

TRASCENDENCIA Y ACONTECIMIENTO: LA CRÍTICA DE MALDINEY A HEIDEGGER

ÁNGEL VIÑAS VERA
Universidad Loyola Andalucía

RESUMEN: Henri Maldiney, fenomenólogo francés está aún por descubrir en la investigación hispana. Analizar su diálogo crítico con Heidegger es una manera adecuada de entrar en sus obras. Abordar el diálogo sobre temas como el acontecimiento y el ser humano es decisivo porque estos son temas centrales en la obra de ambos. Al hacerlo, mostraremos que para Maldiney la analítica existencialista es insuficiente para comprender la apertura radical que es el ser humano. El acontecimiento y lo pático son categorías decisivas para él, que se comprenden desde la *transpossibilité* y la *transpassibilité*. Estas permiten comprender el acontecimiento más allá del proyecto, del destino y la inherencia del ser humano en el mundo.

PALABRAS CLAVES: acontecimiento; transposibilidad; transpasibilidad; pático; trascendencia.

Transcendence and event: Maldiney's critic of Heidegger

ABSTRACT: Henri Maldiney, French phenomenologist is still to be discovered in Hispanic research. Analysing his critical dialogue with Heidegger is an appropriate way to enter into his works. Addressing the dialogue on themes such as the event and the human being is decisive because these are central themes in the work of both. In doing so, we will show that for Maldiney existential analytics is insufficient to understand the radical openness that is the human being. The event and the pathic are decisive categories for him, which are understood from *transpossibilité* and *transpassibilité*. These allow us to understand the event beyond the project, the destiny and the inherence of the human being in the world.

KEY WORDS: Event; Transpossibility; Transpassibility; Pathic; Transcendence.

INTRODUCCIÓN

Las filosofías actuales no pueden soslayar el diálogo con el pensamiento heideggeriano y, en particular, la centralidad de la categoría del acontecimiento. Algunas filosofías del acontecimiento contemporáneas beben de Heidegger y prolongan sus intuiciones. Otras, se posicionan en las antípodas del planteamiento heideggeriano, sea en la línea de volver a la clásica fenomenología, bien ampliando las prolongaciones tan fecundas como las de Levinas, al que Maldiney cita, o a Henry, al que no cita explícitamente (Grosos, 2014, pp. 13-22; Mena, 2019), o bien con otras filosofías. Por otro lado, las cuestiones alrededor de la problemática del acontecimiento como son las del encuentro, la intersubjetividad y la alteridad, la trascendencia son decisivas para una filosofía primera y una filosofía de la religión hoy.

Este tema es abordado largamente por Maldiney, fenomenólogo, fallecido a la edad de 101 años en el 2013. Como afirma Mena, uno de los especialistas en habla hispana, la obra de Maldiney es «una de las más relevantes en la fenomenología francesa» y a la vez «de las más discretas» (Mena; Johnson, 2021, p. 7). Él realiza «un gesto radical de superación de la metafísica,

rompe por superación con Husserl y Heidegger, y coloca desde los años 50 la cuestión del acontecimiento en el corazón de la refundición que él realiza de la fenomenología» (Jacquet, 2017, p. 11)¹. Maldiney aborda la cuestión del acontecimiento desde un enfoque interdisciplinar, desde la estética y la psicología, acercándose, por un lado, al análisis de la obra de arte poética y pictórica, y por otro, al análisis de la psicosis. Este abordaje le llevará a mostrar lo singular del existente que está radicalmente abierto a lo imprevisto e inolvidable.

Maldiney es un eslabón imprescindible para entender ciertas filosofías actuales francófonas y españolas, como las de Chrétien, Romano, Lacoste, Housset, de Gramont, García-Baró, por citar algunos. Como nos dice el mismo Chrétien al final de su libro *Lo inolvidable y lo inesperado*:

Por último, un *gracias*. En el origen de este camino, aunque no sea en ningún caso responsable del trayecto del mismo, estuvo, por su presencia, su palabra, sus escritos, en una palabra, por su *existencia*, Henri Maldiney, ejemplo luminoso de rigor y atención. Se lo agradezco desde lo más hondo del corazón. (Chrétien, 2002, p. 151)

El objeto de este artículo es mostrar la recepción crítica que hace Maldiney de Heidegger porque el diálogo con el pensador alemán es nuclear en su pensamiento. Consideramos que, al hacer esto, tendremos elementos fecundos para seguir pensando la filosofía hoy. Maldiney es una radicalización de la filosofía de la existencia «con y más allá de Heidegger» (Grosos, 2021, p. 81). El pensador alemán jugó un papel decisivo en su obra, pero como afirma Jocelyn Benoist, Maldiney «ha sabido escapar del dogma heideggeriano» (Benoist, 2014, p. 11). Con este estudio queremos unirnos a otras reflexiones en español, no muchas, que se están haciendo sobre este autor francés². Hay más estudios en francés, como se verá por las referencias. Alguno, como las de Serban (2016), está consagrado también a «intentar someter a prueba el diagnóstico y de comprender si y en qué sentido, el poner de relieve la transposibilidad por Maldiney conlleva una superación de lo posible y de la analítica existencial» (2016, p. 1). Este estudio de Serban está centrado, casi exclusivamente, a los textos recogidos en *Penser l'homme et la folie* y dejando al margen otros textos decisivos del autor.

Comenzaremos nuestro estudio con algunas anotaciones biográficas, así como la relevancia de la estética y la psiquiatría en su obra. Seguidamente desarrollaré las críticas al pensamiento de Heidegger por el pensador francés centrándome en el análisis de las categorías de acontecimiento y encuentro, el sentir, la intersubjetividad y la alteridad. Por último, apuntaremos algunas líneas, a modo de conclusión, de la relevancia de la filosofía de Maldiney.

¹ Todas las traducciones son propias.

² El libro colectivo ya citado de Mena y Johnson son un ejemplo de ello.

1. ANOTACIONES BIOGRÁFICAS Y MARCO GENERAL DE COMPRENSIÓN

Henri Maldiney nace el 4 de agosto de 1912 en Meursault y muere el 6 de diciembre de 2013 en Montverdum. Su vida ha visto pasar y padecer los grandes acontecimientos del siglo XX y, también, ha visto nacer el siglo XXI. Su lucidez le acompañó hasta el final de sus días como podemos ver en la entrevista que se le realizó el 11 de octubre de 2010, cuando tenía 98 años³. Maldiney sufrió especialmente la segunda guerra mundial porque fue encerrado en un campo de prisioneros durante 5 años, entre 1941 a 1946 (Oflag), como se nos indica en su libro *In media vita* (Maldiney, 2013, pp. 11-15). De esos años quedan sus anotaciones personales a dos libros que le marcaron: *Ser y tiempo* e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. No es casualidad que sean estos libros porque el diálogo con Husserl y Heidegger está omnipresente en su obra. Su formación le llevó a ponerse en contacto no sólo con los grandes fenomenólogos citados, sino a otros filósofos como Jaspers en quien valoró la comunicación existencial (Maldiney, 2007, pp. 67ss) como base para una nueva psiquiatría. Asimismo fueron decisivos sus encuentros con los filósofos-psiquiatras Kuhn y Binswanger: «Todos mis intercambios con Kuhn y Binswanger fueron importantes, fue capital, porque ha sido mi verdadera iniciación a la fenomenología» (Maldiney, como se cita en Younès, Frérot, 2016, p. 7). Su filosofía está hecha en diálogo interdisciplinar con la filosofía, la psiquiatría y el arte. Recibe influencia filosófica, además de los citados, de Eugene Fink para asumir que la fenomenología es arqueología y que lo pre-reflexivo es clave para no reducir el sentir a mera objetualidad. Con Von Weizsacker no dejará de repetir aquello de que «no creemos plenamente más que lo que hemos visto una vez» (Maldiney, 2014, p. 218), aunque Maldiney hará una revisión de los supuestos de esta afirmación. Aprenderá de los psiquiatras que forman parte de lo que ha venido en llamarse *Daseinanalyse*⁴ y, por supuesto, siempre unido a su compañero y amigo, G. Deleuze. Heidegger, en los *Seminarios de Zollikon*, dialoga con Binswanger y critica que haga una lectura antropológica, óptica y no ontológica de *Ser y tiempo*. Maldiney entra en estos diálogos y encuentros haciendo una aportación personal.

