

De la noche más oscura

RAMSÉS LEONARDO SÁNCHEZ SOBERANO

ORCID: 0000-0001-6525-6312

DOI: 10.62860/AP.20

A Raquel Estrella Sánchez Soberano

La muerte del Dios metafísico

¿Es posible enfrentar la nihilización nacida de la gramática del Dios muerto de la ontoteoteleología? Esta cuestión orienta nuestra meditación. Sin embargo, ella también obliga a preguntar: ¿hay lugar en la comprensión del Ser para la experiencia del Misterio y sus diversos modos de revelación? ¿Merecen los caracteres existenciales de la ontología de la finitud el reconocimiento de experiencias donde el miedo y el horror no abandonan sus potencias? Y, finalmente, ¿puede la experiencia del Misterio hacer posible una salida de sí capaz de destruir el amor a sí mismo, es decir, la vanidad en la que se encalla quien se mantiene siendo su propio juez?

Aceptaremos de inmediato que ni el ser ni la nada saturan exhaustivamente todas las experiencias ontológicas, que hay acontecimientos extraños a las dimensiones del ser y que no son los que dominan las diferentes filosofías de

la finitud y la apropiación¹. La experiencia que se anuncia en estas vivencias consiste en la inquietud que se revela frente a acontecimientos inapropiables. Esta revelación será descrita en términos positivos de cara a las potencias de los Misterios (el plural usado aquí sugiere que nos acercamos de un modo temático a un fenómeno dogmático). Las potencias de los Misterios se manifiestan a través de un Sí originario. La plurivocidad de sus manifestaciones exige renunciar a cualquier consideración moralista. Este Sí es tan profundo que ya no sería nihilista, es decir, su positividad sobrepasaría la doctrina de la duplicidad donde la nada y el ser se oponen en una confrontación subordinante y donde la objetividad se opone a la subjetividad por la vía de la demostración. De este modo nos separamos de la meditación que va de Schopenhauer hasta Nietzsche y Heidegger. La revelación del Misterio no es accesible a ninguna filosofía de la Nada pues, como señala Rosenzweig, es un sí tan anterior a cualquier oposición entre contrarios que él no debe ser sino el Principio². Una afirmación tal, en su radicalidad y primeridad, debe estar dispuesta a señalar la imposibilidad del nihilismo para salir de la moral de la destrucción de todo origen y fundamento.

El Sí que anuncia Rosenzweig no pende de la oposición entre la lengua y el habla, ni de la historia y la lógica, sino que muestra el carácter absoluto de lo que palpita con anterioridad a todo recurso óntico. Y el palpito interminable que se derrama incesantemente, sin recurso a la inmanencia del mundo, no puede ser otro que la vida viviente. A partir de aquí queda señalado que una filosofía que toma las prerrogativas de su mostración a partir del logos de los entes aún no se ha liberado de los restos del nihilismo. Un sí absoluto cuya manifestación es la vida no sugiere el enclaustramiento de una subjetividad en lo que le es más familiar, no exhibe un egoísmo reflexivo como guía, no opera a través de un acto de conciencia aislado en una identidad pues es, lo veremos, una afirmación original en la *exposición*.

1 Nos referimos a los planteamientos de Martín Heidegger en «Zeit und Sein» de *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2000, pp. 1-25; la conferencia de 1949 «Die Kehre» incluida en *Die Technik und die Kehre*, Verlag Günter Neske Pfullingen, 1962; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Francfort am Main, 1989 y a la publicación de *Das Ereignis*, Vittorio Klostermann Verlag, Francfort am Main, 2009, es decir, planteamos la posibilidad de acontecimientos que ya no estarían determinados por la estela del *Er-eynis*, como acontecimiento apropiador. Sobre las reservas a esta hermenéutica y sus fuentes filológicas. Cf. Franco Volpi, *Martín Heidegger. Aportes a la filosofía*, Maia Ediciones, 2010, pp. 46-47.

2 Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. II. Der Stern der Erlösung*, Kluwer Academic Publishers, 1976.

Se nos acusará de emprender una vía negativa hacia la positividad del Misterio, pero la vía de la *exposición* supera los términos de la apofántica. No llegamos a ella a través de la simple negación de atributos. Pronunciar este sí originario —incluso dentro de la inmanencia del ser— muestra un *descubrirse expuesto* con resonancias amedrentadoras cuya producción ontológica se ofrece hasta el estremecimiento. Sin embargo, ella no es una disminución del ser. La *exposición*, cuya tonalidad afectiva abre la pasividad del yo, consiste en encontrarse secuestrado, antes de tomar la palabra en su plasticidad, por la conmoción, en descubrirse constitutivamente dispuesto al derrocamiento, a ser exaltado por la revelación de la alteridad. Decir ‘Sí’ señala la esencia del abandono del reino del egoísmo. En él el yo es derrotado como fuente de constatación. La experiencia y la revelación de las potencias del Misterio exigen este abandono primordial: el comienzo de una aventura que conduce hacia un allá absolutamente extraño.

De modo que si el Misterio es dado a la experiencia sólo puede ser porque, acaeciendo en el horizonte del testimonio, él ha arribado en su excedencia. Desborda por completo cualquier mecanismo de apropiación. Si la excedencia le es propia es porque sobrepasa los términos formales de la fenomenalidad y aquellos del destinamiento del ser al hombre donde la apropiación es recíproca. La experiencia del Misterio desformaliza la manifestación unilateral que va hacia el lado subjetivo del acto y se revela en su aparecer y en su carácter de afectación. Es por lo que tampoco es susceptible de objetivación. El Misterio no sólo exige invertir los términos, él se revela como el acontecimiento de una alteridad inasumible —huella de un encuentro que ha tenido una repercusión inextinguible—. De modo que el encuentro con el Misterio es el encuentro con la alteridad y la alteridad, trascendencia de la trascendencia, exige una apertura incomparable hacia lo otro de sí. Esta situación no describe un evento neutro disponible para los existentes que se niegan entre sí. La alteridad hace posible el encuentro intersubjetivo y éste, en tanto que concreto, dona el símbolo de la relación religiosa sin caer en las prerrogativas hermenéuticas de los vacíos ontológicos.

