

EL ACONTECIMIENTO Y EL MUNDO

Claude Romano ¹

Primera parte: El acontecimiento.

Secciones 4, 5, 6 y 7.

Traducción del francés al español realizada por María Cristina Greve² (USAL, área San Miguel)

grevecristina@yahoo.com.ar

“Enigma que nace de un puro surgimiento”.

Holderlin, *Le Rhin*.

S 4. El acontecimiento como hecho intramundano.

¿Cómo el acontecimiento se muestra él-mismo a partir de él-mismo? ¿Qué es lo que de él es propiamente *fenómeno*? ¿El acontecimiento aparece según un único modo, o bien su fenomenalidad se declina, al contrario, según múltiples modos? Tales son las preguntas que se plantean en primer lugar en una fenomenología que, porque toma el aparecer mismo como fuente de todo derecho sin predecir el sentido de ese aparecer, debe sacar a la luz los modos diversificados según los cuales, cada vez, el acontecimiento se manifiesta.

Lo que puede recibir el nombre de “acontecimiento” desde el punto de vista fenomenológico no se deja fácilmente captar. Los que han intentado establecer una semántica de frases de acción donde son expresados acontecimientos no han vacilado en afirmar que estos últimos dependen conceptualmente del sujeto lógico al cual se refieren: y esta afirmación se funda, según un lógico como Strawson, sobre el hecho de que nosotros concebimos en general los acontecimientos como cambios produciéndose en

¹ Maître de conference Universidad de la Sorbonne, Paris IV; miembro asociado de los Archivos Husserl de París. Entre 1993 y 2004 fue redactor jefe de la revista *Philosophie* (Editorial Minuit). Es autor de numerosos libros, a partir de los cuales ha desarrollado una fenomenología hermenéutica del acontecimiento, siendo uno de los filósofos en lengua francesa mas originales de comienzo del siglo XXI. Entre sus libros conviene destacar el que es traducido aquí: *L'événement et le monde* (Paris, PUF, 1999); *L'événement et le temps* (Paris, PUF, 1999); *Il y a* (Paris, PUF, 2003); *Le chant de la vie* (Paris, Gallimard, 2005); *Au coeur de la raison, la phénoménologie* (Paris, Gallimard 2010).

² Licenciada en Psicología, Universidad Católica Argentina, 1975; Licenciada en Filosofía, Universidad del Salvador, 2008; realizando actualmente el doctorado en dicha universidad sobre el tema del acontecimiento en Claude Romano.

substancias mas o menos permanentes³ Esta tesis descansa sobre la idea de que podemos formalizar todas las frases de nuestras lenguas naturales referidas a acontecimientos cuantificando no sobre acontecimientos, sino sobre substancias; en lugar de decir: “llueve”, podemos siempre afirmar: “la lluvia cae”, etc. Pero cualesquiera que sean las objeciones puramente lógicas que suscita esta tesis, uno puede preguntarse si ella no sucumbe de inmediato a las ilusiones gramaticales –por lo tanto metafísicas –, que denuncia Nietzsche; y todo el debate lógico-semántico entablado sobre este punto por autores como Davidson confirmaría esta interpretación: él gira por completo, en efecto, alrededor de la cuestión de saber si los acontecimientos pueden ser considerados como “entidades” con todas las de la ley sobre las cuales se podría operar una cuantificación y que pertenecerían en consecuencia a esa “ontología” mínima de la que debería disponer una semántica coherente: a la que Russel llamaba “el mobiliario último del mundo”. Es pues con total ingenuidad que el debate lógico-semántico se compromete alrededor de la cuestión de saber si hay que admitir o no a los acontecimientos entre “entidades” entrantes en una “ontología”, estas dos últimas nociones quedan en esta óptica enteramente indeterminadas. Pero que los acontecimientos no sean para nada del mismo rango que los entes, (o que las “entidades” de los lógicos dependiendo de una ontología formal), que el modo de la fenomenalidad de los segundos difiera *toto caelo* del modo de los primeros; que esas tentativas no hagan mas que prolongar la ilusión metafísica denunciada por Nietzsche, haciendo de los acontecimientos mismos cuasi-sujetos; es lo que solamente puede manifestarse en una *fenomenología* que partiendo de “las cosas” como ellas se dan, se pregunta por el modo de aparición del acontecimiento en tanto tal. Tomemos el ejemplo de Nietzsche: el brillo del relámpago. El acontecimiento es lo que se muestra aquí a partir de sí mismo como esa estela luminosa rayando el cielo e inmediatamente desapareciendo; lo que ocurre así designa un *cambio* que sobreviene en el interior del mundo: ¿Pero ese cambio puede ser *atribuído* a un ente particular como una modificación intrasubstancial? En otros términos, ¿A *qué* o a *quién*

³ Strawson, *Individuals*, Londres, 1959, p. 46

sobreviene esta “sobrevenida”, este “tener-lugar” que nosotros llamamos “acontecimiento”? ¿El acontecimiento es pues “algo” *del* relámpago y no es mas bien el relámpago mismo? Seguramente: el acontecimiento no tiene aquí ningún substrato de asignación óptica que le sea propio: él no es una modificación que se produce en el seno de un ente, ya que el ente que solo *está* aquí, el relámpago, no es justamente mas que otro nombre de su *acontecimiento*: el “brillar”.

Pero esta descripción sigue siendo insuficiente en tanto que no toma en cuenta un carácter fenomenal de todo acontecimiento: todo cambio, en efecto, si no es necesariamente cambio *de algo* -en el sentido en que ese “algo”, determinable como ente, tendría una existencia independiente de ese cambio mismo, ya que en el caso del relámpago el ente en cuestión no “es” más que ese fugitivo resplandor de su propio “tener lugar” como acontecimiento- , para poder simplemente *manifestarse* debe ser al menos un cambio que sobreviene *a algo*: el relámpago traza en el cielo su rúbrica luminosa, iluminando las nubes, pero también el paisaje entero; puede así ser visto por el paseante inquieto, sorprendido en plena montaña por la tormenta. En el caso del relámpago, en consecuencia, el “sujeto” de asignación óptica *a qué* o *a quién* el acontecimiento sobreviene *queda básicamente indeterminado, por ser múltiplemente determinable*: el acontecimiento “afecta” también al cielo entero, a la tierra, a tal nube cuya silueta recorta, al lago donde se refleja, finalmente al paseante *a quien* aparece y al que espanta o deslumbra.

Del caso del relámpago, se desprenden por lo tanto los dos caracteres fenomenológicos siguientes: 1.- El acontecimiento no es aquí un cambio sobreviniendo en el interior de un sujeto que tiene un cierto modo de ser, ya que el “ente” en cuestión, el relámpago, no es nada mas que su resplandor repentino, el acontecimiento de su propia *sobrevenida*; 2.- El acontecimiento no puede, sin embargo, *aparecer* como tal mas que si sobreviene *a algo* o *a alguien*, si posee en consecuencia un soporte de asignación óptica: pero esta asignación se muestra en seguida problemática y en rigor imposible porque no es a un ente *en particular* que sobreviene el acontecimiento, sino mas bien a

una pluralidad abierta de entes: el cielo, el lago, el paisaje, el paseante y su perro, etc.

Estos dos caracteres fenomenológicos elementales se encuentran en un buen número de acontecimientos que se expresan, en francés, con el modo impersonal: “llueve”, “nieva”, “es de día”, “es de noche”, etc. Porque ¿A qué ente privilegiado asignar, por ejemplo, el acontecimiento tan trivial: “nieva”? Este acontecimiento designa un cambio que se produce él mismo y que sobreviene indisociablemente al cielo en la medida en que se oscurece, al aire del ambiente que se enfría, al paisaje entero que se tapiza de nieve o aún a mí-mismo que observo desde mi ventana los copos arremolinarse y que experimento el cambio de temperatura tiritando ¿Y qué decir del temblor sedoso o del martilleo precipitado de la lluvia, de esa inmensa fusión del agua y de la luz, del cielo y de la tierra cuyo olor áspero de repente huele bien, fenómeno puramente atmosférico tan inasible como el viento? Lluvia y nieve son puros acontecimientos cuya impersonal sobrevenida coincide con la imposibilidad de cualquier asignación óptica unívoca.