Si la fenomenología y la psiquiatría fueron los campos que le dieron que pensar, no podemos olvidar el mundo del arte. Una de las vías por las que le llegó su relevancia fue su mujer, artista y pintora, Elza Vervaene. Ella le puso en contacto con Tal Coat, al cual conoció en 1948. La poesía de F. Ponge y André de Bouchet fueron estimulantes para su filosofía. De Bouchet afirma, que es un poeta «que te hace entrar en la filosofía» (Maldiney, como se cita en Younès, Frérot, 2016, p. 48). Se casó con Elza cuando él tenía 46 años y ella murió también a una edad

³ Youtube. (2023, Septiembre). Maldiney. *Avènement. Évènement*. <https://www.youtube.com/watch?v=c1TJ8uG5xss&t=5s>.

⁴ Para un análisis en profundidad de esta corriente remito al buen estudio de ABETTAN, Camille, *Phénoménologie et psychiatrie: Heidegger, Binswanger, Maldiney*, Vrin, París, 2018.

avanzada, con 101 años, en el año 2016. Si hay que reseñar una clave hermenéutica de la vida de Maldiney, además de lo anotado, es su tarea de profesor. Él fue, sobre todo, un enseñante. Su vida como profesor está vinculada a la ciudad de Lyon donde impartió clases durante décadas y fue el período donde conoció a filósofos y artistas que le llevaron a dialogar y plantear con mayor rigor las cuestiones centrales de su obra. Nótese que esta figura de enseñante es más crucial que la de escritor ya que su primera obra no aparecerá hasta la edad de 61 años, *Regarde. Parole. Espace*. Como decía de sí mismo: «Soy un filósofo del pre-paleolítico, de antes de la escritura» (Maldiney, como se cita en Brunot, 2012, p. 41).

Como nos indica Mena, su producción es una de las más relevantes en la fenomenología francesa y, a la vez, de las más desconocidas (Mena; Johnson, 2021, p. 7). Su análisis del acontecimiento, por citar el central, «tiene más bien los caracteres que Levinas ya había reconocido en *De l'existence à l'existant* en *Il y a*, en contraposición al *es gibt* heideggeriano cuyo acontecer estaba ligado a la inteligibilidad de las cosas en cuanto que estas se dan según la estructura del *als*, del “en cuanto que”» (Mena; Johnson, 2021, p. 9). Nos encontramos, pues, con un autor que va a abordar la singularidad del acontecimiento, sin sucumbir al planteamiento heideggeriano, que profundizará en la psiquiatría sin ser un psiquiatra, que hablará de la existencia aprendiendo, entre otros, de Jaspers y Kierkegaard, como veremos seguidamente. Su filosofía puede ser resumida, siguiendo a Gros, como «este modo de unir el acontecimiento (o más aún el advenimiento del acontecimiento) con la existencia, a través de los conceptos de transposibilidad y transpasibilidad» (Grosos, 2021, p. 87). Su obra es un diálogo abierto, rico y enriquecedor con la fenomenología husserliana y heideggeriana y, aunque pudiera parecer que es fundamentalmente heideggeriano por el lenguaje y los temas que aborda, sus planteamientos de fondo no lo son tanto como podrá inferirse. Si el objeto de este estudio es la recepción crítica por parte de Maldiney del pensamiento heideggeriano, vamos ya a mostrar la importancia que tiene la psiquiatría y el estudio de la obra de arte en su filosofía.

2. MALDINEY: EL SENTIR Y LA LOCURA

La peculiaridad de su propuesta fenomenológica nace, pues, de dos elementos que recorren toda su obra: la psiquiatría y el arte. Antes de abordar los elementos centrales de su fenomenología debemos justificar qué papel juega la psiquiatría y el arte en su producción. La clave que aúna a los dos campos tan dispares es el análisis del sentir, la *aisthesis*. Este análisis le ayudará a elaborar tanto una estética de la sensibilidad-sensualidad como una estética de la obra de arte, mostrando la centralidad de lo pático en su propuesta filosófica.

En primer lugar, debemos reseñar el encuentro entre psiquiatría y fenomenología. La relevancia de la psiquiatría para Maldiney se debe a que las enfermedades psiquiátricas ponen entre paréntesis las identidades construidas para dejar aparecer las estructuras de la existencia, es decir, hacen una cierta *epojé*

que ponen al descubierto los elementos estructurales de la existencia humana (Housset, 2014, p. 60). La enfermedad mental, en concreto, es una prueba, una posibilidad humana del existente: «Pero la psicosis no se deja hacer. Su drama es testigo (πάθει μάθος) de lo que hay de irreductible en el hombre. [...] Así pretendemos alcanzar en la existencia psicótica el existencial humano que la hace posible, allí mismo donde la psicosis es una forma de lo *imposible*» (Maldiney, 2007, p. 7). Cuando le preguntaron a Maldiney que por qué un filósofo se podía interesar por las enfermedades mentales, él contestó:

Porque las estructuras de la existencia están ahí en cuestión. Yo he hecho sobre todo esto a partir de mis encuentros con la obra de Biswanger, es decir de la *Daseinanalyse*, después de haber practicado un poco el estudio del psicoanálisis. Pero entonces allí se entra en el dominio de las psicosis, que es mucho más instructivo que el de las neurosis; porque la existencia está más amenazada, está al mismo tiempo más presente. Un enfermo psicótico difiere de un neurótico o de un hombre, dicho normal, en que él no hace trampas. (Maldiney, como se cita en Housset, 2014, p. 64)

La psicosis no debe aparecer como una mera posibilidad que sólo nos habla de extremos que ocurren a algunos existentes, sino de cómo la crisis afecta al corazón de la existencia humana. Esto significa, a la vez, que la existencia humana está jalonada por discontinuidades, saltos, crisis, traumas: «Es desde la no-existencia que la existencia puede comenzar. Es este el límite de lo psicológico que ha remarcado bien Kierkegaard con *El Concepto de angustia*: el momento de salto cualitativo que nadie puede tomar siendo sin embargo tomado por él y del cual nosotros no podemos notar más que el antes y el después» (Maldiney, 2014, p. 243). Pero, por otro lado, no sería una existencia realmente humana, la que no considera que los acontecimientos forman parte de la vida. Al psicótico, al menos en sus momentos de crisis, no le puede ocurrir acontecimiento alguno porque él ha quedado bloqueado o cerrado. Si esto es así, como veremos más adelante, no cabe en esta filosofía la idea de destino y de bosquejo ya que esta no tiene en cuenta la novedad y el trauma que puede traer un presente.

Maldiney considera que el encuentro entre fenomenología y psiquiatría es un buen camino para ambas, porque ayuda a pensar la realidad psiquiátrica y las crisis que ahí aparecen, porque permite acoger lo dado en sus propios límites, sin prejuicios metafísicos o metodológicos: «Una parte de la psiquiatría actual está enferma de su voluntad fanática de clasificar, hacer repertorios, evaluar y administrar. Gestión y evaluación han llegado a ser las dos ubres secas de la actual administración» (Clerget, 2016, p. 143). La fenomenología no parte, en sus análisis de los fenómenos, de un esquema normal/anormal, de ahí que a Maldiney le parezca que aquella le viene muy bien a la psiquiatría: «Nuestro método no puede ser más que fenomenológico. Ponemos fuera de juego toda posición previa, en primer lugar, de toda distinción normativa, o simplemente teórica, entre normal y patológico» (Maldiney, 2007, p. 8). Como consecuencia, y es el tercer argumento para apoyar el enriquecimiento fenomenológico de la psiquiatría, aquella ayuda a entender que no hay enfermedades, sino, más

bien, enfermos, más aún, personas. De lo que se trata fundamentalmente para Maldiney es de saber qué es el ser humano, porque la cuestión central que encierra la psiquiatría es ética, no sólo psicológica o de salud. Esto confirma que la psiquiatría le da que pensar a Maldiney sobre lo que sea lo humano.

