

## Vulnerabilidad y acontecimiento: Fenomenología de la exposición, la herida y el sentido

### Vulnerability and Event: Phenomenology of exposure, wounding, and meaning

Patricio Mena Malet<sup>1</sup> \*

<sup>1</sup>Universidad de La Frontera (UFRO), Chile

Recibido: 24 de octubre 2024 | Aceptado: 10 de septiembre 2025 | Publicado: 29 de Noviembre 2025

DOI: <https://doi.org/10.4067/s0718-50652025000100217>

## Resumen

Este artículo desarrolla una fenomenología de la vulnerabilidad como estructura ontológica del existir humano, comprendida no meramente como fragilidad empírica, sino como apertura radical al acontecimiento que irrumpe, desestabiliza y reconfigura el horizonte de sentido del sujeto. En el siguiente texto se argumenta que la vulnerabilidad no es una carencia a superar, sino una disposición constitutiva del sí mismo: una pasibilidad originaria que permite ser alcanzado por lo otro, por lo inesperado y por la excedencia del sentido. A través del análisis del acontecimiento como experiencia de fractura –tanto fundante como potencialmente devastadora–, se muestra cómo esta exposición sin resguardo constituye la condición misma de posibilidad de toda transformación subjetiva y de toda donación de sentido. Lejos de reducirse a una debilidad, la vulnerabilidad aparece así como el núcleo mismo de una existencia capaz de renacer en el corazón de sus propias crisis.

*Palabras claves:* vulnerabilidad, acontecimiento, pasibilidad, subjetividad, sentido.

## Abstract

This article develops a phenomenology of vulnerability as an ontological structure of human existence, understood not merely as empirical fragility, but as a radical openness to the event that breaks in, destabilizes, and reconfigures the subject's horizon of meaning. The following text argues that vulnerability is not a deficiency to be overcome, but a constitutive disposition of the self: an originary passibility that allows one to be affected by the other, by the unexpected, and by the excess of meaning. Through an analysis of the event as an experience of rupture –both foundational and potentially devastating– it shows how this unguarded exposure constitutes the very condition of possibility for any subjective transformation and for any donation of meaning. Far from being reducible to weakness, vulnerability thus appears as the very core of an existence capable of being reborn in the heart of its own crises.

*Keywords:* vulnerability, event, passibility, subjectivity, meaning.

---

\*Corresponding author: [patricio.mena.m@ufrotera.cl](mailto:patricio.mena.m@ufrotera.cl)

# 1 INTRODUCCIÓN: LA VULNERABILIDAD COMO EXPOSICIÓN RADICAL AL ACONTECIMIENTO

Actualmente se ha asumido como una tarea inesquivable la promoción de la autonomía del individuo: autónomo, autotético (cf. Housset, 2008, p. 23), autosuficiente y resistente a la adversidad, que amenaza su integridad y su posición en el mundo social, político, etc. Así, a juicio de Catherine Chalié el mundo contemporáneo se caracteriza por el dominio de “la exigencia de autonomía, conquistada por sobre las heteronomías alienantes, y que, desde entonces, rige todos los registros de la existencia” (2020, p. 301)<sup>2</sup>. Asimismo, Emmanuel Levinas, en *De l'évasion*, afirma que

El individuo está llamado a aflojar el abrazo de la realidad extraña que lo sofoca, pero para asegurar la plena expansión de su propia realidad. La lucha con el obstáculo está abierta únicamente a su heroísmo; está vuelta hacia lo extraño [...] Esta concepción del yo como algo que se basta a sí mismo es una de las marcas esenciales del espíritu burgués y de su filosofía. Suficiencia que alberga el pequeño burgués, ella no se nutre menos de los sueños audaces del capitalismo inquieto y emprendedor. Ella dirige su culto al esfuerzo, a la iniciativa y al descubrimiento que se orienta menos a reconciliar al hombre consigo mismo que a asegurarle lo desconocido del tiempo y de las cosas (1982, pp. 91-92).

Esta entronización del individuo autónomo que busca protegerlo de la contingencia del mundo, aspirando a “la plena expansión de su propia realidad” puede ciertamente ser comprendida como un obstáculo para pensar el fenómeno de la vulnerabilidad (del latín *vulnus*, herida), porque la entiende tan solo como debilidad o fragilidad. Pero también se dificulta aprehender este fenómeno en toda su profundidad y alcance cuando se hace de este un uso probablemente abusivo al pensarlo como un modo de reivindicación de sí mismo en el tejido social<sup>3</sup>. En cualquier caso, la vulnerabilidad no parece haber sido suficientemente interrogada en cuanto condición que abre y pone en relación al ser humano con su mundo, los otros y las cosas. Si la vulnerabilidad remite a la posibilidad que tiene el ser humano de ser herido, es necesario preguntar cómo es preciso comprender esa posibilidad, esto es, aquel poder-ser o capacidad que le es propia, y cómo se manifiesta a la experiencia el ser herido y qué es lo que hiere al sujeto y en qué grado.

El modo en que se intentará responder a estas preguntas depende de la siguiente elección. Quisiera aquí proponer una descripción fenomenológica de la vulnerabilidad y, por tanto, examinar la manera en que ella se da a la experiencia. Por lo tanto, la atención estará concentrada en ensayar una comprensión de este fenómeno como una condición *a priori* del ser humano, o, si se quiere, como una estructura que articula el existir y su modo de estar abierto y en relación con lo otro. Pero dicha apertura relacional debe, ciertamente, contar con algunos caracteres típicos que la distingan de otros tipos de relacionamiento que son propios de la existencia humana. Por supuesto, el fenómeno de la percepción no vuelca al sujeto hacia el mundo de la misma manera como pudiera hacerlo la vulnerabilidad. Pero, por otra parte, la vulnerabilidad, en un primerísimo examen, no pareciera ser un acto, como sí lo es percibir. ¿Eso significa que es pura pasividad? Si es una condición que articula y estructura la existencia humana, ¿en qué sentido realiza dicha estructuración?

Finalmente, con el fin de esclarecer estas cuestiones, propongo pensar la vulnerabilidad con relación a un fenómeno insigne: el acontecimiento (cf. Mena, 2018, pp. 217-255). Diversos fenomenólogos, tales como Henri Maldiney, Jean-Luc Marion o Claude Romano, entre otros, se han comprometido a pensar el evento y su modo de donación<sup>4</sup>. Ciertamente, es preciso distinguir el acontecimiento –en sentido fuerte– tanto del hecho intramundano (cf. Romano, 1998, pp. 35-46) como del objeto (cf. Marion, 2010, pp. 243-308; Marion, 2016, pp. 147-189). Un acontecimiento no es un hecho intramundano (llueve, anochece, etc.), ni un objeto que esté disponible para su uso y que se deja

<sup>2</sup>Las traducciones aquí presentadas son del autor del artículo.