La génesis del presente

Desde las primeras tematizaciones contemporáneas de la fenomenalización del nihilismo en el pensamiento occidental —con la obra de Franz Baader, Paul Bourget, Jules-Amédée Barbey D’Aurevilly y Friedrich Nietzsche³— el vacío del ser abandonó su carácter teórico para dar paso a la descripción de un nuevo sujeto: un monstruo cuya autonomía mórbida, sustraída a la lucha y la batalla, no vacilaría en producir anarquía, destrucción y disgregación en todo intento de fundamentación para dar paso a un nuevo comienzo⁴. Gracias a ellos, y a la llegada del marxismo como medio de emancipación, el fundamento se encontró históricamente relacionado con el poder y éste último con el sujeto. El teoreticismo comienza a ser considerado como un pensar que opera con razonamientos abstractos y a partir de la autonomía del individuo que se opone y separa de la tradición. Es por lo que fue identificado con las filosofías del sujeto solipsista burgués, como un pensar con tendencias dominadoras y como modelo de ejercitación de un modo de ser emparentado con la autoridad.

Cuando las doctrinas de la subjetividad comenzaron a ser debilitadas por la perspectiva pragmática del sujeto —incluidas en la concepción del yo que ya no debía buscar su autopresentación a través de una intuición de existencia (tanto en Descartes⁵ y también en las filosofías revolucionarias)⁶, la noción de conocimiento comenzó a ser atenuada junto con las del Bien, la Bondad, la Verdad, lo Bueno, por ser consideradas la médula espinal de la metafísica destructora del mundo y de la realidad⁷— el diagnóstico filosófi-

3 Una exposición detallada de la relación entre la obra de estos primeros pensadores del nihilismo Cf. Giuliano Campioni, «“...Vivimos a la sombra de una sombra”». El nihilismo de Renan, Taine y Nietzsche” en Remedios Ávila, Juan Antonio Estrada, Encarnación Ruiz (Editores), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Arena libros, 2009, pp. 97-118.

4 Sobre el traspasamiento de la nada en el pensar occidental y su destino nihilista: Cf., Franco Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

5 Véase la obra de Kim Sang Ong-Van-Cung, *L’objet de nos pensées. Descartes et l’intentionnalité*, VRIN, 2012.

6 En *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* de 1923 y en *Sein und Zeit* de 1927 el *Dasein* aparece bajo la óptica del tomar las cosas, utilizarlas o tenerlas preteóricamente frente a sí. Títulos meramente pragmáticos de interacción con lo real que son asumidos como anteriores a la teoría y cientificidad en general.

7 Cf. Pavel Kouba, *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*, Herder, 2009, pp. 201-209.

co de la filosofía reconstructora del mundo debía estructuralmente destruir su relación con la verdad. Esta destrucción de los componentes modernos del filosofar, que fueron puestos en la base de la crítica al humanismo cristiano, afectó también al platonismo. Así, la destrucción venía a cumplir una operación⁸: las 'ideas unívocas', carácter históricamente dado a las categorías con las que Platón había planteado el ascenso a la verdad, fueron delegadas a una construcción histórica capaz de destruir el mundo para emancipar su discurso y su veracidad. Sin embargo, al renunciar al llamado sustancialismo (unívoco, subjetivista, metafísico), el pensamiento contemporáneo, deudor de la crítica al sujeto, se ha dejado seducir por el pragmatismo que permea la cultura posmoderna⁹. Ella, *por un lado*, permite la superposición y colisión de mundos ontológicamente diferentes que no mantienen relaciones necesarias entre ellos; *y, por otro*, obliga a una constante renovación de categorías que, al no permitirse ningún esquematismo, darían entrada a la idealización del lenguaje y, con ello, a la preeminencia de la lengua ante los hechos¹⁰. Este cambio de paradigma consiste en tomar elementos de diferentes ámbitos para ponerlos a disposición, uso y servicio de un discurso a través de la configuración de nuevas interpretaciones. De allí que la reinterpretación de los hechos coincida con los principios del mercado capitalista, esto es, esencialmente especulativo, dispuesto a abarcar toda singularidad¹¹ y a imponer reterritorializaciones carentes de historia y comunidad. Esta 'óptica' ha permeado el arte, la filosofía, la literatura, etc., y así se proyecta como el horizonte desde donde se debe comenzar a pensar. El pensar debe estar al servicio de algo, debe servir para algo y ser ajeno al poder de la presencia espaciotemporal. He allí la protoproducción del pensamiento contemporáneo y el modo en el que se ha instaurado la cultura actual como portadora de las potencias de estos planteamientos¹².

8 Cf. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, DTVG, 2012; Cf. Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann Frankfurt A. M., 2010, p. 13 y ss.

9 Cf. Fredric Jameson, *Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism*, Duke University Press, 1991.

10 Al respecto es llamativa la noción de 'rizoma' de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Cf., *Rhizome*, Ed. De Minuit, 1976.

11 Cf. David Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Culture Change*, Basil Blackwell Ltd., Inglaterra, 1989.

12 En nuestros días la obra de Peter Sloterdijk, *Streß und Freiheit* (2011), Slavoj Žižek, *Did Somebody say Totalitarianism?* (2001) y Byung-Chul Han, *Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken* (2014) plantean el filosofar desde la intervención en urgencias inmediatas a través de propuestas estético-teóricas-literarias. De esta manera se puede

Lo anterior nos obliga a abandonar la tesis de Bruno Forte. Ella señala que en la posmodernidad domina una preocupación indiscernible por el «otro»¹³. Pero lo posmoderno, debido a su carácter anárquico y su capacidad de readaptación, no es sólo una corriente filosófica. El ser posmoderno es, ante todo, un modo de ser cultural que también penetra en la concepción de nuestras instituciones y sus modos de funcionar¹⁴. De modo que estamos más allá de las filosofías de la diferencia y más acá del pensar acerca de la alteridad: la posmodernidad describe el *cómo* de la vida cultural poscapitalista y el modo de ser del sujeto que ha sido creado para mantener su reproducción. Él no es solipsista sino indiferente y sólo ve en el poder éxito y en el éxito dinero¹⁵.

