



**TRANSPASIBILIDAD, AFECTIVIDAD Y CORPORALIDAD: UN ESBOZO
FILOSÓFICO ACERCA DE LA EXPERIENCIA DEL ENCIERRO DESDE LA
FENOMENOLOGÍA EXISTENCIAL DE HENRI MALDINEY**

Transpassibility, Affectivity and orporality: A Philosophical Sketch about the Confinement
Experience from Existential Phenomenology of Henri Maldiney

*Bryan Francisco Zúñiga Iturra*¹

École normale supérieure, París, Francia

bryan.zuniga@ug.uchile.cl

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo principal describir, desde un punto de vista fenomenológico, la experiencia del *encierro existencial*. Para lograr este cometido, nuestro trabajo dará lugar a una exégesis de aquella dimensión afectiva y corporal de nuestras vivencias a la que remite la descripción fenomenológica del sentir mediante el estatuto de la *porosidad*. De esta manera, centraremos nuestras consideraciones en la noción de *transpasibilidad* esbozada por Henri Maldiney en *Penser l'homme et la folie* con la intención de esclarecer en qué medida la dimensión sensible, afectiva y corporal de nuestra experiencia nos permite comprender con mayor precisión aquello en que consiste la *ausencia de mundo* característica de la vivencia del encierro. Al final de este artículo se espera dejar sentadas las bases para pensar aquellas experiencias afectivas y corporales del orden del encierro descritas habitualmente bajo la noción de *psicopatología* de una forma *no deficitaria*. Es decir, como cierto modo de configuración de mundo que merece ser descrito a partir de su propia especificidad y no a partir de un contraste con cierta normalidad instituida a un nivel social.

Palabras clave: transpasibilidad, afectividad, corporalidad, sentir, encierro, Maldiney.

Abstract

The main objective of this paper is to describe, from a phenomenological approach, the experience of *existential confinement*. To realize this task, we will make an exegesis about the affective and bodily dimension of our experiences derived from the phenomenological description of sense through the status of *porosity*. In this way, we will focus our considerations on the notion of *transpassibility*, designed by Henri Maldiney in *Penser l'homme et la folie* to demonstrate how the sensitive dimension of our experience allows us to understand more precisely what it consists of the world's absence constitutive of the confinement's experience. At the end of this article, it

¹ Licenciado y Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Candidato a Doctor en Filosofía, mención Filosofía por la Universidad de Chile y la École normale supérieure de París. Becario ANID/Doctorado Nacional 2022-2025.



also expected to establish the basis for thinking those affective and bodily confinement's experiences usually described through the notion of psychopathology in a not deficiency way. I.e., like a kind of world's configuration that must be described in the light of its proper specificity and not through a comparison with certain normality instituted socially.

Keywords: transpassibility, affectivity, corporality, sense, confinement, Maldiney.

Para Leandro Catoggio

*L'existence est rare. Nous sommes constamment, mais nous
n'existons que quelquefois, lorsqu'un véritable événement nous transforme*

(Henri Maldiney 2011 9)

1. Introducción: la comprensión fenomenológica del sentir como porosidad

Uno de los tópicos fundamentales de la tradición fenomenológica es, sin lugar a duda, la dimensión sensible y material de nuestra experiencia. Nociones tan diversas como *sensación*, *sensibilidad* y *sentir*, y textos tan variados como *Ideas II* de Edmund Husserl, *Phénoménologie de la perception* (1945) de Maurice Merleau-Ponty y *Le volontaire et l'involontaire* (2009) de Paul Ricoeur, documentan la relevancia que posee este elemento articulador de nuestras vivencias al interior de aquel saber descriptivo en el que consiste la fenomenología. Si la tradición fenomenológica tiene como misión principal tematizar, mediante los recursos filosóficos, los diversos momentos que articulan nuestra experiencia, con el pasar de los años uno de los temas que poco a poco ha ido adquiriendo importancia filosófica, llegando al punto de posicionarse como uno de los asuntos principales de la fenomenología, es aquello que proponemos denominar con Henri Maldiney el *ámbito originario del sentir* (2012).

¿En qué consiste esta dimensión de nuestra experiencia? Cuando cotidianamente hablamos de sentir dos son las acepciones generales a las que remite este concepto (Corominas 1987 531). Por una parte, el sentir suele comprenderse en estrecha relación con el acto de *tocar*, es decir, de entrar en vínculo mediante el tacto y, por ende, a través del cuerpo, con algo *distinto a nosotros mismos*. Así, por ejemplo, decimos que sentimos la rugosidad de una mesa o el suave pelaje de un gato cuando accedemos a sus texturas por medio del tacto. De este modo, pareciera ser que, bajo esta primera significación, sentir es hacer referencia al *carácter*



vinculante que define, al menos cierto aspecto, de nuestra experiencia corporal al interior del mundo. Por otra parte, el sentir es descrito, bajo una segunda acepción, a la luz de aquello que proponemos denominar el *paradigma de la afectividad*, esto es, de aquella serie de vivencias a las que hacemos referencia mediante expresiones de uso cotidiano tales como *me siento bien* o *me siento mal*, siendo el común denominador a este género de experiencias el carácter autorreferencial al que remite esta segunda significación del sentir. En efecto, cuando decimos que nos sentimos de tal o cual manera a lo que hacemos mención es a un tipo de situación vital en la que, en lugar de referir originariamente a la relación táctil y corporal que tenemos con algo distinto a nosotros mismos, damos cuenta de la *resonancia afectiva* que dispone a nuestra vida en el marco de aquel vínculo con las cosas. Si quisiéramos resumir, de modo general, la diferencia principal entre ambas acepciones prefilosóficas del sentir que se ocultan en el lenguaje cotidiano, podemos establecer que mientras el *sentir táctil* puede ser entendido en virtud de su carácter relacional, y por tanto bajo el paradigma de la *heteroafección*, el *sentir afectivo* debe ser descrito en razón de aquella dimensión *autoafectiva* a través de la cual se revela nuestra existencia en el marco de nuestra relación corporal con las cosas, el mundo y los otros (Walton 2016 40; Zúñiga 2020)².

¿Es posible pensar una forma de reunir bajo una sola acepción filosófica ambos sentidos pre-filosóficos de la palabra sentir? Consideramos que una posible respuesta a este interrogante la hallamos en la noción de *porosidad*, la cual, desde nuestro punto de vista, sintetiza de buena manera el carácter *afectivo* y *relacional* que define al sentir. Según la etimología, la palabra porosidad remite a la expresión griega *poros* que puede ser traducida tanto como *paso*, *pasaje* o *tránsito*, como por *camino*, *senda* o *trayecto*, a la que igualmente refiere la raíz griega *per*, de la que provienen palabras tales como *empeiría* o el alemán *erfahrung*, es decir, la experiencia humana entendida como *travesía* (Corominas 1987 469; Mena 2018 241). De acuerdo con esto, hablar de porosidad es dar cuenta tanto de la posibilidad de moverse al

² Para profundizar en la discusión fenomenológica respecto a las nociones de *autoafección* y *heteroafección* se recomienda revisar los siguientes textos: 1) Henry, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: Puf, 2011. 2) Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Le livre de poche, 1971 3) Mena, P. "El pathos de la vida y de la existencia. La fenomenología en busca de una ampliación de la razón". *Revistas anales del seminario de historia de la filosofía*, N°36 (1): 2018: 201-220. 4) Walton, Roberto. "Autoafección y acontecimiento". *Problemas de fenomenología material. Investigaciones en torno a la filosofía de Michel Henry*. Buenos Aires: UNGS, 2016: 25-42.



recorrer un determinado trayecto, como de la posibilidad de enfrentarse a los distintos riesgos y peligros que subyacen a aquel camino que reporta el carácter de lo incierto.

