

## Prolegómenos a una fenomenología de la afectividad

Marc Richir

Traducido por Pablo Posada Varela

Université Paris-Sorbonne, Bergische Universität Wuppertal

Una<sup>1</sup> fenomenología de la afectividad, en la medida en que, metodológicamente, haya de mantenerse en una situación de puesta entre paréntesis (*epochè*) de toda teleología de orden ético, sólo será de veras consecuente si enfrenta su problemática tanto en su contenido clásico como en el referido a las patologías que hasta ahora se han adscrito a lo “mental”. Dos son las vías que parecen despuntar a la hora de acometer la tarea de elaborar una fenomenología de la afectividad: la primera de las vías consiste en el replanteamiento, en la línea de Husserl y de Merleau-Ponty, del problema de la *Befindlichkeit* heideggeriana como *Befindlichkeit* encarnada<sup>2</sup>; la segunda consiste, correlativamente, en la prolongación, en el campo de la fenomenología, de la vía, por entero novedosa, propuesta por Henri Maldiney para comprender las psicosis de la mano de su concepto de “transpasibilidad”.

Con arreglo a la primera de las perspectivas, la encarnación de la afectividad significa varias cosas a la vez; siendo todas ellas, en cierto modo, un eco, por lo que hace al enigma que entrañan, de lo que Descartes ya meditó como enigma de la unión substancial y, a pesar de todo, contingente (fáctica), del alma con el cuerpo. Enigma de que, por un lado, el cuerpo vivo (*Leib*), distinto del “cuerpo objetivo” (*Körper*) sea un ser-en-el-mundo, prendido en su carne a la existencialidad del *Dasein* (Merleau-Ponty), y que, en este sentido, no haya *Stimmung* que no sea, a la vez, *Stimmung* encarnada o *Stimmung* en carne viva; y, por otro lado, que, prendida de ese modo a la existencialidad del ser-en-el-mundo, la afectividad también esté prendida al campo “intersubjetivo” o “interfaccional” del *Mit-sein*, es decir, y según su “expresión”, al lenguaje como temporalización-espacialización de sentido (M. Richir)<sup>3</sup>. Por lo tanto, esto significa, en las antípodas de la “hipérbole metafísica” de un Michel Henry, que la afectividad se encuentra, por regla general, *a distancia de sí*, originariamente dividida entre lo que se le aparece como su interioridad (o su inmanencia: M. Henry) y lo que de sí misma ya siempre se halla expuesto al afuera, y vehiculando un sentido. Efectivamente, no es sólo “mi” afectividad lo que capto de forma inmediata, sino también la de los demás, y la recíproca es igual de cierta. Sin que quiera esto decir que la afectividad tenga alcance “cognitivo” –aunque, como lo hizo notar Heidegger, la *theôria* se sostenga en la *Stimmung* de la calma o de la paz “contemplativas”–, sí quiere esto al menos decir que el modo de temporalización de la afectividad –indisociable de

<sup>1</sup> Estas páginas corresponden al sexto y último epígrafe de la entrada “afectividad” de la edición de 1986 de la Encyclopaedia Universalis France. Entrada elaborada por Richir. El texto original – y completo – puede encontrarse como “93/97 - [Affectivité.pdf](#) (paru en 1993 dans l’Encyclopaedia Universalis)” en los artículos de Richir disponibles en la página [www.laphenomenologierichirienne.org](http://www.laphenomenologierichirienne.org) montada y mantenida gracias a la generosidad, minucia, rigor y competencia de Sacha Carlson. Hemos traducido este último epígrafe al español por ser aquel en el que Richir hace una propuesta positiva (y no sólo un recorrido crítico – por lo demás interesantísimo – por la historia filosófica del concepto de “afectividad”), y por parecernos, también, el más original pero también – y acaso por eso mismo – el de más difícil acceso, el que menos asideros en la tradición filosófica encuentra. A la espera de traducir el resto de la entrada “Afectividad”, esperamos que esta versión española de este último epígrafe ayude a asimilar este pensamiento original y difícil. Esta traducción ha beneficiado de una generosa última lectura por parte de Pelayo Pérez García que me ha permitido enmendar algunos errores y dar, gracias a su consejo, con formulaciones más claras.

