

## PENSAR LA EXPERIENCIA TEMPORAL DEL ENCIERRO CON LÉVINAS Y MALDINEY

*Claudia Gutiérrez Olivares*  
Universidad de Chile  
clgutierrez@uchile.cl

*Bryan Zúñiga Iturra*  
Universidad de Chile  
bryan.zuniga@ug.uchile.cl

### RESUMEN / ABSTRACT

Durante los últimos años nuestra cotidianidad ha sido afectada por una larga experiencia de encierro, producto de la pandemia de COVID-19. ¿Pero es realmente nueva la experiencia del encierro? En el siguiente texto intentaremos examinar la relación entre temporalidad y encierro, a la luz de las experiencias del sufrimiento y la depresión melancólica tematizadas por Lévinas y Maldiney. Así, mostraremos que ambas vivencias conllevan una clausura al tiempo de la trascendencia que nos mueve a preguntarnos si acaso el encierro existencial agota su sentido en su dimensión puramente espacial.

PALABRAS CLAVES: tiempo, encierro, fenomenología, sufrimiento, depresión.

#### *THINKING THE TIME EXPERIENCE OF CONFINEMENT WITH LÉVINAS AND MALDINEY*

*During the last years our daily life has been affected by a long experience of confinement, due to COVID-19. But is the experience of confinement really new? The main aim of this text is to examine the link between temporality and confinement, in light of the experiences of suffering and melancholic depression described by Lévinas and Maldiney. Thus, we will show that both experiences involve the loss of the transcendence's time that invites to ask if the existential confinement limits its meaning in its purely spatial definition.*

*KEYWORDS: time, confinement, phenomenology, suffering, depression.*

## Introducción

**R** Durante los dos últimos años nuestra cotidianidad ha sido afectada por una larga experiencia de encierro, producto de la pandemia de COVID-19 que asola el mundo. El devenir de días, semanas y meses se ha reducido al tiempo de la casa, de residencias sanitarias y hospitales; los lugares de trabajo y la calle se han tornado zonas inciertas; los otros son vectores de una sospecha nueva e invisible que nos puede llevar a la muerte. De alguna manera, pareciera que hemos perdido el mundo o que se ha vuelto inhóspito. Sin duda, esta nueva vida caracterizada por largos períodos de confinamiento nos ha hecho sufrir. ¿Pero es realmente nueva la experiencia del encierro? ¿Acaso no hemos experimentado a lo largo de nuestra vida situaciones que parecen llevarnos al borde de nuestra propia existencia? ¿Por qué el encierro nos hace sufrir?

En el siguiente texto intentaremos examinar la relación entre temporalidad y encierro, a la luz de algunas experiencias ejemplares a este propósito. Tanto para Emmanuel Lévinas como para Henri Maldiney, pensar el tiempo exige una exégesis de aquella operación de encarnación que se encuentra a la base de toda duración. El sustrato afectivo y corporal constituyen la *situación* en la que el tiempo se hace tiempo. Bajo ciertas circunstancias existenciales, el tiempo se dilata o bien se contrae en función del tipo de vivencia subjetiva; trátese del sufrimiento o de la depresión, del disfrute o de la expectativa, la temporalidad se hace carne y sella así la existencia subjetiva de una determinada manera. En este sentido, la existencia temporal puede modalizarse según la trama de diversas vivencias, y es nuestro interés aquí preguntarnos por el carácter temporal de las vivencias de encierro. Indagaremos en particular algunas formas de lo que hemos querido llamar encierro existencial, distinguiéndolo metodológicamente del encierro espacial. Ahora bien, esta distinción no intenta obviar las duras experiencias del encierro espacial que evidentemente han sido parte de nuestro cotidiano en estos últimos años, más bien esta distinción intenta situar nuestra reflexión en el horizonte de una fenomenología de la existencia humana. En esta perspectiva, estimamos que toda experiencia de encierro espacial, trátese de aislamientos sanitarios, reclusiones penitenciarias y encarcelamientos políticos, entre otros, se corresponde con la estructura temporal del encierro existencial. En efecto, las experiencias sufrientes tensionan fuertemente las sensaciones temporales al punto que el mundo parece constreñirse, y de alguna manera cerrarse al devenir. Tanto para Lévinas como Maldiney, trátese de la experiencia del sufrimiento o de la depresión melancólica, en estas situaciones el mundo parece perder su carácter de profundidad resonante, porque la subjetividad confinada en ella misma debilita el lazo temporal que amarra, en un mismo gesto, al mundo y los otros.

De esta manera, en la primera parte de este escrito nos abocaremos a estudiar a Lévinas y su concepción sobre el tiempo, el que puede ser pensado en términos

de una *orientación* hacia la trascendencia. Asimismo, examinaremos la experiencia del sufrimiento en el que acontece una obturación de la trascendencia temporal, y la subjetividad parece reducirse al patetismo de una situación de enclaustramiento existencial. En cuanto a Maldiney, intentaremos mostrar de qué manera las nociones de sorpresa y acontecimiento se encuentran a la base de la concepción del tiempo como exterioridad. En esta línea, observaremos con el autor de qué manera en la experiencia de la depresión melancólica, la *transpasibilidad*, en tanto susceptibilidad al encuentro con la exterioridad, se suspende.

Al final de este recorrido, y a modo de conclusión, nos preguntaremos si acaso la experiencia del encierro existencial agota sus significaciones en aquella comprensión que lo reduce única y exclusivamente a la imposibilidad de moverse y desenvolverse al interior de un horizonte espacial.

### 1. *Trascendencia y temporalidad en Lévinas*

La filosofía de Lévinas se inscribe en una vasta tradición fenomenológica, en cuyo despliegue el autor no puede sino hacer suya la cuestión del tiempo y la experiencia de la duración. En dicha tradición, la pregunta por la temporalidad, comprendida como una vivencia del transcurrir, se debate *grosso modo* entre dos dimensiones especulativas que indagan a propósito de la significación y fuente del sentido temporal: el tiempo es un asunto que se resuelve en función de una dimensión inmanente, o bien en función de una dimensión trascendente. En el despliegue de ambas direcciones se intenta responder a la pregunta respecto del origen del tiempo y de las modalizaciones subjetivas que le subyacen. En el caso de Lévinas, la experiencia del tiempo es un asunto que se dirige a indagar eminentemente el sentido temporal de la trascendencia, horizonte del encuentro con los otros.

Intentemos explicar el sentido temporal de la trascendencia. El tiempo, escribía Lévinas lector de Husserl, es “el secreto de la subjetividad” (2001: 59). ¿En qué consiste este secreto? ¿Cuál es su sentido? Para elucidar este asunto, Lévinas fenomenólogo no esquiva el paso por Husserl y su filosofía de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (2002); más bien, Lévinas problematiza la pendiente subjetivista de las *Lecciones* de su maestro, y reconstruye bajo nuevos parajes el momento de la trascendencia en esos análisis. Esta problemática puede leerse a propósito del trabajo con la categoría de intencionalidad, cuando Lévinas lector de Husserl pregunta: “¿Hay diacronía en la intencionalidad?” (2001: 214). Se trata de una sutil y perspicaz pregunta que Lévinas pone a trabajar en el análisis sobre el rol de la sensación en el esquema temporal husserliano. Aquella diacronía, imperceptible separación o distanciamiento que habita el transcurso temporal y que las “intencionalidades del sentir” (Lévinas, 2001, p. 211) –retención

y protensión— intentan amortiguar, constituye para Lévinas la posibilidad de pensar lo irrecuperable del tiempo, forma de una trascendencia que se resiste al trabajo intencional en el que los momentos temporales se justifican mutuamente. Se trata entonces de una diacronía del tiempo, “que se escapa de entre los dedos” (Lévinas 1995a: 145). Pero ¿qué es lo que se escapa? ¿Basta decir que la sensación de tiempo arrastra un remanente imperceptible y que el flujo temporal se encarga de diluir hasta olvidarlo?