¿Qué señala esto? Que el sujeto de la vida cultural posmoderna ha asumido el nihilismo como su modo de ser peculiar y como su fundamento. Él asume que, si en el fondo de cada ser habita la convicción de que todo lo que se puede llegar a querer será finalmente arrebatado, que todo llegará a ser aniquilado, entonces es necesario destruir el valor para evitar exponerse a los anhelos. La destrucción del valor es la destrucción de la ley y anhelar aquí es la fuente del mayor de los sufrimientos. Es así como el fundamento de su sufrir es la falta, el abandono, la nada entendidos desde los términos de la aniquilación. Sin embargo, no querer nada no es no querer en absoluto, sino querer mientras que lo que se quiere no ha sido sustituido. Sustituir es no poder darle valor a algo y, ahí donde todo es sustituible, nos encontramos en el dominio de la nihilización. Una de las figuras de mayor influencia en esta concepción es Jacques Lacan quien en su «Kant con Sade» ofrece, por un lado, la sustitución de la figura de Dios por la naturaleza y, por el otro, una escisión del yo que experimenta placer en el dolor y lo hace como la víctima que se resiste a someterse a la ley y que se encuentra en constante revuelta contra su dolor. ¿Por qué en Sade —considerado como quien completa la obra de Kant al hacerla veraz— el placer consiste en

llevar a cabo una genealogía política capaz de identificar los primeros órdenes del momento, sin embargo, los temas abordados en sus obras (p. e., la esferología, el estrés, la emancipación ingenua, el marxismo crítico, el poder inteligente, la vigilancia y la eficiencia autoimpuesta) están ya dictados por los problemas que interesan a la cultura actual.

13 Cf. Bruno Forte, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Editrice Morcelliana, Brescia, 1995.

14 Cf. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Éditions de Minuit, 1979.

15 Cf. Paul Bourget, *Le disciple*, Lemerre, Paris, 1889, p. VIII.

llenar todos los espacios para destruir la ley y poder convertir la perversión en goce? Porque los espacios están vacíos y es necesario llenarlos¹⁶.

El nihilismo heideggeriano

Ahora ya es posible preguntar si las potencias del Misterio pueden ser planteadas sin entregarlas a decisiones arbitrarias y al modo de ser de una libertad capaz de relativizar cualquier verdad, cualquier hecho, absolutizar sus deseos y morir por goces sin mañana. Lo anterior nos conduce al nihilismo peculiar de Heidegger. En él la «diferencia ontológica» —arrastrando restos metafísicos de dualidad— y la «analítica existencial» —como modo de superación ontológica de la ingenuidad de la antropología— no logra abandonar el modelo de los intermediarios. En él se exige la intervención del *Dasein* para la manifestación del sentido del ser y su lugar es fundamental ya que el Ser está obligado a manifestarse. Precondicionamiento del fundamento del ente a partir de la distribución de diversos privilegios y despotencialización de lo que arroja al ente a su mundanidad. En otras palabras, la coronación del *Dasein* como amo de su propio destino despierta la vanidad absoluta de un modo de ser que no tiene por qué preocuparse de necesidades básicas como el trabajo, el abrigo y el alimento.

La «analítica existencial» es el fundamento hermenéutico para la interpretación ontológica de la facticidad¹⁷ y, al serle conferido al *Dasein* el poder de actuar sobre el modo de producción del Ser, él todavía paga tributo a la lógica del fundamento. Ser puesto como la vía de entrada del sentido del Ser, he allí la apostasía del *Dasein*. Las condiciones óntico-ontológicas que describen constitutivamente el *Dasein* destinan de antemano hacia dónde se llevará a cumplimiento la subordinación del Ser y, para ello, el *Dasein* debe tener garantizado de antemano poder ser auténtico¹⁸. En su autenticidad se resguarda su incapacidad ontológica por ir hacia lo otro de sí y se consume el reino de un ser que idealiza sus resoluciones.

La «diferencia ontológica», finalmente, exige que la ontología tome su fundamento del carácter de lo óntico, impidiendo que el ser pueda manifestarse por sí mismo e idealizando las reglas del mundo. He allí la destrucción de

16 Cf. Jacques Lacan, *Escritos 2*, Siglo XXI, 1999, pp. 754-756.

17 Cf. Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 246-249, 302-303, 310-316 y 372.

18 Cf. Heidegger, *Ibid.*, pp. 42-43, 53, 122, 130 y *passim*.

la extrañeza de lo Otro y el hundimiento del ser en la inmanencia y en el tiempo intramundano¹⁹.

Es necesario desbordar esta profanación y mantenernos en una fenomenología incapaz de intervenir en la revelación del Misterio y en la potencia infinita de su alteridad. Una descripción de lo dado a partir de su potencia fundadora no es sino la revelación que se ofrece a la estructura pasiva de la conciencia y de lo que le es más propio en su potencia. La descripción de la potencia del Misterio en su plenitud exige abandonar la lógica de la vanidad del sujeto, esto es, la convicción de un comienzo subjetivo anclado en su mismidad a partir de la cual será juzgado, usado y orientado el sentido de la revelación. La potencia del Misterio es revelada en su alteridad radical y en su insólita cercanía ya que, como señala Jean-Louis Chrétien, es alejamiento y potencia²⁰, esto es, revelación imposible de colmar. El Misterio sólo se mantiene como tal si éste no sucumbe a las prerrogativas del Ser inmanente. De suerte que la comprensión de la ontología, como horizonte intraspasable de la vida en sus diversas modalidades, no deja de asignar una función a cada aspecto de la vida humana y es así como el ser sirve para algo.

Para mantener esta distancia es necesario replantear el sujeto desde lo más profundo. Esta situación absolutamente pasiva sólo se revela en la humildad. En tanto que donadora de acontecimientos absolutos, la potencia infinita del Misterio señala que la revelación no está destinada a las producciones inmanentes del ser. De donde este escenario de desventura para la apropiación (*Eigentlichkeit*) y la comprensión (*Verstehen*) revela la anterioridad de la potencia de la manifestación a los indultos ontológicos y su preexistencia a la gramática de la subjetividad²¹. De modo que la revelación del Misterio se lleva a cabo en el ámbito de la pasividad absoluta. Ella ya no conviene a una respuesta que estaría supeditada a cualquier esquematismo²². La humildad es este modo de ser más allá de sí. Donde este más

19 Cf. Martín Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 169-171, 406, 425-469. Sobre la crítica a la analítica del Dasein y a la diferencia ontológica cf., Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Épiméthée, 2011, especialmente, § 6.

20 Cf. Jean-Louis Chrétien, *Le regard de l'amour*, Desclée de Brouwer, Paris, 2000.

21 Sobre el necesario traspasamiento de la apropiación y la comprensión como dispositivos subjetivos del Dasein sobre el Ser: Cf. Emmanuel Levinas, «L'ontologie est-elle fondamentale?» en *Revue de métaphysique et de morale*, núm. 1, enero-marzo de 1951.