<sup>3</sup>El fenómeno de la vulnerabilidad ha sido ampliamente examinado en el campo de la filosofía social y las éticas del *care*. Aunque no es el centro de mi interés en este artículo, habiendo ya abordado críticamente en otro lugar el modo en que la vulnerabilidad es pensada por las éticas del *care* (cf. Mena, 2021a), se puede citar abundante literatura al respecto: Maillard, 2011; Pierron, 2010 y 2021; Le Blanc, 2011; Pelluchon, 2011; Domingo Moratalla, 2013; Brugère, 2022. Por el contrario, mi interés aquí se centra en pensar a la vulnerabilidad como una estructura fundamental de la existencia humana.

<sup>4</sup>El horizonte a partir del que se esboza aquí una fenomenología de la vulnerabilidad es, ciertamente, aquel desplegado por las fenomenologías del acontecimiento, tales como las de los autores citados, a saber: Maldiney, Romano, Marion, pero también Housset. Estas fenomenologías, cuyas posiciones, a veces divergentes entre sí, debiera subrayar un trabajo de mayor aliento (cf. Prášek, 2023), aportan importantes recursos conceptuales para pensar el fenómeno de la vulnerabilidad no tanto como debilidad, sino como un tipo de exposición radical del existente humano. Así, la exposición del existente a los acontecimientos, en un sentido fuerte y no como hecho intramundano, permite pensar el carácter central y articulador de la vulnerabilidad en el seno de la vida humana. Ahora bien, si este trabajo se inscribe en la estela de las fenomenologías acontecenciales, no es posible omitir el aporte del fenomenólogo Renaud Barbaras quien, aunque no se compromete con una filosofía acontecencial, es autor de un texto muy esclarecedor sobre la vulnerabilidad y su dimensión existencial (Barbaras, 2018).

prever. Un hecho intramundano y un objeto pueden darse y ser experimentados como acontecimientos, pero, cuando esto sucede, su donación está marcada por su acontecibilidad, es decir, por ser vividos como un evento significativo en la existencia de quien hace su experiencia. Lo que es importante de esta aproximación fenomenológica al acontecimiento con relación a la vulnerabilidad es que el evento se vive como una crisis que conmociona y hiere al sujeto de un modo radical, incluso si dicha afectación no repercute de modo dramático. Pero, de todos modos, es propio del acontecimiento que este haga época en la existencia del sujeto, para quien, desde entonces, hay un antes y un después que marca su vida. Por ello, me parece que pensar la vulnerabilidad en relación con los eventos a los que el existente está confrontado puede permitir abordarlo rigurosamente. De este modo, el acontecimiento, según sus modos de donación, visibiliza la condición vulnerable del ser humano —su posibilidad de ser herido— que, en cuanto tal, articula y estructura la existencia humana. Es esto lo que aquí intentaré interrogar.

Ese objetivo implica intentar pensar la vulnerabilidad no solo en su tenor negativo y contrario a la imagen del sujeto autónomo, sino en su vertiente positiva, vale decir, en cuanto apertura relacional sin la cual el ser humano no podría ni vivirse a sí mismo ni hacer la experiencia de lo otro. La vulnerabilidad es un modo de estar abierto al sentido que, siendo constituido por el sujeto que decide acometer la tarea inacabada de su develamiento, también es padecido y sufrido por él mismo. El sentido que portan las cosas, los otros, el mundo, se hace sentir en la carne del sujeto, y no puede ser recibido sin cierta afectación, sin hacer la experiencia de ser o sentirse vulnerable. Los acontecimientos portan un sentido inédito y a veces inaudito para quien los vive. ¿No está en juego allí precisamente la experiencia de la vulnerabilidad? ¿No es la vulnerabilidad un modo de ser sin el cual el ser humano no podría estar expuesto a los acontecimientos que reconfiguran su mundo y a sí mismo de una u otra manera?

Para comprender plenamente esta apertura radical que define al existente es necesario, a continuación, profundizar en el modo en que esta vulnerabilidad se encarna en la experiencia humana, no como una fragilidad accidental, sino como una posibilidad fundamental que estructura toda forma de existencia.

## 2 LA HERIDA ORIGINARIA: SOBRE LA VULNERABILIDAD EXISTENCIAL

Es necesario comenzar interrogando en qué sentido la vulnerabilidad puede ser comprendida como la posibilidad de ser herido y cuál es el alcance de esta manera de entenderla. Para ello, se puede citar a Maldiney, quien indica lo siguiente:

¿Qué hay de la posibilidad? El sentido nuclear de la palabra viene indicado por la raíz que resalta en la categoría del *πάσχειν* (aoristo: *παθεῖν*): del sufrir, y que Aristóteles opone al *ποιεῖν*: al hacer [...]. “Pasible” significa ‘capaz de padecer, de sufrir’; y esta capacidad implica una actividad inmanente a la prueba, una actividad que consiste en abrir el propio campo de receptividad (2007, p. 265; cf. Maldiney, 2021, pp. 17-68).

Este comentario del autor francés permite comprender, en primer lugar, el hecho de que la posibilidad de ser herido remite al ámbito del poder-ser. Se trata, por tanto, de una capacidad, es decir, es algo que el propio viviente o existente *puede*, es una posibilidad a la que está abierto porque la puede realizar. Pero, al mismo tiempo, queda claro que el poder-ser comprometido no es otro que el de poder sufrir o padecer, que Maldiney denomina con el término “pasibilidad”. Así, en un primer momento, se puede indicar que la vulnerabilidad consiste en la posibilidad que tiene el sujeto de padecer y sufrir con ello una herida en el seno de su existencia. O, en otros términos, ser vulnerable es estar expuesto al encuentro con lo otro, que puede, de una u otra manera, herir al sujeto. Esa exposición, sin embargo, no parece ser producto de una mera pasividad, sino que requiere una disposición activa.

¿Qué tipo de exposición y disposición activa está en juego en la vulnerabilidad? Considérese el caso de una cosa material, como una piedra que, ciertamente, está expuesta a ser quebrada cuando, por ejemplo, es aplastada por una roca que se desprende de una montaña o al ser lanzada a lo lejos y rebotar sobre un terreno hasta trizarse y romperse. Ante ello, se puede afirmar ciertamente que la piedra es constitutiva y materialmente frágil, por lo que tiene siempre la posibilidad de ser destruida a causa de eventos como los recientemente descritos. Pero afirmar que es vulnerable no parece, sin embargo, ser una opción óptima. Ciertamente, entre fragilidad (cf. Chrétien, 2017) y vulnerabilidad hay un área común y tiene que ver con la posibilidad de ser quebrado. Pero el alcance de lo uno y lo otro es muy distinto. Al respecto, Renaud Barbaras indica lo siguiente:

La vulnerabilidad es más que la fragilidad: es destructibilidad o, en todo caso, la fragilidad de la que se trata en la vulnerabilidad tiene como horizonte el riesgo de una destrucción pura y simple del sujeto

del que se dice que es vulnerable. Es aquí que la fragilidad o incluso la herida, y, por otra parte, la vulnerabilidad divergen. En efecto, se puede ser vulnerable sin ser particularmente frágil, y también hay una fragilidad que no implica ninguna amenaza para el sujeto en su ser mismo, no implica ninguna vulnerabilidad (2018, p. 48).

