



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

ISSN: 2011-3668

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias
Humanas, Departamento de Filosofía.

Mena Malet, Patricio

EL ENCUENTRO CON LAS COSAS MISMAS. LA MIRADA ESTÉTICA Y
LA SORPRESA COMO EXPERIENCIAS DE ACCESO PRIVILEGIADAS

Ideas y Valores, vol. LXX, núm. 176, 2021, Mayo-Agosto, pp. 95-116

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n176.73358>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80968842005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNEN
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n176.73358>

EL ENCUENTRO CON LAS COSAS MISMAS

LA MIRADA ESTÉTICA Y LA SORPRESA COMO EXPERIENCIAS DE ACCESO PRIVILEGIADAS



THE ENCOUNTER WITH THINGS THEMSELVES AESTHETIC GAZE AND SURPRISE AS PRIVILEGED ACCESS EXPERIENCES

PATRICIO MENA MALET*

Universidad de La Frontera - Temuco - Chile

Este texto ha sido escrito en el marco del Proyecto Fondecyt Regular n.º 1180375 del que el autor es Investigador Responsable.

Artículo recibido: 5 de julio de 2018; aceptado: 25 de septiembre de 2018.

* patricio.mena.m@ufrontera.cl

Cómo citar este artículo:

MLA: Mena, P. “El encuentro con las cosas mismas. La mirada estética y la sorpresa como experiencias de acceso privilegiadas.” *Ideas y Valores* 70.176 (2021): 95-116.

APA: Mena, P. (2021) El encuentro con las cosas mismas. La mirada estética y la sorpresa como experiencias de acceso privilegiadas. *Ideas y Valores*, 70 (176), 95-116.

CHICAGO: Patricio Mena. “El encuentro con las cosas mismas. La mirada estética y la sorpresa como experiencias de acceso privilegiadas.” *Ideas y Valores* 70, n.º 176 (2021): 95-116.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

En el siguiente texto se intentará dilucidar si acaso es posible hacer la experiencia de las cosas en su momento no temático ni objetivo con los recursos que aporta la nueva fenomenología, en particular, los propios de las obras de Marion y Maldiney. Con este fin, se interrogará la fenomenalidad propia de los objetos, para luego avanzar hacia el examen de dos experiencias privilegiadas buscando dilucidar lo que significa e implica hacer el encuentro de las cosas a-temáticamente, esto es: la mirada estética y la experiencia de la sorpresa.

Palabras clave: cosas mismas, encuentro, mirada estética, *pathos*, sorpresa.

ABSTRACT

The following paper will attempt to elucidate if it is possible to make the experience of things neither in its thematics nor objective perceptual moment, through the use of some resources provided by the new phenomenology, in particular, those that are found in Marion's and Maldiney's philosophical works. To achieve this, on the one hand, we will investigate the proper phenomenality of objects, on the other, we will research two privileged experiences to understand what it means and implies to make an a-thematical encounter of things, namely: the aesthetics view and the experience of surprise.

Keywords: things themselves, encounter, phenomenality of object, aesthetics view, *pathos*, surprise.

En la mañana de la experiencia

En *En voie du réel*, Alexander Schnell afirma que

en la segunda mitad del siglo veinte, la ‘cosa misma’ (*Sache*) y su ‘*Sachlichkeit*’ –eso que hace el sentido y el tenor de lo que hay que pensar en fenomenología– se ha *desplazado* considerablemente (si nos confrontamos con lo que constituía su significación original, por ejemplo en las *Logische Untersuchungen* o en *Ideen I* de Husserl). Mientras que el padre fundador de la fenomenología buscaba en sus trabajos abrir el inmenso campo de un análisis descriptivo de las ‘estructuras’, ‘operaciones’ y ‘efectuaciones’ de la ‘conciencia trascendental’, *en relación con su tenor ‘esencial’ y ‘eidético’*, las investigaciones fenomenológicas más recientes, particularmente en Francia, han venido a poner en cuestión este pilar inquebrantable (para Husserl) del método fenomenológico que es la solidaridad firme y estrecha entre ‘*Bewusstsein*’ y ‘*eidós*’. En virtud de un ‘moverse’, de ‘vibraciones’ y ‘oscilaciones’ que no se dejan de ningún modo encerrar en una ‘historia del ser’ unilateral y finalmente dudosa –aunque haya incontestablemente una evolución histórica en la filosofía contemporánea–, la ‘cosa’ a pensar se ha vuelto *inacabada* cada vez más (y esto, *por principio*), heterogénea a toda forma de *sistema* (fuese ‘abierto’, como en Husserl y Fink), y frágil y reticente en cuanto a la posibilidad de dejarse *decir y expresar* en la lengua filosófica. (2013 342-343)

Mas, ¿cuáles son las razones que explican este devenir de las *cosas* que plantea obstáculos a la hora de abordarlas, decirlas y expresarlas, por medio del discurso filosófico? Ciertamente, Schnell no solo está pensando en que estas, las razones, responden a un cambio de época al que la fenomenología no es inmune. Es preciso señalar más bien que la transformación sufrida por ella, por su práctica pero también por sus intereses, se explica por la insistencia y el carácter vivo de aquella preocupación que le es propia y que resulta ser del todo insigne: el acceso a las cosas mismas, el retorno a estas. Y la “nueva fenomenología” –entre cuyos autores se hallan Marion, Maldiney, Barbaras, Richir, Lacoste, Romano, etc., para nombrar solo a algunos– no ha dejado de ser sensible a esta cuestión que la aguijonea desde sus tiempos fundacionales: intentar dar cuenta del *encuentro originario* que el hombre hace de las cosas en su *presencia* y *patencia*, y cuyo aparecer con sus estructuras mismas no deja de ser problemático a la hora de su develamiento. Dicha tarea ha sido y es también la labor a la que las nuevas generaciones se han abocado, y que ha marcado la ruta de su interrogación y de su devenir metódico. Entonces, ¿cómo llevar a cabo el “retorno a las cosas mismas”? O, en palabras de Maldiney, ¿de qué manera “reencontrar el encuentro con las cosas”? (2012a 53). Dichas cuestiones siguen resonando hoy en las investigaciones actuales, y aún relevan el difícil acceso a las

cosas y la necesaria transformación –o al menos, revisión– metódica de la fenomenología, y a la que esta no puede dejar de estar disponible, si lo que quiere es dar cuenta verdaderamente de la fenomenalidad de los fenómenos, del “aparecer en tanto que tal” (Patočka 200).¹

La fenomenología actual sigue entendiendo que el retorno a las cosas mismas no significa otra cosa que la “¡vuelta a la experiencia originaria, inmediata!” (Ingarden 113). Y entonces, la labor a la que nos vemos confrontados, en palabras de De Gramont, es la siguiente:

Decir lo que es y decirlo con rigor: describir las cosas mismas tales como nos aparecen con la mayor fidelidad posible a su manera de aparecer: procurar escribir la difícil memoria de esta donación primera de las cosas en la mañana de su presencia, antes incluso de que nuestras palabras y nuestros discursos vengan a recibirlas con su interpretación. (9)

Entonces, la pasión de la fenomenología consiste en dar con aquellas “primeras experiencias” que podemos llamar *originarias*: “nuestro tiempo –dice Husserl a Rudolf Otto– no tiene deseo más querido que aquel de ver a los verdaderos orígenes expresarse, y así llegar entonces al sentido más elevado, a su expresión propia, al *logos*” (Husserl 1983 352). La pregunta que de aquí se desprende es si dar con lo originario implica sorprender a las cosas mismas antes de su tematización u objetivación, y, así, expresarlas, decirlas, explicitarlas ¿Cómo no ahondar en el anhelo de la fenomenología que consiste en “ver o sentir las cosas antes de que el pensamiento objetivante haga de ellas objetos, o antes de que la subjetividad haga de ellas representaciones” (Lacoste 2000 67)? ¿Cómo volver a “captar la mañana de la experiencia y dejar a las cosas darse a la luz de esta mañana”? (Lacoste 2006 162).