22 Sobre la necesidad de abandonar las tesis del esquematismo trascendental: Cf. Juan Martín Velasco, *El encuentro con Dios*, Caparrós Editores, 2007; Jean-Yves Lacoste, *La fenomenicidad de Dios*, Sígueme Salamanca, 2019.

allá es una modalidad que pone en riesgo al yo. Y es que, ante la revelación de lo extraño inapropiable, nada puede prepararnos de antemano. Y sólo así, ante la intemperie absoluta, es originariamente posible plantear una libertad que ya no esté contaminada por las exenciones del nihilismo, es decir, que sea capaz de afirmar el sufrimiento en su desnudez.

La inversión de la intencionalidad

Si la vía subjetiva, dominada por el tomar la iniciativa desde el yo, resguarda aún rasgos de violencia, el camino fenomenológico que se entrevé aquí exige que la experiencia del Misterio invierta de antemano la unidireccionalidad de la intencionalidad²³. Esta inversión no es un simple cambio entre términos. La inversión de la intencionalidad fenomenológica ha sido planteada por el pensar de Levinas como el momento donde la desmesura del infinito impugna el primado de la intencionalidad. Él desafía el privilegio de la intencionalidad teórica a partir de la condición sensible de la vida inmanente separada.

La conducción a los límites del intencionalismo es una posibilidad para pensar lo que hemos llamado las potencias del Misterio. La intencionalidad en Levinas, lo veremos, y de gran parte de la meditación fenomenológica sobre el Misterio, funciona como un traspasamiento del paradigma representacionista poniendo al descubierto el desbordamiento de la intencionalidad ya que su sentido último no se deja reducir al estatus del idealismo trascendental. Esta inversión tiene a su base aquello que ofrece la manutención de la conciencia en su estatus de vida y le rinde la posibilidad de continuar.

La intencionalidad está inscrita en un horizonte que no es en sí mismo constituyente. Es un concepto de ruptura con la economía representacionista pues señala «algo implícito». Lo implícito es ya la ruina de la representación pues «piensa más cosas que el objeto donde ella se fija»²⁴. La intencionalidad se abre tanto a los objetos como a los horizontes esbozados con ellos. Conduce a un anclaje irreductible de la visión explícita en los horizontes de sentido implícitos refractarios a la tematización. Estos horizontes señalan una potencia irreductible que jamás se podrá actualizar. Así, la intencionalidad

23 Cf. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Ed: Vrin, 2001, p. 181.

24 Cf. E. Levinas, *Ibid*, p. 130.

ancla el pensar a los horizontes que rodean el objeto pero que no pueden ser objeto de representación —ellos inician constantemente nuevos horizontes implícitos donde toda representación se inscribe—. Gracias a este camino es posible decir que la unidad indisoluble entre la intencionalidad y el horizonte ya no nos permite estar limitados a la pura presencia ni a la pura representación. Lo implícito es esta excedencia constante donde la presentación se ve puesta en tensión por la no presentación que revela el carácter fundamental de la concretud humana, su dimensión sensible.

La profundización en nuestro carácter sensible en el ser revela que en todo acto intencional se da una reversibilidad paradójica entre lo constituyente y lo constituido. La sensibilidad constituye el lado de necesidad del yo de donde él mismo toma su alimento. Aquí pasamos de la intencionalidad de la representación a la intencionalidad del *goce*. Ella ofrece a la intencionalidad una ampliación impugnando las premisas restrictivas sobre las cuales reposa el representacionismo al separar la intencionalidad de sus condiciones concretas. Aquí Levinas opera una estrategia desde la que deduce «la intencionalidad del goce» del idealismo trascendental partiendo de este último para hacer estallar la estructura formal noético-noemática y dirigirse a lo que quiere necesariamente el goce.

La inversión de la intencionalidad no es comprendida desde la luz de la constitución trascendental, surge de la explosión de la estructura noético-noemática. La inversión se amplía a la esfera constituyente que va hacia lo constituido y descubre que ya ha sido constituido por él.

La intencionalidad del goce presenta una estructura que consiste en asumir la exterioridad que suspende la reducción trascendental: muestra el *vivir* de esta exterioridad. *Vivir de* no confiere una obtención definitiva al cuerpo vivo. Él necesitará más alimento. La indigencia y la necesidad del cuerpo van hacia la exterioridad del mundo situándose más allá de la objetivación. Lo constituido ya no se deja exhaustivamente reducir a su estatus de constituido. Él es el alimento de lo Mismo. La inversión de la intencionalidad implicada en la intencionalidad del goce consiste en mostrar la necesidad que el yo constituyente lleva sobre sí frente a la actividad de la constitución. Así, la intencionalidad del goce opera como el devenir condicionante y anterior del mundo a la conciencia que le constituye, devenir engendrado por esta actividad de constitución donde una única dirección de la intencionalidad es derrotada. Esto significa abrir la posibilidad

para que lo constituido constituya lo constituyente y en ello se sostiene la idea de esta inversión.

La protoestructura descrita por Levinas es fundamental para la comprensión de nuestra meditación. Señala que el camino de esta fenomenología consiste en avanzar a partir de lo que abren las potencias inconsumibles de lo excesivo. Esta excedencia dona un espacio constante de posibles inagotables desde donde se expresa lo que alimenta y dona. El Misterio potencia esta excedencia en tanto que inagotable revelación. Su revelación constante ofrece la afirmación de la vida que se derrama sobre cualquier muerte individual. La inversión de la intencionalidad sugiere el momento inicial donde la representación no puede hacerse cargo de la venida de la manifestación al sujeto. El yo de la inversión es pura pasividad y el Misterio revelación. Esto quiere decir que el misterio se revela como misterio con anterioridad a los poderes del sujeto. Una pasividad tal retrasa toda iniciativa subjetiva y conduce a la exposición del Misterio con anterioridad a toda búsqueda cuyo «contenido» sería la salvación²⁵.

El planteamiento absolutamente pasivo de la subjetividad no es una simple destrucción de su vanidad sino la exposición del carácter de necesidad de la alteridad en la estructura viviente del yo. Con ello se ha evitado la subordinación de lo singular —entendido como el único modo de acceso al Misterio a partir de una conversión interior plena de convencimiento y destinada al cambio personal— a una estructura que lo absorbe eidéticamente. Esta estructura ha sido descrita a partir del lado preegológico de la vida. Estructura preegológica cuya realización sería concretizada en el encuentro. El encuentro ofrece la comunión entre seres que no están explícitamente anudados unos a otros pues, como ha señalado Martín Velasco, el encuentro consiste en señalar que la intersubjetividad humana es el lugar de la manifestación de lo invisible²⁶. Esta alteridad radical se derrama incansablemente en el modo de una noche absoluta capaz de ser vivida como tal en el Misterio. Su donación sólo es traducible en los términos de la afirmación.