Ahora bien, esta inasignabilidad del sujeto óptico al cual sobreviene el acontecimiento, como carácter fenomenológico de éste, no concierne solamente a esta categoría de acontecimientos que hemos considerado hasta el presente, a saber: acontecimientos donde el cambio no sobreviene en el interior de un sujeto, ya que ese “sujeto” -el relámpago, la lluvia- no es nada más que su propio acontecimiento. Concierne también a una categoría de hechos, de procesos o de estados-de-cosas donde el acontecimiento se presenta de buenas a primeras como “ligado” a un ente dado, que ocupa el lugar del sujeto gramatical o lógico: el *tren* entra en la estación, la *manzana* cae del árbol, etc.

¿Esta última categoría de acontecimientos no se sustrae, en efecto, a lo que pudieran tener de fenomenológicamente correctos nuestros análisis precedentes? ¿No es aquí la manzana la que es el verdadero “sujeto”, no solamente en el sentido gramatical sino incluso como “sujeto” asignación óptica, del acontecimiento de caer o el tren, del de llegar a la estación? ¿El acontecimiento no se reduce en estos casos como en otros análogos a una

simple modificación que se produce directamente en una *cosa*? Para responder a estas preguntas hay que reconsiderar los dos caracteres fenomenales del acontecimiento extraídos arriba:

1.- Ciertamente estos fenómenos difieren de los fenómenos precedentes en la medida en que el tren en cuestión no se reduce en absoluto al *hecho* de su llegada a la estación, él posee determinaciones ópticas propias: es “un medio de transporte” y tiene, como tal, lo que se podría llamar, en sentido amplio, una “historia”: fue construído en tal período, pertenece a tal serie, es de tal modelo, transporta tantos pasajeros, llega proviniendo de tal localidad, etc. Ocurre lo mismo con la manzana que en su calidad de ente no se reduce en absoluto al acontecimiento de su caída.

2.- Y sin embargo, si uno pregunta: ¿”A quién o a qué sobrevienen estos acontecimientos?” La primera respuesta que se presenta, por mas “evidente” que parezca: “al tren, a la manzana”, es radicalmente insuficiente. El acontecimiento de la caída no sobreviene solamente a la manzana que recibe como “sujeto” lógico, a través de un cambio de sus predicados, nuevas determinaciones: ella es una manzana “caída a tierra”, una manzana “madura”, mientras que era hasta hace poco una manzana “verde” sobre su manzano. El acontecimiento de la caída, al contrario, puede ser descripto también como sobreviniendo al árbol (el manzano pierde una fruta), al observador de esa caída (Newton ve caer una manzana) o al huerto entero (el huerto está cubierto de una manzana más). Ocurre rigurosamente lo mismo con el acontecimiento de la llegada del tren que sobreviene por cierto al tren mismo pero también a los pasajeros, a los que esperan a los viajeros sobre el andén hasta hace poco desierto y en el presente cubierto de gente, al andén mismo, a la estación entera.

Lo que revelan estos análisis extremadamente simples, son los rasgos fenomenológicos siguientes:

1.- El acontecimiento considerado en sí-mismo no es del orden del ente ni es asignable a un ente unívocamente determinable; sobreviene a una pluralidad abierta de entes. En este sentido no hay ente que pueda aquí ser determinado en su ser como el soporte de su asignación; el acontecimiento no

“es” (una propiedad o un atributo óptico), él se contenta con “producirse”: él es el puro hecho de sobrevenir que no se manifiesta mas que cuando ha tenido lugar, donde *nada* tiene lugar mas que el “tener-lugar” mismo: el acontecimiento en sentido estricto.

2.- La ausencia de cualquier soporte óptico de asignación determinado es lo que distingue, en consecuencia, dos clases de acontecimientos: el hecho intramundano, por una parte y el acontecimiento en sentido propiamente acontecencial por la otra.

3.- La indeterminación fundamental del sujeto de atribución óptica del hecho intramundano tiene una contraparte positiva: a todo hecho pertenece no una asignación óptica unívoca sino un *contexto acontecencial* solamente en relación al cual él toma sentido: en todo acontecimiento intramundano ya brilla un “mundo”.

Examinemos sucesivamente estas dos últimas determinaciones (S 5 y 6)

S 5. El hecho intramundano y el acontecimiento en sentido acontecencial.

El primer rasgo fenomenal del acontecimiento que se nos manifestó es la inasignabilidad de su soporte óptico. Pero ¿Qué es precisamente esta determinación? ¿Es ella una determinación de todo acontecimiento? ¿No hay acontecimientos que la deroguen?

La inasignabilidad óptica de todo hecho intramundano se nos había manifestado en los análisis cuyo carácter todavía ingenuo e unilateral, dicho de otro modo, *preliminar*, nosotros mismos hemos precisado. Porque esta característica *no vale precisamente mas que* para esos “acontecimientos” a los cuales reservamos a partir de ahora la denominación de “hechos intramundanos”: el relámpago, la lluvia, la llegada de un tren a la estación, etc. -que no sobrevienen propiamente *a nadie*, o mas bien, a nadie *en particular*. De una naturaleza totalmente distinta son los acontecimientos “personales” cuyo “sujeto” de asignación es *unívocamente determinable*: ellos me sobrevienen a mí-mismo, te sobrevienen a ti-mismo, y no sobrevienen jamás *sin mas*. Pero

¿Tales acontecimientos “existen”? Y si es así ¿En qué medida se diferencian de los precedentes?

Los hechos intramundanos son de este orden, desde los acontecimientos sensibles (escucho el teléfono sonar) hasta las decisiones que tomo, los pensamientos que me vienen, las acciones que realizo y que entran a título de acontecimientos *en* el mundo, el cual forma, en consecuencia, el horizonte de sus *sentidos*. Y en realidad, era solamente a costa de un desconocimiento de esta asignación *a una persona dada* que podíamos afirmar hasta hace poco, por ejemplo de la lluvia, que ella no sobreviene “a nadie” en particular. Aunque suceda *sin mas*, se produzca por producirse, no esté destinada a nadie, el acontecimiento de la lluvia, su suave frescura y su inmenso murmurar, no estarían “ahí” si no fueran precisamente *para nadie*, si al menos yo mismo no estuviera allí para *escuchar* ese crepitar neutro e indefinidamente múltiple o para *percibir* desde la bahía vítrea la interminable licuefacción del cielo. No era pues mas que a costo de una abstracción - abstracción sin embargo necesaria- que pudimos afirmar de hechos intramundanos tales como la lluvia o el relámpago que estaban desprovistos de todo sujeto de asignación unívoca, porque el acontecimiento solamente puede aparecer y producirse así bajo el horizonte de un mundo si *alguien* al menos está allí para captarlo. Esta afirmación no dice nada distinto a la constatación fenomenológica extremadamente simple según la cual todo fenómeno -y el acontecimiento debe poder *aparecer* para ser el objeto de una “fenomenología”- es fenómeno *para...* un “sujeto”, una persona susceptible de hacerlo aparecer, es decir, de mostrarse él-mismo a partir de sí. Pero esta afirmación solo es trivial mientras no diga nada más sobre *el modo de aparición del acontecimiento en el seno del mundo*. Aquí está la cuestión decisiva que nos es preciso, por el momento, dejar en suspenso a la espera de ulteriores análisis.

La cuestión que nos ocupa puede entonces enunciarse bajo la forma siguiente: los hechos intramundanos son *también* acontecimientos “personales”, pero los acontecimientos personales ¿Son necesariamente hechos intramundanos?