Pensar lo imperceptible es adentrarse en el corazón mismo del tiempo inmanente, y librar así otro sentido para concebir el tiempo como el “secreto de la subjetividad”; se trata de pensar lo irrecuperable, no para ver allí una filosofía herida de nostalgia, vuelta hacia un pasado que no dejaría de irradiar recuerdos, y donde la subjetividad se haría tiempo socavado en esa torsión de tiempo perdido y añorado. ¿De qué se trata entonces? Desde un punto de vista fenomenológico, la temporalización del tiempo que Lévinas nos invita a pensar, impone un desplazamiento del lugar interior, una salida de los laberintos subjetivos a los que parte de la tradición filosófica ha subyugado su reflexión, para desplazarse hacia una zona periférica y liminal. Es un asunto de orientación, podríamos decir. Pensar el tiempo a partir de la periferia es sin duda una provocación filosófica de envergadura, en ella se pone en juego una experiencia que consiste en desbordar toda intencionalidad, y en cuanto tal, toda dimensión interior del tiempo. Este desbordamiento es el otro.

Hablando de tiempo, Paul Ricœur (2008) se pregunta si la memoria es un asunto personal o colectivo, si el tiempo se resuelve según una arquitectura y sentido interno o bien externo. Responder a esto moviliza en el mismo gesto una serie de cuestiones de orden metodológico que vale la pena subrayar. En primer término, se hace necesario insistir una vez más en el lugar de la subjetividad en este asunto. Se parte del supuesto que de lo personal a lo colectivo se juegan, al menos, dos formas reconocibles de estructuras subjetivas sobre las que la tradición filosófica ha edificado sus reflexiones. O bien la subjetividad se vuelca a dar sentido al tiempo como una orientación inmanente, en rigor constituyente de la duración, o bien la subjetividad se comprende según la traza de una orientación trascendente. Este asunto, llama a su vez, en segundo término, la pregunta por la “atribución” (Ricœur 2008: 125) del recuerdo, y que nosotros podemos rearticular como la atribución del tiempo. ¿Es el tiempo una atribución personal o colectiva? La experiencia del tiempo es una prueba de la existencia y se hace necesario entonces develar el origen y atribución de esta prueba. Pregunta Ricœur:

¿Por qué la memoria debería atribuirse solo a mí, a ti, a ella o a él, al singular de las tres personas gramaticales capaces de designarse a sí mismas [...]? ¿Y por qué la atribución no se podría hacer directamente a nosotros, a vosotros, a los otros? (2008: 125)

Esta cuestión de la atribución resulta tremendamente pertinente y fecundo para establecer el sentido del tiempo y su commensurabilidad en términos de la direccionalidad de este sentido. Es decir, si el tiempo y su sentido es un asunto que puede atribuirse a una zona inmanente o trascendente, es que entonces la cuestión que subyace a este problema de la atribución de la prueba del tiempo es un asunto de orientación.

Si el tiempo es una orientación, cabe preguntarse cómo es que esta orientación se produce. Conocemos la respuesta de Lévinas, para quien el tiempo no es asunto de un sujeto aislado, sino más bien es una producción social; el tiempo trata de la “relación misma del sujeto con los otros” (Lévinas 1983: 17). En otras palabras, el tiempo lo abre el otro, y en este sentido, la primera connotación temporal que el otro hace surgir es el porvenir, pero un porvenir que no reposa en ningún presente, a la manera de una orientación que se escapa.

#### La orientación temporal del otro

La fenomenología del tiempo en Lévinas mienta una comprensión del tiempo fundada en “la diacronía de la trascendencia” (1995a: 53). Esta diacronía trascendente no es simplemente un esquema formal y refiere al acontecimiento del encuentro con el otro. La trascendencia encarnada que son los otros, se modula temporalmente en términos de una extrañeza, como algo que no logra adecuarse al presente, a la manera de un “tiempo, irrecuperable” (Lévinas, 1995a: 105). Tiempo como pura pérdida, como una diacronía irremontable.

El otro se caracteriza como el “*primer venido*” (Lévinas 1995a: 147) y, en cuanto tal, tiene la forma de una incesante llegada de una novedad sin pasado memorable. En otras palabras, el otro como *primer venido* constituye el corazón de una comprensión del tiempo que no consiste en durar, sino más bien en comenzar a la manera de un “nuevo nacimiento” (Lévinas 1983: 72). Este eterno comenzar del otro, refractario a la captura intencional, que “se escapa de los dedos”, invierte la flecha intencional y el esquema temporal de la finitud tensionado hacia el horizonte de la muerte. ¿Es posible pensar en una vida que no se defina por su finitud, por su horizonte de muerte, sino más bien por su profundidad temporal sin solaz interior? Es necesario, estima Lévinas, que, en la operación del tiempo subjetivo, “se señale un tiempo sin retorno, una diacronía refractaria a toda sincronización” (1995a: 53). Se trata, evidentemente, de una necesidad puramente ética. Podemos vivir sin hacernos estas preguntas, pero no podemos preguntar sin determinar el suelo de esta filosofía.

Pensar el tiempo a partir del otro, y no el otro a partir del tiempo, es concebir el porvenir como la prueba existencial del tiempo en nosotros mismos. “El porvenir

es el otro” (Lévinas 1983: 64). Esto es, un tiempo sin previsión y por tanto pura inadecuación, pues el porvenir no puede aprehenderse ni anticiparse. Bajo este respecto, el porvenir excede la proyección de un futuro, y su morada, la exterioridad, no remite a un espacio o lugar. La fórmula del “no-lugar” (Lévinas 1995a: 51) para referir al otro, no es una metáfora espacial, más bien remite a una situación temporal. En este sentido, y si seguimos aquí a Miguel Abensour, el porvenir que abre el otro puede ser pensado en términos de una dimensión utópica, distinto a una pura nada, esto es, como un no-lugar que sería el lugar mismo de lo humano (Abensour 2013 y 1991).

El porvenir de la alteridad se cumple en la situación del “cara a cara”. Esta “representaría la realización misma del tiempo” (Lévinas 1983: 68). En este sentido, cabe pensar, que el porvenir es la forma de una orientación sustentada en el otro, subrayando que no se trata de pensar el otro a partir del porvenir, sino más bien el porvenir a partir del otro. Esta misma encrucijada, digámoslo al pasar, es la que envuelve la problemática de la muerte. Para Lévinas se trata de preguntar sobre el sentido de la muerte y el lugar de la existencia finita insistiendo en la necesidad ontológica, y ética, de concebir la muerte a partir del tiempo y no el tiempo a partir de la muerte (Lévinas 1993: 123). La subjetividad en este asunto puede redescubrirse bajo la clave de un nuevo tropismo, insuflado –podríamos decir– por la energía trascendente del otro que direcciona el núcleo subjetivo. Por ello, si la presencia del otro es la signatura de una exterioridad en la que se juega la atribución del tiempo, estamos entonces de lleno en la problemática del tiempo como “orientación” (Lévinas 1990: 237), esto es, como “torsión del Mismo hacia el Otro” (1993: 128).