Gracias al acercamiento fenomenológico a la psiquiatría podemos pensar y acoger lo que nos adviene y lo que podemos padecer, es decir, lo transposable y la transpasible, por usar las palabras de Maldiney que analizaremos en el siguiente punto. La clave está en que desde las estructuras humanas comunes debemos y podemos pensar y comprender a todo ser humano, no sólo a los sanos sino también a los enfermos: «A lo que la psicopatología nos abre, lo que ella nos hace descubrir y probar, es que la psicosis es una posibilidad en y de la existencia humana» (Maldiney, 2007, p. 144). En los fenómenos psicóticos aparece una vivencia del tiempo, del yo, del mundo que pone en cuestión imágenes del ser humano donde aquellos siempre aparecen como su falla.

En segundo lugar, el arte también está muy presente en su obra, como ya hemos apuntado. ¿Por qué es el arte un lugar privilegiado para pensar el acontecimiento y el sentir? Él no se centra sólo en la poesía o la literatura, sino fundamentalmente en la pintura. En primer lugar, el arte pone de nuevo en el centro de su reflexión un sentir no objetivante, no meramente reflexivo o intencional. Además, en segundo lugar, toda obra de arte para Maldiney es única, no es una de las realizaciones posibles de un ideal artístico previo o preexistente que es desde donde evaluaríamos las realizaciones concretas: «Toda obra de arte es única. Ella no es una de las realizaciones posibles de un ideal artístico preexistente. Ella no ha sido posible antes de ser, salvo aquellas que no lo son, es decir, la mayoría de aquellas que se nos muestran. Ella no ha sido posible antes de ser, es lo contrario a la entropía» (Maldiney, como se cita en Charcosset, 2012, p. 29⁵). ¿Qué ocurre cuando alguien se expone de verdad ante una obra de arte? Un encuentro, es decir, una co-presencia. La obra de arte no es un objeto, sino una vía («La obra es una vía» P. Klee como se cita en Charcosset, 2012, p. 29), es una presencia abierta donde se revela la existencia en la sorpresa de existir. Una obra de arte no es una fotografía, no es una realización de un ideal moral o estético sino una puerta abierta, un camino que nos lanza más allá de ella. Lo singular, en tercer lugar, es que Maldiney considera que esto se produce en lo que el arte tiene de sentir, porque la verdad del sentir de la obra de arte, y de todo sentir, no está en la objetividad o la representación. «El percibir no es la verdad del sentir» (Maldiney, 2007, p. 150), sino comunicar, o, dicho de otra manera, el cumplimiento del sentir no se da en el percibir sino en el existir (Escoubas, 2014, p. 91). Sentir es poder-ser. La centralidad de lo corpóreo muestra que esta filosofía da una relevancia decisiva, en la línea de Maine de Brian, a la movilidad ya que todo sentir supone mover-se, como desarrollaremos más seguidamente.

⁵ En este libro, que citaremos varias veces, aparecen por primera vez tres textos de Maldiney que son «Sur le Vertige», «Notes sur le rythme» y «Rencontre et ouverture du réel». Cuando se cita a Maldiney en este libro es porque nos referimos a estos textos.

3. MALDINEY: CON Y MÁS ALLÁ DE HEIDEGGER

El objeto central de estudio de esta investigación, como ha quedado fijado en la introducción, es la recepción crítica que hace Maldiney de Heidegger, es decir y por seguir con la sentencia de Grosos, centrarnos no en la filosofía que hace *con* Heidegger, sino *más allá* de él. Así podemos acercarnos más y mejor a la originalidad y fecundidad del pensamiento de Maldiney.

En primer lugar, analizaremos el análisis que hace de la existencia humana. Seguidamente, mostraremos las tesis que sostiene sobre el sentir y la radical importancia que tiene este punto en su edificio filosófico, la relevancia de lo corporal y lo pático para distanciarse de Heidegger. En tercer lugar, mostraremos su filosofía de los acontecimientos y lo que lo hace últimamente posible, la transpasibilidad, la transposibilidad y lo abierto de lo real. Para terminar, pero no menos importante, mostraremos la crítica que hace al filósofo alemán sobre la intersubjetividad y la alteridad.

3.1. *Existir es trascendencia*

La filosofía de la existencia de Maldiney supone un afrontar el anclaje del ser humano al mundo, a sí mismo y a los demás. Si su punto de partida es, además de la psiquiatría y el arte, la filosofía de Heidegger y, más en concreto en este punto, la analítica existencial de *Ser y tiempo*, no es menos cierto su apropiación crítica de la misma.

Maldiney va a situar su comprensión fenomenológica del ser humano desde la relación existente-viviente, es decir, la relación entre la existencia y la vida propia del ser humano. Maldiney reconoce con Heidegger la diferencia radical entre *leben* y *Dasein*, pero le va a dar importancia también a lo primero en lo que tiene de pático. ¿Por qué? Porque vivir en el ser humano es ya estrictamente humano, y no reducible a lo animal ya que «el sentir humano es de un existente» (Maldiney, 2007, p. 148). Maldiney no considera que sea describible el momento puro de la vida en el ser humano, pero eso no supone que la existencia y lo vital puedan ser absolutamente separables o reducidos al primero: «la existencia es más que la vida pero ella no la trasciende más que existiéndola» (Maldiney, 2007, p. 22). Para Maldiney, pues, hay que asumir la raíz biológica del ser humano para poder comprender más y mejor lo que le ocurre en acontecimientos tan singulares como la psicosis, pero sin creer que lo viviente en el ser humano es identificable sin más con la vida animal común a otros seres.

Esto le lleva a Maldiney, en segundo lugar, a considerar esencial algo que no es tan relevante en la analítica existencial como es la corporalidad y el sentir, así como la vinculación y la diferencia del ser humano con la animalidad. La diferencia fundamental no va a venir porque el ser humano tiene mundo y el animal, no, sino por la idea misma de existencia que afecta y se ancla en la vitalidad humana. El estudio de la corporalidad y su movilidad, así como las diferencias insoslayables del ser humano que vive en un mundo a diferencia del

animal, no le llevan tampoco a Maldiney a defender la inherencia del ser humano en el mundo como gran condición de posibilidad de toda su vida. El ser humano es ser-en-el-mundo, pero no es su elemento esencial o radical. El ser humano es trascendencia en cuanto existente y eso supone que al ser humano puede abrirse el mundo porque puede cerrarse, como aparece en ciertos fenómenos psicóticos: «La psicosis no es otra cosa que la impotencia a abrirse a nada, a toda *genesis spontanea*, al presente, y por ello a lo transposable; se confunde con una transpasibilidad excluida» (Jacquet, 2017, p. 266). Si es cierta su tesis metodológica central que afirma que, en la psiquiatría, y más en concreto en los fenómenos psicóticos, se muestran las estructuras existenciales del ser humano, eso supone que no podemos considerar como no-humano la posibilidad de que el mundo se cierre al psicótico. Tampoco puede ser descrito este fenómeno como un resto de nuestra vida animal ya que estos fenómenos son genuinamente humanos.