El carácter plurívocamente determinable del “sujeto” de asignación de un hecho intramundano cualquiera se nos reveló no como falso desde el punto de vista fenomenológico, sino como “ingenuo” e “unilateral”: esta ingenuidad y esta unilateralidad asumidas desde descripciones fenomenológicas preliminares van a revelar ahora su sentido. Porque si es verdadero, absolutamente hablando, que no hay acontecimiento incluso “natural” sin una asignación mínima, si no hay relámpago en el cielo sin un observador *a quien* sobrevenga al menos el *hecho* de observarlo, eso no impide que el *sentido* de tal asignación difiera profundamente en función del tipo de acontecimiento considerado. En el caso de un hecho que se produce desde sí-mismo y del que yo soy solamente el observador -la iluminación del relámpago- este hecho introduce, seguramente, modificaciones en el mundo así como cambios en mi propia percepción. No obstante, conviene distinguir acá precisamente tres cosas:

1.- El hecho de que el acontecimiento sobreviene como tal, con sus modificaciones intramundanas propias: y para decirlo mas rigurosamente: *como* esas modificaciones mismas;

2.- La necesidad, para que ese acontecimiento pueda sobrevenir como tal, de que sobrevenga *a alguien*, que un “sujeto” esté justamente allí para captarlo. El ente en cuestión, el sujeto de asignación óptica del hecho intramundano, no es un ente como los otros, él posee una determinación particular: la de poder *hacer aparecer lo que se produce así a partir de sí-mismo* sin tener, sin embargo, que intervenir o “hacer” sea lo que sea. Es solamente en virtud de su presencia que el acontecimiento puede precisamente surgir con la “independencia” que le es propia con respecto a cualquier “hacer” propiamente humano: que puede producirse él-mismo a partir de él-mismo y aparecer así tal como en él-mismo ha tenido lugar; que puede ser rigurosamente “fenómeno”, si el fenómeno es lo que se muestra a partir de sí-mismo *tal como en él-mismo*, para lo que el alemán posee la palabra *Erscheinung* -que distingue el “fenómeno” del *Schein*, de la apariencia- y para lo cual el francés, si desea evitar todo equívoco⁴, debe quizás recurrir a una

⁴ Leibniz habla, en francés, de “simples fenómenos”, para las *apariencias* como el arco iris: la aparición de lo que se muestra a sí-mismo a partir de sí-mismo, no es más distinguida, entonces, de la *simple* apariencia. Los griegos, en cambio, distinguen bien el verbo *phainomai*

palabra inventada por un poeta y que no tiene nada de “técnica”: *la mostración*⁵. La mostración denomina admirablemente el “brillo” propio del relámpago, la manifestación propia del acontecimiento en la medida en que éste es un puro “producirse” a partir de sí-mismo, que no supone “detrás de sí” ningún otro “sujeto” mas que sí; y no es casualidad que Claudel hable precisamente de “mostración” a propósito de acontecimientos o de procesos que *no hacen mas que producirse y que no “se abren” mas que a ellos-mismos*; a propósito de las intermitencias de un cielo revuelto, de sus fugitivos claros: “la mostración alternativa del sol y su ocultación”. Tal mostración corresponde a la palabra alemana *Erscheinung*, como lo afirma la célebre definición de Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*: “la mostración (*Erscheinung*) es el nacer y el desaparecer que él-mismo no nace ni desaparece”⁶.

En consecuencia, los hechos intramundanos tienen un sujeto de asignación óptica *privilegiado*, ese ente que puede solo hacerlos aparecer como manifestándose a partir de ellos-mismos -y que nosotros designamos con el nombre de *adveniente*- aunque no tienen *en general* un sujeto de asignación unívoca (el relámpago sobreviene tanto al cielo que ilumina como al paseante que lo percibe); ocurrirá completamente de otro modo con esos acontecimientos que me sobrevienen *insustituiblemente* a mí mismo, trastornando de principio a fin mis posibles esenciales articulados entre ellos en un mundo y que hacen por lo tanto historia en mi propia aventura: los acontecimientos en el sentido propiamente acontecencial, cuyo sentido habremos de profundizar pronto.

3.- Pero conviene distinguir todavía un tercer punto, a saber: el sentido de esta asignación óptica privilegiada al adveniente que varía en función del tipo de acontecimiento en cuestión, así como las relaciones que entran aquí en

‘brillar en sí-mismo, resplandecer con su propia luz’, que ha dado *phainómenon* ‘lo que resplandece, aparece, se muestra a sí-mismo tal como en él-mismo’, y el verbo *phantázomai*, de donde deriva el sustantivo: *phántasma*: ‘lo que se muestra de otro modo al que es, la pura apariencia’ (*Schein*), el simulacro: cf. Platón, *Sophiste*, 234 b: *éidolon* y *phántasma* parecen allí sinónimos.

⁵ Paul Claudel, *Connaissance de l’Est en Oeuvre poétique*, Paris, Gallimard, Bibl. De la Pléiade, p. 107.

⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes* Preface, p. LVI; trad.fr. de J.-P. Lefebvre, *Phénoménologie de l’esprit*, Paris, Aubier, 1991, p. 57 (modificada).

juego entre el acontecimiento, el adveniente y el mundo. En efecto, los hechos intramundanos tienen un “sujeto” de asignación privilegiada, ellos *me* sobrevienen necesariamente, en la medida precisamente en que ellos no podrían *aparecer* en su surgimiento a partir de ellos-mismos en su independencia radical con respecto a todo “sujeto”, sin manifestarse en general *a alguien*; pero en el caso de tales acontecimientos, ese “alguien” a saber yo-mismo, *no está puesto en juego él-mismo en su ipseidad* en lo que de esta manera “le adviene”: él es “puro espectador”, implicado sin duda en el espectáculo, quizás aún afectado por él pero no al punto de *comprenderse él-mismo a partir del acontecimiento que así le sobreviene*. En rigor, ese relámpago podría ser visto *indiferentemente* por cualquier otro o por yo-mismo sin que su tenor fenomenal de sentido del mundo sea alterado ni un poco. El no puede producirse como tal mas que si alguien *en general* lo captase, pero no necesariamente *yo-mismo* en particular. Además su visión no me afecta al punto de conmocionar de principio a fin el mundo y de obligarme a comprenderme de otro modo a partir de la falla que el acontecimiento mismo habrá abierto en mi propia aventura, reconfigurando mis posibilidades intrínsecas.

Ocurre de otro modo con el acontecimiento en el sentido propiamente acontecerial, en la medida en que él se distingue precisamente del simple hecho. Mientras que el hecho intramundano no se dirige a nadie en particular y se produce indiferentemente para todo testigo, el acontecimiento es siempre *dirigido*, de modo que *aquél a quien le adviene está implicado él-mismo en lo que le sucede*. Comprender el tenor de sentido de un acontecimiento no es jamás en consecuencia referirse a él con el modo neutro de un puro observador, como a un hecho “objetivo” en el mundo. El acontecimiento no es jamás “objetivo” como puede serlo el hecho, no se presta a ninguna observación imparcial: el que comprende lo que le sucede como sucediéndole precisamente *a él-mismo* está *ipso facto* comprometido en lo que comprende, de modo que comprender el acontecimiento y pasar la prueba insustituible, experimentarla directamente sobre sí como destinada a sí y a ningún otro, no son mas que una cosa. Hay aquí una implicación estricta de *aquél* que

comprende en el acto mismo de comprender: yo no puedo comprender un acontecimiento como estándome dirigido mas que si estoy en juego yo mismo en los posibles que él me destina y por los cuales él hace historia abriéndome un destino.

En otros términos, los hechos intramundanos me sobrevienen, pero no me ponen en juego a *mí-mismo* en mi insustituible ipseidad. Ocurre de otra forma con esos acontecimientos que nos servirán aquí de hilo conductor para una interpretación del *adveniente* humano, según la intriga historial de su propia aventura. Esta hermenéutica acontecencial de la aventura humana a la luz del acontecimiento tomado en su sentido propiamente *acontecencial* constituye la primera y última tarea de una fenomenología del acontecimiento.

Así, mientras que el hecho intramundano no se produce propiamente hablando *para nadie* son muy diferentes esos acontecimientos que sobrevienen en la aventura humana de tal modo que ellos me tocan a mí-mismo en *particular*. “Acontecimientos” en sentido “propio”, ya que etimológicamente “acontecimiento” proviene del latín *evenire*, que no significa solamente “suceder”, “producirse”, “realizarse” o “cumplirse”, sino igualmente “*tocar en suerte*”: *alicui, a alguien*. Un duelo, un encuentro, una enfermedad son acontecimientos que sobrevienen a cada uno incomparablemente, haciéndolo por ello mismo incomparable a cualquier otro y dándole así una historia. Ciertamente, el acontecimiento en sí-mismo es *neutro*: de él, conviene decir, que *él* sucede, o mas bien, que *aquello* sucede, distinguiendo rigurosamente lo que sucede de *aquél a quien* aquello sucede. Supongamos el acontecimiento de la muerte de un allegado, por ejemplo, y el duelo que yo experimento: la muerte de otro como “hecho objetivo” no es por cierto idéntico al duelo íntimamente sentido por aquellos que quedan. ¿Pero dónde situar “entre ellos” el acontecimiento? Por cierto, éste no es un segundo hecho situado de alguna manera “al lado” del primero; no es mas una simple “experiencia subjetiva” dependiendo de la esfera de una interioridad psicológica. Es al contrario, el hecho mismo lo que es para mí un acontecimiento en la medida en que la pérdida del ser querido, alcanzándome en lo profundo del corazón, trastorna la totalidad de los posibles que se articulan para mí en mundo. No hay