De modo que la inversión no es una respuesta óptica al nihilismo tradicional que intenta recuperar la confianza en Dios, es la apertura hacia la donación que se derrama en la vida manifestándose como vida y, por

25 Cf. Martín Velasco, *Ibíd.*, p. 15.

26 Cf. Martín Velasco, *Ibíd.*, p. 63.

ello, como lo que se oculta radicalmente al *ego*. El Misterio es el alimento último de la vida. Así, el derramamiento de la vida —en la originalidad pre-egológica de su inextinguible donación— ya no podría llegar a ser planteada como lo que puede ser constituido por el yo. Con anterioridad a todo otorgamiento, la inversión expresa, en los términos «menos inadecuados», el movimiento mismo de la revelación²⁷. Experimentar esta necesidad —más acá y más allá de la voluntad y la obstinación— he allí la revelación de *cómo* ha sido purificada la subjetividad de su permanencia en la identidad y de su limitación al tiempo intramundano.

Llamaremos, haciendo uso de una indicación de García-Baró, «experiencia inmaculada» a una experiencia tal²⁸. Ella no puede agotar la revelación que padece y se encuentra secuestrada por la tensión: interpelada en el instante por una realidad absolutamente superior pone en suspenso la validez de las formas plásticas del mundo y la estructura pragmática de los recursos humanos. Si ella es extraña a los términos de la subjetividad aún no puede ser pensada por la intuición categorial. Es un movimiento de la vida que se mueve a sí misma desde un vivir que se da y revela *pathéticamente* a sí. El Misterio, revelación sin apropiación, la noche más oscura, no ha sido destinado a ninguna puesta en operación. Su realidad consiste, seguimos aquí a Michel Henry, en que aquello que hace que lo que aparece llegue al aparecer lo hace desapareciendo pues no puede estar sometido a un horizonte de visibilidad. La «experiencia inmaculada» intenta expresar el carácter inasimilable de la noche de la revelación de la vida²⁹.

Con todo, la tensión en la que se encuentra secuestrada una experiencia tal señala el modo de arribo de la preocupación por lo que está fuera del ser: la trascendencia ha esbozado su no-presencia bajo la forma de la ausencia anunciando al mundo y lo humano un más allá absoluto³⁰. Extraña purificación de la autodeterminación de la finitud cuya idealización fundamental resulta de los mecanismos del sujeto que ha idealizado su propia libertad y que puede comenzar a convivir con lo que las prerrogativas del nihilismo le habían negado.

27 Cf. Martín Velasco, *Ibíd.*, p. 8.

28 Señal que nace de la llamada «experiencia matriz» de su magnífico *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, España, 2006, cuya potencia ha sido directriz para el desarrollo de nuestra meditación.

29 Cf. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, § 6.

30 Cf. Martín Velasco, *Ibíd.*, p. 70.

Las potencias del misterio

Lo anterior señala que el sufrimiento guarda una potencia positiva y que nadie es puntual al acontecimiento. Si la revelación del Misterio es dada como suspensión del egoísmo, la asistencia a ese acontecimiento, acontecimiento matriz, sólo puede ser reflejada más tarde. Esto es, fuera del control que el yo dispone sobre la manifestación del ser y después de la puntualidad del yo consigo mismo. Este retraso es, antes que un derrocamiento, un abatimiento o una anulación abisal del yo, la donación de las potencias del misterio: pone en suspenso la insistencia en el yo de liberarse del otro. Haciéndolo volver hacia sí se experimenta como aquel que ha llegado tarde a su responsabilidad. Encerrado en su propia singularidad el yo aislado desespera de sí y ya no se puede soportar. Ser yo es estar anclado en un lugar inhóspito. Esa insoportable situación es el descubrimiento del yo en su concreción primordial en tanto que haber estado indispuerto para lo otro. Primera llegada de la alteridad: la confrontación consigo mismo en el *cómo* de la tensión *en* la subjetividad *entre* lo que se es y lo que se quiere ser. La vergüenza de ser debe recordarnos la situación de desesperación kierkegaardiana. La vergüenza de ser es la vergüenza de sí —extraña e inapropiable pero absolutamente mía— situación insuperable solo si otro modo de ser no fuese accesible para un yo capaz de ser diluido en su egoísmo. No obstante, la transformación suscitada es eminentemente cualitativa porque en el fondo nadie puede abandonarse por completo.

De modo que la conversión es una modificación ontológica —no es un simple convencimiento semántico susceptible de reinterpretación³¹—. La fenomenalización de la salida de sí es el ser de otro modo. Ruptura con la condición ontológica que es pura inmanencia y apertura a la trascendencia como revelación de una primera alteridad. Esta situación indica que la posición inmanente en el ser no es neutral pues la inmanencia indiferente a los demás es capaz de asesinar. Esta indiferencia es el grave error del nihilismo de *Sein und Zeit*³².

31 Sobre la reinterpretación de sí y sus consecuencias estéticas y políticas Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

32 Cf. J.-Y. Lacoste, *La fenomenicidad de Dios*, pp. 140-141.

Salir de sí es una ida constante hacia otra región del ser —la alteridad es esa región y es por lo que a ella no se asiste con la razón, ella se expresa en la región de lo concreto y de los actos—. La primera alteridad ofrece un movimiento en el interior de la identidad exigiendo la preparación para el espacio donde adviene lo otro. Pero este movimiento interior no es una autodestrucción. Transformación cualitativa donde se anuncia la anterioridad de lo otro a Sí. El sí del sí mismo es desplazado por la separación de una alteridad previa a la identidad. *Lo otro de la identidad es el otro*. La revelación de la alteridad es la motivación efectiva para ser para el otro antes que para mí. El ser para mí es vergonzoso: unidad consigo mismo incapaz de escuchar los gritos de las víctimas, las plegarias del sobreviviente, el hambre, la necesidad de hogar, de trabajo y vestimenta de los demás.