¿Cómo se vincula esta disquisición terminológica con las dos acepciones del sentir esbozadas previamente? Nos parece que la noción de *porosidad*, en cuanto remite a una experiencia de orden relacional, así como a los riesgos que atraviesan dicha travesía, nos permite reunir de forma coherente ambas significaciones que posee la palabra sentir. En efecto, el sentir como porosidad mienta el *vínculo corporal* con algo distinto a nosotros mismos y la *resonancia afectiva* que *colorea, dispone y tonifica* aquellos trayectos vitales a los que remite la palabra poros. Sentir es dar cuenta tanto de la posibilidad del contacto y, por tanto, de la *apertura* a aquellos caminos a los que nos abre esta dimensión de nuestra experiencia, como de aquella *disposición afectiva* que, dictando el tono de nuestros desplazamientos, nos expone también a la posibilidad de sucumbir en el marco de dicha relación. Así, el sentir, bajo su acepción de porosidad, nos abre y nos cierra afectivamente al mundo, nos expone a la posibilidad del encuentro como a aquella del desencuentro, es decir, a la imposibilidad de recorrer nuevos trayectos vitales producto del *encierro existencial* y la *interrupción* de nuestro vínculo con el mundo que ciertas resonancias afectivas suscitan en nosotros (Gutiérrez y Zúñiga 2022).

Situado en este marco de discusión, el siguiente texto tiene como objetivo mayor describir la experiencia del *encierro existencial* a la luz de aquella dimensión afectiva y corporal a la que remite la comprensión fenomenológica del sentir mediante el estatuto de la *porosidad*. Para lograr este cometido, centraremos nuestras consideraciones en la noción de *transpasibilidad*, esbozada por Henri Maldiney en *Penser l'homme et la folie*, con la intención de esclarecer en qué medida la dimensión sensible de nuestra experiencia a la que remite este concepto nos permite comprender con mayor precisión aquello en que consiste la *ausencia de mundo* característica de la vivencia del encierro. De igual modo, se espera al final de este artículo dejar sentadas las bases para aquellas experiencias afectivas y corporales del orden del encierro descritas habitualmente bajo la noción de *psicopatología* de un modo *no deficitario*. Es decir, como cierto *modo* de configuración de mundo que merece ser descrito a partir de su propia especificidad y no mediante un contraste con cierta normalidad instituida intersubjetivamente.



2. El ritmo de la existencia humana y del mundo entre la cadencia y la inercia

Desde sus primeras consideraciones la fenomenología de Henri Maldiney se posiciona como un estudio filosófico cuyo asunto mayor consiste en describir las diversas estructuras afectivas, temporales y corporales que articulan nuestra existencia entendida como un todo en constante devenir. En este contexto general es que el autor influenciado aún por la propuesta heideggeriana esbozada en *Ser y tiempo* (2015), la propuesta estética desarrollada por Paul Klee en *Teoría de la forma e de la figuración* (2009) y la descripción arquitectónica elaborada por Alois Riegl en *El culto moderno a los monumentos* (2017), declara que aquel carácter fundamental que define la realidad humana es el constituir un tipo de ser que, a diferencia de los objetos a los que accedemos mediante la percepción, posee un carácter *rítmico*. De este modo, el enigma que constituye nuestra propia existencia debe ser comprendido como una realidad que jamás cristaliza bajo la forma de ser estática que caracteriza a los objetos (Maldiney 2007 66).

¿De qué hablamos cuando hablamos de ritmo? Como indica Émile Benveniste en sus *Problèmes de linguistique générale* (1966), texto citado en reiteradas ocasiones por Maldiney a lo largo de su obra:

los autores griegos refieren al 'rythmos' como un 'schéma'. De este modo, cuando nosotros traducimos ritmo por forma (schéma) lo definimos como una forma fija, realizada, dispuesta como un objeto. Pero, al contrario, 'rythmos' de acuerdo a los contextos en que es utilizado designa la forma en el instante en que ella es comprendida como aquello que está en movimiento, aquello que es móvil, fluyente [...] Es la forma improvisada, momentánea, modificable (333)³.

Cuando tradicionalmente hablamos de ritmo, la primera idea que viene a nuestra mente es aquella comprensión matemática de este concepto a la que remite la palabra griega *schéma*, la cual establece que el ritmo constituye aquel canon, configuración o forma que norma el desarrollo de una actividad determinada, como, por ejemplo, la sucesión regular de cierto conjunto de sonidos que dan vida a una melodía, o bien, aquel patrón de intensidad en virtud del que decimos que tal o cual persona *trabaja a cierto ritmo*. ¿Pero es que el ritmo agota su significación en esta primera acepción predominante en el lenguaje natural? Sobre la base de

³ La traducción de todos aquellos fragmentos cuyo idioma original sea el francés es de nuestra autoría.



lo propuesto por Benveniste, y la interpretación realizada por Maldiney, consideramos que el ritmo, además de mentar cierto canon que regula la realización de una actividad, puede ser entendido como una *forma en movimiento* (*Gestaltung*) mediante la cual se comprende un proceso que se desarrolla de manera inacabada (2012 214). Hablar de ritmo, en su calidad de *rythmos* y no de *schéma*, es referirnos a una realidad que puede ser descrita a partir de su carácter cambiante. ¿Pero no es esto lo que ocurre con el devenir que caracteriza a nuestra existencia? ¿es que la realidad humana puede ser comprendida de manera rítmica? Consideramos que la respuesta a estas inquietudes es, a todas luces afirmativa, pues como estudiaremos, a continuación, producto de la *porosidad del sentir*, esto es, de nuestra susceptibilidad originaria al encuentro sorpresivo con las cosas, y a los trayectos vitales que estas nos ofrecen, nuestra existencia constituye un proceso rítmico y, en consecuencia, nunca clausurado.

Ahora bien, antes de continuar nuestro recorrido es preciso declarar que la verdad del ritmo, lejos de constituir un carácter que define exclusivamente el modo propiamente humano de existir, mienta, al mismo tiempo, el principio último que define a la realidad (Maldiney 2012 207). Es importante establecer que, para Maldiney, aquel mundo que cotidianamente se posiciona como el *suelo* último de todas nuestras experiencias, tal y como afirma Husserl en *Expérience et jugement* (2011) y *La tierra no se mueve* (2006), constituye un horizonte cuyo surgimiento no puede sino comprenderse como el resultado de una articulación rítmica de carácter *espacio-temporal* (2007 161). En otras palabras, el mundo, en lugar de ser una realidad estática dada de una vez y para siempre, y con la que simplemente debemos contar, mienta un horizonte espacial, temporal y afectivo en constante transformación. Así como nuestra existencia representa una realidad rítmica y, por tanto, en permanente devenir, de igual modo, el mundo en el que se desarrolla nuestra vida mienta un horizonte en incesante formación. Nuestra existencia constituye un movimiento rítmico cuya realización no puede sino entenderse en correlación con aquel mundo *en gestación* que permanentemente nos ofrece nuevos trayectos vitales. En su ensayo “La estética de los ritmos” (2012), el autor sostiene que “en el ritmo, lo abierto no es apertura (*béance*) sino patencia. El movimiento no es más de inmersión (*engloutissement*) sino de emergencia [...] Es a causa del ritmo que se produce el paso del caos al orden” (206).