al principio un hecho objetivo que en un segundo tiempo trastornaría mis posibles: el acontecimiento no es nada más que esta reconfiguración impersonal de mis posibles y del mundo que adviene en un hecho y por el cual él abre una falla en mi propia aventura. Transformación de mí-mismo y del mundo, indisociable en consecuencia de la experiencia que hago de ella. Así, mientras que el hecho intramundano de la muerte es el mismo para cualquiera, *el acontecimiento* de esta muerte y el duelo que yo experimento no tendrá precisamente el mismo *sentido* para mí-mismo y para otro, es incomparable para cada uno, aunque se tratara del duelo de una única y misma persona y en última instancia, de un duelo que nos fuera común a todos, cuyo sufrimiento “compartiéramos” sería siempre *mi* sufrimiento y el *tuyo*, incomparables entre sí porque ponen en juego cada vez nuestra insustituible ipseidad. Asimismo, como todo acontecimiento verdadero, el de la pérdida de un allegado me deja sólo irremediamente: sólo frente al acontecimiento que me llega *en persona* y no está destinado como propio más que a mí-mismo, aunque yo pudiera comunicar mi pesar y compartirlo con otros. En cuanto hay duelo, no hay duelo “en general”, hay un duelo único *para mí*, yo siento el acontecimiento “en mi carne” y ese sufrimiento que siento nadie me lo podrá quitar o experimentar en mi lugar. Si otros son deudos de la misma persona *no será precisamente el mismo duelo* porque éste sobreviene, como acontecimiento único, a mí, el único, *insubstituiblemente*.

Así, por una parte, el acontecimiento en sí-mismo es neutro, puesto que él es lo que adviene de hecho en un hecho, pero por otra parte, por su mismo sentido aparece indisociable de una dirección o de un destino. La neutralidad del acontecimiento se deja aquí conciliar con su carácter dirigido que lo diferencia, al contrario, del hecho intramundano. Aunque neutro con respecto a mí-mismo, el acontecimiento, a diferencia del hecho, no puede ser jamás *objeto* (entendido, etimológicamente, como un puro frente a frente: *Gegen-stand*): estoy allí implicado *yo-mismo* desde el momento en que lo comprendo precisamente *como tal*.

Pero esta diferencia -que seguramente sea la principal- ¿Es, sin embargo la única y no condiciona ella todo un juego de distinciones que

conviene profundizar? ¿Qué pasa, precisamente, con la tercera determinación del hecho intramundano: la indeterminación de su asignación óptica tiene por contrapartida positiva el contexto acontecencial en el cual aparece y en relación al cual toma sentido -lo que nosotros hemos designado, de manera todavía oscura- como su “mundo”?

S 6. El problema fenomenológico del “mundo”: hecho, contexto e interpretación.

Si reconsideramos los acontecimientos que han guiado hasta aquí nuestro análisis, por ejemplo el primero de ellos, el “brillar” del relámpago, somos conducidos a la conclusión siguiente: ese acontecimiento no podrá ser comprendido y determinado como ese fenómeno meteorológico particular *sin ser previamente dado en el seno de un mundo* del que es indisociable: en plena noche, en el borde del mar, yo reconozco el brillo del relámpago y lo distingo del resplandor furtivo de un faro horadando repentinamente las tinieblas, a esa sequedad y a ese calor eléctrico que preceden en general al rayo, a ese sombrío amontonamiento de nubes que ha ocultado progresivamente la luna y las estrellas, al estruendo del trueno que lo sucede casi inmediatamente. Todos estos fenómenos concomitantes no son aquí simplemente fenómenos fortuitamente agregados al acontecimiento del relámpago, ellos-mismos son acontecimientos atmosféricos que tienen con el relámpago una relación esencial, en la medida en que lo rodean en un contexto que le da *sentido*: sin tal contexto significativo, el relámpago no podría propiamente brillar para mí *como* relámpago, no podría ser comprendido, es decir, interpretado como ese acontecimiento “meteorológico” que se acompaña de una multitud de otras manifestaciones: el viento de repente mas fuerte intensificándose, el círculo devastador de las nubes y luego, repentinamente, como una liberación de tanta violencia acumulada, de su ataque poderoso, la lluvia, no una, sino múltiple, toda luz y toda agua, de la que Claudel dice admirablemente: “escucho por un oído y por el otro caer *inmensamente* la

lluvia”, comparando su ruido monótono al “tono innombrable y neutro del salmo”⁷.

El relámpago puede *aparecer* entonces como ese fenómeno meteorológico particular solo en la medida en que se revele bajo el horizonte de un mundo. ¿Pero qué significa aquí “mundo” de un acontecimiento? ¿Cómo el mundo adviene en cada hecho intramundano? ¿Cómo el mundo se mundifica, “hay” de todo lo que tiene lugar bajo la figura intramundana del *hecho*? Todas estas preguntas interrogan sobre *el modo en que se muestra* el hecho intramundano. Ellas preguntan en dirección a su mostración. El contexto acontecencial del relámpago no significa jamás un simple “entorno” espacio-temporal para tal fenómeno; *él designa mas bien una unidad articulada de sentido a partir de la cual ese acontecimiento puede ser comprendido, es decir, interpretado en el interior de un horizonte unitario*; él no es una simple suma de fenómenos, sino la unidad comprensivamente articulada de su *sentido*. Es por ello que la causalidad interviene aquí de manera privilegiada, ya que es primeramente a partir de sus causas que los hechos se articulan unos a otros bajo el horizonte de sentido de un contexto. Toda causa es un hecho, una cosa o un estado-de-cosas a partir del cual se hace efectivo un posible existente en el horizonte del mundo, anunciándose el *mundo*, por lo tanto, como la totalidad de posibles preexistentes a partir de los cuales todo lo que sucede, sucede y es susceptible, como consecuencia, de *explicación*. Esta determinación del “mundo” será designada, a continuación, como puramente *aconteciliaria*, en oposición a su determinación *acontecencial*, basada en un concepto totalmente diferente de “posible”. Explicar es por lo tanto comprender siempre el acontecimiento a la luz de posibles preexistentes que le prescriben su sentido en el mundo, es comprenderlo necesariamente como un hecho *intra*-mundano y eso, relacionándolo precisamente a esos posibles: el relámpago se produce *porque* tales o tales fenómenos meteorológicos conocidos y reconocidos, que han tenido lugar, explican el desencadenamiento: encuentros de masas de aire, condensación, fenómenos electromagnéticos, etc. Esta conexión del “*porque...*”, que rige el encadenamiento de hechos intramundanos bajo el

⁷ Paul Claudel, “La pluie”, *Connaissance de l'Est*, in *Oeuvre poétique*, Paris, Gallimard, Bibl. De la Pléiade, P. 63.

horizonte del mundo y los reúne en un único contexto significativo, relacionándolos comprensivamente a posibles previos, es lo que llamamos justamente “causalidad”.

También el mundo de un acontecimiento, ya que se trata de una unidad articulada de *sentido* y no de una simple yuxtaposición espacial o temporal, puede extenderse *por derecho* hasta sus causas más lejanas. De allí deriva precisamente la *historicidad* de ese mundo. Para retomar otro ejemplo ya analizado, la llegada del tren a la estación es un acontecimiento que se inscribe en el contexto del desarrollo de los transportes ferroviarios, de la evolución de las técnicas, de la intensificación de los intercambios comerciales; puede indicar, igualmente, una modificación de la “sensibilidad” artística al transformarse en un tema de un cuadro de Turner o de Monet: en cualquier caso, incluso si esas significaciones no están todas expresamente presentes para el que comprende el *acontecimiento* de la llegada del tren a la estación, ellas no confieren menos su sentido a éste en el interior del mundo histórico que le es propio, el de una época y una cultura dadas: sin el contexto significativo de tal mundo donde otros acontecimientos se produjeron -la invención de la máquina a vapor, sus prolongaciones y aplicaciones técnicas como la puesta a punto de locomotoras a vapor, después el descubrimiento de la electricidad, etc.-, el acontecimiento de la llegada del tren a la estación sería rigurosamente incomprensible, como era hace un rato incomprensible el acontecimiento del relámpago para aquél que no conoció jamás el rayo ni sabe reconocer sus signos precursores. Y además, hasta en los acontecimientos “naturales” la etiología explicativa se subordina a un horizonte histórico: para los griegos de la época homérica, el relámpago no era interpretado como un hecho meteorológico sino, en una perspectiva mitológica, como la expresión de la cólera de Zeus.