Esto nos lleva, en tercer lugar, a no poder demorar más su idea de la existencia: existir es trascendencia (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, 27⁶), es *hors de soi*: «Existir es el tener el ser fuera de sí, fuera de toda capacidad, sin consecuencias» (Maldiney, 2014, p. 244), es decir, fuera de sí, es salida de sí (Maldiney, 2007, pp. 8-11). Existir «es tenerse fuera... fuera de toda capacidad que se pudiera donar. [...] Es ser presente (*praesens*), ser delante de sí» (Maldiney, 2007, p. 66). El ser humano es trascendencia, es decir, apertura a lo real, a sí mismo y al mundo. Al existente lo que le caracteriza es «su exposición irremisible y perpetua a la aparición de una novedad marcada por su carácter imprevisible y en constante renovación» (Abettan, 2018, pp. 152-153). El mundo puede aparecer con toda la fuerza que Heidegger describe porque el ser humano es «un ser expuesto a lo imprevisible» (Abettan, 2018, p. 153). Por eso dice Barbarás, exponiendo a Maldiney:

Responde de manera tan clara como radical concibiendo la receptividad que está en el corazón del sentir como radicalmente no-intencional. De esto que es recibido, él no puede ahí tener una visión previa, de pre-visión, de suerte que sólo lo imprevisible puede verdaderamente ser sentido. Transpasibilidad es aptitud para lo imprevisible, absuelta de todo proyecto. (Barbaras, 2014, p. 18)

De ahí que la apertura radical del ser humano se conecte, por un lado, con lo real que es siempre inesperado, es decir, acontecimiento más allá de lo posible o bosquejado y, por otro, por la radical apertura del ser humano al que remite su sentir, es decir, su transpasibilidad. Existir es, pues, trascendencia hacia lo que está más allá de lo pasible y lo posible. Esto le lleva a afirmar que en el centro de la existencia está la crisis o las discontinuidades: «La vida comporta

⁶ Este libro se inicia con el capítulo «De la transpasibilidad» del libro de MALDINEY *Penser l'homme et la folie*. Cuando citemos a Maldiney en este libro de Mena y Johnson, que será varias veces, se debe a que estamos citando la traducción de este capítulo del libro de Maldiney.

esencialmente rupturas, discontinuidades, que marcan tantas fallas en las que el viviente debe enfrentar la alternativa entre ser o anonadarse» (Maldiney como se cita en Mena; Johnson, 34). Existir no puede ser comprendido sin estos sobresaltos que ponen a prueba la vida.

En cuarto lugar, existir es tener una especial relación con el tiempo. Lo clave en la comprensión del ser humano como existencia no es el futuro donde los posibles se configuran a partir de una posibilidad absolutamente segura como la muerte, sino el presente como lugar de la sorpresa: «Es la originariedad del presente quien funda a cada momento la realidad del tiempo; es su novedad la que hace al tiempo irreversible» (Maldiney, 2007, p. 35). Lo esencial no es el por-venir, sino el ad-venir (Maldiney, 1993, p. 47). Al ser humano le puede ocurrir de todo porque está radicalmente abierto, mejor, es abierto a todo sin pre-comprensiones de lo que sea ese todo o lo que forme parte de ese todo: «Las formas clásicas de la psicosis (manía, esquizofrenia, melancolía) expresan todas una impotencia a existir el presente y a partir de él, el tiempo» (Maldiney, 2014, pp. 224ss). Esta apertura radical no es un a priori previo a la experiencia de encuentro con el mundo, sino que es abierto el mundo y él a la vez, es un co-nacimiento posibilitado por lo Abierto. En la analítica del *Dasein* no hay lugar para la sorpresa, porque lo imprevisible no es una categoría heideggeriana (Maldiney, 2007, pp. 54, 65). El ser humano no siempre es el *ahí* donde el mundo comparece, sino que es en lo abierto donde tanto el ser humano como el mundo se co-constituyen de manera pática o sensible. Por eso dirá Maldiney, que si el mundo nos aparece como la aparición de un *il y a* primario y radical, esto se relaciona con el ser humano que *j'y suis* de tal manera que la *y* es la clave. El *ahí* del ser humano no es el mundo, ni él mismo, sino como lo abierto que abre, lo abierto que posibilita, lo real como indeterminado del que formamos parte: «Lo abierto precede al *y*, es anterior al *il y a-j'y suis* y es desde este archi-lugar» (Jacquet, 2017, p. 74) desde donde habría que plantear la relación sujeto-objeto. Esto supone que lo real precede a lo posible, y, por otro lado, que nuestro poder-ser remite a un devenir-otro. Esta transformación del existente que se produce en el encuentro con lo real es una exigencia «que, para Kierkegaard es lo que define la existencia como existencia ética. Heidegger ha intentado esta vía. Pero su búsqueda ética para acceder a lo otro está marcada, desde la partida, por una “estética” de lo mismo» (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, 2021, p. 49). Por eso Maldiney retoma la idea de Straus que dice que «Yo no llego a ser más que cuando algo me llega y algo no llega, no me llega más que cuando yo llego a ser» (Straus, 1956, p. 373)⁷.

La trascendencia, pues, que defiende Maldiney no es la del proyecto, ni se basa en la comprensión del ser humano, ejes claves de la filosofía heideggeriana. De ahí que podamos afirmar con Jacquet que «pensar al existente no es posible más que en el seno de la fenomenología del devenir, o mejor

⁷ Esta cita es subrayada por MALDINEY varias veces (1973, p. 136; 2014, p. 237).

aún, del advenir» (Jacquet, 2017, p. 228). El ser humano es pues abierto y en su manera de vivir este sentir-padecer lo transposable se juega su propio ser. Analicemos, pues, la fenomenología del sentir que está en el núcleo de la existencia humana.

3.2. *La verdad del sentir*

La relevancia del sentir en la obra maldineyana ha sido ya puesta de manifiesto. En este punto Maldiney se separa no sólo de Heidegger, para el que el cuerpo y el sentir son irrelevantes en la analítica, sino también de Husserl al defender que el sentir no es intencional y que necesitamos una nueva hylética: «Es justamente esta presencia (y esta realidad inobjetiva), el lugar de la obra fenomenológica de Erwin Strauss. Él ha desarrollado la dimensión comunicativa y significativa previa a toda objetivación, en el nivel del mismo Sentir. Comienza allá donde termina el análisis intencional de Husserl, en esta hylética que él ha nombrado sin poder edificarla. A la diferencia de los *data* sensibles constituidos en cualidades de las cosas por las *nóesis* intencionales en referencia al objeto, los *datas* sensuales que constituyen la *hylé* son los “*Empfindungen*”, *data* que en sí no tienen nada de intencional. Ellos le sirven de materia a los primeros» (Maldiney, 1973, pp. 134-135). «No hay en Heidegger un análisis del sentir» (Maldiney, 2012, p. 267), sentencia Maldiney. Aunque Heidegger afirme que la *aisthesis* es en un cierto sentido más radical que el *logos*, no lo desarrolla (Maldiney, 2014, p. 244). Esto tiene consecuencias importantes tanto en el análisis que hace Maldiney sobre el existente y lo real, así como sobre la estética de la obra de arte. La estética-fenomenológica sustenta una estética-artística, como ya indicamos.

El sentir para Maldiney no tiene estructura intencional ya que es radicalmente un sentir-se y sentir lo otro de forma no objetivante. La intencionalidad es «una forma derivada y reductiva de la trascendencia» (Maldiney, 1973, p. 321). Maldiney hace suya la crítica de Fink a la fenomenología clásica donde «el ente es objeto y nada más» (Maldiney, 1973, p. 259). La realidad, sin embargo, nos opone su alteridad que jamás se disuelve ni se resuelve en ser objeto intencional: «El análisis intencional cortocircuita la cuestión de la alteridad» (Maldiney, 1993, p. 17). Sentir es ser «capaz de encuentro» (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, 2021, p. 32). Cuando Maldiney enfatiza que el sentir no es intencional quiere subrayar que no es objetivante criticando así, en su interpretación, a Husserl. Esto se basa en que los contenidos primarios del sentir no se nos dan de manera intencional, sino que se nos dan sin objetivación posible y de manera pre-reflexiva. Por eso enfatizará Maldiney que sentir es sentir-se y sentir lo real, apertura a la nada, en el sentido de que no es un objeto concreto lo que se siente en su radical sensualidad. Esto será decisivo también para la obra de arte ya que, si se contempla una obra desde la intencionalidad que objetiva: «Pero en realidad no hay dos discursos, porque el arte no es justamente un discurso. [...] Ni el arte no es una realidad inmediata que tuviera necesidad de ser mediatizado para tener una significación comunicable» (Maldiney, 1973,

p. 131). Por eso, si la objetivamos perderemos la originalidad del arte que no es nunca un objeto ni un discurso: «El aparecer de una obra de arte es un acontecimiento que no confirma para nada las anticipaciones de un proyecto (*Entwurf*), las esperas diversas: se encuentra aquí la raíz de la crítica que Maldiney realiza a *Ser y tiempo*» (Jacquet, 2017, p. 84).