Esta torsión, no obstante, se pone a prueba en algunas experiencias de la vida, en particular, en las experiencias de la subjetividad que sufre. En ellas, como veremos, parece desdecirse la apertura del tiempo como torsión hacia el otro.

### La experiencia temporal del sufrimiento

La pregunta sobre el sufrimiento humano es sin duda una cuestión inmensa. Los circuitos del sufrimiento son inagotables. Las injusticias sociales, el empobrecimiento y el endeudamiento; la vulnerabilidad psíquica, la depresión, el maltrato y la exclusión, entre otros, agobian sin duda la existencia humana y no humana. ¿Cuál es la experiencia temporal del sufrimiento? ¿En qué consiste el “transcurrir” cuando estamos sumidos en un sufrimiento agudo, en un dolor insoportable?

Las experiencias del sufrir son profundamente elocuentes de nuestra propia existencia. Esta existencia que muchas veces parece silenciosa, olvidada (Cabestan 2021), se torna elocuente en los momentos de sufrimiento. Al observar nuestra

experiencia, podremos afirmar que las vivencias de sufrimiento trastornan el tiempo compartido; ellas nos sacan de la vida social —el sufrimiento aísla—. Nos sentimos expuestos y en “ausencia de todo refugio” (Lévinas 1983: 55). En este sentido, en el sufrimiento estamos acorralados, atrapados por una sensación que repudiamos, y que vivimos como un estancamiento del transcurrir del tiempo mundano; habitamos un terreno solitario y desolado, a la manera de una experiencia de clausura al tiempo del mundo. El sufrimiento encierra, y el tiempo se torna iteración de una monotonía agobiante. Sin duda, ello no solo sugiere la idea de un encierro espacial, como cuando el confinamiento sanitario se impone, el que evidentemente trastorna el tiempo mundano y social, sino además sugiere la idea de un encierro existencial. Este tiene la forma de una especie de asfixia y agotamiento de nosotros mismos (Gutiérrez y Castro 2018), en la medida en que las experiencias del sufrimiento ponen al descubierto, y a carne viva, la propia existencia.

Lévinas trata la cuestión del sufrimiento y el dolor en diversos textos. Pensemos por ejemplo en “El sufrimiento inútil” (1991a) y “Trascendencia y mal” (1995b). De estos textos nos interesa en particular el análisis fenomenológico de estas experiencias. En su análisis, Lévinas trata de esclarecer la *quididad* (1991a; 1995b) del fenómeno, es decir, aquello que puede sugerir la esencia fenomenológica del sufrir. Desde esta perspectiva, en primer término, toda dolencia aparece como un dato irreductible a la conciencia, esto es, “refractario a la síntesis” (1991a: 100) y, en este sentido, el sufrimiento se vive como una cualidad de lo “inintegrable” (1995b: 209). Esta conciencia sumida en su dolencia se presenta como una conciencia “a contrapelo” (*à rebours*), es decir, contraria a una conciencia aprehensora, y por tanto rompe con “lo normal y lo normativo, con el orden” (1995b: 209). Este punto es relevante puesto que la conciencia sufriente, replegada sobre sí, parece romper el hilo intencional con el mundo, pues suspende “la dimensión representativa” (Ricoeur 1992: 2) y, por tanto, socava el orden del mundo (Porée 1997 y 2002)

En segundo término, conviene subrayar la dimensión corporal que subyace al análisis levinasiano del sufrimiento. Una “agudeza carnal” (Lévinas 1995b: 208) habita toda experiencia sufriente. En estas experiencias se lleva a cabo la *encarnación* (208) de la existencia, esto es, ellas atestan mi existencia, el hecho irremisible de ser yo y no otro. El patetismo del sufrir encarnado se separa inequívocamente de esquemas sufrientes de orden puramente moral o metafísico. Lévinas sigue esta vía encarnada, y también Maldiney cuando piensa la experiencia de la depresión, tal como veremos en la segunda parte de este escrito. Aunque Lévinas no delinea una frontera clara entre sufrimiento y dolor, no obstante, sugiere una distinción bastante cercana a la que hiciera Ricoeur en la conferencia “El sufrimiento no es dolor” (1992). Si bien es cierto, generalmente se asume el dolor como experiencia física de una dolencia, como cuando se está enfermo y nos duele la cabeza, no será menos cierto que la subjetividad doliente, porque encarnada, es sufriente a causa de esta misma dolencia. La pregunta que se abre aquí es esta: ¿solo se sufre en la enfermedad? No. Sin duda.

En “Trascendencia y mal” (1995b), Lévinas insiste en que toda angustia o sufrimiento moral se asienta en esta primera dimensión encarnada. En este sentido, Lévinas distingue claramente entre sufrimiento y angustia. El sufrimiento es “la imposibilidad de la nada” (Lévinas 1983: 56), y en este sentido ninguna escena más allá del aquí y ahora de este sufrimiento, ningún horizonte de mi propia finitud tributaria de la nada (1993: 109) como en Heidegger, parece dibujarse en el sufrimiento de cuño levinasiano. Si el sufrimiento no anuncia la muerte (1983) ¿qué anuncia? Más bien este revela la situación de la carne expuesta en un *aquí* y *ahora* intransferible. La afectividad de la carne, podríamos decir, gravita y determina nuestro ser de manera eminente.

En efecto, el *aquí* del yo sufriente ignora las medidas de un antes o después, de un mañana o ayer. Por ello, el tiempo del sufrimiento, es la experiencia de una alteración sin igual del tiempo mundano. Cuando sufrimos, perdemos la noción del tiempo. Decimos que es eterno, que no acaba nunca porque no transcurre, y por esta razón la existencia temporal “toma el sabor indecible de lo absoluto” (Lévinas 1982: 94). En este sentido, el patetismo existencial y temporal del sufrimiento consiste en ignorar el porvenir. Más bien sugiere un instante no dialectizable, un no absoluto, impotente de avanzar o retroceder, a la manera de un “*plenum* temporal” (Porée 2002: 25). El instante del sufrir no es la herencia de ningún tiempo, ni la premonición de algún futuro. Se trata entonces de un mundo trastornado, dislocado, sin referencias espaciales ni temporales, a la manera de un “mundo roto” (Lévinas 1991b: 25). Esta expresión ilustra justamente aquellos momentos, personales e históricos, en los que la existencia humana se ve reducida a una existencia mínima, anónima y despersonalizada, pues el mundo ya no es más ese horizonte cotidiano al que la vida se confía (Gutiérrez y Castro 2018). Más bien, se fractura la relación con este mismo mundo, se pierde el lazo de certeza. La “fe perceptiva”, siguiendo aquí a Merleau-Ponty (1979), se rompe. El mundo deja de hospedarnos, se torna inhóspito, y la apertura temporal del otro queda clausurada.