De este modo, Renaud Barbaras subraya el hecho de que la vulnerabilidad no se reduce a la fragilidad, puesto que remite a una exposición radical del sujeto a su propia posibilidad de aniquilación. La fragilidad releva más bien una debilidad relativa o una susceptibilidad a sufrir un daño, mientras que la vulnerabilidad implica el riesgo de una destrucción total del sujeto, es decir, una amenaza que comprende a su ser mismo. Con todo, la vulnerabilidad no se define por la intensidad de la herida, sino por el horizonte de riesgo que abre, que el sujeto –viviente, existente– experiencia como amenaza para su subsistencia y que afecta al existir en su totalidad. Así, entonces, en la vulnerabilidad “la existencia del sujeto está en juego; es una herida de la existencia misma y no solo del cuerpo o del psiquismo” (2018, p. 48).

Desde esta perspectiva, la vulnerabilidad del sujeto puede ser comprendida en diversas esferas: física, psíquica, social y existencial. En cada caso, ella apunta a esa posibilidad y al riesgo de la aniquilación del sujeto. Así, por ejemplo, según Barbaras:

se dirá de alguien no calificado que es vulnerable en el mercado laboral, lo que significa que corre el riesgo de ya no existir en tanto que trabajador, que un inmigrante o refugiado es vulnerable en su país de acogida pues su existencia, como ciudadano y sujeto, está amenazada (2018, p. 49).

Pero todos estos casos, en los que la “la vulnerabilidad es la situación de aquel que se halla sin defensas” (Barbaras, 2018, p. 49), revelan una vulnerabilidad que, siguiendo al mismo autor, se puede llamar empírica y relacional. Ser vulnerable es no poseer tales o cuales recursos, necesarios para hacer frente a una situación que, a causa de dicha carencia, se torna en una amenaza para el sujeto. Lo que significa, a su vez, que la vulnerabilidad “es *exposición a una destrucción posible*. Baste decir que si esta es siempre posible, es porque las fuerzas de destrucción están siempre presentes y porque la situación del sujeto es la de *estar amenazado*” (Barbaras, 2018, p. 50; cursivas del original). En palabras del pensador francés, se trata acá de una vulnerabilidad empírica en cuanto depende de una relación particular entre el sujeto que, ante una situación particular, carece de los recursos y defensas necesarios para afrontarla, y esta se convierte en una amenaza para aquel. En suma, la vulnerabilidad empírica consiste en la “situación de pérdida de defensas” que experimenta un sujeto en una esfera determinada, sea laboral, social, psíquica, etc.

Lo que revela la vulnerabilidad empírica es otro tipo de vulnerabilidad, aún más profunda porque atañe a la existencia misma. La primera supone tanto la pérdida de defensas como una situación que, en ocasiones particulares, puede adquirir una fuerza destructora. Pero

la presencia de defensas reenvía a una forma de necesidad existencial, a una amenaza que no es exterior, sino que está situada, al contrario, en el corazón mismo de la existencia; es en razón de esta amenaza, de esta negatividad interna que tal acontecimiento exterior puede volverse efectivamente amenazante, es decir, implicar una negación de la existencia (Barbaras, 2018, pp. 50-51).

Por lo tanto, la vulnerabilidad empírica tiene como fondo una vulnerabilidad existencial, es decir, que más que acentuar las fuerzas externas y destructoras que amenazan al sujeto de punta a cabo, relevan más bien el hecho de que el existente está intrínsecamente expuesto a la amenaza. O, dicho de otro modo, es en cuanto el existente mismo está habitado por una profunda debilidad que este requiere defenderse, armarse constitutivamente para poder subsistir en la relación a la que se haya proyectado con el mundo, los otros y las cosas. Es la razón por la que el viviente (vegetal, animal) y el existente que es el ser humano requieren de diversas defensas –y, por cierto, a distintos niveles y en diferentes grados– para afrontar su modo de estar vueltos hacia el mundo: defensas biológicas, psíquicas, sociales, etc. Así, según Barbaras: “si tenemos necesidad de defensas es porque somos intrínsecamente, existencialmente, vulnerables, es decir, por esencia amenazados en nuestra integridad, destruibles” (2018, p. 51). Ciertamente, la vulnerabilidad existencial es constitutiva de la empírica, esto es, es su condición de posibilidad. Y lo que ella manifiesta es que armarse para el existente es llenar un “vacío constitutivo” (2018, p. 52).

La comprensión que aporta Barbaras sobre la vulnerabilidad permite a su vez medir el alcance de lo que he llamado la “posibilidad de ser herido”. En los términos del filósofo francés, la herida es más bien constitutiva del existir mismo, y no es meramente una herida infligida sobre un sujeto o una dimensión que le es propia. En algún sentido, se podría indicar más bien que la existencia misma busca proveerse de defensas, no solo por una suerte de vacío que

es preciso colmar, sino porque ella misma es exposición a lo otro, es decir, al mundo, los otros. Si existir consiste en un “mantenerse fuera de sí” (Maldiney, 2007, p. 282), volverse presente y participar de la presencia de lo otro responde, por un lado, a la imposibilidad de eludir el encuentro con el mundo, los otros, etc., y, por otro, al hecho de que es imposible no recibir el sentido, a veces en demasía, con el que las cosas mismas se hacen presentes a la experiencia. Dicho de otra manera, el existente es intrínsecamente vulnerable porque se encuentra permanentemente sin defensas ante la imposibilidad de eludir el encuentro y el sentido. Ciertamente, hay experiencias afectivas, como lo hace notar Barbaras, ante las que el existente no puede armarse ni defenderse, por mucho que así lo pretenda, tales como, por ejemplo, la muerte de un ser amado. La muerte del otro, próximo a nosotros, no solo confronta al sujeto con tener que aceptar su desaparición y el mundo compartido con aquel, sino que también, en muchos respectos, esta es vivida como una amenaza para sí mismo: aquellos posibles que solo la otra persona liberaba para quien le sobrevive se pierden de modo definitivo y con ello perecen todo un horizonte futuro y un mundo que se habitaba solo en presencia del ahora ausente<sup>5</sup>. Mas no es necesario que el otro fallezca para reconocer la falta de defensas a la que se está expuesto. El otro, el ser querido, “es aquel que me vuelve vulnerable, o dicho de otro modo, me devuelve a mi vulnerabilidad primera” (Barbaras, 2018, pp. 52-53).