Sentir es, en su raíz, sorpresa en el sentido normal que tiene en castellano, pero también en el sentido que podemos intuir en la palabra francesa *sur-prise*. Si aquella nos muestra que, por ejemplo, lo real es siempre lo que no esperábamos, esta nos indica que el sentir y el sufrir no están muy alejados. Somos tomados (*prendre*) por algo que nos adviene (*sur-*). Sentir es, a la vez, sentirse y sentir-con-mundo. Sentir no es cuestión ni de tener a la mano ni de comprender. Este sentir, por otro lado, es radicalmente movilidad ya que no se puede sentir-se sin cierta movilidad corporal: «Nosotros nos movemos sintiendo, nosotros sentimos moviéndonos» (Maldiney, 1973, p. 143). La corporeidad, pues, podemos afirmar con Jacquet es el «*ahí* del *Dasein*» (Jacquet, 2017, p. 217).

El ser y el aparecer se muestran en el sentir sin *a priori* previos que lo hagan posible. El sentir no es una capacidad que se actualiza en el contacto con lo real, sino que lo real y el sentir se abren una a la otra en el encuentro, en el acontecimiento originario. Por eso, sentir no se relaciona con el percibir como si aquel nos diera el material que el percibir objetiva. El sentir es el lugar de la verdad radical. En el sentir descubrimos que su temporalidad es diferente a la del conocer, ya que en el sentir el presente originario es la clave. El sentir no se deja entender desde protenciones y retenciones, y menos aún desde bosquejos u horizontes de comprensión. Por eso sólo en sentido radical lo imprevisto es sentido. De ahí que nos repita una y otra vez, además de la sentencia de Heráclito «si no espera lo inesperado, no lo encontrará, siendo es difícil de buscar y sin vía de acceso» (Heráclito, como se cita en Medina; Fernández, 2015, p. 69)⁸, la sentencia de Von Witzsäcker de que «no creemos plenamente sino en lo que hemos visto una vez» (1946, 18 como se cita en Mena; Johnson, 2021, p. 61), que lo real es siempre «lo que no se esperaba» (Maldiney, 2007, p. 105; 1973, pp. 143 y otros), «y que sin embargo se muestra en su aparecer como que siempre estaba ya ahí» (Maldiney, 1973, p. 117), cargado de «su imprevisibilidad singular» (Maldiney, 1973, p. 19). En ese encuentro primigenio y originario el ser humano es tocado y herido, transformado. No es posible entender el sentir en Maldiney sin concebir que sentir es siempre, de alguna manera sufrir en el sentido de verse tocado, abierto, herido, transformado. La capacidad de sufrir, en este sentido, no está determinada por ningún *a priori*.

Lo pático es, pues, central en su planteamiento ya que, gracias a él, el ser humano adviene a sí mediante el encuentro con lo otro. No es posible, por lo tanto, sufrir sin sufrir-se (Muñoz, 2021, p. 134). No hay encuentro «más que para quien puede ser transformado por lo que encuentra» (Grosos, 2014, p. 84), porque la afección es una prueba y se aprende a través de la prueba, *πάθει μάθος*

⁸ MALDINEY lo cita, por ejemplo, en 2007, 105.

(Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, 2021, p. 37). Esta idea se desplegará tanto para el encuentro con el otro como con la obra de arte: «Nuestro contacto con la obra es un encuentro. Todo encuentro es encuentro de otro, de una alteridad. Es por ello que es una prueba de la realidad» (Maldiney, 2012, p. 12). Por eso debemos decir que en la descripción maldineyana la génesis del tiempo, del presente vivo y la transformación de la existencia van de la mano.

Lo pático tiene, en su raíz, dos momentos claves que son confianza y angustia (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, 2021, p. 44). Angustia ante nada, no en el sentido heideggeriano, sino en el sentido que no es ante un objeto determinado, ya que hemos afirmado que el sentir es no-intencional ni objetivante. La angustia y confianza son los tonos vitales que se ponen a prueba en nuestro encuentro con lo otro. En ese sentido lleva razón Gros cuando afirma:

Lo que me adviene me ha afectado antes que haya podido relacionarme con él intencionalmente. Es esto lo que explica que esta realidad surgida de un modo nuevo pueda también dirigirme —feliz o desgraciadamente— a nuevas posibilidades que hasta aquí me parecerían inaccesibles y no confrontables. (Grosos, 2014, p. 39)

Esto se debe a que sentir es receptividad y no debe ser entendida desde el proyecto «sino desde la acogida, desde la apertura y que no admite ningún *a priori*, que esperando sin esperarse a aquello que sea, se tiene abierto más allá de toda anticipación posible» (Maldiney, 2007, p. 85). ¿Cómo sentimos, pues los objetos? Según Maldiney, y el parecido con la obra de arte es directo y explícito, los objetos son «trayectos» (Mena, 2021, p. 180) como la obra de arte es una «vía» (P. Klee).

3.3. *Acontecimientos*

La categoría del acontecimiento es clave en la filosofía heideggeriana. Maldiney aborda esta cuestión que le ayuda a comprender lo que les pasa a los enfermos psicóticos, así como cuando acogemos una obra de arte como tal. El acontecimiento, o los acontecimientos en plural, se vinculan con el análisis del sentir y la comprensión de la existencia anteriormente mencionados. El acontecimiento es el nombre que va a dar Maldiney a lo que le ocurre al existente en su encuentro con el mundo, con el otro y con la obra de arte. ¿Qué elementos tienen en común experiencias tan dispares? En primer lugar, el acontecimiento muestra que el mundo como horizonte de todos los posibles no es clave suficiente para comprenderlo. Un acontecimiento no es pensable si consideramos que la vida humana transcurre sin sorpresas ni sobresaltos. Por otro lado, el acontecimiento no se explica si lo real está siempre encuadrado en lo posible que hemos delimitado de una u otra forma con anterioridad.

El acontecimiento, pues, es un desafío al destino, en clara alusión a Heidegger: «Pero el acontecimiento es un desafío al destino. Yo no soy arrojado a él. El acontecimiento es sin razón, sin fundamento, sin fondo. Viene y sucede... “en un encuentro”. Y si hay encuentro, lo es siempre con otro, nunca con la

alteridad en general» (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, 2021, p. 65). Es así porque no es en el juego de posibles ni de la historicidad radical del ser humano desde el que puede entenderse el acontecimiento. Este apunta a un surgir que, a la vez, genera la posibilidad de acogerlo, sabiendo que transforma, hiera. Por ello, Maldiney afirma que un acontecimiento «no se produce en el mundo, sino que el mundo se abre cada vez a partir del acontecimiento» (Maldiney, 2007, p. 91; 2014, p. 237). Nuestra receptividad al acontecimiento se inaugura con él (no con el mundo que lo haga posible). Por eso el acontecimiento hay que acogerlo desde lo abierto, categoría central en el último Maldiney. El acontecimiento no actualiza una posibilidad previa del ser humano, sino que lo real al advenir genera las condiciones de acogida transformando al existente. Es aquí donde hay que acoger la posibilidad de la psicosis como esencialmente humana ya que cualquier acontecimiento vivido por el existente puede generar un cierre del mundo y de otros acontecimientos futuros.