### El sufrimiento y el porvenir

El sufrimiento como experiencia “que interrumpe el mundo” (Lévinas 1995b: 207), relega a la subjetividad a la esfera de un sinsentido. Este sinsentido, toma la forma de una negatividad sin reverso, como un “no” en la propia carne, “un *no* que surge como mal” (Lévinas 1991a: 101). Se trata de un *impasse* de la vida misma y de todo lo que tiene sentido, por ello el mal de todo sufrimiento tiene la forma de un “exceso” (1995b) de no sentido, que se prolonga hasta “lo absurdo” (1991a: 102). Lo propio del sufrimiento es que repulsa esta existencia vivida, la rechaza. Repudiamos esta sensación, intentamos negarla, desecharla, queremos extirparla. Esta negatividad vivida en nosotros mismos dispone toda nuestra existencia hacia



el dolor, orienta la atención y tiñe el mundo como un mundo punzante que puede colindar con el horror. Pero la repulsión es una forma de atracción, un llamamiento de la existencia encarnada; una forma de un despertar hacia sí mismo a partir de este desgarró vivido. Por ello, conviene recordar que sufrir es soportar, resistir (Lévinas 1991a; Ricœur 2002; Porée 1997). Es padecer la vida. En cuanto resistencia (*endurer*), el sufrir no es pasividad inerte, sino más bien la marca de una subjetividad vulnerable capaz de sufrir, esto es, de soportar la existencia.

De esta manera, el sufrimiento no puede ser sino punzante, en la medida que se vive como el “sentimiento agudo de estar clavado” (Lévinas 1982: 95) al “instante de la existencia” (1983: 55). En este sentido, el sufrimiento agota los contornos de lo posible, reduce el yo puedo a una impotencia de porvenir. Los circuitos de narración subjetiva se alteran (Ricœur 1992) profundamente, pues este sentimiento opera como un movimiento de reducción de todos los horizontes hacia un instante cerrado sobre sí, un *aquí* rotundo y definitivo, una especie de enclaustramiento (Leibovici 2013). Como en “El vaso de leche” de Manuel Rojas (1974), el hambriento siente que su sufrimiento socaba la transparencia del mundo, y una “niebla azul” (183) inunda su existencia. El hambre lo invade como una sensación de “acabamiento”, sintiéndose “aplastado por un gran peso” (184). Cabe preguntar entonces, ¿cómo se redime este *aquí*, este encierro? ¿Podemos librarnos de lo “definitivo del yo”? ¿Tiene porvenir el sufrimiento? La desesperación de lo definitivo dirá Lévinas, “golpea las puertas de otra dimensión” (1990b: 152), una “donde nada es definitivo” (152) y, por tanto, donde puede acontecer *cualquier cosa*. En otras palabras, el sufrimiento existencial puede prolongar la existencia “hasta lo desconocido” (Lévinas 1983: 56), tierra natal de un porvenir otro, sin cálculo, imprevisto, y en cuanto tal, puede acoger el advenimiento de un acontecimiento ignoto. En el enroscamiento del sufrir, la salida de sí no puede venir sino del lugar de la exterioridad, de la “exterioridad social” (Lévinas 1982: 159). En otros términos, la posición existencial de lo sin salida, engendra un movimiento de salida *sui generis*, de evasión diremos con Lévinas (1982) no a partir de sí, sino a partir de los otros, pues “nadie se salva solo” (1990b: 159; 1991a). Como si el movimiento de la reducción del mundo a la que nos conduce el sufrimiento fuese al mismo tiempo la antesala al universo de la evasión (Abensour 2021).

Hemos dicho que la existencia se torna elocuente en el sufrimiento; interroga nuestra existencia y despierta preguntas, ¿Por qué me sucede esto? ¿Por qué a mí? ¿Hasta cuándo sufriré así? Estas interrogaciones pueden ser invocación al otro (Ricœur 1992: 4; Lévinas 1991a). Por ello, el lamento, el sollozo y la queja (Lévinas 1991a) prefiguran un llamado original de ayuda (Lévinas 1991a: 103), una invocación a la alteridad anónima, a un afuera sin nombre que puede encarnarse en una palabra o en la caricia de la mano que consuela y reconforta en el instante de crispación y a través de la cual se reencuentra el tiempo perdido y clausurado que impone el sufrimiento. Es el tiempo del consuelo, de la escucha, oportuno y necesario, pero es un tiempo breve y frágil. Es en esta encrucijada del tiempo –obstrucción

temporal del sufrimiento e impotencia del sujeto de forjarse una salida desde sí— que el aparecer del otro invocado por la apelación de la subjetividad sufriente coincide con la recuperación del tiempo de la trascendencia; surgimiento de un tiempo perecedero, evanescente que no puede prolongarse. Por ello, el llamado a la ayuda no suspende definitivamente el sufrimiento, lo calma sin prometer la absolución, la pena “no se redime” (Lévinas 1990b: 156), pero abre la vía de la *esperanza* (Lévinas 1993: 112), por donde surge el tiempo del porvenir, el tiempo del otro, un tiempo socialmente determinado que puede transformar y redimir el sufrimiento social y moral que agobia nuestro mundo contemporáneo, prefigurando una idea de tiempo como el “lugar natal de la esperanza” (112). Esperanza de un mundo *aún* por venir.

## 2. *Transpasibilidad, acontecimiento y temporalidad en Maldiney*

Desde sus inicios la fenomenología de Henri Maldiney constituye una filosofía cuyo objetivo es tematizar aquel proceso a través del cual un existente humano se apropia de su existencia, dándole una determinada orientación en el mundo. De esta manera, el autor, establece desde sus tempranas reflexiones que el misterio de la existencia humana consiste en una problemática y permanente tarea en la que, descubriéndonos confrontados a cierta dimensión *sorpresiva* de nuestra experiencia, nos reorientamos vitalmente al apropiarnos de aquel mundo nuevo que dichas situaciones nos aportan. Vivencias tales como el inesperado goce ante una obra de arte dejan en evidencia la relevancia que posee el tiempo de la sorpresa para su fenomenología existencial.

¿A qué hacemos referencia cuando hablamos de la dimensión temporal de la existencia humana? ¿Cómo se moviliza aquel proceso a través del cual reorientamos nuestra existencia frente a aquellas situaciones sorprendidas a las que nos vemos confrontados? Para resolver estos interrogantes analizaremos las categorías filosóficas de *transpasibilidad* y *transposibilidad* propuestas por el autor, así como la noción de *acontecimiento-ambiente* que proponemos aquí con el objeto de esclarecer este enigmático asunto.

### La transpasibilidad como apertura a la sorpresa

En el contexto de una propuesta cuyo objetivo es elaborar una fenomenología existencial, la obra de Maldiney tiene como elemento distintivo la creación de diversos conceptos con la finalidad de desarrollar nuevas herramientas para la

comprensión de un asunto que permaneció como un verdadero impensado en la tradición filosófica: la dimensión temporal de nuestra experiencia. En el marco de esta propuesta, dos de las nociones que condensan en gran medida sus apuestas y convicciones teóricas son la *transpasibilidad* y la *transposibilidad*.