De modo que toda acogida sugiere estar preparados de antemano para recibir y un ser que solo ha vivido en lo de sí sólo puede destruir su identidad una vez que ha experimentado esta primera alteridad. La primera alteridad —rechazo de lo irrechazable— significa descubrirse secuestrado por la tensión, sugiere una modalidad original de estar en relación con el ser. Ella remueve el yo de su autosatisfacción, de su libertad hipostática, su indiferencia y su fantástica vanidad. Un yo que no quiere ser lo que es es un yo dispuesto a lo otro de su identidad. Así, la primera alteridad prepara las condiciones para el advenimiento de las potencias del Misterio.

La «inversión de la intencionalidad» de Levinas, la «vida como proceso» de Henry, la «pasividad de la salvación» de Martín Velasco y la «experiencia matriz» de García-Baró nos han mostrado que las potencias del Misterio son padecidas como experiencias absolutas que, ocultándose, interpelan sin posibilidad de indiferencia. Esta interpelación afecta a un ser que ya ha sido abatido de su identidad. La revelación de esta noche no es una simple destrucción del carácter activo del sujeto sino una puesta en la acción de una subjetividad capaz de trascendencia. *Un ser capaz de Misterio*.

La potencia del Misterio es la revelación de la vida y la vida, comprometida con lo más allá de sí, es, esencialmente, acceso a la alteridad de la alteridad, amor. La alteridad que aquí se revela ya no opera como la extrañeza ante la finitud sino, en su imposible indiferencia, como lo que exige tomar posición frente a la pregunta fundamental: ¿es la muerte el último destino de lo humano o la vida inmanente tiene la última palabra?

Los límites de la inmanencia

Todavía hay más que decir frente a Heidegger. Cuando en *Sein und Zeit* el afecto fundamental, la angustia, toma la función del encontrarse a sí mismo, lo hace a partir del arribo de la nada (*Nichts*)³³. Esta situación significa que el *Dasein* es la finitud que acepta su aniquilación como motivo de resolución. Y esta aniquilación es la aniquilación de sí incapaz de producir un ser que le trascienda y abandone. Esta perspectiva cumple la nihilización más radical de la existencia y ella no es un dato irrelevante para la comprensión y traída del ser a la manifestación. Traída que resguarda la estructura existencial del *Dasein* ya que, al preguntarnos «¿por qué es el ente y no más bien la nada?»³⁴, el filósofo ha aceptado que la muerte tiene la última palabra.

Lo anterior sugiere una vía de acceso a la comprensión del amor como tonalidad (*Stimmung*) fundamental que no adquiere un lugar relevante en *Sein und Zeit*. El amor no está destinado a la revelación del Ser: a) porque su modo de ser no es la aniquilación; b) porque su expresión excede los términos de la inmanencia. Así, la desaparición del amor como tonalidad afectiva fundamental en *Sein und Zeit* se explica por no ser un modo de acceso al ser ni al modo de ponerlo en cuestión en nosotros. En otras palabras, el amor no es una modalidad nihilista del hacer aparecer el Ser pues su aparición no es finita. El amor es positividad y trascendencia, afirmación y desposesión, esboza las posibilidades de un modo de ser que no se expresa únicamente en la motivación de las tragedias íntimas del filósofo. Es un Sí más allá de la muerte.

Sin embargo, la generalidad con la que ha sido descrito el término «*Stimmung*» abre un espacio para pensar las tonalidades mismas en las que se manifiesta el afecto. El amor, la misericordia, la plegaria, la caridad, la humildad —conceptos históricamente ligados con la teología— se verán marginados por la estructuración inmanentista de la obra de 1927. La angustia, hemos dicho, cumple la tarea de encontrarse consigo mismo y, a más inmersión en la apropiación que exige al *Dasein*, más ocultamiento de lo otro en tanto que Otro. Es así como hay razón en Lacoste cuando señala que el «nuevo nacimiento» —la *Wiedergeburt*— debe ser separado de los tér-

33 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 186-188, 266, 276-277, 282-284.

34 Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1987.

minos de la *Entschlossenheit* pues esta última continúa con la estructura que interesa internamente a *Sein und Zeit*³⁵. La *Wiedergeburt* carece de significado existencial: a) ya que no ofrece nada a la descripción nihilista del sentido del ser; b) ya que, como mostración de un ser regenerado, abandona el modo de ser de una existencia empapada de goces efímeros. «Nuevo nacimiento», «experiencia matriz», «pasividad de la salvación», «proceso de la vida» y «experiencia inmaculada» ya serían términos inaccesibles para los modos de ser analizados por *Sein und Zeit*. Así, éstos, como modos trascendentes a la inmanencia nihilista, señalan que la experiencia del Misterio y su revelación no tienen lugar en esa ontología.

El amor supone llevar a cumplimiento la tonalidad afectiva que prepara el terreno para la llegada del Misterio y lo hace fuera del Ser. ¿Requiere otra ontología? Las tonalidades afectivas que abrazan la trascendencia ya han sido liberadas de la dictadura de la inmanencia. Así, se abre un nuevo ámbito de lo que imperativamente se manifiesta.

Comenzar para recuperar

Revelada como amor, la potencia del Misterio mantiene el carácter inmaculado de la experiencia matriz y así se ofrece un comienzo nuevo donde comenzar es recuperar. Recuperación de lo ocultado en la estructura plástica y pragmática del mundo. La venida a la revelación que ha llegado repentinamente señala con una dureza incomparable que nada ha sido abolido: «Hasta el más pobre de los hombres goza siempre de este tesoro»³⁶. La recuperación de la vida ocultada a través de la vanidad de lo creado —hasta la vanidad de la vanidad— ha sido esbozada por el abandono originario de lo impropio del *Dasein* que, apropiándose de sí, se va hundiendo cada vez más en su solipsismo. La vanidad consiste en ser su propio juez sin importar si se es o no el más privilegiado. Ya que, seguimos a Chrétien, no hay nada en el yo que no haya recibido.

Sin embargo, ¿de qué modo la «experiencia del Misterio» introduce en la historia del mundo una producción peculiar del ser? ¿O ella rompe, ante el eco del primer despertar, con el empeño en la inmanencia del

35 Cf. J-Y. Lacoste, *La fenomenicidad de Dios*, pp. 146-148.

36 Cf. Jean-Louis Chrétien, *L'inoublable et l'inespéré*, Desclée de Brouwer, Paris, 1991.

ser? Esta experiencia produce una verdadera conversión a la verdad y a la autenticidad realizada como el abandono de la actitud natural prefilosófica del mundo³⁷. Lo hace a través de una expresión originalísima en la que se revela que sólo lo que afecta a toda persona en su centro mismo, le afecta absolutamente. Entonces llegamos a la situación donde el Misterio ha derramado su potencia invirtiendo los términos de la intencionalidad: la situación original en la cual el despojamiento de la vanidad del yo ha sido posible. Así, ¿cuál es el núcleo más profundo de un ser cuya propia muerte ya no es digna de escándalo?