¿Cómo se vincula esta comprensión del mundo como una realidad en constante formación con la descripción de nuestra existencia a la luz de su dimensión rítmica? Consideramos que una posible respuesta a este interrogante la encontramos en la noción de *conocimiento*, elaborada inicialmente por Maurice Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception*, y retomada por Maldiney en el marco de su filosofía existencial (2007). Si el ritmo mienta el carácter último de nuestra existencia al tiempo que representa una nota constitutiva de aquel mundo en el que ésta desarrolla, entonces la realidad del ritmo es un elemento común tanto a aquel movimiento que define nuestra existencia como a aquel mundo, también en movimiento, en el que se inscribe dicha trayectoria vital. De esta forma, el ritmo, lejos de constituir una noción que nos invite a comprender de manera dualista y separada el movimiento que define nuestra existencia con respecto a aquel que caracteriza al mundo, nos exhorta a comprender ambos movimientos como un *sistema* cuya *comunidad* debe entenderse en virtud de aquel origen que moviliza el ritmo y que, por lo mismo, se encuentra a la base del *conocimiento* entre existente y mundo (Merleau-Ponty 1945 256; Maldiney 2007 295). ¿Dónde encontramos aquella fuente a partir de la cual el ritmo articula conjuntamente nuestra existencia y su horizonte mundano?

Antes de resolver esta inquietud es menester advertir que si bien el ritmo da cuenta del carácter cambiante de nuestra existencia y de aquel mundo en formación en el que se desarrolla la misma, esta noción, lejos de movernos a comprender el devenir como una situación permanente con la que simplemente debemos contar bajo el modo de una pasividad absoluta, mienta más bien un tipo de movimiento permeado en su constitución misma por diversas *rupturas*, *discontinuidades* y *brechas* imposibles de colmar (Maldiney 2007 202). En otros términos, la realidad rítmica en la que consiste nuestra propia trayectoria vital, en lugar de ser comprendida bajo la forma de un *movimiento incesante* al que, por ejemplo, nos remite el concepto bergsoniano de *duración* (2012), o bien, a una tensión entre opuestos con una solución sintética a la que refiere, por ejemplo, la noción hegeliana de *dialéctica* (2010), nos invita a pensar el movimiento en el que consiste nuestra propia existencia como un tipo de transformación que, además de exigir cierta dimensión *responsiva* por parte del existente que deviene rítmicamente, opera bajo la lógica de aquello que Philippe Grosos denomina una *economía de la rareza*, esto es, una situación de orden excepcional (2021 76).



¿Cómo se explica esta aparente contradicción entre una filosofía que defiende el carácter rítmico de la existencia y que, al mismo tiempo, sostiene que dicho devenir rítmico representa una situación excepcional? Fiel reflejo de esta aporía son los siguientes dos pasajes presentados por Maldiney en su artículo “L’esthétique des rythmes” y su entrevista “La poésie d'André du Bouchet ou la genèse spontanée” respectivamente. Mientras en el primer fragmento el autor afirma que “la medida introduce el límite (*péras*) en lo ilimitado (*apeiron*) [...] el destino del ritmo se juega entre ambos extremos: él muere de inercia o de disipación” (2012 158), en el segundo texto declara que “somos constantemente, pero no existimos más que en algunas ocasiones, cuando un verdadero acontecimiento nos transforma” (2011 9). ¿Cómo resolver este aparente contrasentido? ¿Cómo describir este ritmo ocasional que toma forma entre el exceso de movimiento, la cadencia, y su ausencia, la inercia? Consideramos que una posible solución a este escollo la encontramos en la comprensión del sentir bajo el estatuto de la porosidad. Nos parece que, así como el sentir nos abre a aquella serie de trayectos vitales de los que cotidianamente hacemos encuentro en el mundo, movilizándolo así el ritmo de nuestra existencia, dicho sentir nos confronta en otra serie de situaciones vitales a una experiencia del encierro en virtud de la que, incapaces de recorrer aquellos caminos al que nos invita la textura afectiva de las cosas, resultamos *inmovilizados* a tal punto que aquel carácter rítmico que, en principio, define nuestra existencia, resulta suspendido aunque sea momentáneamente. En otras palabras, proponemos como hipótesis de lectura que aquella *cadencia* (exceso de cambio) e *inercia* (ausencia de cambio) entre las cuales se juega el ritmo de nuestra existencia, puede ser descrita a la luz de aquella porosidad constitutiva de nuestro sentir. De este modo, y volviendo a una afirmación presentada en nuestra introducción, nos parece que el sentir, al tiempo que nos abre al mundo, disponiéndonos con ello a la experiencia del encuentro, nos expone a la posibilidad del desencuentro y, por lo mismo, a la posibilidad siempre latente de aquello que el autor denomina la *inexistencia*, es decir, al *encierro existencial* (Grosos 2021 84).

3. La apertura transpasible al acontecimiento transpasible

Sabiendo ya que la existencia humana puede ser descrita sobre la base de su problemática dimensión rítmica, una de las preguntas que ineludiblemente viene a nuestro encuentro es la siguiente: ¿cómo se moviliza aquel ritmo que articula conjuntamente a nuestra existencia y a



aquel mundo en el que ella se desarrolla? Maldiney declara que el devenir rítmico de la existencia mienta un proceso a través del que, a raíz de nuestro encuentro sorpresivo con aquella alteridad que denomina *acontecimiento*, se produce una transformación constitutiva en nuestro modo de ser y en aquel mundo en el que estamos situados corporalmente (2007 190). Hablar con Maldiney del ritmo de la existencia y del mundo es dar cuenta de un cambio cuya puesta en movimiento, en lugar de estar a nuestra libre disposición, no se puede comprender sino debido a la llegada imprevisible de aquel acontecimiento que viene a nuestro encuentro y abre, con ello, una serie de trayectos vitales que hasta ese entonces resultaban desconocidos.

¿Qué estructuras de nuestra experiencia subyacen a aquel encuentro rítmico que pone en movimiento mundo y existencia? ¿En qué consiste aquella forma de alteridad a la que Maldiney refiere por medio de la noción de acontecimiento? Para responder ambos interrogantes resulta inexorable hacer referencia a los conceptos de *transpasibilidad* y *transposibilidad* elaborados por el autor en el contexto de su descripción de aquellos momentos que articulan conjuntamente el ritmo de la existencia humana y del mundo *con* el que ella conace.

Cuando hablamos de transpasibilidad hacemos mención a aquel carácter fundamental que, bajo la óptica maldineyana, define la dimensión sensible de nuestra experiencia. Si analizamos este neologismo a partir de sus componentes gramaticales: el prefijo *trans* y el sustantivo *pasibilidad*, podemos sostener con el autor que mientras la pasibilidad mienta un modo pasivo de apertura, una susceptibilidad originaria al encuentro con la alteridad, el prefijo *trans* de la transpasibilidad pone en evidencia el hecho que aquella alteridad que viene a nuestro encuentro se presenta por su propia iniciativa, es decir, *más allá* (*trans*) de toda condición, norma subjetiva o *a priori* que prefigure su modo de manifestación (Maldiney 2007 306). La susceptibilidad originaria a la que remite la noción de transpasibilidad da cuenta de una exposición constante a un género de experiencia en la que hacemos encuentro con una alteridad que, presentándose por sí misma y antes de toda anticipación nuestra, guarda en sí misma el secreto de su manifestación (Maldiney 2007 421). Retomando la comprensión del sentir como *porosidad* esbozada a lo largo de este texto, sostenemos que la transpasibilidad, en cuanto *apertura sin a priori*, nombra de buena manera este carácter constitutivo del sentir en la medida que ella nos *abre paso* a un mundo pleno de una infinitud de trayectos inanticipables que nos disponen al encuentro con lo inimaginable. En palabras de Patricio Mena:



Maldiney compromete aquí un análisis del existir que, sin embargo, no depende del cuidado (*Sorge*) que articula *Befindlichkeit* y *Verstehen*, por el contrario, nuestro autor da con una antilógica del cuidado, pues siendo que el existente se tiene a sí fuera de sí, aquel estar tendido, estar dirigido y lanzado significa estar verdaderamente aventurado y expuesto hacia lo inimaginable (2019 213).