Con ello, se puede afirmar entonces que la exposición propia de la vulnerabilidad consiste en la imposibilidad para el existente de eludir el encuentro con lo otro y la demasía de sentido –como en el que caso de la muerte del ser amado que se hace vivir como un acontecimiento inexplicable, inesperado, y que encuentra al sujeto sin preparación alguna para afrontarlo–. Lo amenazante, por tanto, tal como lo señala Barbaras, no se halla necesariamente en una fuerza destructora externa –aunque ciertamente el sujeto hace su experiencia–, sino en una condición interior del sujeto, del existente, a saber: la disponibilidad para padecer el sentido y el encuentro con lo otro, y la imposibilidad, al mismo tiempo, de armarse lo suficiente para ello. Es en este momento que la fenomenalidad del acontecimiento puede instruir o alumbrar la vulnerabilidad existencial. Al respecto, Romano indica sobre el evento que

Surge, rigurosamente, “antes de ser posible”, y se absuelve, por lo tanto, de sus propias condiciones. No tiene “condiciones de posibilidad” que estén, de alguna manera, arraigadas en un “sujeto”, como una cierta “pasividad” que prepararía su acogida. En su impreparación radical, es la única condición (sin condiciones) de su propio advenimiento. Es por su propia aparición, en efecto, que abre el campo de juego y el espacio donde puede suceder; su surgimiento es su propia medida, nos alcanza fuera de toda medida propia y no está sujeto a ninguna condición previa, a ningún *a priori* ontológico, por ejemplo, que dé la medida de su manifestación (1998, p. 70).

De este modo, el acontecimiento –que, tal como lo señalé hace un momento, no debe ser confundido con un hecho intramundano– es vivido como una irrupción de sentido sorprendente e inesperada que desborda toda anticipación y toda estructura de posibilidad previa. Así, su surgimiento no depende ni de condiciones contextuales que preparen para su arribo, ni de algún tipo de preparación a la que pudiera volcarse el sujeto que hace su experiencia con el fin de, precisamente, poder acogerlo. Por ello indica Romano que el evento surge “antes de ser posible”, fuera o al margen de todo horizonte de sentido previo. Puesto que en el próximo apartado interrogaré con mayor profundidad la fenomenalidad del acontecimiento, quisiera detenerme brevemente en la imposibilidad de que el sujeto se prepare para los acontecimientos que conmocionan de una u otra manera su existencia, pues parece fundamental para entender el alcance de la exposición que es propia de la vulnerabilidad existencial.

En primer lugar, es necesario comprender esta falta de preparación con relación a la carencia de defensas, en el sentido expuesto por Barbaras. En efecto, acontecimientos como la muerte de un ser amado, el surgimiento de una amistad duradera, la notificación de una enfermedad terminal, entre otros muchos, le suceden al sujeto sin que este se pueda verdaderamente prepararse para acogerlos en su impacto –sea positivo o negativo– y su sentido, que tiene un carácter novedoso, puesto que no se deja explicar por un contexto previo de significación. Así, la muerte de un ser amado se vive como si fuera la primera vez, incluso si antes ya se vivió una pérdida semejante y de tal alcance. Lo particular del acontecimiento es que, aun cuando pareciera poder ser previsto, por ejemplo, cuando se es notificado del desahucio de un familiar, este le pasa al sujeto sorprendiéndolo y encontrándolo, por así decirlo, con la guardia baja. No hay modo de prepararse para su arribo y, menos aún, para sus efectos. En suma, el acontecimiento devela lo vulnerable que es el sujeto en cuanto lo encuentra siempre desarmado y sin las defensas necesarias para hacerle frente. Al menos en un primer momento, que es el de la experiencia de su impacto. Por supuesto, el sujeto tiene luego la ocasión de integrar o no el sentido que este aportó a su propia cotidianidad y, con

<sup>5</sup>Al respecto, Romano indica: “Para poder pensar el duelo como separación *absoluta*, no basta que el otro ‘desaparezca’. Es necesario que su desaparición implique un cataclismo que no es solo pérdida de la persona amada de la que resiento su ausencia, sino también *pérdida de mí mismo*: pérdida que es preciso pensar aquí, en su sentido fuerte, como una *muerte* verdadera. No solo morimos en la persona amada, sino que, a través de esa primera muerte, morimos para nosotros mismos, es decir, muere aquel que solo podíamos ser insustituiblemente para ella y solo para ella” (1998, p. 137; cursivas del original).

ello, volverse a armarse de algún modo, pero nunca de manera definitiva.

De esta manera, el acontecimiento manifiesta no solo la falta de preparación de parte del sujeto para acogerlo o, en palabras de Barbaras, su falta de defensas, sino también su pasibilidad radical por la que el existente está abierto y expuesto a lo que le acontece así como al exceso de sentido con el que el evento irrumpe en la vida del sujeto. La pasibilidad es, según Romano, la

exposición sin medida al acontecimiento, que no puede expresarse en términos de pasividad, sino que precede a la distinción entre activo y pasivo. Esta pasibilidad, en efecto, no puede concebirse como una estructura previa “en el sujeto” que prepararía la acogida del acontecimiento, ya que el evento, en su radical imprevisibilidad, se sustrae constitutivamente a toda estructura de acogida, de modo que es el propio concepto de “subjetividad” el que resulta insuficiente para comprender su significado (1998, p. 99).

Se trata, por tanto, de una “exposición sin medida a lo que me sucede” (Romano, 1998, p. 102). De este modo, la pasibilidad, no siendo pura pasividad, es aquella apertura a los acontecimientos que, en cuanto tales, no se experimentan sin encontrarse desarmado ante su arribo. Nunca se está preparado para sufrir la muerte del amado, ni para el florecimiento de una amistad profunda y significativa. De este modo, la pasibilidad radical que el autor describe no puede ser entendida como pasividad, pero tampoco como una disposición subjetiva previa, puesto que el acontecimiento, por ser imprevisible, escapa a toda posibilidad de acogida preestablecida. La pasibilidad es un tipo de exposición radical y sin medida al evento. Sin embargo, tal vez es preciso matizar esta descripción y nutrirla con los aportes de Maldiney. Este autor, indica que la pasibilidad es la “capacidad de sufrir”, de padecer. Tal vez no sea necesario restarle al sujeto la condición de pasible, como parece hacerlo Romano, puesto que la pasibilidad es una posibilidad del sujeto que solo se actualiza y toma forma al ser conmocionado por el acontecimiento. Es decir, es con su arribo que el acontecimiento se abre espacio en el sujeto, pero eso no podría suceder si este último no estuviera abierto y expuesto –en suma, dispuesto– al evento que, con su fuerza irruptora, que lo deja sin defensas. Lo interesante de esto es que no hay modo de que el existente pueda afrontar con preparación un acontecimiento. Este lo encuentra siempre sin defensas y con la guardia baja.