Como indica el filósofo en el ensayo del mismo nombre: “De la transpasibilidad” (2007), hablar de este concepto es hacer mención a una categoría fenomenológica cuya función es describir la dimensión *páthica* y *sensible* que define nuestra existencia. Lo anterior, lejos de constituir un gesto baladí que explicita una verdad evidente, expresa una declaración de principios. Elaborar la noción de transpasibilidad con la intención de tematizar el *pathos* de la existencia, es declarar una convicción filosófica que atraviesa íntegramente la obra del autor. Para Maldiney el acontecimiento humano de existir consiste en una situación vital en la que el *cuerpo* y la *afectividad* resultan momentos fundamentales.

Analizando este neologismo desde sus componentes gramaticales, el prefijo *trans* y el sustantivo *pasibilidad*, afirmamos que mientras la pasibilidad es una *apertura páthica* que nos dispone permanentemente al encuentro con lo otro, es decir, a aquello que guarda cierta relación de exterioridad respecto de nosotros, el prefijo *trans* pone en evidencia el hecho de que aquella experiencia se produce *más allá* (*trans*) de toda norma subjetiva o *a priori* que condicione la forma de manifestación de aquella alteridad (Maldiney 2007: 306). Hablar de transpasibilidad es hacer referencia a aquella susceptibilidad originaria en virtud de la que estamos expuestos al encuentro con lo otro.

¿Acaso esta noción agota sus posibles significaciones en aquella pasividad que acabamos de describir? La paradójica *capacidad de afectación por la alteridad* en que consiste la transpasibilidad, antes de invitarnos a pensar una *pasividad absoluta* que sería el opuesto complementario de cierta *actividad plena* realizada por una conciencia desencarnada, nos mueve a realizar un ejercicio filosófico radical a partir del que, poniendo entre paréntesis la clásica distinción entre pasividad y actividad, logremos pensar ambas dimensiones de nuestra experiencia en su permanente superposición y entrelazamiento. La transpasibilidad, en tanto susceptibilidad *páthica* al encuentro, da cuenta de una paradójica *capacidad de afectación* por aquella alteridad que, resquebrajando el mundo que hay antes de su irrupción, es *apropiada* a la luz de cierta *capacidad de acogida* mediante la que reorientamos el todo de nuestra existencia (Leoni 2021: 117). Si bien vivencias como un inesperado movimiento sísmico nos inquietan profundamente producto de su carácter imprevisible, dichas situaciones existenciales no son vividas propiamente como nuestras sino hasta aquel momento en el que, sobreponiéndonos a aquella sorpresa inicial, somos capaces de reorientar la dirección de nuestra existencia en función de aquellas posibilidades y significaciones que ellas nos ofrecen.

Llegados a este punto, es menester precisar aquello en lo que consiste aquel género de alteridad al que nos descubrimos expuestos producto de la transpasibilidad

y al que Maldiney remite mediante la noción de *transposibilidad*. En *Penser l'homme et la folie* (2007), el filósofo declara en reiteradas ocasiones que esta categoría mienta cierta *temporalidad* a la que permanentemente nos vemos confrontados, en razón de la dimensión transpasible de nuestro existir. Si la transpasibilidad da cuenta de aquella dimensión *páthica* de nuestra experiencia *por mor* de la cual el encuentro con la alteridad es una verdadera *prueba de nuestra existencia*, por su parte la transposibilidad hace referencia a aquel modo de temporalidad al que nos expone la transpasibilidad.

Si previamente sostuvimos que la transpasibilidad consiste en cierta susceptibilidad permanente al encuentro imprevisible con la alteridad, agregando, además, que el modo de manifestación de aquella alteridad se produce por fuera de los márgenes de toda norma subjetiva o *a priori* que prefigure su forma de aparición, dicha imprevisibilidad característica del encuentro transpasible con lo otro debe ser comprendida a la luz de aquella *temporalidad sorpresiva* mediante la cual se produce dicha experiencia. Si la fenomenología de Maldiney nos mueve a pensar la alteridad como una estructura ontológica fundamental de la existencia, aquella alteridad constitutiva de nuestro existir solo puede ser entendida en su sentido propio en virtud de cierta irreductibilidad temporal que la posiciona como una verdadera *exterioridad* (Brunel 2016: 13-14). Solo hacemos encuentro con lo otro cuando siendo afectados por una alteridad que aparece más allá de todo horizonte de expectativas prácticas y teóricas somos sorprendidos por cierta *novedad* absolutamente inanticipable. Hablar de transposibilidad es hacer referencia a un *porvenir radical* que, producto de su imprevisibilidad, se posiciona como una *temporalidad otra* que excede aquello que nuestros poderes y capacidades nos permiten prever. Así, y contra toda filosofía del *hombre interior*, la exposición transpasible al encuentro temporal con lo transposable nos invita a pensar la exterioridad y, en consecuencia, el tiempo de la trascendencia absoluta, como una nota ontológica fundamental de nuestra existencia. ¿En qué consiste aquella alteridad que anuncia el tiempo de la exterioridad? La respuesta a este interrogante la hallamos en la noción de *acontecimiento* propuesta por el autor.

El 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” (Maldiney 2007: 304). Hablar de acontecimiento es hacer referencia a una alteridad cuya nota característica es el aparecer mediante aquella *temporalidad otra* y *transposable* que acabamos de describir. El acontecimiento lejos de agotar su significación en aquella comprensión cotidiana que lo entiende como un evento histórico situado en una fecha y lugar determinados, mienta, más bien, una serie de experiencias de la alteridad radical cuyo común denominador es irrumpir ante nosotros de manera *imprevisible* y *sorpresiva*. Experiencias del encuentro con alteridades tales como una obra de arte u otros seres humanos, tal y como sugiere, por ejemplo, Emmanuel Lévinas (1995a: 117), ponen en relieve aquella *temporalidad*

*otra, trascendente e irreducible* a la que nos expone el acontecimiento (Jacquet 2016: 81; Maldiney 2007: 65).

Así, podemos afirmar con el filósofo que la existencia humana consiste en una permanente *travesía* en la que, viéndonos sorprendidos transpasiblemente por aquellos acontecimientos que aparecen transposiblemente ante nosotros, somos capaces de reorientarnos vitalmente al posicionarnos activamente frente a ellos. Aquella forma de alteridad que desdibuja el mundo que había antes de su arribo, nos exhorta a *acoger como nuestro* aquel mundo nuevo que ella nos ofrece. ¿Cómo se produce esa experiencia de acogida?

El tiempo como *quiasmo afectivo* entre existencia humana y acontecimiento-ambiente

Joël Boudier sostiene que “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 transposible” (2017: 54-55). Si la transpasibilidad consiste en una categoría cuyo objetivo es tematizar la dimensión afectiva y pática que define nuestra existencia, dicha transpasibilidad no puede ser comprendida plenamente sin una consideración pormenorizada de aquella *corporalidad vivida (chair)* que constituye su soporte fenomenológico (Maldiney 2000; Maldiney 2014). No es posible hablar de la *capacidad de afectación* que define nuestra existencia sin una consideración de aquel cuerpo que torna imaginable la posibilidad misma de *ser afectado* por el acontecimiento.

