada queda sorprendida,

²⁹ Satrauss, *Du sens des sens...*, 245.

³⁰ Maldiney, *Penser l'homme et la folie...*, 281.

cautivada, atraída, seducida, fascinada, quizás incluso sometida por aquello que nos causa estupor en su carácter extra-ordinario. Por tanto, es la admiración una mirada muy particular, una que no toma la iniciativa del acto visionario, sino que es más bien exigida por lo mirado. Lo propio del admirar es ser exigido a mirar hacia (*ad-*) aquello que causa asombro. En la afición de la admiración, lo mirado «presiona la mirada más de lo que la mirada se precipita hacia él»³¹. Podemos afirmar que la admiración es un *padecer*, pues a ella le corresponde, por parte de la subjetividad, un momento de pasividad o receptividad donde la propia subjetividad es tomada por el pasarle aquello que le pasa. La admiración es siempre un «asombro ante el milagro del “hay” [*il y a*]»³².

De este modo, y si anteriormente observábamos que la admiración precede al acto de conocimiento y lo hace posible, vemos ahora que esto caracteriza a lo afectivo en general. La dimensión afectiva de la existencia es contrapuesta por Henri Maldiney a un momento cognoscitivo u objetivante: «la dimensión pathica [*pathique*] se muestra siempre opuesta a otra, siendo esta de ordinario la única atendida porque la mirada no ve sino aquello que filtra a través de la rejilla del conocimiento objetivante»³³. La distinción estriba en que la dimensión del *pathos* es anterior a la esfera cognoscitiva y objetivante, pues esta última constituye la elaboración de un conocimiento sobre el ser-así del mundo y supone una distancia con respecto a su objeto, todo lo cual presupone ya una constatación del ser-ahí del mundo que es de carácter afectivo. En definitiva, y como conclusión, no podemos olvidar la expresión clásica, de Esquilo, que tan bien expresa de qué modo el sentir o la afición constituyen un tipo de «saber» no reductible a la aprehensión cognoscitiva y proposicional del mundo: *pathei mathos* (Πάθει Μάθος). Esta expresión, que encontramos en el *Agamenón*, y que tan apreciada era por Maldiney, podría ser traducida como «aprendizaje mediante el padecer»³⁴. Y es que, ciertamente, nuestro «aprendizaje» primero del mundo y en el mundo es sintiente o afectivo.

3. EL ACONTECIMIENTO COMO TESTIMONIO DE REALIDAD

Si con lo afectivo lo que está en juego es un contacto con el mundo previo a la aprehensión cognoscitiva, entonces hablamos de una apertura, de una relación con lo que está *más allá de uno mismo*, y que, ad-viniendo desde «otra parte» (*aliunde*), nos saca de nosotros mismos. En definitiva, hablamos de cierta

³¹ Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* (París: PUF 2013 [1997]), 264.

³² Maldiney, *Penser l'homme et la folie...*, 149.

³³ Maldiney, *Penser l'homme et la folie...*, 89.

³⁴ Se puede traducir de diversas formas esta expresión. Por ejemplo, podemos decir «por el dolor a la sabiduría», tal como lo traduce José Alsina para la edición de Cátedra. Sin embargo, esta opción reduce el significado de lo pathico y del padecer a lo doloroso (sobre esta cuestión tuvimos ocasión de señalar algo anteriormente).

trascendencia, si bien que, claro está, no en un sentido teológico o escatológico, sino en un sentido estrictamente fenomenológico, es decir, como apertura a lo que otro-que-uno-mismo. Y es que, ciertamente, con Hartmann hemos hablado «actos emocionalmente *trascendentes*». Pero también con Maldiney lo que estaba en juego era cierta «trascendencia», es decir, una relación del existente con cierta alteridad. Ahora bien, «trascendencia quiere decir rebasamiento [*dépassement*]³⁵. La trascendencia de lo trascendente, o la alteridad de lo otro, se hace patente en un *pasarme* («me pasa algo») que es, más radicalmente, un sobre-pasarme («algo me sobrepasa») en la medida en que «se (me) viene encima» aquello que acontece. Podemos expresar esta cuestión también en los términos de César Moreno, muy próximos a los de Maldiney: «hay trascendencia porque hay exceso»³⁶. En definitiva, decir que algo me pasa es afirmar también, en un grado mayor de intensidad, que algo me sobre-pasa, o que aquello que me ocurre o acontece se (me) adelanta, me arrebatada la iniciativa y (me) sale al encuentro desde sí mismo. El presentarse allende la iniciativa del sujeto, excediendo su poder —su poder de inteligibilidad, de conocer, de acción...—, es marca de alteridad y realidad.