Estas preguntas que todavía persisten han hallado en la actualidad puntos de discrepancia con la vía de la intencionalidad, tal como Husserl la propusiera y respecto de la cual se ha mantenido siempre fiel a lo largo de su obra. Dicho disenso no solo tiene en la mira las chances que pudiera o no ofrecer la intencionalidad para dar cuenta del campo

1 Una opinión divergente es la de Bruce Bégout, quien afirma que: “La fenomenología del mundo de la vida debe ser de algún modo un contrafuego contra la tendencia a autonomizar el aparecer, a hipostasiarlo, separándolo de las apariciones particulares, y conduciéndolo, así aislado y absolutizado, a un fundamento pre-fenomenal: vida, donación, etc. La última palabra de la fenomenología no es en efecto el análisis del ‘aparecer como tal’; al contrario, a contrapelo de esta autonomización de la donación cuyas consecuencias metafísicas vuelven fuertemente improbable el mantenimiento del método fenomenológico, una investigación fenomenológica, menos especulativa y más constitutiva, debe esforzarse en mantener la reflexión filosófica en las relaciones constantes entre el objeto y sus modos concretos de aparición, en la correlación perpetua de lo apareciente y de su aparecer” (87).

total de la experiencia por la que y en la que la cosa accede a su claridad, al claro de luz. Pues, si la fenomenología es una ciencia de la conciencia, del tomar conciencia de la presencia y patencia de las cosas, y, por consiguiente, si esta busca su acceso a partir de la orientación intencional del “yo en vigilia”, aún queda la pregunta: “¿cómo hacer acceder las cosas a la conciencia *dejándolas ser ellas mismas?*” (Maldiney 2012a 31, énfasis agregado). El disenso sostenido con Husserl y la vía de la intencionalidad, lo es también respecto del carácter autónomo del fenómeno, del hecho de que este consiste en darse en sí y por sí –esto al menos, tras Heidegger–. Sin embargo, es posible preguntarse si la fenomenología intencional puede dar razón de tal *por y en sí* propio del fenómeno que se busca sacar a la luz, en cuanto el fenómeno intencional se da en dependencia con la vida de la conciencia constituyente. Con todo, lo que se ensaya, lo que se busca ver y captar en su patencia, es el *aparecer* y sus legalidades, y no los entes ni los objetos. Dejar que las cosas sean ellas mismas, sorprenderlas en su surgimiento, en la mañana de la experiencia, es interrogar aquellas estructuras del aparecer por las que estas se vuelven presentes. Pero, ¿cómo sorprender el *aparecer* de las cosas? ¿Cómo volver al aparecer apareciente? (cf. Barbaras 31). Son estas preguntas las que están implicadas en la consigna de llevar a cabo un retorno a las cosas mismas. Y he aquí que la fenomenología, en cuanto *quomodología*, dirige su atención al *cómo* antes que al *quid* del fenómeno.²

Así, si la “nueva fenomenología” tiene algo que aportar a estas cuestiones es precisamente sobre este punto: acerca de la interrogación y del conducir al claro el movimiento del aparecer, del *phainesthai*, de “la esencia luminosa de la manifestación” (Maldiney 2012b 16), más acá de lo apareciente y autónomo, en cierto sentido, a lo que aparece irreductible a ambos, pero sin dejar de comprometer a uno y a otro, y sin confundirse tampoco con aquellos (cf. Patočka 1995 201). ¿Hay que comprender el aparecer condicionado a lo que aparece, a la subjetividad que se mantiene en vigilia ante el venir de los fenómenos? O, en algún respecto, el aparecer, irreductible a lo apareciente, ¿es también incondicionado, absuelto de toda condición subjetiva que enmarca o norma su venir a presencia? Es a partir de aquí, precisamente, que se halla incubada la cuestión del *encuentro*. Así, por ejemplo, ante la pregunta ¿qué es fenómeno?, Patočka responde: es “un modo insigne del encuentro de algo” (207). Intentar captar, describir y explicitar las cosas mismas, su aparecer, su manifestación, conlleva entonces ensayar, develar el

- 2 O como indica Patočka: “lo que está en el centro de nuestro interés no es el fenómeno, es decir, el ente que se muestra, sino la manera como aparece, los presupuestos necesarios de un tal mostrarse, la ‘escena’ de conjunto que necesita un tal aparecer. El fenómeno –continúa el autor– no tiene ningún ser para sí fuera de lo que es presente en él; el *aparecer* por el contrario es una esfera de estructuras legales para sí” (200).

encuentro que hacemos *ya* de las cosas (cf. Maldiney 2007 146). Mas, es preciso aclarar: si la fenomenología, en cuanto orientación hacia las cosas, busca ganar lucidez respecto de las estructuras del aparecer y con ello dar razón del encuentro que hacemos de las cosas conforme a la correlación intencional, así también queda la pregunta si en el despliegue intencional verdaderamente hallamos a las cosas mismas en su surgir, en el volverse presentes en la mañana de la experiencia. Pues, no cabe duda de que en la experiencia perceptiva hallamos las cosas y sus cualidades, sus modos de ser, nos encontramos ante objetos delimitados, así también con útiles a la mano por los que desplegamos nuestra acción y nos comprometemos en una praxis que pone en juego nuestro existir. No cabe duda alguna de que la mirada que posamos sobre las cosas, tales como nos son dadas en la percepción, nos abre a su encuentro, y revela que nuestra experiencia es el campo abierto de aquel. Pero, ¿se trata verdaderamente del encuentro de las cosas, si estas son ya tematizadas y objetivadas, esto es, constituidas? ¿En qué sentido se podría decir que la experiencia perceptiva es una experiencia privilegiada del encuentro, si el acceso que da es primeramente una *determinación*, una delimitación de *objetos*? ¿En la percepción no son las cosas mismas reducidas a la objetividad? Y si esto es así, ¿no quedan ellas, por una parte, recubiertas por los perfiles que la anticipan y, por otra, determinadas por la subjetividad que las mienta? ¿Ver, percibir un objeto, manipular un útil, permiten el esclarecimiento de lo que significa encontrar? Cuando la cuestión del encuentro con las cosas se ha vuelto tema de la literatura o de la fenomenología,³ aquello que primero se resalta es que *encontrar* pone en juego la dimensión *páthica* o afectiva del existir: encontrar no es solo captar la presencia de las cosas, sino hallarse implicado, concernido, envuelto y afectado por ellas. Ciertamente, nada de esto cae fuera de la experiencia perceptiva, y prueba de ello es la afectividad implicada en el movimiento y orientación atencional del *ego* movido y despertado por la fuerza afectiva de las cosas, por el interés que estas suscitan en quien las percibe y atiende hasta dejarse concernir por ellas. Mas, sospechamos que el carácter objetivante de la percepción no aporta los recursos necesarios para comprender el surgir de las cosas mismas. Dicho de otra manera, la experiencia del