Si quisiéramos resumir aquello en lo que consiste la transpasibilidad, podemos afirmar que ella es una apertura a aquello que siempre aparece ante nosotros bajo el modo de la *sorpresa*, es decir, a aquel tipo de fenomenalidad que, en tanto aparece *antes* que vayamos a su búsqueda, constituye un suceso para el que nunca estamos plenamente preparados. Por mucho que en nuestro día a día pretendamos anticiparnos al acontecer de las cosas e inevitablemente proyectemos expectativas hacia el futuro sobre la base de nuestras certezas presentes, la sorpresa constituye una experiencia frente a la que no somos inmunes y que, por este mismo motivo, pone en evidencia aquel carácter de *travesía* (*empeiría*) al que nos remite etimológicamente aquello que propusimos denominar porosidad del sentir (Mena 2018 241). Vivencias tales como un cuadro de insomnio, un trastorno de ansiedad, un resultado deportivo, una crisis sanitaria o el reencuentro con un amigo luego de un extenso periodo de tiempo, nos impactan y nos inquietan profundamente producto de su carácter sorpresivo, o sea, inesperado. ¿Qué tipo de alteridad es aquella que aparece ante nosotros bajo el modo de la sorpresa radical? La respuesta a esta cuestión la hallamos en la noción de acontecimiento. Nuevamente en *Penser l'homme et la folie*, el filósofo describe este enigmático modo de fenomenalidad de la siguiente manera:

Erstmaligkeit: la primera vez. Ese carácter de primera vez no es extrínseco a la vivencia del acontecimiento. Es una dimensión constitutiva. Él configura interiormente la incomparable novedad [...] Primera vez y repentinidad están implicadas en la vivencia. Ambas escapan a toda explicación temporal porque no son del orden del aspecto. Ambas están implicadas conjuntamente en una transformación (*umgestaltung*) de la historia interior de la vida (2007 190).

El acontecimiento constituye un género de fenomenalidad que puede ser descrita en función de la dimensión sorpresiva y radicalmente transformadora que la caracteriza (Brunel 2016 13; Dastur 2016 35). Si la transpasibilidad mienta una apertura a una alteridad que se presenta más allá de toda norma subjetiva que condicione su manifestación, el acontecimiento representa la



contracara de dicha apertura transpasible pues, además de aparecer de manera inusitada, viene a transformar nuestro mundo y nuestra existencia, *reconfigurándolas rítmicamente*. El acontecimiento nos transforma pues su arribo rearticula radicalmente el ordenamiento, la estabilidad y el estilo de aquel mundo que había antes de su irrupción. Si previamente sostuvimos que el ritmo es la marca distintiva del modo específicamente humano de existir y de aquel mundo en el que aquel existir se desarrolla, a la luz de las recientes consideraciones afirmamos que dicho conacimiento rítmico no puede sino comprenderse como un movimiento que se produce con la llegada del acontecimiento.

Llevando esta reflexión a un lenguaje temporal, sostenemos que el sentir transpasible nos abre a un modo de experiencia que, en cuanto excede todo horizonte de la espera, es descrita por Maldiney mediante el neologismo *transposibilidad*. ¿En qué consiste la transposibilidad? Si descomponemos esta expresión en sus dos partes integrantes, podemos señalar que el prefijo *trans* de la transposibilidad, y al igual que el prefijo *trans* de la transpasibilidad, remite a una experiencia temporal que tiene lugar más allá de lo posible y más acá de toda proyección y anticipación dirigidas hacia el porvenir. Si la transpasibilidad es un modo de apertura sin *a priori*, desde el punto de vista temporal la transpasibilidad constituye un modo de apertura a aquello *transposable*, correspondiendo esto nada más y nada menos que a la manifestación sorpresiva del acontecimiento (Brunel 2016 13-14; Jacquet 2016 81; Maldiney 2007 228). Hablar de sorpresa es hablar con Maldiney de aquella vivencia “transposable” en la que hacemos encuentro con lo “absolutamente nuevo”, vale decir, con aquello que aparece por fuera de los márgenes de todo horizonte de expectativas y de posibilidades (prácticas y teóricas) que nos permita estar a su espera (Husserl 2009 795; Husserl 2011 100; Heidegger 2015 369). Así:

Un acontecimiento es una ruptura en la trama del mundo y su aparecer se sustrae al convoy de efectos y de causas [...] El acontecimiento, el verdadero acontecimiento-advenimiento que nos expone al riesgo de devenir otros, es imprevisible. Él es un encuentro con la alteridad cuya significación insignificable revela la nuestra. Él es en sí mismo transformador. Él abre un mundo para el existente (*être-là*) que lo acoge transformándose y cuya acogida consiste en esta transformación misma, en un devenir otro (2007 304).

¿Basta con los elementos presentados hasta aquí: el sentir transpasible y el acontecimiento transposable y sorpresivo, para dar cuenta a cabalidad de aquel encuentro originario que pone



en marcha el devenir rítmico del mundo y la existencia? Por supuesto que no. Si la experiencia del acontecimiento es una situación vital profundamente transformadora, dicha transformación no puede ser plenamente comprendida sino a la luz de cierto momento de recepción activa por medio del que un existente acoge el acontecimiento reorientando su existencia mediante aquello que proponemos denominar con Maldiney *inmovilidad tensionada* (*immobilité tendue*). Si la experiencia del acontecimiento mienta una vivencia sorpresiva que adviene más allá de todo horizonte de la espera y modifica con ello nuestro horizonte mundano, por su parte, la inmovilidad tensionada refiere a aquella actividad afectiva y corporal a través de la cual nos apropiamos y aprehendemos como nuestro aquel *mundo nuevo* que nos aporta el acontecimiento (Bastiani 2014 86; Leoni 2021 112; Mena 2018 245). ¿En qué consiste esta inmovilidad tensionada?

4. La inscripción afectiva y corporal de la transpasibilidad: la inmovilidad tensionada

Cuando fenomenológicamente hablamos de cuerpo se suele describir esta realidad como aquel *órgano de voluntad* que, obedeciendo a nuestra libre espontaneidad, se posiciona como aquel soporte de nuestra experiencia que, tal como afirma Paul Ricoeur en *Caminos del reconocimiento* (2004), nos permite intervenir en el mundo y en la trama social. Así, como sostiene Maurice Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception* (1945), hablar de corporalidad es, por sobre todas las cosas, dar cuenta de aquel momento de nuestra experiencia que *nos da un mundo* (Merleau-Ponty 1945 254; Ricoeur 2004 126). Actividades tan diversas y cotidianas como levantarnos de nuestra cama para ir a trabajar, o bien, practicar algún deporte con nuestros cercanos, solo resultan posibles en función de aquella *libre disposición* y *transparencia* que caracteriza el modo en que originariamente nos aparece nuestra propia corporalidad. Describir fenomenológicamente el cuerpo es hacer referencia a aquella dimensión material de nuestra existencia que se posiciona como el fundamento de todo *yo puedo*, es decir, de toda actividad realizada en aquel mundo en el que diariamente se desarrolla nuestra vida. ¿Es suficiente esta comprensión tradicional de la corporalidad? ¿Es posible pensar una forma de experiencia corporal *anterior a* aquella prolongación de nuestras intenciones prácticas y volitivas en el mundo? En último término: ¿cuál es el fundamento de aquel *poder*



de poder bajo el que comúnmente comprendemos el cuerpo? Consideramos que es en el marco del esfuerzo intelectual por esclarecer estos importantes asuntos que Henri Maldiney desarrolla su descripción del cuerpo bajo el estatuto afectivo y comunicativo que define a la *inmovilidad tensionada*.