Aún podemos preguntarnos más específicamente qué es lo que caracteriza a esta experiencia-de-alteridad. Hemos señalado que el exceso o rebasamiento son notas esenciales de dicha estructura. Pero consideramos que aún hay un término más que podemos utilizar y que resulta fundamental para la caracterización de dicha experiencia: la realidad de lo otro, de lo *alter* (lo otro-que-sí-mismo), se presenta o se hace patente como *resistencia*. Es en la resistencia a ser totalizado bajo la esfera del Yo donde lo otro se presenta como realmente-otro. En palabras de Hartmann, «la universal convicción del ser en sí del mundo en que vivimos no descansa tanto en la percepción como en la *resistencia vivida* que presta lo real a la actividad del sujeto (...)»³⁷. Ahora bien, esta experiencia-de-resistencia, que es experiencia-de-alteridad y experiencia-de-realidad, no es exclusiva de pensadores como Hartmann o Maldiney. Más bien se trata del tema central de aquellas fenomenologías contemporáneas que se ocupan de la cuestión del acontecimiento. Pues un acontecimiento es justamente experiencia de máxima resistencia, alteridad y realidad. En la medida en que es aquel fenómeno que *excede* todo horizonte de sentido previo, es decir, aquel fenómeno que no encuentra su sentido articulado en el interior de un mundo —sino que es la articulación misma del sentido—, un acontecimiento supone siempre una experiencia de lo absolutamente otro. Lo que está en juego con los acontecimientos es la inadecuación (o exceso) de un fenómeno con respecto a cualquier condición que pretendiera delimitar a priori su sentido. En último término, todo acontecimiento es experiencia de la *resistencia* de lo

³⁵ Maldiney, *Penser l'homme et la folie...*, 65.

³⁶ César Moreno, «Trascendencia y Exceso. Transcotidianeidad y Eclósion de la Donación», en *A Fenomenologia Hoje*, ed. por José M. Santos, Pedro M.S. Alves, André Barata Barata (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidad, 2003), 414.

³⁷ Hartmann, *Ontologia...*, 205.

real, resultando ser por tanto también —en la experiencia (*épreuve*) de dicha resistencia— un *testimonio de realidad*.

Tomemos en consideración un ejemplo de acontecimiento. Pensemos en lo que supone un encuentro amoroso, enamorarse de alguien y amar a esa persona. En tanto acontecimiento, el amor es una experiencia de alteridad absoluta, pues ella es por completo im-provocable, inesperable e incluso podríamos decir que in-causada. No cabe duda de que puedo provocar el encuentro con alguien, entendiendo aquí este como un mero cara-a-cara en que nos situamos, uno frente a otro, tú y yo. Sin embargo, que de ese cara-a-cara surja algo así como un amor, esto no está en nuestro poder. También podemos considerar que, habida cuenta de los rasgos de personalidad de la otra persona, es previsible que me enamore de ella: es alguien que comparte mis gustos musicales y culturales en general, es alguien afable, de una gran belleza, compartimos ideas de futuro, etc. Así que, ¿acaso no es evidente que me enamoraré de ella? Y, sin embargo, ¿acaso no es igualmente cierto que podemos enamorarnos de la persona que menos esperábamos enamorarnos? ¿Acaso no ocurre que al amar a otro este se presenta como algo mucho más complejo y profundo que una suma de cualidades? ¿No es cierto que el otro está *más allá* de su personalidad? Y si nos preguntamos por qué amamos a quienes amamos, ¿no resultaría toda respuesta, si bien quizás no necesariamente incorrecta, sí por completo insuficiente? ¿Es la suma de rasgos —tanto físicos como de personalidad— suficiente para dar cuenta de por qué amamos? Al respecto no podemos evitar acordarnos de Michel de Montaigne, el cual, preguntándose por la razón de su amistad —de su amor amical— con La Boétie, respondía: «porque era él, porque era yo [*parce que c'était lui, parce que c'était moi*]»³⁸. Y es que, ciertamente, el acontecimiento del amor, sea del tipo que sea, no entiende de principios de razón suficiente.