3 La fenomenología actual ha mostrado gran interés por los textos literarios de Hugo von Hofmannsthal, véase, por ejemplo, van Kerchoven 2014 29-63 y De Gramont, 2013 31-53. De igual forma, ha mostrado interés por los textos literarios de Francis Ponge, como puede apreciarse en Maldiney 2012a y Maldiney 2017. También vuelven a ser interrogados fenomenólogos como Sartre, Levinas y Merleau-Ponty (cf. Dastur 2013 443-451) en relación con esta cuestión, al tiempo que autores como Jean-Louis Chrétien, Marion, Maldiney, han hecho del encuentro una temática fenomenológica del todo relevante.

encuentro implica un atravesamiento del objeto hacia la cosa; y así, cuando creemos que encontramos, y por tanto, que nos encontramos con tales y cuales objetos, con tales y cuales útiles, es a causa de algo más que su objetividad o utilidad; y en ese sentido, el encuentro implica, tal vez, la experiencia de cierta irreductibilidad propia de la cosa que impide que esta sea tomada plenamente como objeto intencional, como objeto científico o como objeto útil. Pero entonces, ¿qué experiencias alumbran este fenómeno? Tal vez, aquellas que de alguna manera implican una demasía, un exceso, y que ponen fuera de juego la luz que la vida intencional puede aportar a su dilucidación. Así, me quisiera preguntar si el encuentro *como tal* entra al claro de luz en otro tipo de relación con las cosas, distinta a la perceptiva, y conforme a otro modo que estas tienen de llegar, de ser trayecto, trayectorias. Me parece, y es lo que quisiera aquí examinar, que la obra de Marion, así también la de Maldiney, aportan clarificaciones respecto de lo que significa encontrar las cosas mismas, cuando estas, por ser tales, se resisten a ser reducidas a sus apariciones (cf. Barbaras 2006 23), así como a ser expresadas por la lengua filosofante (cf. Maldiney 2012a; 2017). Para dar con ello, quisiera comenzar por interrogar la fenomenalidad propia de los objetos, y así preguntar si de aquellos hacemos verdaderamente un encuentro; luego me propongo interrogar la mirada estética que parece aportar buenos recursos para comprender lo que significa encontrar algo en su propio surgir. Finalmente, me concentraré en lo que me parece constituye uno de los rasgos propios del encuentro, que es el ser tomado por sorpresa a raíz de la presencia inesperada de las cosas. De esta manera, espero poder abocarme al examen de la fenomenalidad que soporta el encuentro y de la afectación que este mismo compromete.

La fenomenalidad del objeto: la previsión

En un breve texto titulado *Ce que nous voyons et ce qui apparaît*, Jean Luc Marion intenta delimitar y distinguir entre lo “visible común” y lo “visible estético”, con el fin de aportar luces respecto de “eso que vemos” y “eso que aparece”. Su tesis es que, en general, “el hecho de ver no implica de ninguna manera una aparición, es decir que, lo que vemos, a menudo, no aparece” (2015 32). Y que no aparezca, significa, a su juicio, que “no atrae la mirada, no la concentra, no la fascina, la mirada pasa – agrega Marion –, pasa por encima de lo que ve, pasa a lo visible siguiente, como si lo visible abandonase su determinación espacial para tomar una determinación temporal” (2015 32). A mi juicio lo que esto indica no es el hecho de que la cosa no aparezca propiamente tal, pues cuando percibo algo, un objeto cualquiera, este no deja de aparecer con todas aquellas estructuras subjetivas prestadas, por decirlo así, a la cosa: proximidad, lejanía, cualidades sensibles, materialidad, etc. La cosa en cuanto objeto

tiene su *en sí* o su mismidad. Ella me es dada en el mundo óptico de mis percepciones, pero también en el mundo háptico, y es ahí donde se dona según “el sentido propio de la corporalidad” (Husserl 1989 54); en suma, las cosas se donan en un mundo orientado,⁴ y, por consiguiente, aparecen por ejemplo cuando nos movemos en torno a ellas, dándose-nos como próximas o lejanas, como obstáculos para nuestra marcha o como la ocasión para atravesar la calle raudamente. Pero, por otra parte, en aquellas situaciones en las que, poblados de cosas como lo estamos en vigilia, estas a menudo *no requieren* de nuestra atención, esto es, no implican nuestra orientación –atencional– hacia ellas, quedando en un segundo plano, en latencia, aunque, siempre dispuestas para salir de las sombras a las que se hallan relegadas. Al caminar por las calles de una ciudad que me es familiar, me oriento continuamente hacia y en las cosas, y, sin embargo, estas no me requieren al punto de volverme hacia ellas según el modo del estar concernido, simplemente continuo mi camino porque las cosas se me dan de algún modo como trayectorias por las que avanzo sin que estas mismas tengan que destacarse propiamente tal: constituyen la situación en la que me hallo.

Pero, por otra parte, para que el mobiliario de mi situación *aparezca*, es preciso que sea mentado, es decir, que sea dado como un *objetivo*. Así, por ejemplo, cuando estoy centrado en la escritura de tal y cual texto frente a mi computador, el resto de las cosas que amueblan mi oficina, siendo visibles, no aparecen en estricto rigor, incluso si cuento con ellas, si son parte de mi horizonte perceptivo; esto es, no son destacadas por mí, no son parte de mi interés ni orientación. Por el contrario, entran en escena, aparecen, precisamente, a partir de un cambio de perspectiva, de una reorientación de mi interés, y entonces ellas se vuelven presentes y me hallo ahora enviado hacia ellas, pues se me dan como nuevos trayectos que puedo recorrer. Pero aún se podría preguntar si el objeto visto *aparece* propiamente hablando. La respuesta de Marion no se hace esperar:

La fenomenalidad del objeto ocupa toda la escena fenomenal, porque la recubre, más sin penetrarla enteramente ni apropiársela. ¿Por qué no? Porque el objeto no aparece, a pesar o en virtud de su persistencia en la presencia disminuida, según el modo de un fenómeno pobre. Y este empobrecimiento no tiene nada opcional, puesto que, por el contrario, asegura al objeto su principal privilegio –la certidumbre. (Marion 2010 253)

-
- 4 Husserl indica que: “en tanto que orientados, los cuerpos se presentan como cosas próximas o lejanas, como unidades de cambio de la puesta en perspectiva, por tanto como ‘apariencias’ en el sentido de perspectivas que fluyen en función del cambio del que son capaces las cinestesias –donde frente al cambio de perspectiva que resulta de una actividad cinestésica, el cambio de las apariencias puede producirse por ‘él mismo’” (Husserl 1989 55).

De este modo, incluso si el objeto puebla nuestras percepciones, aquello no significa que aparezca propiamente; su presencia y persistencia tienen por correlato su empobrecimiento fenomenal; la constancia del objeto se gana gracias a la determinación y condicionalidad impuesta por la subjetividad (cf. Marion 2016a 150): “el objeto se define como lo que queda de la cosa una vez sometida a las exigencias de la certidumbre” (Marion 2010 254). Por tanto, el objeto aparece como “una reducción de la cosa, como una cosa reducida a la mirada” (Marion 2010 256). En última instancia, el objeto es todo aquello que tiene de reducible la propia cosa con vistas a la certidumbre, al conocimiento objetivo, etc.