Acoger el acontecimiento no es llegar a ser lo que somos, seres humanos, que sería una tesis heideggeriana asumible. Lo que enfatiza Maldiney es que se trata de advenir a otro, llegar a ser otro al que éramos, así como de la realidad que es también transformada: «La potencia del acontecimiento es más abrupta. Se trata de una metamorfosis de la existencia y de aquello a lo que esta se abre: de una metamorfosis de la realidad» (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, 2021, pp. 66-67). Lo interesante en el planteamiento maldineyano, y se debe a su base psiquiátrica, es que acontecimientos se dice en plural y sin definir exactamente el número de los que sean. No encontramos una lista de acontecimientos cerrada, sino ejemplos como pueden ser la crisis existencial de la adolescencia (Maldiney, 2014, pp. 224ss), una impresión en la naturaleza, una culpa, etc. El acontecimiento es, pues, algo que le puede advenir al existente y genera un estado crítico. Esto lo muestra Maldiney también por la incapacidad de vivir el acontecimiento que está en el fondo de la psicosis. La incapacidad de ese encuentro con lo que está más allá de lo posible y lo pasible le lleva a firmar que el psicótico «no puede encontrarse con nada ni nadie» (Maldiney, 2003, pp. 12.13). Le ha acontecido algo que, por su forma de padecerlo, le ha cerrado a más acontecimientos ya que su transpasibilidad se ha quebrado.

¿Qué entiende por transpasibilidad y transposibilidad? La transpasibilidad es «la pasividad del yo respecto a lo que puede traerlo a sí mismo» (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, 2021, p. 31). No es cualquier pasividad que se viera activada a partir de un estímulo. Por otro lado, lo transposable indica que «lo absolutamente imposible expresa, en el plano de lo ente, la transposibilidad del ser ahí» (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, p. 43). Estos dos elementos esenciales del ser humano están en estrecha relación. Si la transpasibilidad nos remite al sentir, a lo pático, lo transposable nos refiere a lo que está más allá de lo posible/imposible, al acontecimiento, a la sorpresa y lo imprevisible. Lo transpasible consiste en «no ser pasible de nada que pueda hacerse anunciar como real o posible. Es apertura, sin designio ni diseño, a aquello de lo que no somos *a priori* pasibles, es lo contrario del cuidado» (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, p. 65). Lo real, pues, precede a lo posible, la

respuesta abre al llamado o interpelado, y aquello no es la confirmación de lo posible (Maldiney, 2014, p. 238). Cuando se da la incapacidad de acoger lo que acontece-adviene, lo nuevo que nos lanza a devenir otro, nos encontramos ante un fenómeno psicótico, de alguna manera. Lo nuevo supone una revisión del destino porque, entre otros elementos, la transpasibilidad «enuncia la paradoja de una receptividad activa y mide así mi capacidad para advenir a mí-mismo no dejando de ser transformado por eso que me adviene» (Grosos, 2021, p. 87). Lo transposable, en coherencia con esto, es «un concepto cuya vocación es permitirnos pensar lo que no depende de nuestro poder ser, lo que está arrojado en mi proyecto y que me es, sin embargo, posible de encontrar» (Grosos, p. 87).

Transposable y transpasible no han surgido simultáneamente, sin embargo, en la obra maldineyana ya que lo transposable aparece en 1973 en RPE poniendo en relación aquel con el arte y la alteridad de la palabra: «Un observador atento podrá notar que esos términos transposable y transpasible no han aparecido simultáneamente, y reparará una diferente iniciación de orientación. Así, es primeramente en 1973, en dos estudios de *Regar, Parole, Espace*, que Maldiney habla de lo «transposable», relacionado sucesivamente este concepto con la obra de arte con la alteridad de la palabra» (Grosos, 2021, p. 87). Es a partir de 1976, en su texto «Psicosis y presencia» cuando Maldiney «hablará conjuntamente de *transposibilidad* y *transpasibilidad*» (Grosos, p. 87). El acontecimiento, tema que aparece en Maldiney tanto en el análisis de la obra de arte como del sentir, supone por ello una ruptura de la trama del mundo, es la «apertura misma de la transformación» (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, 2021, p. 63). Acontecimiento es un desafío, como hemos indicado, al destino. Yo no soy arrojado al acontecimiento ya que este es sin razón, sin fundamento, sin fondo. Viene y sucede «en un encuentro» (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, p. 65) que, si verdaderamente es un encuentro, no se deja reducir a un caso particular de la relación con los otros. Esa obra de arte, en concreto, y este enfermo psicótico no son un caso de muchos, si queremos encontrarnos con ellos. Ni el otro es uno de mis posibles ni la obra de arte en concreto es una obra de arte entre otras. La defensa de la singularidad y unicidad de cada persona y cada obra de arte es una consecuencia directa de su idea del acontecimiento. El encuentro no se justifica haciéndolo posible, sino haciéndolo real (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, p. 65). Lo decisivo de un encuentro no es que sea antes posible que real, sino al revés. Esto supone, como dice Grosos, que «no hay encuentro más que para quien puede ser transformado por lo que encuentra» (Grosos, 2021, p. 84). Encuentro es el nombre del acontecimiento con el mundo donde puede ocurrir cualquier cosa. Pero, por otro lado, encuentro también remite a la alteridad porque el otro no se deja acoger, en línea levinasiana, si es objetivado, si es un caso de muchos o si no abre él mismo la posibilidad de la acogida. Si la reciprocidad fuera necesaria sólo serían posibles los encuentros que previamente hayan cabido en el carácter proyectivo del ser humano, pero es esto lo que Maldiney quiere criticar, o ir más allá.

Transpasibilidad y transposibilidad son, pues, dos maneras de existir en trascendencia donde el ser enfermo psicótico es una falla (Maldiney, como se

cita en Mena; Johnson, pp. 17-18). La pregunta que está detrás de la transposibilidad es de qué somos capaces los seres humanos, qué podemos sentir, sufrir, padecer. Lo transposable es apertura a lo que está más allá de lo posible, de la diferenciación de lo posible-imposible. La posibilidad no está fundada ni en la conciencia trascendental ni en el *Dasein*, sino que es lo transposable lo que funda la existencia humana abriéndola. Lo que se abre, es decir el ser humano, es abierto. Lo abre, llenándolo. Nos abre, transformándonos. Maldiney muestra que es el mundo, sus realidades y los otros los que van abriendo al ser humano. En estos encuentros es donde el ser humano puede ser transformado tanto si lo es de forma exitosa como si lo cierra a otros acontecimientos.

Sin acontecimiento, en el sentido mostrado, no habría intersubjetividad real ya que no habría encuentros. Como veremos, Maldiney no sitúa la alteridad en el lenguaje, sino en el temple o tono o lo pático. El cómo es lo decisivo. En este punto retoma la importancia que da Heidegger al tono, al *Stimmung* como esencial para ser tocado, transformado. Así llega a decir que la «*Befindlichkeit* es la dimensión pática del *Dasein*» (Maldiney, 2007, p. 281). La diferencia en este punto es, como hemos apuntado anteriormente, la comprensión de lo pático, así como la de la existencia humana. Maldiney, de nuevo, va con y más allá de Heidegger. Lo que tenemos que ver en el siguiente punto es cómo se articula el acontecimiento de lo real y el otro: «El acontecimiento por excelencia es el encuentro, particularmente el encuentro con el otro. El otro, dice Levinas, es a quien no puedo inventar; yo añadiría, el que no puedo ser» (Maldiney, 2014, p. 248) y, por otro lado, el acontecimiento originario es el comparecer de un *il* y *a* con sus colores, contenidos primarios en un presente vivo.

3.4. *El otro no es uno de mis posibles*

La crítica que hace Maldiney al tratamiento de la intersubjetividad es, en primer lugar, la misma que hizo a Husserl: «La problemática de Heidegger está sometida al mismo constreñimiento, lo que conduce a dificultades análogas a las encontradas en Husserl» (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, 2021, p. 47). Porque el problema de la alteridad «comienza por su punto culminante: por la cuestión del otro. Pero para responder a esta cuestión, la ontología existencial de Heidegger se encuentra en la misma dificultad de lenguaje y de pensamiento que la ontología trascendental de Husserl» (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, p. 45). ¿Cuáles son las críticas comunes a los dos padres de la fenomenología contemporánea?