Con motivo del fallecimiento de su mujer, el escritor C.S. Lewis escribe un breve texto en el que narra la experiencia de su duelo, y en el cual podemos leer la siguiente reflexión: «el máspreciado don que el matrimonio me dio fue este constante *impacto* de algo muy próximo e íntimo pero también, al mismo tiempo, *inconfundiblemente otro* [*unmistakably other*], *resistente*: en una palabra, *real*»³⁹. El hecho de que la experiencia de resistencia sea marca de alteridad y, a su vez, de realidad tanto para alguien como Lewis como también para Hartmann y Maldiney nos parece muy significativo. Para el autor británico, el acontecimiento del amor hacia su mujer supone una experiencia de inconfundible alteridad que se presenta precisamente como *resistencia*: como aquello que, aun estando sumamente próximo, nunca se deja comprender como una extensión de sí mismo, sino que conforma una alteridad que me confronta y que, si bien me acompaña, es siempre algo-otro. Además, y esto es

³⁸ Michel Montaigne, *Essais I* (París: Gallimard, 1965), 271.

³⁹ Clive Staples Lewis, *A grief observed* (New York: HarperCollins e-books, 2009), 18-19. Énfasis nuestro.

lo fundamental, aquello *otro*, diferente, resistente, es, a causa de esta misma resistencia, *real*. En el acontecimiento del encuentro con el otro quizás no tenga aún un conocimiento de su persona: se me escapa su *ser-así*. Pero lo que resulta claro e inconfundible es la presencia (su *ser-ahí*) de aquello —o de aquel en este caso— que me ad-viene, que «me pasa» y me sobre-pasa, que me acontece, que llega a mi encuentro sin poder, yo, tomar la iniciativa de dicho encuentro.

No hay nada tan afectante ni afectivo como los acontecimientos. Pues la fenomenalidad propia de estos es justamente la de afectarnos, es decir, la de hacer (*facere*) algo con nosotros y con nuestro mundo. El acontecimiento es aquello que, tocándonos, nos tras-toca: por eso su fenomenalidad es la del *impacto*, pues (ad)vienen hacia nosotros quebrantando nuestras resistencias. Pero, al mismo tiempo, su fenomenalidad es también la de la *gravedad*, pues un acontecimiento es siempre algo que se nos cae o se nos viene encima. Sobre esta *verticalidad* también señalaba Derrida que «el acontecimiento, en tanto arribante [*l'arrivant*], es aquello que verticalmente cae sobre mí, sin que yo pueda verlo venir (...)»⁴⁰.

Volviendo a las ideas de Maldiney, encontramos entre sus textos una narración de su experiencia en los campos de exterminio durante la II Guerra Mundial que puede ilustrar las cuestiones que estamos tratando:

El cautiverio podría habernos aniquilado (...). Todo era un medio. Nada existía por sí mismo (...) Estábamos condenados a la Repetición. El tiempo devoraba la vida como un engranaje. Todo era un órgano y una función; los medios y los fines se turnaban como caballos de madera en un tiovivo. Nada se resistía al gesto cotidiano. No había obstáculos. Tantas veces añoré el mordisco de una piedra de montaña. Cuántas veces deseé sentir el nacimiento de una mano en contacto con la forma libre e insustituible de una manzana de verdad en una hierba de verdad. Sabía que mi libertad llegaría al mismo tiempo que la *realidad* de las cosas. Naceríamos al mismo tiempo, ella y yo, en un conocimiento que ya no era simbólico sino inmediato⁴¹.

La existencia reclusa en el campo de concentración, esa existencia «condenada a la Repetición», está limitada a un trato con el mundo que se rige tanto por la cotidianidad como por la ley de medios y fines. El peligro radica en el hecho de que «nada se resistía», es decir, en que «no había obstáculos». Esta ausencia de resistencia y opacidad por parte de las cosas supone una experiencia de desrealización que sume al existente en una experiencia de siempre-lo-mismo. Todo se presenta o bien como cotidiano (siempre-lo-mismo-de-siempre), o bien como medio (instrumento-para). Todo cae, así, en la esfera de lo utilizable, previsible, esperado... En tanto cotidiano y en tanto medio, lo real se presenta constantemente como lo no-diferente, lo no-diferenciante —y así, en el

⁴⁰ Jacques Derrida, «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement», en *Dire l'événement, est-ce possible?* ed. por Gad Soussana, Jacques Derrida, Alexis Nouss (París: L'Harmattan, 2001), 97.