Se comprende entonces en qué sentido el objeto no aparece propiamente. Si objeto es la cosa despojada de su riqueza fenomenal y *contingente*, entonces, ni siquiera precisa ser visto, pues ya es conocido; es, en un sentido fuerte, *previsto* antes que visto. Y por ello, siendo visible no es necesario verlo, no es por tanto necesaria su aparición para mantenernos en relación con el objeto (cf. Marion 2015 36). De este modo, los objetos, en tanto que mentados, constituidos por la subjetividad, siempre condicionados y finalmente determinados por ella, no aparecen sino como lo que puede ser verificado; no hay nada en el objeto que sea dado conforme a la contingencia, esto es, no hay nada que pueda ser susceptible de ser encontrado por nosotros y que, en él, nos encuentre. El objeto, como lo ya sabido, conocido y previsible, y que por tanto es susceptible de ser reproducible, fabricado ‘n’ veces, etc., se da conforme a las normas impuestas por la subjetividad; todo lo que puede dar ya le ha sido dado, y por ello no queda nada en él que no sea producto de una reducción de la cosa –en el sentido de sustracción–, esto es, de un empobrecimiento fenomenal del que esta ha sido objeto. Y así, pareciera, conforme a la argumentación de Marion, que el objeto recubre finalmente a la cosa que no termina de aparecer, reducida y normada como lo es a las condiciones *a priori* de la subjetividad.

Con todo, el objeto en general se constituye en conformidad a aquello que de la experiencia –de percepción, de entendimiento, de fabricación, etc.– asegure la menor posibilidad de incertidumbre posible (cf. Marion 2016a 160). Reducido a hecho científico es posible delimitar su modo de ser, sus estados más constantes e invariables que permitan, a su vez, la determinación de causas y la previsión de efectos futuros. Así también el objeto-técnico o útil se da según el modo de la *previsión*;⁵ su estar-delante

-
- 5 Jean-Luc Marion afirma que: “El objeto técnico es lo que no se ve, pero que funciona siempre como estaba previsto. Y el hecho que funcione como era previsto lo hace de una cierta manera desaparecer de la visibilidad. Según el muy bello análisis de Heidegger, el objeto técnico no aparece sino cuando está en *panne*. Si su computador funciona, si usted llega a hacerlo funcionar, usted ya no lo mira. Usted comienza a mirarlo con una mirada mitad vengativa, mitad enloquecida y de todos modos con desprecio, en

no compromete a quien lo confronta, no pide ser interrogado ni esclarecido, pues todo en él es translúcido. Si no opone resistencia a la visión, entonces no se da ciertamente según el modo del concernir. Quien pasa ante los objetos no requiere detenerse ante ellos, salvo para utilizarlos, manipularlos, pues su ser-para, su en-vistas-de-qué, parece agotar su forma, dejándolo plenamente disponible para su uso, calculadamente previsto. El útil no aparece ni se da en sí, sino tan solo de modo lateral, pues lo que verdaderamente es patente, para quien lo utiliza, es el fin por el cual lo ha tomado y usado; solo aparece y se vuelve visible cuando ya no sirve; pero cuando se presenta en su inutilidad, tampoco lo tenemos a la vista en cuanto útil, es más, lo que comenzamos a ver es todo aquello que pudiera darnos señas sobre la manera de volver a hacerlo funcionar. Inútil, solo se presenta como un ente cuya presencia tampoco nos convoca; su modo de ser queda develado aunque de modo negativo y, sin embargo, transparentemente.

Tal transparencia propia de la fenomenalidad del objeto impide ciertamente que de este se pueda hacer la experiencia del encuentro, en términos insignes. Pues si es cierto que tomar conciencia es ya poblarse de objetos, así como que estos, ahí delante nuestro, aparecen gracias y por aquellas estructuras, legalidades que el sujeto mismo le presta, también es cierto que dicho encuentro es segundo y no originario. Cuando Marion afirma que las cosas vistas no aparecen porque son previstas, no solo atiende al hecho de que son condicionadas por la subjetividad –lo que significa también que aún no damos cuenta del aparecer mismo y de sus legalidades en cuanto se halla atado a la subjetividad como instancia correlativa de la que depende–, sino que también afirma que estas no se dan exhortantemente, esto es, no nos requieren, no nos afectan ni nos tocan. Así, al estar frente al computador escribiendo esta conferencia me estoy relacionando, y de modo concernido ciertamente, no con el objeto-tecnológico que tengo delante y que manipulo, sino con las ideas que busco expresar, con los problemas a los que me aboco a pensar. No es el objeto con el que estoy tramado en relación propiamente, o, si se quiere, este es atravesado por mis intereses, preocupaciones, finalidades, y no lo experiencio por ello sino como el medio para mi propia expresión; siendo visible no es preciso verlo, no es necesario que aparezca. Su uso responde a mis habitualidades, mis manos, por ejemplo, cargadas

el momento en que no funciona. Usted se pregunta: ‘Pero, ¿qué hay adentro de esto? Es enervante. Yo querría saber. Yo quiero verificar’. En ese momento, usted mira un manual, que no había mirado antes, va a discutir con alguien, etc. Usted se inquieta mucho. Y su angustia es un investimento intuitivo. En ese momento, tal vez, el computador puede aparecer. Pero, cuando funciona no aparece. Y funciona tanto más, cuanta menos atención le presta. Por tanto, la fenomenalidad del objeto técnico es no ser vista. Menos es visto, más está conforme a su fenomenalidad. Es previsto” (2015 36).

de una historia por la cual puedo entonces usar el teclado sin necesidad de verlo más que de soslayo; responde también a la rutina en la que me empeño día tras día siendo este objeto integrado a ella, esto es, a mis prácticas, a mis proyectos, casi no perfilándose en relación con estos. En suma, diría en este primer momento, no hay encuentro con el objeto, porque *en efecto* no aparece, no se hace presente, es decir, no nos toca ni afecta y, por consiguiente, tampoco nos saca de nuestro centro. Como dice Marion: “lo visible, en este sentido, no aparece, la mirada no le deja incluso tiempo para aparecer, pues ya ha pasado al siguiente [visible]. Lo visible es eso que no tiene tiempo de aparecer” (Marion 2015 32). No hay opacidad en él, pues “el objeto es lo que conozco sin necesidad de verlo” (*id.* 36).

La presencia irreductible de las cosas mismas: dos experiencias que la alumbran

No hay duda de que nuestro trato con las cosas resulta de algún modo siempre recubierto por los objetos mentados, intencionados, en correlación por tanto con la subjetividad que le impone condiciones de aparición; si nuestra relación con las cosas está siempre mediada por la construcción de los objetos, sean científicos, técnicos, etc., es preciso indicar, como lo hace muy bien Maldiney en una carta a Roland Khun, que la comprensión del hombre y *el hombre mismo* comienzan antes que la constitución de la relación representativa entre un Sujeto-Percipiens y un objeto-perceptum. Comienzan –agrega el autor– a un nivel anterior y esencial del Aparecer, en el momento en que las formas de la presencia se develan en la ‘patencia’ (*patere*: ser abierto y ser manifiesto–*Offenheit*) del espacio y del tiempo –que son ya del orden del ‘pensamiento’ puesto que del habitar. (Maldiney y Kuhn 2017 56)

Si el objeto recubre de algún modo la cosa en su surgir y aparecer, al mismo tiempo no deja de confrontarnos y nosotros no dejamos de hallarnos entre ellos. Mas no es el objeto en su objetividad lo que, en última instancia, nos requiere. Como decíamos siguiendo a Marion, el objeto dado, mentado, etc., no precisa ser visto, pues ya es previsto; esto es, constituido se inscribe en el orden de las razones y de la causalidad, se deja comprender en contextos delimitados y cobra sentido en ellos y por ellos. Pero las cosas mismas, aquellas que resplandecen tras los perfiles que la anticipan sin nunca agotarla, que alumbran tras las objetivaciones y múltiples tematizaciones, son ellas de las que verdaderamente hacemos el encuentro y, de este modo, nos encontramos en ellas. Mientras que los objetos no requieren ser vistos, aunque pueblen nuestro tomar conciencia, las cosas, sin dejarse ver, tras los perfiles y escorzos, tras las objetivaciones y tematizaciones, nos llegan, nos afectan,

nos conciernen. Habría que decir con Maldiney que las cosas *antes* que objetos, son *trayectos* para ser recorridos por nosotros.