El acontecimiento misterioso que transforma radicalmente a la persona que lo padece, ¿acaso no señala que la potencia del Misterio dona un padecimiento cuya experiencia testifica una realidad que interpela sin posibilidad de indiferencia? Interpelación de una realidad otra —trascendente— cuya superioridad ya no deja ningún recurso a quien la padece. Esta huella indeleble es incapaz de objetivación. Mantiene en tensión la existencia en un *quizás* incapaz de negar la fuerza del Misterio. Es por lo anterior que ya no podemos dejar en las manos del nihilismo la reforma del comienzo.

Suscitando el removimiento radical, el acontecimiento misterioso está dirigido a la estructura de la pasividad. Así, su acontecer es inmemorial con anterioridad a los poderes del yo. Sin embargo, para acceder a esta situación es necesario transitar por etapas preparatorias. La revelación positiva del Misterio es un Sí radical que se vive balbuceantemente como *quizá*. El *quizá* no es una duda frente al Sí radical sino el testimonio de que no han sido destruidas por completo todas las esperanzas. Si aún es posible que el ser más pequeño puede llevar en el núcleo de su existir este *quizá* es porque el Sí radical continúa desde su exilio vitalizando la vida con anterioridad a cualquier nihilismo. La existencia humana, antes de descubrirse bañada existencialmente de vida espiritual, se hunde en la inmanencia de las actividades mundanas. Y es así como la revelación del Misterio es visita, huella, excedencia que enuncia el carácter de la trascendencia como trascendencia.

Anterioridad ineludible al yo, removimiento de su permanencia en lo de sí, por una epifanía que es iluminación y está dirigida al yo en el modo de la ausencia. Así, lanzarse hacia ese más allá de las actividades mundanas, a

37 Cf. Martín Velasco, *Ibíd.*, p. 158.

partir de la intención de trascendencia, es la liberación del cuidado propio del ser, es el acceso a la potencia del Misterio como aquello que orienta la propia vida: renunciar a la exigencia ontológica —en tanto que abandonada al peso humano— es abandonar el ámbito donde son soportados los dolores y los riesgos de ser a partir de la esfera de la nada³⁸. El carácter abisal de la ontología de Heidegger es puesto en el Ser a condición de abandonar las potencias del Misterio. Es por lo que las esperanzas de *Sein und Zeit* son las esperanzas de los mortales³⁹.

Lo anterior muestra una realidad capaz de fenomenalizar que el acontecimiento de despojamiento tiene lugar. El abandono obtiene un lado positivo. Ser elegido para testificar el Misterio más incomprensible y decir Sí a la vida —que no es sólo *mi* vida— he ahí la esencia del despojamiento. Aquello que inaugura un acontecimiento tal orienta el existir hacia niveles más profundos. Ofrece el fulgor incandescente de la aurora desde la que aparece lo que aparece. La riqueza de una manifestación tal no es susceptible de apropiación, ella es donación reveladora. Si su manifestación puede ser experimentada por el yo, no significa que él esté obligado a donarla, sino que ella está ahí únicamente cuando es dada y, por ello, señala que la producción en el presente del Misterio es el instante, esto es, en un lugar que no es objeto de posesión.

La situación en la que nos encontramos ahora es indiscernible de un cambio de actitud pues lo esencial en las experiencias descritas es la actitud de trascendimiento de la que surge una transgresión del «sí mismo» no solo previa al decir sino como modalidad originaria en la que el decir se expresa como tal. Es así como, aquel que entra al encuentro con el Otro, lo hace a partir de un diálogo originario donde hablar con el otro es dialogar sólo si aquel compromete en su palabra su condición de persona.

La expresión es ya *exposición*, incompletud de aquel que la expresa: ella va hacia la trascendencia y, por ello, deviene invocación, súplica y petición de auxilio. Y esta situación se mantiene como tal porque no pide nada a cambio. De modo que el encuentro se hace voz, gesto y palabra, pero también piedad y, por ello, una modalidad de vivir la relación con el Misterio. La exposición que pide auxilio es la humildad. Pero esta no es humillación: «Estar humillado en su propia finitud no debe ser confundido con el estar humi-

38 Cf. Martín Velasco, *Ibíd.*, pp. 80 y ss.

39 Cf. Martín Velasco, *Ibíd.*, p. 67.

llado ante la potencia de la nada»⁴⁰. De suerte que en la humildad coinciden profundidad y altura. Esta disposición señala el abismarse original en el padecimiento del abismo donde se abre la profundidad y la altura. Aquello que abriga esos instantes desgarradores que transforman la actitud es la profundización en la altura del Misterio, allí se ofrece una enseñanza más inquebrantable que cualquier meditación. El desprendimiento de sí mismo, de las propias costumbres, de lo que brinda seguridad, es volver a nacer en un sentido originario, una invitación a recomenzar. Comenzar, recomenzar y hacerlo constantemente, he allí el sentido de la potenciación. Desprenderse de sí es estar constantemente iniciando y renaciendo. Comenzar por segunda vez, el segundo nacimiento, el acontecimiento matriz, es también experimentar que nadie se apropia de la totalidad al haber elegido un camino.

Es gracias a la adquisición de esta nueva actitud donde se producen las disposiciones efectivas que preparan para la revelación de las potencias del Misterio. Actitud para dejar hablar el Misterio en mí: es así como se produce la acción en aquel a quien el Misterio se le ha impuesto en su existencia y en su pensamiento.

Comienzos titubeantes

Finalmente, si pudiéramos volver atrás y tener el valor para enfrentarnos a nosotros mismos quizá ya estaríamos en condiciones de preguntarnos: ¿cuál ha sido la elección decisiva de la que ha dependido por entero nuestra vida? Si asistimos a esta recuperación no es porque estemos ante la situación que nos ha brindado mayores rendimientos, sino ante el momento en el que perdimos algo irrecuperable. Y, de acuerdo con Gabriel Marcel, esa pérdida nos acompañará por el resto de nuestra vida⁴¹. Sin embargo, lo que creímos perdido tal vez vuelva a manifestarse cuando se acerque nuestro final y será sólo allí cuando podamos experimentar si nuestra vida ha sido digna de ser vivida.