⁴¹ Henri Maldiney, *In media vita* (París: Les Éditions du Cerf, 2013), 63-64. Énfasis nuestro.

fondo, como lo indiferente—, lo que reenvía constantemente al Yo a sí mismo. Ante tal situación, el sujeto no puede sino añorar la presencia de la realidad de las cosas.

¿Pero en qué consiste dicha *realidad*? ¿Qué es lo que hace verdaderas a la manzana y a la hierba (por tomar las imágenes de Maldiney)? El existente echa en falta una mínima *diferencia*, una ínfima *novedad*, un ápice de *opacidad* por parte de las cosas por la cual estas se presenten y muestren como algo más, algo *otro* que lo meramente cotidiano o lo meramente instrumental. Se trata, pues, de la experiencia de aquello que ofrece *resistencia*, que se presenta como lo no-subsumible (ni bajo la cotidianeidad ni bajo la instrumentalidad). La alteridad se da, pues, en la *resistencia* que presenta lo real frente al Yo. Por eso afirma Maldiney que «esta opacidad, esta resistencia, marca de alteridad, es también la marca de la realidad del otro»⁴². En esta experiencia de resistencia, el Yo se confronta con el mundo. En este sentido, un acontecimiento, que es experiencia de absoluta alteridad, novedad y diferencia, es experiencia de absoluta realidad: «el acontecimiento, él, es inimaginable y, en ese sentido, real»⁴³. Esta resistencia, esta confrontación con el mundo que ofrece al existente un testimonio de realidad, no es fruto de un conocimiento, sino que es una experiencia afectiva. La realidad del mundo no se constata en una proposición o en un silogismo, sino, como dice el fenomenólogo francés, en «el mordisco de una piedra» o en el encuentro con una manzana en la hierba.

CONCLUSIONES

Cabe distinguir una dimensión pathica de la existencia bien diferente a la relación cognoscitiva o de conocimiento que mantenemos con el mundo. Si bien el acto de conocimiento se caracteriza por la aprehensión del mundo en su *ser-así*, la dimensión pathica consiste en un constatar afectivamente el *ser-ahí* del mundo. Más concretamente, esto significa que el *pathos* es un ser-afectado —un pasarme-algo— donde la intensidad, fuerza o potencia —siempre variable— del darse constata la realidad de aquello que me pasa.

Para fundamentar la idea de que lo afectivo es testimonio de realidad, ha sido imprescindible alcanzar un concepto fenomenológico de *pathos* que no se reduzca a lo que comúnmente entendemos por «pasión», «sentimiento» o «emoción» desde una perspectiva excesivamente psicológica. En este sentido, tanto las ideas de Nicolai Hartmann como las de Henri Maldiney nos han permitido comprender en qué medida el ser-afectado o padecer es la estructura fundamental de toda experiencia pathica. Por otra parte, hemos analizado cómo los acontecimientos, constituyendo experiencias máximamente afectivas, inaprehensibles de una manera completa por aproximaciones meramente

⁴² Maldiney, *Penser l'homme et la folie...*, 294.

⁴³ Maldiney, *Penser l'homme et la folie...*, 234.

intencionales, o cognoscitivas y objetivadoras, son los fenómenos afectivos por excelencia. De este modo, un acontecimiento es *testimonio de realidad*, pues en él se hace patente la *resistencia* y dureza de lo real de un modo que no encuentra análogo en la vasta amplitud de la experiencia humana. En la experiencia de los acontecimientos, lo real se nos viene encima inapelable, incontestablemente.

Así pues, podemos resumir en tres puntos las aportaciones de nuestra investigación. En primer lugar, hemos mostrado la certeza sobre el ser-ahí del mundo se fundamenta en un nivel que no es cognoscitivo o epistemológico, sino afectivo, propio del *pathos*. En segundo lugar, hemos desarrollado la idea (ya presente en autores como Maldiney) de una reducción fenomenológica de la afectividad o *pathos*, llevándola más allá de una limitada comprensión psicológica como mera emoción o sentimiento. En tercer y último lugar, hemos recuperado el pensamiento de un autor que se encuentra hoy olvidado, Nicolai Hartmann, mostrando la pertinencia y vigencia de sus ideas para profundizar en problemas filosóficos actuales. Finalmente, consideramos que todas estas aportaciones abren nuevas perspectivas a las fenomenologías del acontecimiento.