Mientras que “el objeto responde a una percepción objetivante”, hay [por el contrario] un mundo de cosas que precede a toda cristalización en objetos. Es el mundo donde la cosa es una encrucijada de fenómenos, un centro de emergencia del fondo del mundo y de presencia que alumbra hasta el horizonte. (Maldiney 2007 174)

Entonces, el fenómeno del encuentro acontece entre el hombre y las cosas en su irreductibilidad. Es lo que afirma Levinas, en mi opinión, cuando piensa que es el rostro del otro hombre lo que verdaderamente nos encuentra; rostro que no se deja reducir a sus aspectos, a su presentación conforme a la esfera de lo propio y que finalmente no se fenomenaliza, esto es, no se deja tematizar; y sin embargo, invisible como es, no deja de venir a nosotros con una patencia tal que nos vuelve sus rehenes. Encontramos al Otro, en términos levinasianos, precisamente porque nos hallamos ante su *presencia*.⁶ En este sentido: “encontrar es *encontrarse* en presencia de otro, del que no poseemos la fórmula y que nos es imposible devolver a lo mismo” (Maldiney 2007 229). Esto es, el encuentro es asunto de *presencia*, de aquel “estar *delante de sí*” (Maldiney 2003 7), siendo entonces movimiento y orientación que se cruza con el trayecto mismo de las cosas que se vuelven presentes, antes que podamos siquiera mentarlas. La experiencia del encuentro no puede ser otra que la de un acontecimiento que pone en juego al existente que no ejerce ningún dominio sobre la cosa, como sí sobre el objeto. De este modo, el sujeto que es relevado es aquel tomado en su dimensión pasible, transpasible –si aceptamos usar aquí el lenguaje de Maldiney–, el adonado –si aceptamos el de Marion.

Para intentar dilucidar estas cuestiones hay un texto de Maldiney, y que refiere a su experiencia de cautiverio en la Segunda Guerra Mundial, que puede aportar comprensión. En él dice:

Estábamos volcados a la Repetición. El tiempo conducía la vida como un engranaje. Todo era órgano y función; medios y fines se relevaban como los caballos de madera de un carrusel. Nada resistía al gesto cotidiano. Nosotros no conocíamos obstáculo. *A veces he deseado la mordedura de una piedra de montaña. A veces he querido sentir nacer en mi mano el contacto con la forma gratuita, irremplazable, de una manzana real en la hierba verdadera.* Yo sabía que mi libertad sería contemporánea

6 En relación con el rostro del otro en Levinas, Maldiney dice: “el rostro del otro, todo entero mirada, nos domina y desborda. Es absolutamente otro, de tal modo que no lo puedo conducir a lo mismo del que soy siempre, en último análisis, el principio de identidad. Su desnuda presencia ‘me afecta de *impoder*’; su existencia injustificable en mí, irrevocable en él, me significa el límite de mi ‘*yo puedo*’” (2017 31).

de la realidad de las cosas. Nosotros naceríamos al mismo tiempo, ellas y yo, en un conocimiento ya no simbólico, sino inmediato. (2013 63-64, énfasis agregado)

Lo que me interesa de este fragmento es destacar el anhelo vivido por Maldiney de estar en presencia de las cosas; es decir, precisaba el contacto con ellas, la resistencia que estas pudieran ofrecerle y a partir de la cual surgiría esa “manzana real en la hierba verdadera”. Las cosas no se presentan de otro modo que en una suerte de comunicación con ellas, esto es, de co-nacimiento. Sorprenderlas surgir es sorprenderse a sí surgiendo en el espacio que ellas abren, en el mundo que configuran tomando forma, en la “formación de las formas” –según la expresión de Weissäcker querida por Maldiney.

Por otra parte, el anhelo de “sentir nacer en mi mano el contacto con la forma gratuita” es de hacer la experiencia de la *proximidad* de las cosas en su advenir. Sin embargo, el carácter funcional de los objetos, su utilidad, la total disponibilidad de los útiles, era más bien signo de lejanía. No habiendo resistencia por parte de los útiles, tampoco hay contacto. Dicho de otro modo, lo que falta para que haya proximidad, para que las cosas vengan a presencia, es que estas se den como acontecimientos que abran al existente y lo saquen fuera de sí: “el mundo –afirma Maldiney– no está constituido de cosas [ciertamente en un sentido objetivo], es una articulación de acontecimientos” (2017, 86).⁷ Y son aquellos, fenómenos no objetivos, los que abren al existente a las cosas, haciendo crisis en este. En suma, solo hay encuentro cuando hay acontecimientos que advienen y existente o adonado que los acoge haciendo la experiencia de su transformación. En suma, es la acontecibilidad del mundo, su venir a presencia, aquello que funda la proximidad con las cosas; estas nos son próximas no porque estén ahí delante cerca nuestro, sino porque son trayectos que se dan para ser recorridos; la proximidad es un modo de aparecer de las cosas que tiene su fundamento en el venir de las cosas y en su hacer espacio, dar forma al mundo tomando ellas su propia forma, distinguiéndose del fondo del que surgen.

7 La experiencia de cautiverio sin embargo carecía de acontecimientos. Al respecto, Maldiney afirma que: “Nuestro universo reducido estaba hecho de signos y no de cosas. Todo era medio. Nada existía por sí. Cuando un recuerdo, una Idea, un deseo, un rayo de sol aún virgen, nos tenía por un instante sin fecha, transportados hacia alguna otra parte, entonces ¡era duro abrir la puerta de la habitación! La vida cotidiana nos saltaba al rostro. Cada objeto significaba un gesto incambiable: estaban todos ahí, listos para la revisión, nuestros actos del día y de todos los días; la olla para recibir el chucrut seco y la broma ritual del distribuidor” (2013 62-63).

*La mirada estética*⁸

Lo que sigue puede ser caracterizado como un esbozo de una fenomenología estética, en cuanto se entienda *estética* en el doble sentido destacado por Maldiney:

la palabra ‘estética’ tiene dos sentidos: uno se relaciona con el arte, el otro con la receptividad sensible. La estética-artística es la verdad de la estética-sensible, cuyo ser tiene su revelación en el ser-obra. La dimensión significativa del *ahí*, en su estado de origen perpetuo, en el acontecimiento de su advenimiento, se da en un doble aparecer, cuyas direcciones de sentido son articulaciones espaciotemporales de la presencia. (2003 27)

Es precisamente en el cruce de la estética-artística como de la estética-sensible que se hallan recursos para interrogar y alumbrar la experiencia del encuentro. ¿En qué sentido la experiencia estética pone al hombre en situación de hacer la experiencia de las cosas mismas en su puro surgir? Si las pinturas de Courbet, Cézanne, Kandinski, Delaunay, Tal Coat, etc., han llamado la atención de la fenomenología actual (cf. Merleau-Ponty; Henry 2004; 2008; Maldiney 2000; Marion 2014), es sin duda porque aquellas revelan “el orden naciente” (Dastur 2005 21) de la naturaleza, de las cosas mismas. Mas aquello no lo realiza sin neutralizar, de algún modo, los hábitos por los que miramos nuestro entorno y a los otros, sin quebrar, en algún sentido, la familiaridad y cotidianidad del trato que mantenemos con el mundo. En cierto respecto, el arte, por ejemplo, aquí el pictórico, opera una *epojé*, una suspensión de la adhesión espontánea a la *doxa* y una desactualización del modo como el sujeto está orientado hacia el mundo conforme a sus intereses teórico-prácticos (cf. Dastur 2005 21-23). Así, la mirada estética –próxima como se ve a la fenomenológica– se halla volcada hacia