Con todo, se puede concluir que la vulnerabilidad existencial no es una condición empírica y ocasional, ni una simple falta de recursos ante situaciones particulares, sino que expresa una estructura ontológica fundamental del existir: estar sin defensas ante lo que irrumpe, ante el exceso de sentido que el acontecimiento aporta. Como se ha intentado mostrar, esta exposición no puede ser reducida ni a una fragilidad material ni a una pasividad receptiva: es más bien una pasibilidad radical, es decir, una disponibilidad constitutiva del existente para ser afectado por lo otro, sin posibilidad de preparación ni resguardo definitivo. En esta línea, el acontecimiento aparece como la manifestación más patente de dicha vulnerabilidad, pues revela –por su imprevisibilidad y desmesura– la imposibilidad del sujeto de anticiparse o protegerse completamente de lo que adviene. No se trata, por ello, de una carencia accidental, sino de una condición que define la forma misma de estar vuelto hacia el mundo: existir es exponerse y dicha exposición, lejos de significar una debilidad negativa, es también la apertura misma al sentido, a la alteridad, al mundo y a los otros, con todo el riesgo de destructibilidad que ello implica. Por ello, comprender la herida como figura privilegiada de esta vulnerabilidad nos permite repensar la subjetividad no desde su autonomía o autoafirmación, sino desde su constitutiva receptividad, su precariedad y su apertura insuperable al acontecimiento de existir.

### 3 EL ACONTECIMIENTO Y LA HERIDA DEL SENTIDO: CRISIS, VULNERABILIDAD Y CONSTITUCIÓN DEL SÍ MISMO

Es preciso, entonces, volver la mirada hacia el acontecimiento y su fuerza irruptora, que devela la vulnerabilidad existencial. Para ello, se puede comenzar citando el siguiente texto de Maldiney:

El acontecimiento es sin razón, sin fundamento, sin fondo. Arriba... “en un encuentro”. Y no hay encuentro si no es con otro; no con la alteridad en general. El encuentro con lo otro, si verdaderamente es un encuentro, no se deja reducir a un caso particular de la relación con los otros al interior del mundo. No es un elemento integrante de un cierto tipo de encuentro; es fundamentalmente atípico. El otro es siempre nuevo, y siempre nuevo es el acontecimiento. Por lo tanto, un encuentro no se justifica haciéndolo posible, sino haciéndolo real. Se trata, entonces, de realizar la transformación que él demanda abriendo un nuevo mundo, de lo que la sorpresa del acontecimiento es el momento avisador (2007, p. 306).

En este pasaje de *Penser l'homme et la folie*, Henri Maldiney ofrece una caracterización radical del acontecimiento como experiencia límite que no se deja subsumir bajo las categorías tradicionales de la razón, la causalidad o la previsibilidad. Que el acontecimiento sea “sin razón, sin fundamento, sin fondo” significa que se sustrae a todo marco explicativo previo: no se deduce, no se construye ni se prepara. Se impone, sobreviene, sucede. Pero no lo hace como un hecho objetivable, sino irrumpiendo en la existencia y transformándola desde la raíz.

La clave de esta irrupción está en el encuentro singular e irreductible que pone en juego la apertura de un mundo inédito abierto por el propio acontecimiento al advenir al sujeto. En este sentido, el acontecimiento no se da en el mundo, sino que lo abre al introducir una discontinuidad en la experiencia habitual que obliga a reconfigurar el sentido<sup>6</sup>. Así, lo que define al encuentro —y, con ello, al evento— no es su posibilidad previa, sino su realización efectiva. Es esto lo que demanda acoger su verdad en su advenimiento. Esta es la inversión profunda que Maldiney opera: en lugar de pensar el sentido como aquello que permite comprender lo que ocurre, es el acontecimiento mismo el que hace emerger un nuevo sentido. Y este nuevo sentido no se anuncia sino en la sorpresa y ruptura del modo habitual que aportan las cosas al venir a presencia y ser encontradas.

Así, el encuentro con lo otro es el lugar donde un nuevo mundo se inaugura. Por ello, la sorpresa no es meramente un sobresalto subjetivo, sino el momento *páthico* —es decir, en el que el mundo, las cosas y el otro se hacen sentir, se padecen sufriendo el acontecimiento de su venir a presencia— en el que se anuncia el carácter inanticipable y transformador del acontecimiento. La dimensión *páthica* del acontecimiento (cf. Mena 2018, 2021b) releva al menos dos cosas: en primer lugar, y tal como lo afirma Waldenfels, que el evento se vive como “como algo *por lo cual* somos tocados, afectados, estimulados, sorprendidos y, en cierta medida, heridos” (2015, p. 58; cursivas del original); en segundo lugar, el hecho de que todo acontecimiento conlleva una crisis que “es sufrida por alguien que puede ser alcanzado en su persona porque la crisis es personal” (Maldiney, 2001, p. 75; cf. von Weizsäcker, 1956/2011, pp. 52-74), esto es, el sujeto queda implicado y concernido totalmente en el sentido imprevisto, inaudito e inédito que trae consigo el evento vivido.

No hay, por tanto, apertura al acontecimiento sin que este provoque una crisis personal en el sujeto que lo vive como un golpe, como un trauma<sup>7</sup>, es decir, como una fractura o herida que, en ocasiones, puede ser integrada al continuo fluir de la experiencia, mientras que a veces dicha tarea resulta imposible (Romano, 1998, p. 148). Se trata, por tanto, de una exposición crucial y crítica. Así, Maldiney afirma: “La existencia es en sí misma discontinua, está constituida por momentos críticos que son como fallas, desgarros de sí misma, en los que se ve obligada a desaparecer o renacer” (2007, p. 91). En estos momentos de desgarradura, la existencia no solo se ve interrumpida, sino que se expone al límite de tener que “desaparecer o renacer”, o, dicho de otro modo, queda conminada a asumirse en su capacidad de *responder* a aquello que le acontece. Por tanto, lo que está en juego y es exigido es lo que Romano llama *ipseidad*, a saber: “La capacidad del adviniente de estar abierto a los acontecimientos, en cuanto aquellos le advienen insustituiblemente, la capacidad de estar implicado propiamente en lo que le sucede, o aún, la capacidad de comprenderse a sí mismo a partir de una historia y de posibles que el acontecimiento articula” (1998, p. 125). En suma, ser sí mismo es *poder* llegar a ser a partir de lo que le acontece. El sujeto nace de nuevo en cada acontecimiento que le acontece lo que implica, a su vez, dos dimensiones: en primer lugar, queda lanzado, eyectado, hacia el mundo, pero también implicado o hundido en él, lo que se traduce en una forma de hacerse cargo del sentido con el que irrumpen los acontecimientos. De este modo, la ipseidad articula pasibilidad, implicación y singularidad. Poder ser sí mismo implica la capacidad de padecer y sufrir la vida que nos acontece, dejarse implicar por el sentido inédito e inaudito que asalta y poder ser singularizado por el evento como su único asignatario, lo que hace de él un respondiente.