El cuerpo, en su calidad de inmovilidad tensionada, constituye aquella dimensión *originaria* de nuestra experiencia por medio de la que se produce nuestra comunicación primera con las cosas. Si habitualmente el cuerpo es descrito a la luz de una *intencionalidad motriz*, es decir, de aquella capacidad de movimiento que se encuentra a la base de nuestro vínculo con el mundo, la inmovilidad tensionada sobre la que nos invita pensar el autor, lejos de representar un rechazo al principio fenomenológico de la motricidad corporal, da cuenta de aquella textura afectiva debido a la que el mundo *nos mueve* a actuar corporalmente en él (Husserl 2014; Merleau-Ponty 1945; Ricoeur 2009). Si experiencias como el caminar cotidianamente a tomar el transporte público o esperar erguidos en una fila solo resultan posibles por la libre disposición de nuestro cuerpo, aquella *pauta* que dicta la ejecución de ambos movimientos: el caminar y el estar erguidos respectivamente, solo es comprensible en virtud de aquella *comunicación afectiva* en función de la que se realizan dichos movimientos. En otras palabras, antes de desplazarnos en el mundo es preciso que las cosas nos ofrezcan ciertos trayectos vitales y nos soliciten de una determinada manera. Expresando este principio en los términos propuestos por Ludwig Binswanger en *Introduction à l'analyse existentielle* (1971), texto comentado extensamente por Maldiney en su ensayo “Comprendre”, a la base de nuestra actividad corporal en el mundo se encuentran aquellas *direcciones de sentido* (*Bedeutungsrichtung*) que, al igual que en el caso de la danza, articulan aquella coreografía originaria en virtud de la cual, situándonos en el espacio, damos una orientación precisa a nuestra propia existencia (Englebert 2021 22; Gély 2014).

¿Por qué describir esta situación vital originaria como inmovilidad tensionada? Nos parece que la respuesta a esta pregunta la hallamos en la dimensión inseparablemente afectiva y corporal que define nuestra existencia. Si el cuerpo es, como indica Emmanuel Levinas en *De la existence à l'existant* (2013), el soporte por mor del que resulta pensable el hecho mismo de la *localización* por parte de un existente humano, a dicho acto de *situarse* subyace cierta *afectividad originaria* en virtud de la que el cuerpo, atravesado por distintas *tensiones* y *resonancias* se posiciona en el espacio mundano de una determinada manera. La dimensión



tensionada o *tensa* del cuerpo, además de estar a la base de toda motricidad, constituye aquel momento de nuestra experiencia por mor del que decimos que las cosas *nos afectan*, o sea, nos disponen en una determinada dirección de sentido. Solo es posible moverse en un mundo si es que aquel es capaz de decirnos algo en términos afectivos. Por lo anterior, establecemos que, tomando en consideración aquella inmovilidad tensionada y aquellos caminos vitales al que nos invita nuestra comunión afectiva con las cosas, es puesta en relieve nuevamente aquella porosidad y apertura originaria que define al sentir. ¿Cómo describir aquella afectividad primitiva mediante la que se produce nuestra comunicación primera con el mundo? Una posible respuesta a este interrogante la hallamos en la noción de *ambiente* (*ambiance*) propuesta por Bruce Bégout. En su texto *Le concept d'ambiance* (2020), el autor declara que:

El ambiente refiere, desde un comienzo, al hombre que experimenta la fusión afectiva del lugar y su humor. Hablar de ambiente, es, por tanto, remitir a un estado afectivo de aquel que se encuentra englobado [...] Así, a la lógica de la yección, que gobierna la comprensión tradicional de la experiencia, poniéndola como el trayecto desde objeto hacia sujeto o viceversa, opondremos una lógica inédita de la mersión, del sumergirse (*plongée*) en una dimensión predualista del ser cuyo testimonio es el ambiente en el momento mismo en que aparece (25 y 35).

Hablar de ambiente es dar cuenta de aquel clima afectivo que nos envuelve, nos mueve y nos dispone en el contexto de una determinada situación vital. Si previamente indicamos que el relieve afectivo de las cosas nos ofrece diversas direcciones de sentido en virtud de las cuales nos posicionamos corporalmente en el mundo, dicho relieve afectivo, en lugar de constituir un *estado interno* o una *sensación localizada* en nuestro cuerpo biológico, mienta más bien el índice de cierta situación vital al interior de la que estamos inmersos. Describir el ambiente es hacer referencia a aquella resonancia afectiva que suscita en nosotros el siempre incierto aparecer de las cosas en el contexto de aquella travesía en la que consiste nuestra enigmática existencia.

Ahora bien, es importante declarar que, por más que el ambiente dé cuenta del colorido afectivo del horizonte espacial y temporal en el que se desarrolla nuestra existencia, dicho ámbito afectivo no debe ser entendido como sinónimo de un mero lugar geográfico (Maldiney 2007 150). Así como el ambiente no se limita a ser la *disposición afectiva* o la *emoción* suscitada en un sujeto por parte de un objeto, tampoco limita su significación a dar cuenta del



espacio físico en el que cotidianamente se desarrolla nuestra vida. Este espacio afectivo constituye aquel clima, *Stimmung* en alemán y *Ki* en japonés, por el que *somos tomados* de una forma particular en el marco de aquello que proponemos denominar con Raphael Gély la *relación coreográfica con el mundo* (Bouderlique 7; Gély 2014). En suma, esta noción da cuenta de aquella unidad y aquel sistema afectivo que está a la base de aquella comunión y aquel conacimiento que articula rítmicamente la existencia humana y el mundo en el que ella se inscribe (Maldiney 2012 93). Vivencias tales como un profundo dolor de muelas, un recuerdo traumático o el malestar que sentimos frente a un hecho desagradable solo pueden ser comprendidas plenamente si prestamos atención tanto a aquella resonancia y tensión afectiva que experimentamos a nivel corporal, como a aquel clima situacional que, excediendo la forma de una atmósfera proyectada pasivamente por un sujeto, da cuenta de aquella comunicación primitiva en razón de la que dicha situación nos ofrece direcciones de sentido que resultan inimaginables hasta el momento en que aparecen ante nosotros (Depraz 2016; Husserl 2021).

¿Cómo se relaciona esta descripción del ambiente y la inmovilidad tensionada con nuestra tematización previa acerca de la relación entre la transpasibilidad del sentir y la transpasibilidad del acontecimiento? Anteriormente sostuvimos que la inmovilidad tensionada corresponde a aquel momento activo de nuestra experiencia en función del que, apropiándonos de aquellas direcciones de sentido que nos ofrece el mundo, nos posicionamos corporalmente en dicho espacio. A la luz de las recientes consideraciones es importante señalar que dichas direcciones de sentido deben ser comprendidas en función de aquel acontecimiento sorpresivo que, poniendo en marcha el ritmo de nuestra existencia y de aquel mundo en el que ella se desarrolla, moviliza aquellas tensiones corporales y aquel ambiente afectivo al interior del que se produce aquel conacimiento conjunto. Si el acontecimiento es aquella alteridad que nos da un mundo nuevo, transformando con ello nuestra existencia, dicha transformación debe ser entendida como una *reorientación vital* en virtud de la que, viéndonos envueltos en un mundo que hasta ese entonces resultaba desconocido, acogemos responsivamente aquellos trayectos que vienen a nuestro encuentro en el contexto de aquella relación afectiva y corporal a la que remite la noción de inmovilidad tensionada (Maldiney 2007 304). Si la transpasibilidad del sentir da cuenta de aquella apertura *sin a priori* al encuentro con lo imprevisible y la transpasibilidad del acontecimiento refiere a la dimensión temporal de esta experiencia sorpresiva, teniendo presente las recientes reflexiones acerca de la inscripción afectiva y



corporal de la transpasibilidad sostenemos que la experiencia transpasible del acontecimiento toma la forma de una *comunidad afectivo-corporal* en virtud de la que un existente aprehende como suyas aquellas *significancias insignificables* (*significance insignifiable*) que aquel le ofrece. El encuentro con este género de alteridad, en lugar de remitir a una vivencia puramente pasiva, mienta, más bien, un escenario existencial en el que un individuo inmerso en un ambiente afectivo particular producto de su encuentro con el acontecimiento, entra en resonancia corporal con dicho ambiente mediante sus desplazamientos. En palabras del autor: “nuestra receptividad transpasible encarnada por nuestra inmovilidad tensionada entra en acorde con los acontecimientos que ella encuentra y por ello mismo se transforma” (2010 57).