De este modo, la noción de *inmovilidad tensionada* esbozada por el filósofo da cu

enta de aquella dinámica motriz y afectiva en virtud de la cual un cuerpo transpasible sorprendido por un acontecimiento, resulta *movido* por aquellas *direcciones de sentido (Bedeutungsrichtung)* que este le anuncia mediante su *relieve afectivo* (Binswanger 1973). Solo hay experiencia del acontecimiento cuando posicionados corporalmente en el mundo, nos vemos sorprendidos por aquella serie de *tensiones afectivas* en razón de las que dicha alteridad dispone nuestra existencia en una nueva dirección. Aquella temporalidad *otra, transpasible y trascendente* que define al acontecimiento debe ser descrita a la luz de aquel *quiasmo afectivo*<sup>1</sup> por mor del que un sujeto situado corporalmente en el mundo se *reorienta*

<sup>1</sup> Cuando hablamos de *quiasmo afectivo* para hacer referencia a la dinámica corporal y motriz a través de la que un existente se sitúa en el mundo, es inevitable señalar el origen de esta noción en la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty, autor de gran proximidad e influencia en la obra de Maldiney. Como indica Mario Ramírez hablar de *quiasmo* para describir un determinado tipo de realidad supone, por sobre todo, hacer el esfuerzo intelectual

en él al descubrir un conjunto de significaciones motrices y vitales desconocidas hasta ese entonces. Contra todo *solipsismo metodológico*, experiencias como las prácticas artísticas y deportivas son testimonio de esta verdad filosófica, al poner en evidencia aquella *relación coreográfica originaria* en virtud de la cual, yendo más allá de nosotros mismos al vernos confrontados al tiempo del acontecimiento, nos situamos en el mundo de una forma nueva y singular (Gély 2014).

¿Qué tipo de afectividad es aquella que está en juego en la acogida de esta alteridad? Para resolver esta inquietud sugerimos pensar esta experiencia del encuentro mediante la noción de *ambiente* (*ambiance*) esbozada por Bruce Bégout (2020). Siendo más precisos, proponemos comprender el acontecimiento no solo en función de aquella dimensión temporal tematizada hasta ahora, sino, además, y aquí reside la hipótesis de lectura de esta sección, en razón de aquel *quiasmo afectivo-temporal* entre existente y mundo que sugerimos denominar *acontecimiento-ambiente*. El ambiente da cuenta del:

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 [...] opondremos una lógica inédita de la mersión. (Bégout 2020: 25 y 35)

Insistiendo una vez más en el distanciamiento crítico de Maldiney frente a toda filosofía de la interioridad, consideramos que el género de afectividad que está en juego en la acogida del acontecimiento es una de carácter mundano y situacional. La afectividad arcaica que nos mueve a pensar el filósofo, en lugar de invitarnos a comprender la dimensión afectiva del encuentro con el acontecimiento como *una mera reacción interior ante aquello que pasa en el exterior*, nos exhorta a pensar dicha experiencia como una *reorientación existencial* que se produce en función de aquellas *resonancias afectivas* que dan forma aquel *ambiente* por mor del que nos aparece aquel *mundo* al que da vida el acontecimiento (Mena 2018; Leoni 2021: 117-118).

En virtud de nuestra *inmovilidad tensionada* y de aquella *capacidad de afectación transpasible* que nos expone al *encuentro transposable* con aquellos *ambientes afectivos*, el tiempo de la exterioridad y de la sorpresa constituye una verdadera prueba de la existencia. ¿Qué es lo que ocurre en aquellas vivencias en las que un acontecimiento, producto de la magnitud de sus direcciones de sentido y de su resonancia corporal, monopoliza nuestra aventura existencial?

---

por comprender el vínculo entre dos términos bajo la lógica del entrelazamiento. Es decir, comprender aquella relación más allá de todo posible dualismo que oculte aquella comunión originaria a partir de la cual resulta posible pensar ambos términos como momentos no independientes entre sí (Ramírez 2008: 41-42).

## La transpasibilidad herida como fundamento de la experiencia temporal del encierro

Si la transpasibilidad es una apertura a la temporalidad sorpresiva del acontecimiento, y aquella exposición representa la condición para *entrar en resonancia* con el mundo transposable que abre, entonces una *saturación* en aquella capacidad de afectación tiene como corolario inevitable una clausura a aquel ambiente y aquella temporalidad otra inaugurada por él. La transpasibilidad, en cuanto apertura sin *a priori* a la alteridad radical, nos dispone tanto a la posibilidad del encuentro como a aquella del desencuentro. La experiencia afectiva y corporal del acontecimiento nos confronta a la posibilidad de entrar en resonancia con aquel ambiente y aquellas direcciones de sentido a través de las que aparece, como a la posibilidad de resultar *heridos* producto de la magnitud de aquellas.

¿Qué tipos de vivencias nos permiten pensar aquella *transpasibilidad herida* que está en juego en la acogida de algunos acontecimientos? Una de las experiencias que arroja luces sobre este asunto es la *depresión melancólica*. En relación con esta vivencia Maldiney sostiene que “el presente depresivo realiza precisamente esta monstruosidad lingüística: un presente de pura decadencia, sin arribancia y desde siempre arribado” (2007: 78).

Si la transpasibilidad consiste en una susceptibilidad al tiempo del acontecimiento, y el encuentro con dicha temporalidad otra solo se materializa mediante la *inmovilidad tensionada*, en el caso de la depresión melancólica nos encontramos con una situación existencial radicalmente distinta. Si el cuerpo mienta aquella *caja de resonancia* que nos permite entrar en vínculo con los relieves afectivos y tonalidades que nos ofrece el acontecimiento, en el caso de esta vivencia nos vemos expuestos a un acontecimiento de tal envergadura que su arribo hiere nuestra transpasibilidad clausurando nuestra apertura a todo tiempo sorpresivo y transposable. Si el encuentro con el acontecimiento representa la oportunidad de descubrir un mundo nuevo e inanticipable por nuestros propios medios, en el caso del acontecimiento que desencadena la depresión melancólica nos vemos confrontados a una experiencia que, tal como el sufrimiento (Lévinas 1991a: 101), desborda toda capacidad de acogida y reorientación existencial. Si la transpasibilidad nos abre al tiempo de la sorpresa y con ello a la posibilidad de apropiarnos de nuestra existencia al darle una nueva dirección, la depresión es una experiencia límite que producto de su intensidad hace que el tiempo de la sorpresa devenga en tiempo del trauma, es decir, una situación que, al menos en un primer momento, resulta insuperable (Lévinas 1995a: 140). Prueba de lo anterior es, a nuestro parecer, el *cansancio existencial* que caracteriza a esta vivencia.

Una de las notas fundamentales que define a toda depresión suscitada por un *acontecimiento traumático* consiste en aquella *impotencia* en virtud de la que el simple hecho de orientarnos corporalmente en el mundo mediante nuestros movimientos deviene una tarea muy difícil de realizar (Maldiney 2007: 70 y 78;

Pereira y Zúñiga: 9). El cansancio propio de esta vivencia debe ser diferenciado de aquel cansancio cotidiano que es el resultado de una prolongada actividad, como es el caso, por ejemplo, de la extenuante jornada laboral que experimenta diariamente un obrero. Ante el surgimiento de este padecimiento inesperado, aquel poder de poder y aquella capacidad de *entrar en resonancia con el mundo* que definen nuestra *inmovilidad tensionada*, se ven disminuidas a tal punto que la posibilidad misma de la acción y nuestra habitual comunión con el mundo devienen verdaderos desafíos. Estar deprimido producto del desencuentro con un suceso traumático es entrar en crisis ante aquel evento que, desarticulando aquellas series de significaciones que nos ofrecía el mundo antes de su arribo, monopoliza el sentido y orientación de nuestra existencia (Richir 2020: 43; Romano 2016: 162).