No obstante, la determinación *a priori* según la cual un hecho intramundano no puede aparecer como tal mas que en el interior de un contexto dado, como abierto a una etiología al menos posible, no significa *de facto* que su contexto sea de entrada comprensible para cualquiera que es contemporáneo; es mas bien una evidente incomprensión la que aparece acá

primero, en la medida en que este contexto sin el cual su sentido no puede de ningún modo aparecer y ser comprendido, es decir, recogido en el seno de una interpretación, falta la mayoría de las veces en sus contemporáneos o no se manifiesta mas que a través de sus lagunas: es así como Faulkner, en su novela *The Reivers*, describe la aparición del primer automóvil en Jefferson, pequeña aldea del Sur americano. Comprada por el abuelo del narrador, la máquina aparece un hermoso día en el medio de *cabriolets*, coches, carros ligeros, *buggies* y otros faetones en los cuales los aldeanos circulaban en esa época: “Mi abuelo no tenía el menor deseo de poseer un auto. Se vio forzado a comprar uno (...) el creía y creyó hasta su muerte, años mas tarde -mientras que todo el mundo, incluso en el cuento de Yoknapatawpha, había comprendido que el automóvil estaba allí para siempre-, que un coche a motor era un fenómeno tan efímero como las amanitas crecidas en el espacio de una noche y que como los hongos se desvanecería a la salida del sol”⁸.

No es la comprensión de un contexto económico o comercial, una previsión de la evolución de las técnicas, la que rige la compra de este automóvil; en el Sur atrasado, que Faulkner opone al Norte mercantil e industrial, el acontecimiento de la aparición de esta máquina futurista es una clase de hápax, escapando a toda comprensión, escindido del contexto histórico y cultural en el cual tal acontecimiento tomaría un sentido. Inadaptado a las rutas, cambiado en seguida por un caballo de carrera para uno de los empleados negros del patrón, el automóvil se transforma solamente en el objeto de cristalización y de exacerbación de todas las tensiones sociales, alrededor de la cual se anuda el drama de un Sur empobrecido e insular, y se desgarran los seres fantasmagóricos ya amenazados en su existencia misma, destinados a ser rápidamente arrastrados y pulverizados por la marcha inexorable del Progreso.

Es por tanto siempre en el interior de un mundo, insertado en una trama causal, que el acontecimiento puede aparecer con el sentido que le es propio, es decir, interpretado y comprendido a la luz de otros acontecimientos que determinan su sentido específico; pero acontecimiento y mundo pueden

⁸ William Faulkner, *The Reivers*, trad.fr. de M.-E. Coindreau y R. Girard, *Les larrons*, Paris, Gallimard, 1954, p.33.

aparecer desfasados uno en relación al otro, como la compra de ese automóvil, al comienzo del siglo en Sudamérica; la incompreensión precede así, la mayoría de las veces, cualquier comprensión expresa del acontecimiento en su contexto. ¿Pero qué significa, aquí, tal “contexto”? Nosotros lo hemos determinado, para comenzar, como una cierta *unidad de sentido* a la luz de la cual los acontecimientos se vuelven comprensibles en su articulación mutua, como un horizonte de sentido a partir del cual se esclarecen, es decir, como una estructura de principio a fin *hermenéutica*. ¿Pero qué hay que entender aquí por *sentido*? ¿Cómo comprender fenomenológicamente tal “horizonte”?

No hay *sentido* mas que para una comprensión. Comprender, interpretar, son comportamientos del adveniente. Por esta razón, constituyen las modalidades fundamentales de su aventura, o acontecenciales. La comprensión puede ser determinada más precisamente como un *proyecto*, es decir, una manera para el adveniente de referirse a posibilidades interpretativas, que se efectúa cada vez según una *orientación* determinada. Como él se refiere a posibilidades interpretativas según una cierta orientación, todo proyecto comprensivo apunta a un *sentido* que puede ser definido como la *mira* del proyecto. Se deduce que la comprensión, en general, posee tres determinaciones: 1.- El fenómeno a comprender (texto, cosa, o acontecimiento); 2.- La orientación del comprender, según la cual se cumple el proyecto interpretativo; 3.- El sentido del comprender, que es lo que aspira a actualizar el proyecto interpretativo. Toda comprensión es entonces un proyecto dirigido sobre algo, en vista a la actualización de un sentido, según una cierta orientación previa⁹.

¿Pero qué es lo que proporciona al proyecto comprensivo el horizonte de posibles a partir del cual él puede desplegarse y apuntar a un cierto sentido según una orientación determinada? Lo que llamamos hasta aquí “el mundo”. El mundo designa, en efecto, el horizonte de sentido de toda comprensión, es decir, la totalidad de posibilidades articuladas entre ellas a partir de las cuales una interpretación es posible, la totalidad de posibilidades interpretativas que prescriben por adelantado al comprender el horizonte a partir de cual,

⁹ Cf. *infra*, S 11.

solamente, él se despliega y se realiza. Este “horizonte” es él-mismo una estructura hermenéutica y designa la totalidad de posibilidades a partir de las cuales un sentido, como tal, puede entonces llegar a la luz.

Ahora bien, si el mundo designa la totalidad de posibilidades interpretativas articuladas entre ellas a partir de las cuales todo lo que sucede puede aparecer dotado de sentido, en el total de esas posibilidades nosotros no encontramos solamente esos posibles previos, *a partir* de los cuales todo lo que sucede, sucede (causas), sino incluso esos posibles que dependen de proyectos únicos del adveniente y, *en vista* de los cuales, ciertos acontecimientos se producen: los actos. Llamamos “fines” a los posibles *en vista de los cuales* actúa el adveniente, que solo él está en condiciones de proyectar y según los cuales toma un *sentido* su acción en el mundo. Esos fines (tanto los míos como los de otro) entran a su turno en el horizonte de sentido del mundo y así determinan allí toda comprensión. ¿Pero de qué manera los fines de nuestros actos contribuyen, al igual que las causas de un hecho intramundano, a la determinación aconteciera de su mundo? Mas precisamente: ¿De qué manera la unidad hermenéutica del contexto mundano a partir del cual y en el cual todo hecho intramundano puede mostrarse él-mismo en él-mismo, es determinada conjuntamente por el sistema de fines que el adveniente proyecta sobre el mundo en la medida en que es capaz de obrar allí?

Hasta los acontecimientos llamados “naturales” se anuncian para mí como dotados de algún sentido en el interior de su contexto mundano bajo la condición de fines que solo yo puedo proyectar. Un ejemplo nos lo hará ver. Ese hecho intramundano que yo llamo cómodamente “la lluvia” contiene, en realidad, una multiplicidad abierta de acontecimientos concomitantes de los que ninguna enumeración dará jamás cuenta: es esa caída innombrable que, unas veces, atenuada por la vegetación, se pierde en un murmullo difuso; otras resuena sobre los techados de zinc como sobre tantos instrumentos improvisados; son las “nubes encabritadas” que “ se ponen a relinchar todo un

universo de ciudades auriculares”¹⁰, pero también esta lánguida tibieza, que envuelve la lluvia de verano, esa luz brillante e incierta, esa reviviscencia repentina de olores: tantos fenómenos que solo pueden ser comprendidos y designados unitariamente, como “la lluvia”, a condición de su relación con una acción al menos virtual.