Pero la exigencia a la que expone el acontecimiento, desaparecer o renacer, es crucial y crítica. En ocasiones, la existencia puede fracasar y colapsar hasta la clausura; en otras, logra reconfigurarse a la luz de los eventos vividos.

<sup>6</sup>Al respecto, Maldiney afirma que “El acontecimiento no se produce en el mundo, sino que el mundo se abre cada vez a partir del acontecimiento” (2007, p. 91).

<sup>7</sup>La vulnerabilidad atraviesa de este modo a todos los sujetos, dado que, aunque no todos han sido traumatizados, todos son potencialmente traumatizables (cf. Falque, 2021, p. 254; Falque, 2023; Greish, 2022, p. 200; Lorelle, 2016; Pelluchon, 2014; Popa, 2018). Esto implica que el traumatismo no debe entenderse únicamente como una patología, sino como una dimensión fundamental del existir, como una disposición *páthica* que define al ser humano en su relación con el mundo (cf. von Weizsäcker, 1956/2011, pp. 52-74). Esta condición nos expone continuamente a la posibilidad de ser heridos, de ser alcanzados por la onda expansiva de un evento inesperado que, en su irrupción, nos transforma radicalmente. Ejemplos recientes, como la pandemia del COVID, la pérdida de un ser amado o la separación de un vínculo significativo, ilustran cómo ciertos acontecimientos no solo interrumpen nuestras vidas, sino que las reconfiguran profundamente (Marin, 2019). Estos eventos no pueden comprenderse únicamente en términos de normalidad o patología, ya que trascienden esta distinción para revelar la estructura vulnerable que define a todo ser humano. Estos golpes que nos conmocionan no solo nos afectan a nivel emocional o psicológico, sino que transforman la forma misma en que habitamos el mundo, desestabilizando nuestras certezas y obligándonos a reconfigurar nuestro sentido de identidad y pertenencia. No se trata solo de experiencias personales, sino de fracturas existenciales que nos confrontan con nuestra propia finitud y nos exponen a una forma radical de alteridad, a aquello que no podemos anticipar ni controlar, pero que, sin embargo, nos define profundamente.



Renacer no alude simplemente a una recuperación o vuelta al estado anterior, sino a la posibilidad de un nuevo comienzo, de un nuevo modo de estar vuelto y hundido en el mundo, lo que implica que el sujeto que hace frente al desgarramiento resulta transformado por dicha experiencia límite. En suma, Maldiney y Romano sitúan la existencia humana bajo el signo de la vulnerabilidad, de la pasibilidad y de la posibilidad, del quiebre y del don. La crisis no es un accidente de la vida, sino su condición. Existir es, entonces, soportar la conmoción y, con ello, abrirse a la posibilidad de un nuevo comienzo.

Sin embargo, esta apertura no siempre se experimenta como un acceso a nuevas posibilidades. El acontecimiento puede adquirir una dimensión trágica cuando no solo transforma nuestro mundo, sino que lo aniquila por completo, cerrando toda posibilidad de resignificación e imposibilita cualquier intento de recomposición. Esta experiencia ha sido ampliamente examinada tanto desde el psicoanálisis freudiano y lacaniano como desde la psiquiatría fenomenológica. Esta última muestra que en las psicosis el sujeto pierde la capacidad de apertura a los acontecimientos y de responder a estos. Como señala Bernet, en tales casos el acontecimiento actúa como una “pieza faltante en el tejido simbólico de la vida propia” (2004, p. 277), una ausencia que no solo hiere, sino que desarticula completamente las estructuras que permiten al sujeto significar su experiencia. Maldiney, por su parte, describe esta situación de manera particularmente aguda al analizar la experiencia del esquizofrénico, quien se enfrenta a un mundo que ha perdido toda cohesión y familiaridad, quedando reducido a una serie de fragmentos dispersos y desconectados:

Volcado a una experiencia quebrada, lagunar, hecha de discordancias y de distancias disruptivas, el esquizofrénico es una presencia que se pone en jaque a sí misma. La crisis es una crisis del proyecto constitutivo de la presencia por el cual aquella se abre a sí, anticipándose a sí misma, proyectándose en la significatividad que constituye la mundanidad de lo que es cada vez mundo. A la disociación de la imagen responde la de la imagen del cuerpo [...]. En lo dispar de la experiencia, en un mundo que estalla y que ya no tiene rostro, que no tiene su *facies totius universi*, en el sentido literal de Spinoza, el esquizofrénico ha perdido el suyo, su rostro (2001, p. 74).

Maldiney, intentando comprender la locura, da cuenta de esta como una dislocación de la capacidad fundamental del sujeto de habitar el mundo y de constituirse como presencia significativa. La expresión “una presencia que se pone en jaque a sí misma” es especialmente reveladora: el esquizofrénico no está simplemente *fuera del mundo*, sino que vive una experiencia en la que su propia presencia está desgarrada desde dentro. La presencia –apertura originaria al mundo– no es proyecto, es decir, movimiento que se anticipa a sí mismo para dar sentido al mundo. Lo que colapsa aquí es el “proyecto constitutivo de la presencia”, la estructura dinámica que permite al sujeto proyectarse en el mundo como horizonte de sentido.

Y, entonces, Maldiney describe la experiencia esquizofrénica como una “experiencia quebrada, lagunar”, poblada de *discordancias* y *distancias disruptivas*. No hay continuidad ni unificación posible: el mundo estalla en fragmentos y pierde su rostro; ya no habita un mundo unificado, sino una multiplicidad dispersa. De ahí que ya no pueda reconocerse como sujeto en un mundo habitable. Por su parte, la disociación de la imagen corporal responde a esta fragmentación ontológica: el cuerpo, que es normalmente el lugar de la síntesis vivida entre el yo y el mundo, se escinde y se vuelve extraño. El sujeto esquizofrénico no solo ve un mundo sin sentido, sino que ya no *habita* su propio cuerpo como morada de sentido. Ciertamente, el esquizofrénico no es un sujeto simplemente perdido o delirante. Para Maldiney, es alguien que ha perdido la posibilidad de proyectarse en un mundo como mundo, es decir, como estructura de significatividad abierta. La locura, en este sentido, es el *límite* de la existencia, donde se pone en cuestión la capacidad misma de donación de sentido. Es una alteración de la forma más originaria de habitar: una crisis en la temporalidad, en la espacialidad, en la corporalidad y, en último término, en la identidad.