-
- 8 Por su parte, tanto Marion como Maldiney ven en la experiencia estética una instancia a partir de la cual es posible el encuentro con las cosas mismas. Así, en relación con el proyecto de Courbet de “no representar objetos visibles ni tangibles”, sino a “las cosas reales y existentes”, Marion indica que es preciso “no confundir aquí los *objetos* con las *cosas*: pues el objeto se concibe ‘conforme a la idea’, por una mirada que lo domina totalmente y lo produce a voluntad, mientras que la cosa se impone por ella misma al pintor tanto como al espectador” (2014 128-129). Y agrega un poco más adelante que “es necesario que lo visible no nazca nunca de lo *pre-visible*, ni de lo *invisible*, sino de lo visible mismo, que se mantiene a menudo *invisto*” (*ibid.*). Y si Marion releva la pintura realista, a saber, el esfuerzo acometido de pintar las cosas antes que los objetos, las cosas tal como se imponen al pintor –y ciertamente también al espectador–, Maldiney destaca, por su parte, la pintura abstracta, siendo que la abstracción pone en suspenso “toda reducción de lo real a lo objetivo” (Jacquet 80): “Abstraer –afirma Maldiney– es extraer de un estado de cosas aparentemente compacto y poner en vista, en estado libre o naciente, una dimensión constitutiva inmanente a muchas realidades y trascendente a ellas en su identidad que las supera a todas” (2007 158).

el aparecer puro de las cosas, antes que a la tematización y objetivación de estas. En cierto respecto, la mirada estética busca situarse en el *arjé* del aparecer, busca fenomenalizarlo y sorprenderlo en su puro surgir; con ello la aproximación estética da cuenta también del *cómo* del aparecer, conduciendo a presencia precisamente *eso que no aparece* en la experiencia natural y cotidiana.

Mas, la mirada estética no solo lleva a cabo una *epojé* que desactualiza o despragmatiza nuestra orientación teórico-práctica en el mundo, sino que también suspende la *reducción*, la reconducción de la cosa hacia la objetividad, con el fin de encontrarla en su puro surgir; pero también, y tal como lo sugiere la idea de que las cosas *se imponen*, esto es, que vienen a presencia por sí y en sí mismas, esta *epojé* pone entre paréntesis al propio yo, al sujeto capaz de objetivaciones, pues este, antes que acoger y advenir a sí por el acontecimiento de las cosas, por su venir a presencia, ejerce su dominio sobre los objetos al mentarlos, constituirlos y delimitarlos, en tanto que *objetivos*, vale decir, en tanto que los anticipa, los prevé, antes de su propia efectuación. Por el contrario, *dejar* que las cosas se den, intentar captarlas en la formación de sus formas, es sorprenderlas –y dejarse sorprender a su vez–, en el modo como se nos imponen. El pintor que busca precisamente pintar las cosas antes de verlas, o “pintarlas viéndolas”, sin prefigurarlas ni anticiparlas, en tal acto pone en suspenso al *ego* constituyente. Solo suspendiéndolo, el pintor puede exponerse

directamente a lo dado anterior del mundo, que ya no constituye la colección estática, eventualmente total y totalizante, de los objetos, sino que surge como un acontecimiento. El mundo –continúa Marion– adviene sin dejarse constituir en un objeto o por una suma de objetos. El mundo, por tanto, aparece en cuanto adviene a-subjetivamente. (Marion 2014 94-95)

Con todo, la mirada estética permite comprender que hacer el encuentro no depende de una instancia subjetiva constituyente, sino de un sujeto *capaz* de recibirse de lo dado en demasía, esto es, de las cosas que entran en el claro de luz por y en sí mismas. Así, las pinturas de Courbet, Cézanne o de Tal Coat, tienen por misión dar cuenta del aparecer incondicionado de las cosas. El pintor busca, de este modo, “ver pintando” (Marion 2014 97), donde ver implica hacer el encuentro de lo no visto, de lo invisto que “sorprende surgiendo de lo visible” (Marion 2014 102) –en suma el aparecer. Mas, he aquí una última cuestión que me interesa destacar: aquello con lo que el pintor busca entrar en relación es, finalmente, el acontecimiento de las cosas, con su advenir impredecible, inesperable y que adviene sin razón, sin *por qué*, y que, por lo mismo, es sorpresivo. Si corrientemente nos hallamos en el mundo frente a las cosas reducidas a su objetividad, también es preciso indicar

que hay ocasiones –tal vez raras y excepcionales– en las que encontramos –y advenimos por ello– acontecimientos que consisten en el venir a presencia y que abren al sujeto para su recepción.

La mirada estética busca por ello volverse contemporánea de la génesis del advenir del mundo, lo que significa tomarla en su irreducibilidad y por ello en su alteridad: precisamente, el acontecimiento no es sino el alumbrar –aparecer– de “un mundo otro”, distinto, diferente al propio, y que viene a reconfigurar el sentido mismo que habitamos y significamos (cf. Jacquet 2017 235). Mas, si su aparecer no depende del sujeto en su poder de constitución, puesto que le adviene al sujeto en su poder de acogida, de pasibilidad, de transpasibilidad, significa esto que adviene a una subjetividad a-subjetiva. El acontecimiento de las cosas no adviene en el marco del proyecto del existente, de las posibilidades en las que está inscrito y a las cuales está abierto, sino que le sucede según el modo de la *contingencia*; es decir, su advenir es el *advenir a sí* propio del existente, la transformación de sí y del mundo propio. Y entonces, acontecimiento y advenimiento de sí no son sino una y misma cosa. Y es en este sentido que el sujeto que recibe los eventos, como adonado, no los *puede* antes de su arribo. La subjetividad aquí en juego es a-subjetiva, en el sentido de que no está comprometida en ningún proceso ni de constitución, ni de construcción, ni de delimitación de ningún ente, objeto, etc. Mas bien se encuentra sorprendida –sin preparación alguna para su recepción– por las cosas mismas en su surgir. He aquí lo que, a mi juicio, busca el pintor, sea Courbet, sea Cezanne: poner en suspenso al *ego* para dar cuenta del adonado. Pero es mejor, tal vez, hablar aun de *existente* –y no tan solo de adonado–, puesto que permite resaltar aquel momento de apertura hacia y conforme al aparecer que es abierto, precisamente, por la presencia y patencia de las cosas, y con la que podemos comunicar en la experiencia estética. Existente, y no tan solo adonado, puesto que el existir mienta mejor, a mi juicio, aquella exposición que consiste en mantenerse fuera de sí, lanzado hacia las cosas, aunque no según el modo de la previsión, ni de la preocupación, ni del proyecto. Que el acontecimiento se dé en el advenir de sí, implica que este se abre espacio en el existente de un modo que no podía ser previsto; no podía, por tanto, preparar el espacio de su recepción. Por ello, el acontecimiento adviene siempre sorpresivamente, y por ello también su acogida implica a su vez la exposición del existente, esto es, el ser lanzado fuera de sí hacia posibles imprevistos.