El desarrollo de las ideas que aquí presentamos nos muestra, sin embargo, que aún queda trabajo por hacer en el esclarecimiento de la relación entre los acontecimientos y la naturaleza del conocimiento. Hay una objeción que ya adelantábamos al comienzo de nuestro trabajo. Una definición del conocimiento como la que nos sirve de punto de partida, es decir, una concepción objetivadora, teórica y proposicional del conocer, ¿es la única definición posible de conocimiento? ¿Sería posible aproximar, y no ya diferenciar tajantemente, lo cognoscitivo y lo afectivo o *pathico*? La noción de acontecimiento, tal como es trabajada por la fenomenología contemporánea, puede aportar luz en la tarea de una ampliación de lo que entendemos por conocer. Lo que indicamos es, pues, la posibilidad de explorar una epistemología fenomenológica del acontecimiento que aborde la tarea de ampliar o dilatar los márgenes del concepto de «conocimiento» (*episteme*). Esto habrá de ser, sin embargo, tarea para otro momento.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018.
- Capelle, Philippe. *Fenomenología francesa actual*. UNSAM Edita, 2009.
- Cornford, Francis M. *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Corripio, Fernando. *Diccionario de ideas afines*. Barcelona: Herder, 1996.
- Dancy, Jonathan. *Introduction to contemporary epistemology*. B. Blackwell, 1986.
- Derrida, Jacques. «Une certaine possibilité impossible de dire l'événement». En *Dire l'événement, est-ce possible?*, editado por Soussana, Gad; Derrida, Jacques; Nougé, Alexis. París: L'Harmattan, 2001.

- Esquilo. *Tragedias completas*. Madrid: Cátedra, 1983.
- Hartmann, Nicolai. *Ontología I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche II* [GA 6.2]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. [Traducción: *Nietzsche*. Barcelona: Ariel, 2013]
- Heidegger, Martin. *Grundbegriffe* [GA 51]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981. [Traducción: *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza, 2006]
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2019.
- Maldiney, Henri. *In media vita*. París: Les Éditions du Cerf, 2013.
- Maldiney, Henri. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2021.
- Marion, Jean-Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París: PUF, 2013. [Traducción: *Siendo dado*. Síntesis, 2008]
- Mena, Patricio. «La atencionalidad del amor. Una experiencia privilegiada y primordial del cuidado». *Ideas y Valores* 67, 168 (2018): 319-344.
- Mena, Patricio. «*Homo patiens*. ¿De qué modo el existente se puede a sí mismo a la luz de los acontecimientos?». En *De la transpasibilidad. Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir*, editado por Mena, Patricio y Johnson, Felipe. Buenos Aires: Editorial SB, 2021.
- Montaigne, Michel. *Essais I*. París: Gallimard, 1965.
- Moreno, César. «Alguien lo sabe. Desvelo trascendental y dativo de manifestación-en-off como voz narrativa». *Investigaciones Fenomenológicas*, 6 (2015): 207-232.
- Moreno, César. «Transcendencia y Exceso. Transcotidianeidad y Eclosión de la Donación». En *A Fenomenologia Hoje*, editado por Santos, José M.; Alves, Pedro M.S.; Barata, André, 413-429. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidad, 2003.
- Navarro, Jesús. «Más allá de toda duda razonable: la herencia envenenada del escepticismo clásico en el contexto epistémico contemporáneo». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 57, nº1 (2024): 149-168. <https://dx.doi.org/10.5209/asem.92351>
- Platón. *Diálogos V*. Madrid: Gredos, 1988.
- Putnam, Hilary. *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Romano, Claude. *L'événement et le monde*. París: PUF, 1998.
- Romano, Claude. *L'événement et le temps*. París: PUF, 1999.
- Russell, Bertrand. «Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description». *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 11 (1910): 108-128.
- Sommer, Christian. *Nouvelles phénoménologies en France*. París: Hermann, 2014.
- Strauss, Erwin. *Du sens des sens*. Grenoble: Éditions Jérôme Million, 2000.
- Thomas-Fogiel, Isabel. *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*. París: Seuil, 2015.
- Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- Zahavi, Dan. «The end of what? Phenomenology vs. speculative realism». *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 24, no. 3 (2016): 289-309. <https://doi.org/10.1080/09672559.2016.1175101>