En suma, Maldiney propone una fenomenología de la esquizofrenia como un desgarramiento de la relación mundo-sujeto. La locura se muestra como el fracaso de la presencia en su proyecto constituyente, al perderse la capacidad de acoger un acontecimiento, de dejarse afectar por su novedad y, con ello, de renovar su propia existencia. Las psicosis, como la melancolía, la manía y la esquizofrenia, no se caracterizan, de este modo, solo por un exceso de padecimiento, sino precisamente por la imposibilidad de sufrir una verdadera crisis, de ser alcanzados por la irrupción traumática de un evento que fracture y transforme el curso de la existencia. Como señala Maldiney:

La marca de lo patológico no es la crisis, sino, al contrario, su imposibilidad. La repetición de un estado crítico no superado impide el advenimiento de todo otro acontecimiento. Todas las crisis, desde entonces, no son más que la repetición de la primera que se mantiene indefinidamente en su propia irresolución. No es la crisis, sino la forclusión de todo estado crítico que constituye lo patológico (2001, p. 75).



En lugar de concebir la enfermedad mental como un exceso de crisis, esta es definida como la imposibilidad de atravesar y resolver la crisis, es decir, por clausurar la posibilidad de ser afectado por un nuevo acontecimiento. De este modo, la crisis es, en sí misma, estructurante y necesaria. Es, al mismo tiempo, una ruptura en el curso de la existencia –hace época en ella– y una apertura: es la instancia a partir de la cual la existencia se ve forzada a decidirse, a cambiar, a transformarse. En este sentido, la crisis es un momento originario. Lo verdaderamente patológico aparece cuando esta capacidad de atravesamiento queda bloqueada: cuando ya no hay posibilidad de resolución ni de relanzamiento hacia otro horizonte. Aquí el sujeto se condena a una repetición estéril que no da lugar a la novedad, sino que lo encierra en una suerte de bucle temporal. El acontecimiento ya no adviene, el tiempo se detiene y la historia queda fijada en una escena originaria que no puede ser transfigurada. Es una temporalidad enferma, sin proyección, donde toda novedad queda absorbida en el mismo núcleo traumático. La repetición aquí no es juego, no es solo un síntoma, sino una forclusión del mundo, una incapacidad de que un nuevo sentido irrumpa. Esta última puede ser entendida como el rechazo estructural de la crisis como acontecimiento de sentido. En este sentido, lo patológico consiste en la incapacidad de acoger un nuevo comienzo, de ser afectado por la discontinuidad que permite volver a nacer a sí y al mundo. El sujeto enfermo queda fijado en una especie de presente sin porvenir, donde todo lo que ocurre es una iteración del mismo fracaso originario. Esto conlleva también la pérdida de la capacidad de estar implicado en lo que acontece, la clausura del sí mismo a la transformación. Con todo, se puede indicar entonces que “lo patológico es una modalidad de lo *páthico* revelado en la crisis”, por lo que las psicosis “expresan, todas, una impotencia para existir el presente y, a partir de este, en el tiempo” (Maldiney, 2001, p. 79).

Frente a esta imposibilidad patológica de atravesar la crisis, se vuelve aún más decisivo comprender cómo el acontecimiento, en su irrupción, no solo fractura el mundo, sino que también convoca al sujeto a una transformación radical de sí. En contraste con la clausura propia de las psicosis, que impide toda apertura a lo nuevo, la existencia sana se define por su capacidad de soportar la conmoción, de dejarse herir y, a través de esta herida, de devenir otro. Es en este punto donde se revela la doble dimensión del acontecimiento: como golpe traumático que nos alcanza sin mediación previa y como ocasión para una apropiación posterior que nos reconfigura desde dentro. La ipseidad, entonces, es comprendida como una disposición a recibir el mundo en su inasibilidad, a ser implicado por lo real que nos sobreviene.

En el corazón de la experiencia humana se encuentra una paradoja fundamental: los acontecimientos más decisivos de la existencia –aquellos que nos afectan de forma radical, como el amor, la muerte o la vocación– se nos imponen sin previo aviso, adelantándose siempre a nuestra capacidad de comprensión. Como indica Claude Romano, nunca se es contemporáneo de lo que nos pasa (cf. 1998, pp. 63-69). Los eventos nos sobrevienen a nuestras espaldas, fracturando nuestras expectativas y dejando una marca imborrable. Su carácter inaudito e imposible desestabiliza nuestras certezas y, sin embargo, nos constituye como sujetos: el acontecimiento nos designa insustituiblemente como sus destinatarios y nos implica a fondo, incluso cuando nuestra reacción inmediata sea la incredulidad o el rechazo. Así, el sujeto no preexiste al evento, sino que se constituye en la medida en que se ve obligado a responder, a tomar posición ante aquello que lo desborda.

Esta respuesta, sin embargo, no ocurre sin demora. El acontecimiento irrumpe como lo imposible de ser vivido, pero es precisamente esta imposibilidad lo que revela la verdad del existir: vivir es estar abierto a lo que no se puede prever ni anticipar, a lo real en su emergencia absoluta. Como plantea Henri Maldiney, existir es estar expuesto a lo inesperado, pero también a lo inimaginable de sí mismo, a una transformación que no puede ser guiada por ningún esquema previo. Esta apertura radical implica un éxtasis del sujeto: una salida de sí que lo pone en juego en su núcleo más íntimo, sin garantías, sin posibilidad de retroceder, sostenido solo por su vulnerabilidad. Lejos de ser mera fragilidad, esta vulnerabilidad es la condición de posibilidad del sentido, una disposición ontológica a ser afectado y transformado por lo que acontece. Así, la vulnerabilidad no es solo exposición al daño, sino apertura al otro, al acontecimiento y, en último término, al propio devenir del sí mismo. Así entendida, ella funda la posibilidad misma de toda transformación significativa, haciendo de la vida un constante renacer en la intemperie del mundo.

## 4 CONCLUSIONES: LA VULNERABILIDAD COMO CONDICIÓN EXISTENCIAL DE ACONTECIMIENTO Y TRANSFORMACIÓN

A lo largo de este texto he intentado pensar la vulnerabilidad no como una debilidad contingente ni como una mera condición reactiva frente a fuerzas externas, sino como una estructura fundamental de la existencia, que se manifiesta como una exposición radical a la alteridad, al acontecimiento y al exceso de sentido que desborda toda previsión. Lejos de ser una carencia que deba ser corregida, la vulnerabilidad se ha revelado como una forma originaria de apertura, como la disponibilidad ontológica del existente a ser afectado, herido y, con ello, transformado. Es así que

el acontecimiento –en su carácter irreductible, imprevisible e incondicionado– constituye la manifestación más clara de esta estructura: irrumpe sin preparación posible, desarma al sujeto de sus defensas y lo deja expuesto a un nuevo comienzo, a veces desgarrador, otras veces fundante.