Ser sorprendido por la patencia de las cosas

¿De qué modo la experiencia estética puede dar cuenta del aparecer sorpresivo de las cosas acontecialmente consideradas? Ciertamente, abandonando la mirada perceptiva y objetiva con la que nos lanzamos

al mundo, asumiendo, por tanto, “la no-intencionalidad del sentir” (Maldiney 2003 29). En el caso del espectador, a este le es requerido no ver meros signos, ni imágenes, ni representaciones, sino de algún modo dejarse confrontar por el cuadro mismo:

La visión de un cuadro –afirma Maldiney– no es una serie de percepciones con una visión central. Una pintura está hecha de acontecimientos pictóricos, donde cada uno tiene su horizonte y, bajo este horizonte, su campo marginal. Es en el espacio marginal, y no de centro a centro, que comunican entre ellos en el ‘simultaneismo’ de la obra. (2003 30)

La pintura, como nosotros, *existe*, esto es, tomando forma –que es el momento que el pintor quiere sorprender–, implica las tensiones que abre; tal mancha en tal pintura implica una apertura, una co-presencia en relación con otras de distinta tonalidad, a líneas, colores, etc. Pintar las formas es dar cuenta de su dimensión extática, de su aperturidad, que implica que, antes de darse en un mundo ya dado, los trazos, las manchas, los colores, las líneas, etc., abren su propio espacio de formación; por ello no se puede ver un cuadro pensando que se ven signos, pues las pinturas que buscan hacer patente el encuentro con las cosas existen, son exposición, son apertura que no se deja tematizar.

Para comprender esto se puede recurrir a otro ejemplo tal vez más claro, pero de otro tipo. En *Penser l’homme et la folie*, Maldiney relata la conversación que mantuvo Tal Coat con un cazador de montaña que, mientras se hallaba en los Alpes, se ve sorprendido por la presencia inesperada de una cabra montesa: “no la hemos visto venir –contaba el cazador. Repentinamente estaba ahí. Como un soplo. Como una nada. Como un sueño”. De este relato, Maldiney concluye que lo que ahí se expresa es

una conversión repentina del ser en el mundo. Con esa *nada*, de esa *nada*, al mismo tiempo que el animal, el cielo y la tierra surgen de nuevo. El *entre* no es comprendido en ellos, son ellos que salen de ese *entre*, de esa distensión que abre un pre-espacio que no guarda nada del antiguo mundo antes del momento aparicional. (2007 146-147)

Esto es, la aparición de la cabra montesa es repentina porque reconfigura el espacio, ese *entre* cielo y tierra que de pronto toma otra forma para quien se ve sorprendido por una presencia, por un venir a presencia inesperado. No es solo que la cabra aparezca de pronto, sino que su llegar repentino entra en relación con los otros dimensionales del existir; apareciendo el animal, de pronto tal y cual arbusto se hace patentemente próximo, y tales caminos se vuelven lejanos, no recorribles incluso, si nos hallamos ahora inmovilizados de susto, de temor o sorpresa. De alguna manera, el llegar de la cabra hace que las cosas-acontecimientos

articuladas por el mundo del cazador se vean reconfiguradas, pues entran en relación con esta nueva presencia que, de la nada –esto es sin razón alguna– hace que todo se estremezca, variando también sus formas. La presencia de la cabra es un tomar forma que no puede entrar en relación sin hacer que las otras formas se estremezcan, entren en crisis de alguna manera. Es lo que pasa tal vez en las pinturas que a juicio de Marion y de Maldiney quieren dar con el surgir mismo de las cosas; pues este es sorpresivo. Mas, y ¿en qué consiste la sorpresa vivida por el cazador? Ciertamente, en el hecho de que tal encuentro, con tal ritmicidad,⁹ con tal tomar forma, no era esperable, incluso si él mismo lo esperaba. ¿Cómo entender esto? En el sentido de que el aparecer repentino de la cabra no puede reconfigurar el mundo sin que dicha reconfiguración sea contemporánea del sentir, del contacto que el cazador hace, en dicho caso, con los senderos que recorría por los Alpes. La aparición de la cabra se le impone de tal modo que los modos como estaba atencionado y orientado en el mundo han cambiado, pero porque ha cambiado el mundo mismo en su modo de estar articulado. De esta manera, que la presencia del animal se volviera tan patente hace que de pronto sus relaciones de proximidad y de lejanía se vieran modificadas sin previo aviso, que el cansancio que acompañaba sus pasos repentinamente se viera revertido en una suerte de revitalización corporal o a la inversa, que el espacio ensombrecido por los arbustos de pronto se viera alumbrado por la presencia fulgurosa de la cabra montesa; nada de eso era ciertamente previsible ni esperable. Y entonces, la sorpresa nos toma, nos afecta, porque responde o depende de que “la cosa que sobreviene *se presenta*” (Marion 2016b 25), se presenta por y en sí, es decir, como un acontecimiento. La presencia repentina de la cabra montesa llega impredeciblemente, sin razón alguna, además. No hay razón suficiente que explique su puro aparecer, su acontecibilidad que no es otra que el advenir a sí del existente que ve entrar a su mundo en crisis para tomar una forma nueva.

Ahora bien, ciertamente la sorpresa no debe confundirse con el sobresalto. No es aquel que hace de la *aparición* de algo una situación sorpresiva; y esto, pues yo puedo saber, yo puedo esperar incluso sobresaltarme ante un hecho que sé de antemano que provocará en mí, haga lo que haga, un estremecimiento. Por ejemplo, si yo voy por una calle que me es muy familiar y, temiéndole a los perros, sé que hay uno en un jardín de una casa y sé también que está debidamente encerrado, puedo prever que al

9 Henri Maldiney lleva a cabo una estética del ritmo que comprende, al alero de É. Benveniste, del siguiente modo: “É. Benveniste muestra y demuestra que, a pesar del sentido radical de *ry* (=color) sobre el cual ha sido formado, la palabra *rythmós* no designa un fenómeno de flujo, sino la configuración asumida a cada instante determinada por un ‘moviente’. *Rythmós* quiere decir forma” (2012c 212).

ladrarme este provocará una reacción en mí: me agitaré, me estremeceré corporalmente sin poder evitarlo, pero sabiendo que eso sucederá. Ahora bien, la sorpresa, tal como lo indica Marion, tiene su fondo en el hecho de que la cosa se presenta absuelta de las condiciones que el sujeto pudiera imponerle: el surgimiento de su presencia depende de que “ella se dé y se conceda según sus propias exigencias. Así, la sorpresa, por su déficit mismo libera, de alguna manera, a la cosa del presupuesto de un horizonte teórico y le permite presentarse” (Marion 2016b 25).

Ciertamente, la sorpresa es un carácter de la dimensión *páthica* del existente que somos: es decir, en la sorpresa no solo recibimos la cosa, sino que nos recibimos en el estupor que ella provoca y por el que se abre espacio en el existente. La pasividad, que es más bien pasibilidad, no consiste en un recibir según el modo del encierro en sí mismo, sino que tiene su fundamento en la apertura sin diseño previo. El existente se descubre en la sorpresa implicado, concernido, por la presencia imprevista de lo otro, lo que significa que se halla en medio del mundo reconfigurado por esta; se encuentra lanzado fuera de sí en el *entre* cielo y tierra que es estremecido por el aparecer que se hace apareciente. Y bajo ese respecto, hablar de dimensión *páthica* no es sino resaltar la correlación estricta entre el existente y el mundo: así, lo que define a la sorpresa es el momento crítico, rítmico, de nuestra relación con el mundo; releva aquella dimensión apertural hacia los fenómenos no objetivos que es propia del existente cuando verdaderamente se existe (cf. Marion 2016b 29).