No habría jamás para mí, en efecto, nada como ese hecho intramundano del “llueve” si no me fuera dado el “encontrar” ese fenómeno sobre el modo unitario de una cierta adversidad o, al contrario, de una cierta connivencia: que yo deba salir y afrontar la lluvia o que, permaneciendo en mi casa meditando en la ventana, escuche detenidamente sus antífonas. La lluvia no es jamás para mí “la lluvia” mas que si con la intención de salir, abriendo la ventana, me doy cuenta de que llueve. Esta trivialidad aparente significa, fenomenológicamente esto: este acontecimiento en él-mismo múltiple del “llueve” no adquiere un sentido y una unidad para mí mas que si “entra” en la esfera de mi acción y se determina a partir del sistema de fines que la articulan; no puede precisamente *aparecer* como ese hecho intramundano, con el sentido que le es propio, mas que en relación con otros hechos intramundanos que solo yo puedo hacer advenir y que sirven así de fundamento a su revelación significativa: mis actos. Por “actos” no hay que entender únicamente los comportamientos físicos, tales como levantarse, abrir la ventana, tomar un paraguas; designamos aquí bajo ese término genérico el conjunto de comportamientos que, en la aventura humana, toman la forma de acontecimientos -o mas precisamente, en los límites de nuestro análisis presente, de hechos intramundanos- en cuanto depende de mí hacerlos advenir o no. Una voluntad, una decisión son actos como lo pueden ser un rechazo, un renunciamiento, un abandono a la contemplación: actos a la luz de los cuales el mundo, la totalidad articulada de acontecimientos, adquiere cada vez su significado. Porque solo hay significación de acontecimientos en general si éstos son los unos *para* los otros, y esta estructura del *para...* es precisamente lo que hemos llamado “finalidad”. En consecuencia, el significado del mundo, es decir, la totalidad del sentido de los acontecimientos accesible a

¹⁰ Guillaume Apollinaire, “Il pleut”, *Calligrammes*, in *Oeuvres poétique*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, p. 203.

una comprensión bajo un horizonte unitario, es determinado no solamente por la serie de causas y efectos que ordenan los acontecimientos los unos *a partir de* los otros, conforme a posibles previos a la medida de los cuales ellos se explican, sino aún por el sistema de fines que ordenan los acontecimientos los unos *en vista de* otros, conforme a los posibles preexistentes también a su manera, pero que solo el adveniente puede proyectar, en la medida en que es también capaz de una acción que los realice.

Asimismo, los acontecimientos solamente aparecen en el mundo articulado los unos a otros bajo un mismo horizonte, según una trama causal por una parte y según un complejo organizado de fines por la otra. Es la totalidad articulada de mis proyectos, la compleja estructura de fines a partir de los cuales mi acción es posible, que introducen en los acontecimientos un orden y una coherencia permitiéndome comprenderlos a la luz de un contexto y actuar conforme a ese contexto para modificarlo a cambio. Pero esta acción misma, como hecho intramundano, debe inscribirse a su vez en un contexto para aparecer como una acción sensata y darse en consecuencia en el interior de una trama causal: es *porque* la casa está en llamas, por ejemplo, que yo me precipito hacia el coche para pedir auxilio. Ciertamente, el “porque...” no designa una causa en el sentido físico sino un motivo, que depende en consecuencia de un cierto fin y solo la condiciona en la medida en que éste está ya dado, es decir, libremente poseído y proyectado por el adveniente. No obstante, esta “causa” que poseo yo-mismo para mi acción, ese motivo (el incendio) solo toma acá sentido a la luz de mi fin (salvar el edificio y sus habitantes), porque él-mismo se anuncia en un tejido causal del que es indisoluble. El acto de correr hacia el coche no me parece realizable mas que en la medida en que el hecho intramundano del incendio se muestre originariamente a mí como engarzado en una red inexorable de causas y de efectos: en primer lugar la causa de su desencadenamiento sea conocida o desconocida; luego sus consecuencias probables que comprendo inmediatamente antes de toda reflexión teórica y que me deciden a actuar sin demora. Es solamente a condición de insertarse ella misma en un contexto

acontecimiento que la acción puede justamente modificarlo, recaer sobre él y sobre su sentido.

Así, ya se trate de la serie de causas o del complejo de fines a partir de los cuales el mundo reviste cada vez su configuración significativa, la cuestión que se plantea es saber qué provoca la unidad de tal mundo: lo que llamamos hace poco su significación. El mundo designa, en efecto, el horizonte de posibilidades en las cuales se puede extraer una interpretación en la medida en que ella apunte a actualizar el *sentido* de un hecho intramundano. Comprender un hecho como intramundano no es precisamente nada más que subordinarlo a un universo de posibles previos a partir del cual se vuelve explicable su surgimiento fáctico. Este *universum* de posibilidades que abre la dimensionalidad según la cual un hecho intramundano puede aparecer, volverse fenómeno, y que proporciona en consecuencia la medida de su fenomenalidad, comprende a la vez esos posibles que lo preceden siempre en el horizonte del mundo -o, más bien, del que el “mundo” no es nada más que la articulación contextual-, sus *causas* y esos proyectos por los cuales el adveniente anticipa posibilidades a venir dándose metas a realizar: fines. Tanto en un caso como en el otro este horizonte de posibles aparece ya dado, precede a la interpretación del hecho del que forma el contexto. Lo que se muestra aquí determinante es que la comprensión contextual y explicitante de un hecho se limita a recibir de ese *universum* de posibles -el mundo- sus posibles interpretativos y no asigna al acontecimiento su sentido más que refiriéndolo a él. Para tal comprensión explicitante del sentido del acontecimiento a la luz de su contexto no hay más “sentido” que el que articula los acontecimientos unos a otros bajo el horizonte unido del mundo. El mundo es aquello a la luz del cual los acontecimientos entran en relación y se articulan significativamente bajo un mismo horizonte, según la doble polaridad del “*porque...*” y del “*para...*”: la mundanidad del mundo, es su *significación*.

¿Pero toda comprensión de un acontecimiento se limita a una comprensión explicitante de su sentido a la luz de un contexto previo? Ese sería seguramente el caso si no hubiera acontecimientos que conmocionan radicalmente su propio contexto y lejos de someterse a un horizonte de sentido

previo, son ellos-mismos el origen del sentido para toda interpretación -en la medida en que ellos se comprenden menos a partir del mundo que los precede, que de la posteridad a la cual ellos dan lugar. ¿No es ese el caso, justamente, de acontecimientos en el sentido *acontecial*?

Si el mundo, en otros términos, es el horizonte último de sentido de todo acontecimiento comprensible para el adveniente, si todo acontecimiento se revela en un contexto regido a la vez por la serie ascendente de causas y por la totalidad organizada de fines que determina esos acontecimientos *sui generis* que son nuestras acciones singulares (a la vez las mías y las de otro), la cuestión que se plantea es saber si no hay acontecimientos que, lejos de subordinarse a un horizonte de sentido previo, conmocionan por completo en y por su surgimiento mismo lo que hemos llamado hasta hoy “el mundo”. Surgimiento necesariamente an-árquico, ya que se sustrae precisamente a toda causalidad antecedente y se anuncia como *su propio origen*, libre de toda referencia a un posible preexistente.

El acontecimiento en el sentido acontecial, en efecto, es lo que esclarece su propio contexto y no recibe en absoluto su sentido de él: no es la consecuencia explicable a la medida de posibles preexistentes, sino que él reconfigura los posibles que lo preceden y significa para el adveniente el advenimiento de un mundo nuevo. No es que el mundo antiguo como tal desaparezca enteramente; sino que es su sentido el que aparece radicalmente modificado, la totalidad de proyectos y finalidades que lo habitan y que le confieren su estructura significativa se revela a tal punto alterado que no es mas, propiamente hablando, el mismo mundo: el acontecimiento, sobreviniendo, vuelve al mundo antiguo insignificante, ya que no es mas comprensible en el marco de su contexto; insignificante, el mundo pierde entonces el rasgo fenomenológico fundamental que lo determina justamente como contexto: su significancia se elimina como tal. Adelantándose a toda previsión y a toda anticipación, el acontecimiento ha reconfigurado mis posibilidades intrínsecas articuladas entre ellas -mi mundo-, ha abierto un nuevo mundo en y por su surgimiento. ¿Pero el “mundo” tiene aquí el mismo sentido que hace poco, cuando nosotros lo determinamos como el contexto de

sentido de todo hecho *intramundano*? Porque el acontecimiento que surge aquí bajo su propio horizonte nos obliga a determinar el mundo de otro modo, como lo que es susceptible de ser alterado y reconfigurado por él; posibilidad que no podrá concretamente tomar forma mas que si nosotros aprendemos a distinguir dos fenómenos de mundo y, en consecuencia, dos conceptos fenomenológicos de éste: un concepto aconteciario, que se refiere a los hechos intramundanos, en tanto que éstos no son comprensibles y no adquieren sentido mas que en el interior de un contexto dado; un concepto acontecial, que se ha referido al acontecimiento como lo que se sustrae a todo horizonte de sentido previo y en su surgimiento an-árquico, no se manifiesta él-mismo con el sentido que le es propio mas que *bajo su propio horizonte*. Sobreviniendo así fuera de toda proporción con los posibles previos -con un “mundo” en el primer sentido-, el acontecimiento en el sentido acontecial se vuelve *instaurador-de-mundo* para el adveniente.