Resumiendo este principio afirmamos que el devenir rítmico de la existencia humana y el mundo en el que ella se inscribe debe ser descrito sobre la base de aquella serie de acontecimientos que, haciéndonos transitar de ambiente afectivo en ambiente afectivo y poniendo en movimiento un mundo que nunca deja de mundanizarse, nos exhortan a reorientar el conjunto de nuestra trayectoria vital en función de los diversos relieves afectivos que articulan cada situación existencial. Formas de intencionalidad corporal tan variadas como el *goce* (*jouissance*) levinasiano, o las *cinestesis* husserlianas y merleau-pontianas, solo resultan comprensibles a partir de aquella comunicación primitiva por medio de la que las cosas nos solicitan afectivamente (Levinas 1971; Husserl 2014; Merleau-Ponty 1945). En su artículo “Rencontre et éveil à soi”, Joël Boudier describe este panorama de la siguiente manera:

Aquello que distingue la transpasibilidad maldineyana de la serenidad heideggeriana, es que esta disposición interior es indisociable según Maldiney de una cierta tensión corporal. Nuestra transpasibilidad está anclada en nuestro cuerpo y no en nuestra sola disposición afectiva [...] La inmovilidad tensionada concretiza sobre el plano corporal la intrincación de mi transpasible y de mi transponible, y no es trivial que en los pasajes en que Maldiney la convoca, la noción de posible aparece no bajo la forma de la posibilidad, sino bajo aquella del “yo puedo”, empleada por Merleau-Ponty y que proviene en última instancia de Husserl, quien designa por ella nuestra apertura al espacio marginal. La inmovilidad tensionada heredera de ambas conceptualizaciones es, de alguna forma, el equivalente maldineyano de la *intencionalidad motriz* de Merleau-Ponty [...] intencionalidad que transita mi cuerpo en tanto que este último está siempre polarizado hacia tareas, con la diferencia que Maldiney relaciona esta “intencionalidad” motriz a una apertura transpasible y transponible, a una capacidad de abrirse, de alguna forma, en todas las direcciones, sin ser polarizado hacia una tarea precisa, como documenta la expresión “campo de presencia” y de una apertura a las “imposibles lejanías” (54-55).



La irrupción sorpresiva del acontecimiento al tiempo que nos da un mundo pleno de nuevas direcciones de sentido inanticipables hasta el momento de su arribo, nos invita a transformar nuestro propio modo de ser en virtud de aquella solicitud afectiva a partir de la que cada situación vital nos exhorta a movernos de una determinada forma. Así, aquel estatuto activo a través del que se suele describir la corporalidad desde un punto de vista fenomenológico tiene a su base aquel encuentro con el acontecimiento que, dictando el *cómo* de nuestro posicionamiento corporal en el mundo, configura con ello aquel conjunto de posibles únicos e irrepetibles de los que disponemos en cada situación. Aquel poder de poder que cotidianamente nos ofrece nuestro cuerpo, así como sus posibles limitaciones en experiencias tales como el envejecimiento o la enfermedad, solo pueden ser plenamente comprendidos a la luz de aquella comunión originaria a través de la que conocemos rítmicamente con aquel mundo que nos aporta el acontecimiento (Carel 2016). Describiendo esta situación existencial a la luz de su propia experiencia como alpinista, Maldiney señala en su ensayo “L’espace et le sacré” que así “como el alpinista sabe cuándo una piedra cae arriba de él [...] que ella va derecho sobre él [...] nuestra motricidad que actualiza el *yo puedo* de nuestra presencia al mundo es, a cada vez, diferente (2010 152). El *yo puedo corporal*, en lugar de cambiar exclusivamente debido a cierta *incapacidad* imputable a los poderes de un individuo, tal como lo documenta cierta comprensión tradicional de experiencias tales como la depresión, cambia también en función de aquella serie de escenarios vitales al interior de los cuales nos vemos envueltos por la llegada imprevisible de distintos acontecimientos.

A modo de ejemplo de esto, podemos pensar en escenarios tan recientes como el *confinamiento obligatorio* al que, en el último tiempo, se ha visto confrontada gran parte de la población mundial producto del surgimiento del Coronavirus. En efecto, en esta situación vital, lejos de ser un *yo no puedo* o algún *involuntario corporal* lo que limita nuestros desplazamientos en el mundo, es más bien cierto ambiente afectivo suscitado por un acontecimiento, en este caso la crisis sanitaria actual, aquello que nos confronta a cierta resonancia *vertiginosa* en razón de la que nos sentimos a la deriva en un mundo que ya no nos ofrece las mismas posibilidades con las que contábamos previamente (Maldiney 2014 308). Sostenemos que, así como hay ciertos escenarios existenciales en los que es cierta *incerteza corporal* (*bodily doubt*) la que nos cierra al mundo, en otras situaciones vitales como la



pandemia actual, aquello que modifica radicalmente nuestro yo cuerpo corporal, al menos en un primer momento, es cierto *desfase* y *naufragio* que sentimos en relación con un mundo reconfigurado radicalmente con la llegada del acontecimiento (Carel 2013). Por más que intentemos seguir aquellas direcciones de sentido que habían antes de vernos envueltos por esta situación reciente, pareciera ser que un hecho indesmentible, y muchas veces insoportable, con el que hemos tenido que lidiar en el último tiempo es el asumir que muchas de las significaciones motrices propias de otra época ya no se encuentran, al menos completamente, a nuestra libre disposición. Si bien la llegada del acontecimiento nos aporta un mundo nuevo y, por el mismo motivo, nos exhorta a transformarnos rítmicamente con él, en muchas situaciones dicha transformación resulta un movimiento que, al menos en un primer momento, resulta imposible de realizar producto del *vértigo* que experimentamos en razón de la brecha insuperable que el acontecimiento abre al interior mundo en el que se inscribe nuestra existencia. Así, “a menudo cuando estalla (*éclate*) el mundo antiguo, hay un momento de incertidumbre en el que el existente (*l'être-là*) está suspendido en el acontecimiento al interior de la brecha (*béance*). Pero cuando el existente (*l'être-là*) se transforma, la brecha (*béance*) desaparece por sí misma en la patencia de lo Abierto, como, por otra parte, de la misma manera, el vértigo en el ritmo” (Maldiney 2007 308). De este modo, y tal como afirmamos al comienzo de nuestro escrito, el sentir transpasible producto de su porosidad constitutiva, además abrimos paso a una serie de trayectos vitales inimaginables, nos dispone a la posibilidad del desencuentro, es decir, a la posibilidad de sucumbir y resultar heridos en el contexto de nuestra comunicación originaria con aquel acontecimiento que nos ofrece un mundo. ¿En qué consiste este encierro existencial que caracteriza algunas situaciones vitales?