Conclusiones

Con todo, el encuentro a-temático de las cosas implica cierto abandono de la apertura intencional hacia estas, en cuanto esta es aún objetivante. Mas, incluso si la mirada fenomenológica intencional opera, a través de la *epojé*, una neutralización de los intereses por los que nos volcamos hacia las cosas, esto es, despragmatiza la intención de la mirada, al mismo tiempo sigue dependiendo de un mentar que objetiva. Las experiencias, por el contrario, que he intentado relevar aquí, la mirada estética y la sorpresa ante la presencia y patencia inesperada de algo que nos confronta, son experiencias en las que el sujeto se halla hundido en una situación, se encuentra ya en una relación antes que esta misma pueda ser tematizada, como ciertamente lo será luego. Bajo este respecto, lo que importa del gesto del pintor es el esfuerzo realizado por volverse contemporáneo del surgir de las cosas pintándolas sin querer representarlas; y respecto de la experiencia de la sorpresa vivida o padecida lo que es del todo importante es el modo como la presencia de lo otro, aquí de la cabra montesa, se *impone* de tal manera que reconfigura mi situación inesperadamente; el despliegue del camino de

pronto toma una forma nueva a causa de la presencia repentina de la cabra que hace que el mundo se reoriente de otro modo. En ambos casos hay la experiencia de un hundimiento: verse o quererse hundido entre las cosas, al tiempo que el mundo en el que nos hallamos y orientamos conforme a nuestros intereses prácticos, teóricos, etc., se hunde en cuanto pierde relieve y significancia ante la presencia que abre al ser humano a otras formas en formación, a otros modos de despliegue del mundo.

Ambas experiencias aquí examinadas de algún modo tienen la virtud de ponernos en presencia de las cosas, de permitirnos asistir a la mañana de la experiencia, es decir, de volvernos contemporáneos, en algún sentido, del surgir, del aparecer mismo de las cosas. Mas todo esto nos indica, a su vez, que la experiencia del encuentro depende del *venir a presencia* de las cosas, es decir, de su advenir y del advenir del sujeto que las recibe según el modo de la afectación, del *pathos*. Si a los objetos –tomados estos en su objetividad– no se los encuentra propiamente, es porque estos, reducidos como son, no le advienen a nadie; por el contrario, son las cosas tomadas en su dimensión acontecencial aquellas de las que es posible hacer un encuentro, más por su iniciativa, y no por el poder de constitución del sujeto. Esta experiencia es tal gracias al carácter acontecencial o adventicio de las cosas que se abren espacio para su recepción en quien, *de antemano*, no tiene ni la iniciativa, ni el poder de acogerlas en su puro surgir.

Ciertamente, como los casos aquí examinados lo muestran, los encuentros a-temáticos, inobjetivos, son raros y, tal vez, excepcionales. Y sobre todo, porque no dependen de la iniciativa del sujeto, sino del modo como las cosas se imponen en su acontecencialidad, aunque eso no significa que quien las padece y recibe no tiene nada que hacer al respecto. En el caso de la experiencia de la sorpresa al sujeto le queda buscar apropiarse el sentido de la nueva reconfiguración de su situación; siendo descubierto con la guardia baja ante la patencia de lo que se impone de modo imprevisto –aquí la cabra montesa–, seguramente deberá resituarse, reponerse ante el golpe asestado por el nuevo tenor que la situación ha adquirido, por su despliegue imprevisto. El sujeto sorprendido es, bajo este respecto, vaciado de sí, de su contexto, del peso teórico de su mirada; se halla hundido en una situación antes que pueda determinarla, configurarla. Por otra parte, la mirada estética, activa como es, si busca volverse contemporánea del surgir de las cosas antes que representarlas e imitarlas, debe dejarse exponer ante la patencia de lo que se da, y en cierto respecto, dejar ser vaciado para poder colmarse de la presencia de las cosas que se imponen. Ver pintando no es sino liberar el ver de toda intencionalidad, de todo peso que no sea el que agregan las cosas cuando advienen. El pintor y el cazador de montaña dan cuenta, a mi modo de ver, de un mismo fenómeno: ser-sorprendidos.

Pues en cada caso la mirada que dirigimos a los entes, objetos y útiles es sorprendida por la presencia hundiéndose en ella. En algún sentido, la mirada se halla neutralizada en su intención y abierta lúcidamente hacia aquellos momentos a-temáticos que indican y muestran a la cosa enriquecida fenomenalmente y librada del peso que provee el interés teórico-práctico por el que nos orientamos en el mundo.

Bibliografía

- Barbaras, R. *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris: Vrin, 2006.
- Bégout, B. *La découverte du quotidien*. Paris: Allia, 2005.
- Dastur, F. “L’expérience de la rencontre.” *L’information psychiatrique* 89 (2013): 443-451.
- Dastur, F. *À la naissance des choses. Arte, poésie et philosophie*. Paris: Encre marine, 2005.
- De Gramont, J. *Au commencement. Parole, Regard, Affect*. Paris: Cerf, 2013.
- Henry, M. *De l’art et du politique*, t. III. Paris: PUF, 2004.
- Henry, M. *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*. Madrid: Siruela, 2008.
- Husserl, E. “Lettre à Rudolf Otto du 5 mars 1919.” *Les Études philosophiques* 3 (1983): 349-352.
- Husserl, E. “Notes pour la constitution de l’espace.” *La terre ne se meut pas*. Paris: Minuit, 1989.
- Ingarden, R. *Introducción a la fenomenología de Edmund Husserl. Lecciones de Oslo 1967*. Madrid: Avarigani Editores, 2017.
- Jacquet, F. *La transpassibilité et l’événement. Essai sur la philosophie de Maldiney*. Paris: Classiques Garnier, 2017.
- Lacoste, J.-Y. *Le Monde et l’absence d’œuvre*. Paris: PUF, 2000.
- Lacoste, J.-Y. *Présence et parousie*. Genève: Ad Solem, 2006.
- Maldiney, H. *Ouvrir le rien, l’art nu*. Paris: Encre marine, 2000.
- Maldiney, H. *Art et existence*. Paris: Klincksieck, 2003.
- Maldiney, H. *Penser l’homme et la folie*. Grenoble: Million, 2007.
- Maldiney, H. *Le legs des choses dans l’œuvre de Francis Ponge*. Paris: Cerf, 2012a.
- Maldiney, H. *L’art, l’éclair de l’être*. Paris: Cerf, 2012b.
- Maldiney, H. *Regard parole espace*. Paris: Cerf, 2012c.
- Maldiney, H. *In media vita, suivi de La dernière porte*. Paris: Cerf, 2013.
- Maldiney, H. *Le vouloir dire de Francis Ponge*. Paris: Encre Marine, 2017.
- Maldiney, H. y Kuhn, R. *Rencontre. Begegnung. Au péril d’exister (1954-2004)*. Würzburg: Königshausen; Neumann, 2017.
- Marion, J.-L. *Certitudes négatives*. Paris: Grasset, 2010.

- Marion, J.-L. *Courbet ou la peinture à l'œil*. Paris: Flammarion, 2014.
- Marion, J.-L. *Ce qui nous voyons et ce qui apparaît*. Bry-sur-Marne: INA Éditions, 2015.
- Marion, J.-L. *Reprise du donné*. Paris: PUF, 2016a.
- Marion, J.-L. "Remarques sur la surprise, la méprise et la déprise." *Alter* 24 (2016b): 15-29.
- Merleau-Ponty, M. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.
- Patočka, J. *Papiers phénoménologiques*. Grenoble: Million, 1995.
- Schnell, A. *En voie du réel*. Paris: Hermann, 2013.
- Van Kerchoven, G. *Le présent de la rencontre. Essais phénoménologiques*. Paris: Hermann, 2014.