A modo de ejemplo, podemos pensar en el célebre caso de Cécile Münch descrito inicialmente por Ludwig Binswanger y tematizado posteriormente por Maldiney. La depresión melancólica padecida por la protagonista, y suscitada por la repentina muerte de su esposo durante un accidente, expone con claridad aquella clausura existencial y temporal que caracteriza a esta vivencia (Binswanger 1987: 29; Maldiney 2007: 68). Una vez que Münch resulta sorprendida por este acontecimiento traumático su existencia ya no vuelve a ser la misma de antes. Si previamente la transpasibilidad de su existir disponía a la protagonista al encuentro con nuevos acontecimientos, con el surgir de esta experiencia límite dicha disponibilidad al encuentro con lo sorpresivo resulta desbordada a tal nivel que, además de saturar su capacidad responsiva y de acogida, le cierra a la posibilidad de hacer encuentro con nuevos acontecimientos. El exceso que caracteriza esta experiencia hiere la transpasibilidad de Münch cerrando, así, la posibilidad de hacer encuentro con aquel mundo nuevo y aquellas direcciones de sentido y, en suma, con aquella temporalidad otra que aporta el acontecimiento. Su mundo deviene una realidad estrecha y por momentos asfixiante, que acapara íntegramente la orientación de su existencia.

El futuro y mundo del que dispone Münch es aquel que proyecta sobre la base de su trauma, es decir, aquel que anticipa a partir de un *pasado eternizado*. La experiencia temporal del encierro que está en juego en la depresión melancólica, es una en la que la significación y formas de vínculo con el mundo están rigidizadas en función de las rememoraciones de un acontecimiento cuyo sentido resulta insuperable:

Aquello que hace falta aquí es la dimensión pática del sentir, aquella de la comunicación simbiótica con las cosas, para hablar con Straus, [...] nuestra comunicación con el mundo entero a través del menor acontecimiento sensible. (Maldiney 2007: 80)

Explicando lo anterior mediante un lenguaje metafórico, sostenemos que si el cuerpo es habitualmente la *caja de resonancia* que nos permite desenvolvemos en el mundo de acuerdo con los diversos *tonos* que nos dicta cada acontecimiento,



en la depresión melancólica nos vemos confrontados a una situación vital que, producto de su exceso, clausura aquella capacidad de *escucha*, la transpasibilidad, que nos abre a nuevas *tonalidades* de carácter transposable. El cansancio existencial que caracteriza la depresión melancólica, debe ser comprendido a la luz de aquella *monotonía*, en razón de la cual la incesante *repetición* de aquellas significaciones traumáticas hegemonizan nuestros modos de relación con el mundo, cerrándonos así al tiempo sorpresivo del acontecimiento. ¿Qué es aquello que se pierde cuando se pierde el tiempo de la sorpresa?

En un inicio declaramos que la fenomenología de Maldiney tiene como objetivo tematizar aquel proceso inagotable a través del que un ser humano se apropia de su existencia dándole una nueva orientación en virtud de aquella sorpresiva a la que nos expone el arribo del acontecimiento. Luego, en el marco de una descripción del desbordamiento de aquella capacidad de afectación que nos abre a la sorpresa, la transpasibilidad, establecimos que vivencias como la depresión melancólica son el resultado de un acontecimiento traumático que, excediendo nuestra capacidad transposable de acogida, nos cierran a la transpasibilidad, es decir, a aquella temporalidad otra e imprevisible a través de la que hacemos encuentro de nuevos acontecimientos, nuevos ambientes y, en suma, nuevas formas de posicionarnos corporalmente en el mundo. Tomando como referencia el caso de Cécile Münch, afirmamos que, siendo el movimiento de la existencia humana una realidad cuya orientación está en manos de aquel existente que la toma a su cargo ante cada nuevo acontecimiento, la depresión melancólica constituye una experiencia límite que, cerrándonos al tiempo de la sorpresa, nos cierra a la posibilidad misma de reorientar nuestro existir en una nueva dirección. El existente que es tomado por la melancolía depresiva, y al igual que aquel conjunto de existentes que diariamente se ven enfrentados a un confinamiento obligatorio y un exceso de planificación temporal producto de la actual crisis sanitaria, es un existente que impedido de hacer encuentro con nuevos acontecimientos está sumido en aquella *monotonía asfixiante* que supone la dificultad para existir de una manera distinta a aquella vía inaugurada por el acontecimiento traumático (Mercado 2021: 68; Zúñiga 2022). Si el tiempo del acontecimiento es aquel del que solo podemos hacer experiencia al ser sorprendidos por la alteridad radical, la rehabilitación de aquella *transpasibilidad herida* que describimos solo resulta imaginable a la luz del encuentro con aquel otro humano, en este caso el psicoterapeuta que, como señala el filósofo, nos permite salir del encierro temporal (Maldiney 2007: 65). Profundizar en este asunto es, sin embargo, una tarea para otro tiempo.

### 3. Conclusión

Al comienzo de este texto, y respondiendo al llamado fenomenológico de *volver a las cosas mismas*, nos interrogamos si la experiencia del encierro a la que recientemente se ha visto confrontada gran parte de la población mundial, producto del surgimiento del COVID-19, posee aquel carácter *novedoso y excepcional* que parecen otorgarle por descontado las tramas de sentido más evidentes. Una vez concluidos nuestros trayectos filosóficos realizados teniendo a la vista a Emmanuel Lévinas y Henri Maldiney: ¿qué podemos decir acerca de esta experiencia límite?

A modo de apuesta teórica fundamental, afirmamos que el encierro, lejos de ser una experiencia que agota sus significaciones en aquella comprensión *espacial* que lo reduce a una incapacidad de desplazarse en el mundo, por ejemplo, en tiempos de pandemia, constituye una vivencia *despersonalizante* a la que, en razón de la dimensión afectiva y corporal de nuestro existir, estamos expuestos permanentemente. Aquel *estar cerrados al mundo y a los otros* que caracteriza esta vivencia, en lugar de referir únicamente a la imposibilidad de *situarse en un lugar distinto* a aquel en el que estamos, da cuenta, más bien, de una serie de experiencias en las que, producto de un *exceso* padecido a nivel afectivo y corporal, perdemos, aunque sea parcialmente, aquella capacidad de escucha que nos permite entrar en relación con aquello que posee el carácter de la *novedad absoluta*, es decir, la alteridad radical. De lo anterior se sigue un corolario importante, pues si el encierro torna más monótona, cuando no imposible, nuestra cotidiana relación con el mundo, dicha *monotonía* e imposibilidad de darnos por nuestros propios medios aquello que posee el carácter de lo *imprevisible* documenta un elemento que está a la base de todas sus modalizaciones y por tanto de su *quididad*, a saber, su dimensión *temporal*. Así, todo tipo de encierro, e incluso aquel que, en un principio, poseería una dimensión exclusivamente espacial, posee un carácter temporal. Aquella clausura existencial que subyace a esta vivencia antes que cerrarnos únicamente al espacio, nos cierra al encuentro con aquella *sorpresa* en virtud del que la posibilidad de entrar en resonancia con el mundo y reorientar el todo de nuestra existencia *en otra dirección* resulta comprensible. ¿Qué vivencias ponen en evidencia esta prueba de la existencia? Sin lugar a dudas, el *sufrimiento* descrito por Lévinas y la *depresión melancólica* tematizada por Maldiney. Pero ¿acaso resultan intercambiables las propuestas de ambos pensadores de la *alteridad temporal*?