5. Conclusión: la transpasibilidad como clave fenomenológica para pensar el encierro existencial

Si previamente sostuvimos que el ritmo de la existencia se juega entre la inercia y la cadencia, es decir, entre la ausencia de movimiento (inercia) y su exceso (cadencia), sobre la base de las recientes consideraciones acerca del desfase y el vértigo que experimentamos frente a ciertos acontecimientos, afirmamos que tanto la inercia como la cadencia resultan comprensibles en virtud de aquella conmoción que suscitan en nosotros ciertos acontecimientos. Si el



acontecimiento moviliza el ritmo de la existencia, aportándonos distintos trayectos vitales, en ciertos escenarios existenciales, tales como una crisis sanitaria o una experiencia traumática padecida en la primera infancia, dicho encuentro con el acontecimiento y, más precisamente, sus resonancias afectivas evidenciadas a nivel corporal, en lugar de abrirnos a un nuevo mundo, nos cierran, al menos parcialmente, a su posibilidad, es decir, a la capacidad de posicionarnos y aprehender como nuestro aquel espacio vital. El acontecimiento al tiempo que *nos mueve* a desplazarnos en el mundo, en ciertas situaciones excepcionales como las recientemente mencionadas *inmoviliza* la capacidad responsiva de nuestro yo puedo corporal al punto de desgarrar el ritmo mismo que define a nuestra existencia. Expresando esto en un lenguaje metafórico establecemos que así como un terremoto tiene en el ámbito geológico una serie de réplicas consecutivas en el tiempo, muchas de ellas del todo imperceptibles, de la misma forma y en el plano existencial, la tensiones afectivas de un acontecimiento siguen resonando de modo posterior a su manifestación original, siendo en este punto donde resultan comprensibles aquella serie de situaciones en las que el acontecimiento, en vez de darnos un mundo nuevo, nos inmoviliza a tal nivel que, *encerrados afectiva y corporalmente* en cierto mundo eternizado somos incapaces de abrirnos a otros. ¿Cómo tematizar esta vivencia del orden del encierro? En su temprano texto *De l'évasion*, Emmanuel Levinas describe la experiencia de la *náusea*, en su calidad de encierro existencial, de la siguiente manera:

Esta presencia revoltosa de nosotros a nosotros mismos, considerada en el instante en que es vivida y en la atmósfera que la rodea, aparece como insuperable [...] La náusea [...] se adhiere a nosotros. Pero no sería exacto decir que la náusea es un obstáculo que no sabríamos esquivar [...] Hay en la náusea un rechazo a permanecer, un esfuerzo de salir. Pero este esfuerzo se caracteriza, desde un comienzo, como desesperado: él lo es en todo caso para toda tentativa de actuar o de pensar. Y esta desesperanza, este hecho de estar clavado constituye toda la angustia de la náusea (1982 115-116).

En la misma línea en su texto “5 y 6 Juin” incluido dentro de la obra testimonial *In media vita* (2013), Henri Maldiney describe la experiencia del encierro existencial propia de la Segunda Guerra Mundial en los siguientes términos:

No había acontecimientos, no había nadie a quién –salvo la muerte– algo pudiese arribar. No había más que incidentes puntuales atrapados en el espacio sin relación de lugar en lugar ni de instante en instante,



salvo de una hora a la otra la marcha sobre el lugar del Destino menos sentido que manifiesto en el gran vacío del alma y del cerco del cielo, en la indiferencia absoluta de los signos separados (2013 18).

De acuerdo con ambas descripciones la experiencia del encierro existencial, en vez de remitir a una absoluta ausencia de mundo como puede darlo a entender cierta comprensión tradicional, –por ejemplo, en el contexto de una pandemia mundial–, muestra cierta situación vital en el marco de la cual, sabiéndonos situados al interior de dicho horizonte mundano, somos incapaces, sin embargo, de comunicarnos afectiva y corporalmente con él. Así como en la náusea no hay *un obstáculo externo* a esquivar, frente a la irrupción sorpresiva de algunos acontecimientos que nos conmocionan, aquello que nos cierra al mundo, en lugar de ser cierta incapacidad corporal o cierta limitación al nivel del yo reflexivo, es, más bien, cierta resonancia afectiva que *nos mueve paradójicamente a la inmovilidad* aquello que nos impide aprehender como nuestras aquellas significaciones que nos ofrece un acontecimiento singular. Si a la base de nuestros desplazamientos motrices en el mundo se encuentra aquella inmovilidad tensionada por medio de la que entramos en resonancia con la textura afectiva de las cosas, en algunas situaciones existenciales tales como la melancolía, la nostalgia o el cansancio vital que caracteriza a experiencias como la depresión, aquella comunicación originaria que cotidianamente dicta la coreografía de nuestros movimientos corporales al interior del mundo da paso a un escenario en el que, dicho mundo nuevo *no nos dice nada* producto de la persistencia de las resonancias afectivas de un acontecimiento *pasado* que, al menos en un primer momento, resulta insuperable (Romano 2007).

De esta manera, si el vértigo es la marca distintiva, aunque muchas veces instantánea, de aquel desajuste evidenciado a nivel afectivo y corporal producto de la reconfiguración del mundo que provoca el arribo del acontecimiento, en ciertas vivencias que suscitan en nosotros una verdadera conmoción afectiva aquella experiencia del desajuste, el naufragio y la distancia con el mundo se prolongan a tal punto que, tal como sostiene Marc Richir en su artículo “Fenomenología y Psiquiatría: de una división interna a la *Stimmung*” (2020), desembocan en un profundo *aborto de sentido*, es decir, en una clausura existencial a aquellas nuevas significaciones motrices que nos ofrece el mundo que nos aporta el acontecimiento. Por lo anterior, y a contrapelo de lo que establecen los criterios diagnósticos y nosográficos imperantes en el ámbito de la psiquiatría, la experiencia del encierro existencial, en vez de remitir a cierto *déficit* que caracterizaría exclusivamente a trastornos de orden psicopatológico



como la esquizofrenia o la manía, constituye, más bien, cierto horizonte latente a nuestra existencia en virtud del que aquella transpasibilidad que nos abre al acontecimiento transposable, nos expone por la misma razón a la posibilidad de resultar heridos en el contexto de dicho encuentro (Gutiérrez y Zúñiga, 2022; Maldiney 2001). La apertura transpasible al acontecimiento sorpresivo al tiempo que nos dispone a la posibilidad de conacer rítmicamente con aquel mundo que nos ofrece, reorientando así el todo de nuestra existencia, nos expone a la posibilidad de la inercia y la cadencia rítmicas, esto es, de sucumbir al nivel de aquel devenir constitutivo que articula nuestra existencia.

¿Qué categoría filosófica nos permite comprender este carácter ambiguo que define la porosidad del sentir? Nos parece que una posible respuesta a esta inquietud la hallamos en la noción fenomenológica de *vulnerabilidad*. En *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978), Emmanuel Levinas sostiene que, más acá del punto cero que marca la ausencia de defensa, la sensibilidad es precisamente “aquello que toda protección y toda ausencia de protección suponen ya: la vulnerabilidad misma [...] el traumatismo es esta exposición a la herida que precede a toda defensa” (1978 120-121). Producto de su dimensión vulnerable, o sea, de la posibilidad siempre latente de resultar heridos en el marco de nuestro posicionamiento corporal en el mundo, el sentir, además de abrirnos paso a un mundo pleno de trayectos vitales desconocidos hasta el momento mismo de su manifestación, nos confronta a la posibilidad de sucumbir afectiva y corporalmente en el contexto de aquella travesía llena de riesgos y peligros en la que consiste nuestra propia existencia (Barbaras 2018 47-48). Profundizar en la descripción filosófica de esta vulnerabilidad constitutiva del sentir exige realizar una serie de precisiones que quedarán pendientes para una próxima indagación. Sin embargo, si hay algo que resulta medianamente claro a la luz de nuestra presente reflexión es el hecho que la posibilidad del encierro existencial, lejos de constituir una situación de orden excepcional, mienta un escenario vital al que todo existente humano, y no solo el *depresivo*, *maníaco* o *esquizofrénico*, está expuesto permanentemente. Los últimos acontecimientos evidenciados a nivel global a partir del surgimiento del *Covid-19* no vienen sino a recordarnos que, por más que intentemos *ponernos a resguardo* ante el porvenir incierto de las cosas, la vulnerabilidad mienta un elemento constitutivo de nuestra experiencia que, además de exigirnos repensar distinciones de uso común como aquella entre lo *normal* y lo *patológico*, o

Bryan Francisco Zuñiga Iturra

Transpasibilidad y Vulnerabilidad: un esbozo filosófico acerca de la experiencia del encierro desde la fenomenología existencial de Henri Maldiney

Littera Scripta. Revista Filosofía 5 (2023): 81-106

ISSN 2735-6140



entre *salud* y *enfermedad*, representa un horizonte siempre latente que asedia el todo de nuestra existencia.