La clave es que es imposible articular el encuentro entre el yo y el otro si se da el encuentro desde la conciencia trascendental que constituye al otro desde un horizonte, ni es posible articular al otro desde un *Dasein* donde el ser-con siempre se vincula desde la centralidad del propio *Dasein*. Así lo dice Maldiney sobre Husserl: «El otro, mi relación con el otro y yo mismo formamos parte de este mundo y participamos de su realidad. Y esta última no es del mismo orden que el del *ego*» (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, p. 46). El otro es una

parte del mundo, según Husserl, y no se acoge su singularidad en cuanto otro, porque en sus planteamientos «cada otro, semejante a todos los otros, es un término cualquiera en una serie ilimitada de otros posibles» (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, p. 47). Por eso, concluye Maldiney en la misma página su crítica a Husserl, la figura del otro «coincide con la de una comunidad de otros en la que todos quedan por uno, “porque sobre ellos reina el concepto” (subjetividad trascendental)». La cuestión central, es «¿dónde y cómo acceder a la plena y desnuda presencia del otro?»

Si esta es la crítica común a los dos modelos, la específica a Heidegger se intensifica. Maldiney afirma que en *Ser y tiempo* «la cuestión del otro es integrada a la del ser-con, y es resuelta a través de la integración recíproca del ser-con y el ser-ahí. El ser-ahí como ser-con deja comparecer en su mundo al ser-ahí de los otros» (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, p. 47). La centralidad del ser-ahí impide acoger al otro en su singularidad y especificidad, por eso se pregunta en el mismo texto «¿es posible que el ser-ahí de otro venga a comparecer [*faire rencontre*] en el mundo de otro ser-ahí? En realidad, este comparecer anula al encuentro». Aquí ve un elemento paralelo con Husserl ya que «el problema planteado por el *ahí* es el mismo que plantea el *ego* trascendental. Husserl responde a ello a través de la exigencia egológica de la unidad intersubjetiva del mundo, Heidegger a través de la exigencia, abierta en el ser-ahí, del ser-ahí con» (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, p. 48). Pero el otro no es, en primer lugar, algo a conocer o integrar: «la infinitud del otro como la mía, del *tú* como del *yo*, no es la de lo cognoscible sino la de lo transposable, donde la trascendencia es poder ser y poder ser otro» (Maldiney, 1973, p. 288). El mundo intersubjetivo no es el de la palabra (Maldiney, 1973, pp. 298ss).

La segunda crítica a Heidegger arranca así: «El ser del otro está fuera de mi poder-ser; no me pertenece “*posibilitarlo*”» (Maldiney, como se cita en Mena; Johnson, 51). El otro, si es acogido como tal «no lo puedo inventar», como anteriormente citamos (Maldiney, 2014, p. 248) y, por lo tanto, no puede haber encuentro propiamente dicho si se lo entiende desde las categorías heideggerianas (Maldiney, 2003, p. 16)⁹. En estas críticas Maldiney acude al pensamiento de Levinas (Maldiney, 1993, pp. 44ss). El otro no lo puedo inventar porque ya no sería otro, sino otro-yo. El otro es lo que nunca puedo ser yo. Sólo hay encuentro si se da más allá de lo posible y esperado. Si la espera se cumple, no acogemos al otro sino al cumplimiento de la precomprensión, el bosquejo o la anticipación que hemos realizado de él. Hoy en día casi todos los encuentros están regulados, afirma Maldiney:

⁹ Y enfatiza en la misma página: «Entonces, esta revelación en quiasmo del otro y del yo es realmente el momento de la existencia. Es esto donde lo existencial se separa de lo pulsional. No hay encuentro en el plano pulsional. No hay encuentro más que entre existente y existente».

Para comprender al otro, yo le introduzco en mi proyecto expropiándole del suyo. Todas las veces que yo introduzco al otro, ese otro que tengo delante de mí, en un sistema previo de comprensión, yo ya he proyectado sobre él, *a priori* una concepción que no tiene nada que ver con su existencia misma, y que, de hecho, no tiene verdaderamente nada que ver con el mío propio. (Maldiney, como se cita en Jacquet, 2017, p. 232)

El encuentro de verdad se parece más a un misterio, que Maldiney vincula con Marcel: «Esta palabra es empleada por François Tosquelles en el sentido de Gabriel Marcel para designar una situación en la que me encuentro comprometido, pero tal que no puedo enunciarla, que no puedo significarla. Y de hecho, un encuentro es insignificable» (Maldiney, 2003, p. 15). Es una situación en la que me encuentro comprometido, pero de tal manera que no es enunciable en su originariedad. El acontecimiento «desgarra la neutralidad del ente y de nuestra fe en el ente. Don o herida, es el desgarro ilocalizable en la que el mundo se abre y nos provoca a ser» (Maldiney, 2012, p. 291). El acontecimiento, pues, es sin causa ni porqué. El otro no es uno de mis posibles ni es una ilustración de la categoría del otro (Maldiney, 2007, p. 252). ¿Qué es lo que no puedo inventar del otro? Su mirada, que no se debe objetivar. La mirada no da nada, dona lo que no hay, es decir, dona lo otro al otro. La mirada al otro amigo, por ejemplo, no se dirige a una esencia invisible de la humanidad que está en él, sino a un ser concreto en la alegría de que él sea y yo sea (Maldiney, 2007, p. 259).

¿Dónde me encuentro con el otro? ¿En mi mundo? ¿En el suyo? Es «en lo abierto, donde se inaugura un encuentro auténtico, sin condición ni previos, no es el horizonte de ningún proyecto» (Maldiney, como se cita en Charcosset, 2012, p. 27). Por eso, y recordando una idea cercana a Buber, continúa Maldiney que «el aparecer de cualquiera no tiene lugar entre nosotros, sino en el *entre* que nos envuelve y en el que co-existimos» (Maldiney, como se cita en Charcosset, p. 28). Maldiney también asume que todo encuentro verdadero transforma y esa es su señal. Por otro lado, el otro no es del todo cognoscible, porque «toda alteridad implica un secreto, inaccesible en su fondo» (Maldiney, 2012, p. 149).

¿Qué relación hay entre el encuentro con el otro y la transformación que se produce en el existente que se encuentra? Me encuentro con el otro si me encuentro a mí mismo ahí con él, si en este presente único somos *dos* aquí. La epifanía del otro está vinculada esencialmente con la autofanía del otro: «La epifanía del rostro del otro está vinculada indisolublemente a la autofanía de aquel en la mirada del cual él aparece» (Maldiney, 2007, p. 259). La revelación del otro abre al otro a llegar a ser: «La epifanía de un existente en la mirada de otro exige la autofanía de este en la misma mirada» (Maldiney, 2003, p. 16)¹⁰. No es que el otro sea un medio para llegar a ser yo, sino que el encuentro con el otro me abre, llenándome y transformándome. Es este proceso lo que se quiebra en la psicosis ya que «la incapacidad de encontrarse está en el fondo de

¹⁰ También en «Rencontre et ouverture du reel» dice: «La epifanía de alguien en la mira de otro exige la autofanía de este. El otro no le puede aparecer sin que él mismo no sea traducido ante sí», en CHARCOSSET, 2012, p. 26.

la psicosis» (Maldiney, como se cita en Charcosset, 2012, pp. 23ss). En la esquizofrenia no hay ni transposibilidad ni transpasibilidad porque no hay apertura para lo previsible, está dañada. El yo del esquizofrénico es un yo sin respuesta que no puede vivir el presente. En la melancolía, según Maldiney, todo es retención y hay muchas protenciones, se vive en un presente que nunca ha llegado a ser (Maldiney, 2007, pp. 55ss). No es posible la comunicación existencial con el otro. En la manía (Maldiney, 2014, pp. 227ss) lo que hay, sin embargo, es una patología del presente, un mundo donde todo es inaccesible porque no hay separación entre el tiempo que viene y el que se va.