Pero antes de poder acceder a este segundo concepto de “mundo”, conviene precisar todavía en qué sentido el acontecimiento puede liberarse de toda explicación contextual y sustraerse, por su propio surgimiento, tanto al encadenamiento causal que rige la aparición de todo hecho en el mundo, como al complejo organizado de fines a la luz del cual todo hecho intramundano se esclarece. Para aquello, hay que mostrar: primeramente, en qué sentido se puede decir que el acontecimiento es an-árquico, es decir, libre de toda causalidad antecedente (S 7). En segundo lugar, en qué medida reconfigurando mis posibilidades esenciales, él conmociona mis proyectos y trasciende, entonces, el sistema de fines a partir del cual todo hecho intramundano se vuelve interpretable como tal. Esta última determinación deberá ser elucidada mas tarde, en la medida en que ella supone una re-determinación del “posible” (S.14). Es en todo caso bajo esta única y doble condición, que nuestra afirmación según la cual el acontecimiento en el sentido acontecial no se inscribe *en* el mundo sino que *abre un mundo* para el adveniente podrá recibir un sentido y podrán ser exhibidos sus considerandos fenomenológicos.

S 7. Causalidad y origen.

Todo hecho intramundano, en tanto que se revela bajo el horizonte del mundo, debe ser susceptible de una explicación causal. Del mismo modo que toda acción realizada posee una *finalidad* remitiendo a la totalidad de fines efectivos o posibles de un individuo dado, igualmente todo acontecimiento que sobreviene debe tener necesariamente sus causas, que remiten ellas mismas a otras causas encadenadas las unas a las otras en un contexto significativo. La cuestión de una causa primera, de un *arjé*, de un principio, no está aquí en juego, tampoco la cuestión de un fin último de la acción humana. Porque es cada vez a partir de un acontecimiento singular que la cuestión de la causalidad se nos plantea, no como una cuestión de derecho -bajo la forma que ella reviste, por ejemplo, en la “dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, a saber: ¿Hay o no hay una causa *primera* de lo que sucede, que no presuponga a su vez, siguiendo una ley de la naturaleza, una causalidad antecedente?¹¹-, sino como una cuestión de hecho: todo acontecimiento singular, precisamente en tanto singular, no puede ser identificado mas que en el interior de un contexto; no tiene solamente una causa, sino causas en número indefinido, que dependen de la multiplicidad de acontecimientos que articulan ese contexto, y su causalidad aparece en consecuencia inagotable *de hecho*, incluso si ella puede ser recorrida, *por derecho*, en la infinidad de sus ramificaciones. Al acontecimiento singular: la manzana cae, no es suficiente darle como causa la ley universal de la gravedad, porque esta ley vale idénticamente para todos los acontecimientos que están sometidos a su jurisdicción; la caída de la manzana, como *este* acontecimiento singular, tiene también por causa la maduración del fruto que depende del sol del huerto, adonde el manzano está colocado; de la dulzura del clima de esa atrasada época otoñal; de la variedad de la manzana, etc.; pero también depende de condiciones atmosféricas: ¿el viento sopla ese día allá, y con qué intensidad? Se manifiesta claramente a partir de este ejemplo que si la explicación causal de todo hecho intramundano singular es siempre posible *por derecho*, ella sigue siendo *de hecho* inagotable, en la medida en que hace intervenir una

¹¹ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak.III, 308, A 444, B 472.

multiplicidad de causas imposibles de abarcar. Es verdadero afirmar a este respecto como Leibniz, que toda arqueología causal de un hecho contingente no tiene fin mas que con el recorrido de la totalidad de las causas tal como ella está dispuesta en la noción completa y primitiva del mundo por un entendimiento creador; toda investigación causal no acaba más que en esta *ratio* primera y última del mundo, que sigue siendo, en consecuencia, inaccesible a un entendimiento finito.

Es por eso que la ciencia clásica solo puede aislar *la* causa, la única pertinente, de la caída de los cuerpos *en general* porque ella ha hecho previamente abstracción de los acontecimientos que envuelven el hecho singular en su contexto propio y en una trama causal inagotable: es solamente bajo el precio de una abstracción metódica tal, que una “ley de la caída de los cuerpos en general” puede ser descubierta. Esta abstracción significa aquí una restricción del *contexto* en el cual el acontecimiento apareció, gracias a una experimentación metódica que permite eliminar las variables no pertinentes para el cálculo de una ley física: la maduración de la manzana, la rapidez del viento, etc. Dicho de otro modo, la ciencia por las necesidades de su método, se entrega a una *desmundanización del hecho intramundano* eliminando de su trama causal todas las causas no pertinentes que interfieren, en la teoría, con el cálculo de la ley solo explicativa en términos científicos. Pero por mas valioso que sea tal camino en sus resultados, él no debe enmascarar ese proceso de desmundanización, que confiere solo a sus prestaciones metódicas su universal validez. Inversamente, la inagotabilidad de la trama causal de todo acontecimiento, examinado en su contexto intramundano, es un carácter irreductible de su fenomenalidad.

Sin embargo, incluso si ella es por derecho inagotable, la trama causal que lleva consigo todo hecho intramundano no deja por ello de prestarse a una arqueología explicativa, aunque sea ella parcial e incompleta. ¿Pero ocurre lo mismo con el acontecimiento en su sentido acontencial? ¿Es él también susceptible de una explicación causal y, si tal es el caso, tal arqueología explicativa está a la medida de su acontencialidad?

Puro comienzo a partir de nada, el acontecimiento, en su surgimiento anárquico, se absuelve de toda causalidad antecedente. No es que el acontecimiento no sea preparado ni prefigurado por nadie, no es que no tenga punto de anclaje en una historia y que surja misteriosamente sin ninguna relación con ella: al contrario, del acontecimiento se puede decir que tiene sus causas como el hecho intramundano pero que sus causas no lo explican, o mas bien, si ellas lo “explican”, de lo que ellas dan razón precisamente no es mas que del hecho y no del *acontecimiento* en su sentido acontecencial. Es siempre posible, por ejemplo, investigar las causas de un encuentro: fue en la ocasión de una fiesta, en casa de amigos comunes, en una reunión política; era en la universidad, en su juventud, ellos estaban inscriptos en la misma disciplina, etc. No solamente el encuentro no es físicamente posible mas que por la presencia de dos seres en un mismo lugar; sino que esta causalidad puramente “física” se duplica en un fondo “psicológico” que uno podría a su vez esforzarse en *explicar*. ¿Los amigos comunes, los intereses intelectuales comunes no constituyen una “razón suficiente” para rendir cuenta de su atracción mutua? Su juventud, por ejemplo, o su pertenencia a un mismo medio social: tantas razones que, si bien ellas no rinden cuenta “enteramente” del acontecimiento del encuentro no dejan de constituir, se podría decir, un principio de explicación.

Tales “razones” serían ciertamente explicativas si el acontecimiento del encuentro se redujera a su *efectuación como hecho* porque tiene sentido investigar las causas de un hecho, aunque fueran ellas, *de hecho*, inagotables. De un acontecimiento, al contrario, ninguna arqueología causal puede entregar la clave ni agotar el *sentido*, porque no tiene “sentido” investigar la causa de lo que es el origen mismo del sentido para la aventura humana. En efecto, lo que confiere a un encuentro su carácter de *acontecimiento* no es simplemente que se produce como *hecho*: es que, trascendiendo radicalmente su propia efectuación reconfigura mis posibles articulados en mundo e introduce en mi propia aventura un *sentido* radicalmente nuevo que la hace vacilar, la conmociona por completo y modifica así todos mis proyectos anteriores. A partir de ese encuentro que yo no he buscado ni decidido, se decide cada vez

para mí el sentido mismo de mi aventura. Si no hay un contrasentido absoluto en pretender investigar las causas de un encuentro, causas “físicas”, “psicológicas”, “sociológicas” es solamente en la medida en que el encuentro es por tanto aquí considerado como simple hecho y no como *acontecimiento*. Del acontecimiento solo se puede decir una cosa, que tiene su causa en él mismo, es decir, con todo rigor, que él no la tiene: “Si se me urge a decir por qué yo lo amo, siento que ello no se puede expresar mas que respondiendo: porque es él, porque soy yo”¹²; toda arqueología explicativa de un encuentro desemboca necesariamente sobre lo inexplicable. El acontecimiento no tiene una causa porque *él es su propio origen*: y es justamente en ello adonde reside su verdadero *sentido* para la aventura humana.