Bibliografía

- Barbaras, Renaud. “Finitude et vulnérabilité”. *Vulnérabilité et empathie. Approches phénoménologiques*. Paris: Hermann Philosophie, 2018. 47-62.
- Bastiani, Flora. “Faut-il craindre l'événement?”. *Henri Maldiney: phénoménologie, psychiatrie, esthétique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2014. 77-86.
- Bégout, Bruce. *Le concept d'ambiance*. Paris: Seuil, 2020.
- Benveniste. Émile. *Problèmes de linguistique générale. Tome I*. Paris: Gallimard, 1966.
- Bergson, Henri. *Matière et mémoire*. Paris: GF, 2012.
- Binswanger, Ludwig. *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. Jacqueline Verdeaux y Roland Kuhn. Paris: Éditions Minit, 1971.
- Bouderlique, Joël. “Rencontre et éveil à soi”. www.henrimaldiney.org. 2017. Recuperado 17 de marzo de 2022.
- Brunel, Sarah. “Penser l'altérité avec Maldiney”, *Revue Philosophie* 130 (2016): 10-24.
- Carel, Havi. “Bodily doubt”, *Journal of Consciousness Studies* 20/8 (2013): 178-197.
- Carel, Havi. *Phenomenology of illness*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Corominas, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 1987.
- Dastur, Françoise. “Henri Maldiney, lecteur de Hegel”, *Revue Philosophie* 130 (2016): 25-39.
- Englebert, Jérôme. “Le soi territorial: propositions théoriques à partir d'une compréhension phénoménologique de la schizophrénie”, *L'évolution psychiatrique* 86/3 (2021): ss.pp.
- Gély, Raphaël. “Entre immobilité, pesanteur et mouvement. La danse originaire du corps. Straus, Maldiney, Merleau-Ponty”. Academia.edu. Recuperado 17 de marzo de 2022.
- Grosos, Philippe. “Maldiney, una filosofía de la existencia en el seno de una economía de la rareza”. *De la transpasibilidad: Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir*. Buenos Aires: SB, 2021. 69-110.
- Gutiérrez, Claudia y Zuñiga, Bryan. “Pensar la experiencia temporal del encierro con Levinas y Maldiney”, *Revista de Filosofía, Universidad de Chile* 79 (2022): 68-188.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Universitaria, 2015.



- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2010.
- Henry, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: Puf, 2011.
- Husserl, Edmund. “Conciencia del sentimiento - Conciencia de sentimientos”, trad. Antonio Ziri6n Quijano. *Fenomenología de la vida afectiva*. Buenos Aires: SB Editores, 2021. 307-340.
- Husserl, Edmund. “Conscience du sentiment – conscience de sentiments. Le sentiment comme acte et comme 6tat”, trad. Natalie Depraz y Claudia Serban. *Alter. Revue de ph6nom6nologie*, La surprise 24 (2016) : 231-248.
- Husserl, Edmund. *Exp6rience et jugement*. Paris: puf, 2011.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica. Volumen Segundo: Investigaciones fenomenol6gicas acerca de la constituci6n*, trad. Antonio Ziri6n Quijano. Ciudad de M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica, 2014.
- Husserl, Edmund. *La tierra no se mueve*, trad. Agust6n Serrano de Haro. Madrid: Editorial Complutense, 2006.
- Husserl, Edmund. “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad”, trad. Julia Iribarne, *Acta de Fenomenolog6a latinoamericana. C6rculo Latinoamericano de Fenomenolog6a* 3 (2009): 789-821.
- Jacquet, Fr6d6ric. “Du sens du sentir: figures de l'6tre. Maldiney et Merleau-Ponty”, *Revue de Philosophie* 130 (2016): 72-93.
- Jacquet, Fr6d6ric. “Sentir et exister. Seul l'6v6nement est 6 vivre”. *Maldiney. Une singuli6re pr6sence*. Paris: Les belles lettres, 2014. 103-131.
- Klee, Paul. *Teoria della forma e della figurazione. Ediz. illustrata. Il pensiero immaginale*, trad. Carlo Mainoldi. Milano: Mimesis, 2009.
- Leoni, Federico. “El fantasma de Arist6teles. Lugares y juegos de la transpasibilidad”, trad. Enoc Mu6oz. *De la transpasibilidad: Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir*. Buenos Aires: SB, 2021. 111-122.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'6tre ou au-del6 de l'essence*. Paris: Le livre de poche, 1978.
- Levinas, Emmanuel. *De l'6vasion*. Paris: Le livre de poche, 1982.
- Levinas, Emmanuel. *De l'existence 6 l'existant*. Paris: Vrin, 2013.
- Levinas, Emmanuel. *Totalit6 et infini. Essai sur l'ext6riorit6*. Paris: Le livre de poche, 1971



- Maldiney, Henri. "Existence, crise et création". *Maldiney. Une singulière présence*. Paris: Les belles lettres. 2014. 219-257.
- Maldiney, Henri. *In media vita*. Paris: Cerf, 2013.
- Maldiney, Henri. "L'homme dans la psychiatrie", *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe* 1/36 (2011): 31-46.
- Maldiney, Henri. "La poésie d'André du Bouchet ou la genèse spontanée". *Archives de Philosophie* 74/3 (2011): 457-468.
- Maldiney, Henri. *Ouvrir le rien, l'art nu*. Paris: Les belles lettres, 2010.
- Maldiney, Henri. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Millon, 2007.
- Maldiney, Henri. *Regard, parole, espace*. Paris: Cerf, 2012.
- Mena, Patricio. "El *pathos* de la vida y de la existencia. La fenomenología en busca de una ampliación de la razón", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 1/36 (2019): 201-220.
- Mena, Patricio. "*Pathos* y *Phainomenon*. El acontecimiento como fenómeno insigne y la aventura de su recepción". *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 2018. 217-255
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Richir, Marc. "Fenomenología y psiquiatría: de una división interna a la *Stimmung*", trad. Jeison Suárez, *Eikasia. Revista de filosofía* 95 (2020): 17-48.
- Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento*, trad. Agustín Neira. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 2004.
- Ricoeur, Paul. *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Points, 2009.
- Riegl, Alois. *El culto moderno a los monumentos*, trad. Ana Pérez López. Madrid: Machado Libros, 2017.
- Romano, Claude. "Attendre". *Conférence* 25 (2013): 529-556.
- Walton, Roberto. "Autoafección y acontecimiento". *Problemas de fenomenología material. Investigaciones en torno a la filosofía de Michel Henry*. Buenos Aires: UNGS, 2016. 25-42.



Zúñiga, Bryan. “La manifestación hylética de la intencionalidad objetivante. Un motivo husserliano en la filosofía de Michel Henry”. *Cadernos II. Terceras Jornadas Internacionais Michel Henry e textos sobre saúde mental*. Sao Paulo: Universidade de Sao Paulo, 2020. 34-50.