Pero dicha apertura y exposición no es pasividad pura ni fragilidad empírica, sino pasibilidad, esto es, capacidad de ser tocado y afectado por lo real, de recibir el impacto de lo que se da sin mediación, incluso antes de que pueda ser tematizado o comprendido. Esta pasibilidad –que no es déficit, sino posibilidad– define una subjetividad que no se posee a sí misma de manera autosuficiente, sino que se constituye en la medida en que se deja alcanzar por lo que le acontece. Por eso, la vulnerabilidad no es posterior al acontecimiento; es su condición de posibilidad. Solo un sujeto vulnerable puede ser sorprendido, interpelado y obligado a transformarse, porque solo quien está expuesto al mundo sin garantías puede implicarse en el sentido que le sobreviene. La ipseidad, en este marco, no es otra cosa que la capacidad de responder singularmente a aquello que me alcanza sin que yo lo haya previsto: ser sí mismo es poder advenir a sí gracias a los acontecimientos vividos.

La vulnerabilidad no se limita a un riesgo negativo de pérdida o devastación, aunque ciertamente eso está siempre en juego. También se presenta como la condición positiva de toda donación de sentido, como el lugar donde el otro, el mundo y lo posible pueden irrumpir con su excedencia, desestabilizando toda clausura. Esta apertura implica otro tipo de riesgo, diferente del de destructibilidad, a saber: el riesgo del extrañamiento, de que el mundo ya no se presente bajo los modos habituales de familiaridad y control, de que el sujeto ya no pueda reconocerse del todo en quien era. Pero es precisamente este extrañamiento el que inaugura lo nuevo. La vulnerabilidad, en este sentido, funda la posibilidad de sorpresa, de transformación, de una reconfiguración vital que no puede ser anticipada, sino solo acogida –cuando, en efecto, esto es posible–.

En definitiva, pensar la vulnerabilidad como una estructura existencial de apertura al acontecimiento y como una disposición a ser afectado por el sentido en su exceso, permite desplazar la mirada desde una subjetividad centrada en la autonomía hacia una concepción del sujeto como ser expuesto, como presencia frágil pero capaz de renacer. No hay mundo sin herida, ni subjetividad sin fractura. Lo humano no se define por su capacidad de dominar lo que le ocurre, sino por su disponibilidad constitutiva a ser transformado por lo que irrumpe. En esa medida, la vida no es un trayecto asegurado, sino una aventura sin resguardo donde cada acontecimiento verdadero puede fracturar o fundar un mundo. La vulnerabilidad, lejos de ser un límite, es entonces el espacio desde el cual la existencia puede ser reconducida, una y otra vez, a su verdad más radical: la de ser siempre un comienzo.

## 5 FINANCIAMIENTO

El presente artículo ha sido escrito en el marco del Proyecto Fondecyt Regular N° 1240701 (ANID) del que el autor es Investigador Responsable.

## REFERENCIAS

- Barbaras, R. (2018). Finitude et vulnérabilité. En *Vulnérabilité et empathie. Approches phénoménologiques* (pp. 47-62). Hermann.
- Bernet, R. (2004). *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. PUF.
- Brugère, F. (2022). *La ética del cuidado*. Metales Pesados.
- Chalier, C. (2020). *Découvrir la gratitude. Au risque de l'asymétrie*. Bayard.
- Chrétien, J.-L. (2017). *Fragilité*. Minuit.
- Domingo Moratalla, A. (2013). *El arte de cuidar*. RIALP.
- Falque, E. (2021). *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*. Hermann.
- Falque, E. (2023). Hors phénoménologie? L'hypothèse d'une extra-phénoménalité. *Alter. Revue de Phénoménologie*, 189-216.
- Greisch, J. (2022). «Penser à l'aune du traumatisme»: le Hors phénomène d'Emmanuel Falque. *Revue Le Cercle Herméneutique*, 38-39, 199-212.
- Housset, E. (2008). *L'intériorité d'exil. Le soi au risqué de l'altérité*. Cerf.
- Le Blanc, G. (2011). *Que faire de notre vulnérabilité?* Bayard.
- Levinas, E. (1982). *De l'évasion*. Fata Morgana.
- Lorelle, P. (2016). L'expérience traumatique: Emmanuel Levinas et Claude Romano. En *L'événement et la raison. Autour de Claude Romano* (pp. 47-71).
- Maillard, N. (2011). *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?* Labor et Fides.

- Maldiney, H. (2001). *Existence: crise et creation*. Encre Marine.
- Maldiney, H. (2007). *Penser l'homme et la folie*. Millon.
- Maldiney, H. (2021). De la transpasibilidad. En *De la transpasibilidad. Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir* (pp. 17-68). SB.
- Marin, C. (2019). *Ruptur(s)*. Éditions L'Observatoire.
- Marion, J.-L. (2010). *Certitudes negatives*. Grasset.
- Marion, J.-L. (2016). *Reprise du donné*. PUF.
- Mena, P. (2021a). Vulnerabilidad y cuidado. *Trans/Form/Ação*, 44(2), 277-300.
- Mena, P. (2021b). Homo patiens. ¿De qué modo el existente se puede a sí mismo a la luz de los acontecimientos? En *De la transpasibilidad. Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir* (pp. 165-187). SB.
- Mena, P. (2018). Pathos y phainomenon. El acontecimiento como fenómeno insigne y la aventura de su recepción. En *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno* (pp. 217-255). Ediciones Universidad de La Frontera.
- Pelluchon, C. (2011). *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*. Cerf.
- Pelluchon, C. (2014). *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*. PUF.
- Pelluchon, C. (2024). *Ética de la consideración*. Herder.
- Pierron, P. (2010). *Vulnérabilité. Pour une philosophie du soin*. PUF.
- Pierron, P. (2021). *Philosophie du soin*. Hermann.
- Popa, D. (2018). L'imaginaire de la vulnérabilité sociale. De la culpabilité à la responsabilité. En *Vulnérabilité et empathie. Approches phénoménologiques* (pp. 285-311). Hermann.
- Prášek, P. (2023). *Le devenir-autre de l'existence*. Hermann.
- Romano, C. (1998). *L'événement et le monde*. PUF.
- von Weizsäcker, V. (2011). *Pathosophie*. Éditions Jérôme Millon (Obra original publicada en 1956).
- Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Siglo XXI.