Es, en efecto, por su surgimiento mismo que el acontecimiento rompe con todo hecho anterior, advenido de sí a sí, sustraído a todo horizonte de sentido y a toda condición previa. El acontecimiento no adviene mas que bajo su propio horizonte, él es puro surgimiento de sí a sí, imprevisible en su novedad radical, instaurando retrospectivamente una escisión con todo el pasado: no será jamás el mismo mundo, con sus posibilidades articuladas entre ellas y sus imposibilidades, sino que esclareciéndose él mismo con su propia luz y sobreviniendo así fuera de toda medida previa, el acontecimiento *reconfigura* cada vez el mundo para aquél a quien sobreviene. Si toda cosa, en efecto, es encontrada bajo un horizonte, si todo hecho se anuncia él mismo bajo la luz de su contexto, el acontecimiento no es jamás encontrado bajo un horizonte, él es el horizonte de su encuentro; porque todo hecho y todo ente son encontrables en el mundo en la medida en que ellos sobrevienen en lo abierto de su mostración : *ahora bien, el acontecimiento es lo que abre a él mismo, da acceso a uno mismo y lejos de someterse a una condición previa, provee la condición de su propio advenimiento*.

Que el acontecimiento se absuelva así de toda causalidad antecedente y se origine a sí mismo no se volverá verdaderamente comprensible mas que a la luz de un análisis de su temporalidad. No es que no se pueda buscarle una vez mas causas, pero éstas no lo explican, en la medida precisamente en que

¹² Montaigne , *Essais*, I, 28.

ellas no están a su medida. Una causa, hemos dicho, es un hecho, una cosa o un estado-de-cosas a partir del cual se efectúa un posible preexistente en el horizonte del mundo. Ahora bien, lo que hace la acontecialidad de un acontecimiento no es su efectuación intramundana que podría dar lugar, en rigor, a una etiología explicativa, sino *que es la carga de posibilidades que lleva en sí y aporta consigo* y que le impide reducirse a un hecho en el mundo. Porque el acontecimiento no realiza un posible previo, posibilita lo posible y conmociona su propio contexto por su surgimiento anárquico. Literalmente *eventum*, “lo que adviene”, presenta algo irremediamente excesivo respecto a cualquier *factum*, es decir etimológicamente a lo “hecho”, a lo realizado, a lo acabado y ese exceso se debe a esa carga de posibilidades que todo acontecimiento verdadero tiene en reserva y que hace algo que conmociona al mundo reconfigurándolo. El acontecimiento no se desliga en ese sentido de la *efectividad* del hecho sino de la *posibilidad*, incluso de la posibilidad de hacer posible, de la *posibilitación*. Distinto del hecho que sobreviene pura y simplemente en un presente terminado, realizado y definitivo, él es lo que se tiene en reserva en todo hecho y en toda efectuación dándole su carga de posibilidades y en consecuencia, de porvenir, lo que retransfigura mi mundo hasta introducir allí un excedente de sentido inaccesible a toda *explicación*: porque las causas múltiplemente determinables del encuentro, no explican en nada el encuentro como *acontecimiento*, ni su tenor de sentido acontecial; ellas no explican en nada lo que en este encuentro me conmociona para siempre¹³ – -es por lo que el acontecimiento trasciende irremediamente la trama causal donde se inscribe sin embargo como hecho.

Si el acontecimiento trasciende así su propia efectuación, si él no realiza un posible previo sino que posibilita lo posible en su surgimiento anárquico, es pues porque se *origina* a sí-mismo que su sentido no podría ser comprendido más que en ese horizonte que él-mismo abre surgiendo. El origen, *origo*, *Ursprung*, es lo que se levanta (*orior*) y se eleva por un salto (*Ur-sprung*) que rompe con toda procedencia, él es la fuente viva, el puro surgimiento distinto de

¹³ Sobre el sentido de este “para siempre” y del “nunca mas”, es decir, sobre la temporalidad propia del acontecimiento, cf. la segunda parte (por aparecer) de este estudio: *L'événement et le temps*. Y también “Le possible et l'événement”, art. cit., segunda parte.

toda causa (*Ur-sache*) que significa siempre el reenvío a otra cosa (*Sache*) de donde el resto procedería. Si el acontecimiento destroza así la trama causal, es porque el contexto en el cual se inserta -el "mundo" en sentido acontecencial- no se explica; es él, inversamente, el que esclarece su propio contexto confiriéndole un sentido que él no prefiguraría de ningún modo. Porque si el mundo es la totalidad de las posibilidades interpretativas a partir de las cuales los hechos devienen comprensibles en su articulación mutua y toman un *sentido* para el adveniente, el acontecimiento es justamente lo que, rompiendo el horizonte de posibles previos e introduciendo allí un sentido incomprensible en el marco de cualquier explicación causal, aporta consigo su propio horizonte de inteligibilidad, obligando al adveniente a comprender de otro modo a sí mismo y a su mundo.

Rompiendo con el orden de los hechos y de la efectividad, el acontecimiento es entonces lo que introduce en la aventura humana un sentido inaccesible a toda etiología: *después* del surgimiento del acontecimiento, ésta no será mas como *antes*, no será mas el mismo mundo, con sus posibilidades abiertas, sino que su surgimiento mismo, abriendo posibilidades nuevas y cerrando otras correlativamente conmociona por completo el mundo del adveniente. ¿Pero cómo comprender esta última afirmación? ¿No son solamente *algunos* posibles y no todos, los que el acontecimiento conmociona en su sobrevenida an-àrquica? ¿Una enfermedad, no afecta únicamente la relación que yo mantengo con mi cuerpo; un duelo, la historia que me liga a otro, y así seguidamente? De ningún modo: porque no hay para el adveniente posibles sueltos; al reconfigurar radicalmente *algunos* posibles, el acontecimiento conmociona cada vez lo posible *en totalidad*. Porque el mundo no es de ningún modo una suma de posibles independientes, sino la totalidad estructural y jerárquica que los articula y que articula toda comprensión y todo proyecto de sentido en general. Así ocurre con la enfermedad que me afecta: ella no es solamente lo que altera mi relación con mi cuerpo, sino lo que viene a trastornar el conjunto de mis tareas, actividades, proyectos, al punto de que su sentido mismo será modificado. Este es el mundo que despliega el acontecimiento, introduciendo en la aventura una

dehiscencia, un *hiatus*, la luz de un desgarró que no será jamás colmado. Es el mundo lo que él transfigura de principio a fin, posibilitando de otro modo sus posibles, transformando sus relaciones y conmocionando sus jerarquías; pero el sentido de tal reconfiguración del mundo solo podrá ser deducida, con claridad, a condición de que sea, de entrada, elucidado lo que significa "posibilidad".

No obstante, ¿Sostener que el acontecimiento se libera en su *sentido* mismo de toda causalidad, ya que ésta no puede establecerse al contrario que entre los hechos y que el acontecimiento trasciende toda efectividad y que no es del orden de un simple estado-de-cosas; sostener que el acontecimiento, en su sentido propiamente acontecencial, es lo que proyecta un mundo para el adveniente rearticulando cada vez sus posibles -¿Eso no equivale, en definitiva, a prohibirse pensar una "relación" cualquiera entre los acontecimientos, un "encadenamiento" causal, una "historia"? Esta objeción, legítima en apariencia, no alcanza su objetivo más que si la historia misma fuera definida previamente como una sucesión o un encadenamiento de acontecimientos. Ahora bien, no es la historia la que es un encadenamiento de acontecimientos, es cada acontecimiento verdadero el que, como tal, tiene su historia, *abre* una historia que puede en consecuencia ser cerrada a su vez cuando las posibilidades nuevas que el acontecimiento hizo surgir hayan sido "agotadas", cuando otros acontecimientos hayan surgido, sin relación con ella; ahora bien, tal concepto de historia solo es pensable si es primero aclarada la constitución interna del tiempo, es decir, la ruptura radical de los tiempos en su carácter ab-soluto, escindidos los unos de los otros, radicalmente dia-crónicos y no sincronizables¹⁴. ¿Qué concepto de "historia" está entonces en proporción con el concepto de acontecimiento como el que nosotros intentamos aquí determinar? Es una pregunta que nos es preciso por el momento dejar abierta.

Pero aunque el problema de la temporalidad del acontecimiento ya no parezca crucial y urgente en el cuadro de estos análisis preliminares, aún cuando no podamos proporcionar aquí más que un simple esbozo de análisis que deberán ser retomados y profundizados; nos es necesario intentar precisar

¹⁴ Cf. *supra*, nota precedente

el sentido temporal del acontecimiento, por contraste, con el del hecho intramundano. Obtendremos así el cuarto rasgo distintivo que permite hacer la separación entre estos dos fenómenos.