CONCLUSIONES

Maldiney es un fenomenólogo que ha leído a Heidegger con detenimiento y ha entablado con él una lectura crítica y fecunda. Las raíces del pensamiento maldineyano son el arte y la psiquiatría, pero la presencia de Heidegger es indiscutible en su camino. En este artículo hemos mostrado la lectura crítica que hace de él, es decir, las intuiciones en las que se separa de algunas tesis claves del pensador alemán como las referidas a la trascendencia de la existencia, la relevancia de lo pático, el arte como lugar de verdad, el acontecimiento como categoría central de lo real y el *Dasein*, por citar algunos. A todas ellas, Maldiney ha propuesto una nueva visión del existente humano desde su radical trascendencia y la centralidad de lo pático en su modo de estar en lo real. Por otro lado, ha querido profundizar en lo que el acontecimiento nos revela mostrando cómo lo abierto de lo real es lo que abre, y posibilita, al ser humano ir a donde no podía ni bosquejar ni anticipar ni pre-comprender. La transpasibilidad y la transposibilidad son categorías que nos ayudan a comprender al ser humano como alguien que está fuera de sí, es decir, que está adviniendo en lo real y gracias al encuentro con lo real, en especial con los otros y el arte. La potencialidad de este pensamiento está todavía por explotar.

La filosofía, en general, y la filosofía de la religión, en particular harían bien en acoger la filosofía de Maldiney por varios motivos. En primer lugar, por la recuperación de la centralidad del sentir, el cuerpo y la movilidad como ejes claves del existente. Esto supone seguir profundizando en lo pre-reflexivo, lo donado antes de ser conocido racionalmente. Inexcusablemente nos llevará al diálogo que Maldiney tiene con Merleau-Ponty y Husserl. En segundo lugar, muestra la peculiar inherencia del ser humano en el mundo al que puede abrirse, ser abierto, o cerrarse. De ahí que sea tan relevante la perspectiva psiquiátrica y la no exclusión de lo humano de lo que ahí se nos revela. El ser humano, por seguir con el diálogo heideggeriano, no siempre se encuentra en el mundo como en casa (*Un-zuhause*). En tercer lugar, si Dios quiere ser pensado más allá de las conceptualizaciones y en tanto en cuanto él se revela a sí mismo, generando la posibilidad de la acogida o el rechazo, la filosofía maldineyana nos ayuda a pensarlo con sus análisis del acontecimiento. En cuarto lugar, si

quisiera pensarse la experiencia religiosa desde esta filosofía, podría ayudarnos el dialogo que él establece con el arte y la psiquiatría para mostrar los límites de estas, así como la singularidad de una fenomenología que intenta pensar lo imposible, o mejor dicho, lo que está más allá de la distinción entre lo posible y lo imposible.

BIBLIOGRAFÍA

- Abettan, C. (2018). *Phénoménologie et psychiatrie: Heidegger, Binswanger, Maldiney*. Vrin.
- Barbaras, R. (2014). L'essence de la réceptivité: transpassibilité du désir? En Maldiney, H. *Maldiney, une singulière présence. Suivi de «Existence, crise et création»* (15-31). Les Belles Lettres.
- Benoist, J. (2014). Avant-propos. En *Maldiney, Henri, Maldiney, une singulière présence. Suivi de «Existence, crise et création»* (9-14). Les Belles Lettres.
- Brunot, R. (2012). L'homme, un vivant habitant l'espace. En Charcosset, J.-P. *Henri Maldiney: penser plus Avant...Actes du colloque de Lyon (13 et 14 novembre 2010) réunis par J.-P. Charcosset et précédés de trois textes d'Henri Maldiney* (39-42). Les éditions de la transparence.
- Charcosset, J.-P. (2012). *Henri Maldiney: penser plus Avant...Actes du colloque de Lyon (13 et 14 novembre 2010) réunis par Jean-Pierre Charcosset et précédés de trois textes d'Henri Maldiney*. Les éditions de la transparence.
- Chrétien, J.-L. (2002). *Lo inolvidable y lo inesperado*. Sígueme.
- Clerget, J. (2016). Introduction. En Younès, Ch. y Frérot, O. *À l'épreuve d'exister avec Henri Maldiney: Philosophie-Art-Psychiatrie* (1143-147). Hermann.
- De Gramont, J.; Grosos, P. (2014). *Henri Maldiney. Phénoménologie, psychiatrie, esthétique*. Presses Universitaires de Rennes.
- Escoubas, É. (2014). *Homo pictor – Du sentir à l'œuvre*. En H. Maldiney, *Maldiney, une singulière présence. Suivi de «Existence, crise et création»* (87-101). Les Belles Lettres.
- Grosos, P. (2014). Henri Maldiney, Michel Henry et la critique de la phénoménologie. En De Gramont, J.; Grosos, P. (eds), *Henri Maldiney. Phénoménologie, psychiatrie, esthétique* (13-22). Presses Universitaires de Rennes.
- Grosos, P. (2014). *Le réversible et l'irréversible. Essais sur la réversibilité des situations d'existence*. Les éditions du Cerf.
- Grosos, Ph. (2021). Maldiney, una filosofía de la existencia en el seno de una economía de la rareza. En Mena, P.; Johnson F. (eds), *De la transpasibilidad. Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir* (69-110). Editorial SB.
- Gutiérrez, C. ; Zéñiga, B. (2022). «Pensar la experiencia temporal del encierro con Lévinas y Maldiney». *Revista de Filosofía*, 79, 189-209.
- Housset, E. (2014). L'anthropologie au risque de la phénoménologie dans *Penser l'homme et la folie*. En De Gramont, J.; Grosos, P. (eds), *Henri Maldiney. Phénoménologie, psychiatrie, esthétique* (53-73). Presses Universitaires de Rennes.
- Jacquet, F. (2017). *La Transpassibilité et l'événement. Essai sur la philosophie de Maldiney*. Clisiques Garnier.
- Maldiney, H. (1973). *Regard. Parole. Espace*. L'Age d'Homme.
- Maldiney, H. (1993). «L'irréductible». *Epokhé*, n°3, 11-49.
- Maldiney, H. (2003) «Rencontre et psychose». *Cahiers de psychologie clinique*, 2, n° 21, 9-21. <https://doi.org/10.3917/cpc.021.0009>.

- Maldiney, H. (2007). *Penser l'homme et la folie*. Jérôme Million.
- Maldiney, H. (2012). *L'art, l'éclair de l'être. Henri Maldiney. Œuvres philosophiques*, Les Éditions du Cerf.
- Maldiney, H. (2013). *In media vita*. Les éditions du Cerf.
- Maldiney, H. (2014). *Maldiney, une singulière présence. Suivi de «Existence, crise et création»*. Les Belles Lettres.
- Medina, A.; Fernández G (eds). (2015). *Heráclito. Fragmentos*. Edición comentada y anotada. Ediciones Encuentro.
- Mena, P. (2019). «El *pathos* de la vida y de la existencia. La fenomenología en busca de una ampliación se la razón». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 36 (1), 201-220.
- Mena, P.; Johnson F. (eds) (2021), *De la transpasibilidad. Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir*. Editorial SB.
- Mena, P. (2021). *Homo patiens*. ¿De qué modo el existente se puede a sí mismo a la luz de lo acontecimientos?. En Mena, P.; Johnson F. (eds), *De la transpasibilidad. Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir* (165-187). Editorial SB.
- Muñoz, E. (2021). Transpasibilidad y acoger. En Mena, P.; Johnson F. (eds), *De la transpasibilidad. Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir* (123-140). Editorial SB.
- Paquot, Th. (2014). «Henri Maldiney (1912-2013). L'existence comme ouvert». *Hermès. La revue*, 69, 219-222.
- Pesaresi, C. « « L'ébranlement du monde bien connu » : lectures croisées de Patocka et Maldiney». *Studia Phaenomenologica*, XIX, 193-209.
- Younès, C.; Frérot, O. (2016). *À l'épreuve d'exister avec Henri Maldiney: Philosophie-Art-Psychiatrie*. Hermann.
- Serbian, C. (2016). «Du possible au transpossible. Maldiney lecteur et critique de Heidegger». *Philosophie*, 130, 58-71.
- Straus, E. (1956). *Vom Sinn der Sinne*. Springer-Verlag.
- Von Weizsäcker, V. (1946). *Anonyma*. A. Frank.

Universidad Loyola Andalucía
avin@uloyola.es

ÁNGEL VIÑAS VERA

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]