Comenzar radicalmente, por segunda vez, recomenzar, no es un ejercicio sutil de la existencia. Los comienzos son titubeantes. Ese es el ambiente constante que nos señala lo lejos que estamos de presentir las catástrofes que, sin

40 Cf. Jean-Louis Chrétien, *Le regard de l'amour*, Desclée de Brouwer, 2000, p. 27.

41 Cf. Gabriel Marcel, *En chemin, vers quel éveil?*, Editions Gallimard, 1971.

embargo, se anuncian incesantemente. Un ser que se deja secuestrar por la ambigüedad jamás tendrá ningún gobierno sobre la decisión que toma pues su actuar siempre será una acción inadecuada para sí ya que no ha abarcado por completo su autoconocimiento. La lección socrática que se desprende de aquí, seguimos a García-Baró, consiste en comprender que la búsqueda por determinar lo que se ignora es el intento de acercarse prudentemente a la eliminación de la distancia entre el ser y el parecer. La ignorancia que no se sabe ignorante es aquella que se ha olvidado por completo. Es apariencia. No puede acceder a lo que es capaz de hacer pues, sólo cuando nuestras alas de vida estén descargadas del lastre del mal, entonces ya estaremos ejercitándonos en los comienzos.

La revelación de las potencias del Misterio ha mostrado que hay una doble fenomenalidad que constatar. *La primera*, es visita y abandono, mostración y ocultamiento, fenomenalidad e invisibilidad, donde aquello que se presenta es la efectiva transformación de un yo que se abandona a sí (ruptura de la inmanencia como preparación para la experiencia de la alteridad de la vida) y aquello que se retira es lo originariamente amado (haciendo del amor un amor inmaculado, ya que continúa siendo amado sin retribución). Hay una imposibilidad aquí que lleva al extremo el amor. Es la imposibilidad de suspender la existencia de quien amo sin que ella me resulte desconocida. La imposibilidad de esta puesta entre paréntesis, imposibilidad de ser constituida, consiste en mi efectiva ocupación por él, amar indeterminadamente es amar lo que hace palpitar la vida. Y en ese palpito el Otro me es revelado en el acto en el que lo amo, de otra manera no me podría ser revelado en absoluto. Y, amar así, es amar a partir de la potencia del amor que me ha sido revelado y cuyo fundamento no es sino el mismo amor de y por el Misterio.

La segunda es la gracia, revelación del misterio del Misterio, que se ofrece como acontecimiento ya que el encuentro que suscita viene a orientar la vida de quien lo experimenta. Al alimentarse de esta potencia se consume su existencia en un tiempo que trasciende los términos de la finitud. La experiencia religiosa, sostenida en la potencia reveladora e inextinguible del Misterio, *pone* un tiempo infinito como testigo de las acciones que afectan el mundo. Modificación de lo finito por la eternidad palpitante de la revelación que ya no podría sino ser, desde su derramamiento, ofrenda del sentido del juicio de Dios. Actuar para la eternidad es más que actuar, es

ya estar frente a la posibilidad de producir el ser en medio del juicio de la humanidad que, en su transitividad, es una y otra vez exposición intersubjetiva. No obstante, aspirar a una realización más perfecta no es aspirar a la perfección, es profundizar en la aspiración, esto es, no despotencializar la latencia constante del Misterio como donador de vida. Aspirar es tomar el tiempo como vida, entrar en relación con lo que no se posee, poner en el mundo un ser que *ya* no es indiferente ni anónimo a la vida. *Aspirar a* es esperar el arribo de lo que *ya* se ha revelado y ocultado: el Misterio como palpitar. Aspirar a este palpito es *ya* el modo de ser de un ser que espera sacramentalmente y, esperar originariamente, hace imposible atentar contra la vida porque éste *ya* es lo que está dado de antemano.

Referencias

- Bourget, P. (1889). *Le disciple*. Lemerre.
- Campioni, G. (2009). “«...Vivimos a la sombra de una sombra». El nihilismo de Renan, Taine y Nietzsche”. En R. Ávila, J. A. Estrada y E. Ruiz (Eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte* (pp. 97-118). Arena Libros.
- Chrétien, J.-L. (2000). *Le regard de l'amour*. Desclée de Brouwer.
- (1991). *L'inoubliable et l'inespéré*. Desclée de Brouwer.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1976). *Rhizome*. Minuit.
- Forte, B. (1995). *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*. Editrice Morcelliana.
- García-Baró, M. (2006). *Del dolor, la verdad y el bien*. Sígueme.
- Harvey, D. (1989). *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Culture Change*. Basil Blackwell.
- Heidegger, M. (2000). “Zeit und Sein”. En *Zur Sache des Denkens* (pp. 1-25).
- Max Niemeyer
- (1962). “Die Kehre”. En *Die Technik und die Kehre*. Günter Neske Pfullingen.
- (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann.
- (2009). *Das Ereignis*. Vittorio Klostermann.
- (2010). *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann.
- (2006). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer.
- (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann.
- (1987). *Einführung in die Metaphysik*. Max Niemeyer.

- Henry, M. (2011). *L'essence de la manifestation*. PUF.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism*. Duke University Press.
- Kouba, P. (2009). *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*. Herder.
- Lacan, J. (1999). *Escritos 2. Siglo XXI*.
- Lacoste, J.-Y. (2019). *La fenomenicidad de Dios. Sígueme*.
- Levinas, E. (1951). "L'ontologie est-elle fondamentale?". *Revue de métaphysique et de morale* (1).
—(2001). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Minuit.
- Marcel, G. (1971). *En chemin, vers quel éveil?* Gallimard.
- Martín Velasco, J. (2007). *El encuentro con Dios*. Caparrós.
- Nietzsche, F. (2012). *Menschliches, Allzumenschliches*. DTVG.
- Ong-Van-Cung, K. S. (2012). *L'objet de nos pensées. Descartes et l'intentionnalité*. Vrin.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.
- Rosenzweig, F. (1976). *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. II. Der Stern der Erlösung*. Kluwer Academic Publishers.
- Volpi, F. (2010). *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*. Maia Ediciones.
—(2004). *Il nichilismo*. Laterza.