Mientras Lévinas elabora una filosofía del sufrimiento con la pretensión de describir su *núcleo fenomenológico* sin detenerse, por tanto, en sus modalizaciones posibles, por su parte Maldiney da forma a una fenomenología de la depresión melancólica que se enmarca dentro de un proyecto cuyo objetivo consiste en tematizar una forma específica de sufrimiento, a saber, aquel *sufrimiento psíquico, afectivo y corporal* que está a la base de las psicopatologías. De este modo, si bien no podemos sostener que la filosofía levinasiana reduce su descripción del sufrimiento a una

forma específica, tal y como es el caso de la depresión melancólica, sí podemos afirmar sienta las bases para comprender dicho padecimiento singular a partir de aquella descripción general que, por ejemplo, pone en relieve la dimensión social, ética y política, de esta vivencia. Por otra parte, consideramos que si bien ambos autores son pensadores de la *alteridad radical* y el *tiempo de la exterioridad*, dicha proximidad conceptual debe ser ponderada a la luz del significado mismo que estos fenomenólogos otorgan a ambas categorías. Mientras el tiempo de la exterioridad y de la alteridad radical parece estar reservado en Lévinas al encuentro con el *otro humano*, Maldiney extiende el alcance de ambas nociones a todo aquello que guarda una relación de trascendencia respecto de nosotros mismos, siendo este el origen del concepto de *acontecimiento* a través del que el autor remite a toda forma de alteridad: las cosas del mundo, las obras de arte y, por supuesto, el otro levinasiano. Así, y en el seno de estas importantes diferencias tanto en el tono como en las pretensiones filosóficas de estos autores, se anuncia, no obstante, una verdad común, esta es, que la *salida* al encierro temporal solo resulta posible a partir del siempre inanticipable encuentro con los otros.

### Referencias bibliográficas

- Abensour, Miguel (2021). *Lévinas*. París: Sens & Tonka.
- \_\_\_\_ (2013), *L'homme est un animal utopique*. París: Sens & Tonka.
- \_\_\_\_ (1991), "Penser l'utopie autrement", en *Emmanuel Lévinas. Cahier de L'Herne*. París: L'Herne.
- Bégout, Bruce (2020), *Le concept d'ambiance*. París: Seuil.
- Binswanger, Ludwig (1973), *Introduction à l'analyse existentielle*. París: Puf.
- \_\_\_\_ (1987), *Mélancolie et manie: études phénoménologiques*. París: Puf.
- Bouderlique, Joël (2017), "Rencontre et éveil à soi", *henrimaldiney.org*, [https://www.henri-maldiney.org/sites/default/files/imce/rencontre\\_et\\_eveil\\_a\\_soi.def.pdf](https://www.henri-maldiney.org/sites/default/files/imce/rencontre_et_eveil_a_soi.def.pdf)
- Cabestan, Philippe (2021), *Tomber malade, devenir fou. Essai de phénoménologie existentielle*. París: Vrin.
- Gély, Raphaël (2014), "Entre immobilité, pesanteur et mouvement. La danse originaire du corps. Straus, Maldiney, Merleau-Ponty", [www.academia.edu](http://www.academia.edu).
- Gutiérrez, Claudia y Castro, Borja (2018), "El método del asedio: sentido y pensamiento en Lévinas y Deleuze", *Hybris Revista de Filosofía* 9/2: 39-67.
- Husserl, Edmund (2002), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Jacquet, Frédéric (2016), "Du sens du sentir: figures de l'être. Maldiney et Merleau-Ponty", *Philosophie* 130: 72-93.

- Leibovici, Martini (2013), “Liberté justifiée et juste pluralité”, en Mylène Botbol-Baum y Anne-Marie Roviello (dir.). *Arrachement et évasion: Lévinas et Arendt face à l'histoire*. París: Vrin.
- Leoni, Federico (2021), “El fantasma de Aristóteles. Lugares y juegos de la transpasibilidad”, en *De la transpasibilidad: Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir*. Buenos Aires: SB; pp. 111-122.
- Lévinas, Emmanuel (1982), *De l'évasion*. París: Fata Morgana.
- \_\_\_\_ (1983), *Le temps et l'autre*. París: PUF
- \_\_\_\_ (1990), *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. París: Le livre de poche.
- \_\_\_\_ (1991a), *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. París: Grasset.
- \_\_\_\_ (1991b), *De l'existence à l'existant*. París: Vrin.
- \_\_\_\_ (1993), *Dieu, la mort et le temps*. París: Grasset.
- \_\_\_\_ (1995a), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- \_\_\_\_ (1995b), *De dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós.
- \_\_\_\_ (2001), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin.
- Maldiney, Henri (2007), *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Millon.
- \_\_\_\_ (2000), “Flesh and verb in the Philosophy of Merleau-Ponty”, en *Merleau-Ponty's notion of flesh*. Nueva York: SUNY; pp. 51-75
- Mena, Patricio (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*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera; 217-255
- Mercado, Martín (2021), *Fenomenología de la enfermedad y persona encarnada. Ensayo filosófico sobre el sujeto de la enfermedad en el contexto de la pandemia COVID-19*. Cochabamba: ICBA Cochabamba.
- Merleau-Ponty, Maurice (1979). *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard.
- Pereira, Penélope y Zúñiga, Bryan (2020), “Sentido de agencia y sus disrupciones en la depresión. Una perspectiva interdisciplinar”, *Límite. Revista de Filosofía y Psicología* 15/8: 1-12.
- Porée, Jérôme (2002), “L'épreuve du temps: Souffrance et maintien de la personne”, *Sociétés* 76: 17-32.
- \_\_\_\_ (1997), “Souffrance et temps. Esquisse phénoménologique”, *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série 95/1: 103-129.
- Ramírez, Mario T. (2008), *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Merleau-Ponty*. México: FCE.
- Richir, Marc (2020), “Fenomenología y psiquiatría: de una división interna a la Stimmung”. *Eikasia. Revista de filosofía* 95: 17-48.
- Ricœur, Paul (2008), *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: FCE.
- \_\_\_\_ (1992), “La souffrance n'est pas la douleur”, en línea:

[http://www.moteurline.apf.asso.fr/IMG/pdf/La\\_souffrance\\_n\\_est\\_pas\\_la\\_douleur.pdf](http://www.moteurline.apf.asso.fr/IMG/pdf/La_souffrance_n_est_pas_la_douleur.pdf)

Rojas, Manuel (1974), *Obras escogidas. Tomo 1*. Santiago: Zig-Zag.

Romano, Claude (2016), *El acontecimiento y el mundo*. Buenos Aires: Biblos.

Zúñiga, Bryan (en prensa), “La transpasibilidad como encierro y apertura existencial. Henri Maldiney: una fenomenología de la vulnerabilidad”. Artículo aceptado en *Resonancias. Revista de Filosofía*.