<sup>2</sup> NdT: Recordemos que Heidegger no tiene un pensamiento de la *Leiblichkeit*, de la corporalidad viva, tan profundo como el de Husserl o el de Merleau-Ponty, por no decir que dicha problemática está del todo ausente de su obra.

<sup>3</sup> NdT: Esto puede parecer extraño; ahora bien, recordemos que se trata de la entrada de una enciclopedia. Richir habla pues, aquí, en 3ª persona, y se cita desde ese lugar enunciativo.

su modo de espacialización, tan originario en el *Leib* que percibo como mío como en el de los otros- no ha de comprenderse como exclusivamente “en pasado” originario, sino también en la presencia de un sentido haciéndose –y no necesariamente haciéndose en una enunciación lingüística. Ahora bien, resulta que esta perspectiva comunica con la segunda, la de Henri Maldiney. Comunica con ella desde el momento en que reparamos en el hecho de que la irrupción de la afectividad en una situación siempre tiene, como tal afectividad, la significación de un *acontecimiento*, es decir, de lo inesperado, y que la distancia de la afectividad respecto de sí misma, distancia requerida para su encarnación, significa no ya que la afectividad pueda autoafectarse circularmente a sí misma en una suerte de inmanencia metafísica, sino acogerse a sí misma en su extrañeza, más allá de lo que la hace de antemano pasible a lo que parece ya siempre haber sido en su pasado ontológico. En esta acogida del sí-mismo más allá de sí radica la transpasibilidad. La dimensión “intersubjetiva” aparece entonces como dimensión “interfaccional”, la del encuentro de facticidad de *Dasein* a facticidad de *Dasein*, y donde la *Befindlichkeit* en tanto que encarnada no sólo es lugar ontológico-existencial del pasado, sino todavía (y fundamentalmente) lugar de encuentro entre afectos que, del peso de su pasado, pero también desde su fuerza de irrupción, abren al sentido (a la presencia) transpasible del acontecimiento. Dicha transpasibilidad resulta, a su vez, consectoria con una transpasibilidad que excede originariamente las posibilidades fácticas de existir del *Dasein*: lo real, dice H. Maldiney, es lo que uno no se esperaba.

Digno de reseñar es que H. Maldiney haya llegado a su concepción de la transpasibilidad –y de la transpasibilidad – al hilo de una paciente meditación, que se extiende sobre decenios, en torno a los problemas que plantean las psicosis. Efectivamente, las elaboraciones de Maldiney arrojan una nueva luz sobre las psicosis: el seísmo de la locura, esa auténtica “catástrofe” que a algunos sobreviene, y que, como todo hecho humano fundamental, es renuente a toda explicación última, procede de un enigmático cortocircuito de la transpasibilidad que, no sólo aísla tanto de la realidad como de lo inesperado, haciendo inviable el encuentro interfaccional, sino que además desencarna al “sujeto”. Lo desencarna en tanto en cuanto, fijado sin distancia a su afectividad, el *Dasein* no se halla ya en medida de acogerse a sí mismo en su encarnación más allá de sí (en la transpasibilidad) si no es en lo que de él subsiste en la “catástrofe”. Ahora bien, esa acogida de sí no podrá ya sino realizarse como “espíritu” más o menos separado de un cuerpo que parece, por ende, tener vida propia, sin que el “espíritu” pueda hacer de su cuerpo (y hacer de modo encarnado) sentido alguno. La absoluta inmanencia de la afectividad o su exclusiva temporalización en pasado corresponden, precisamente, a una patología de la afectividad, a una división “esquizofrénica” del *Dasein* –con la salvedad de que, en los filósofos, esta patología no suele pasar de ser, todo lo más, una construcción imaginaria. La inmanencia absoluta de una afectividad que se auto-aparece puramente (M. Henry) no sería demasiado distinta de lo que, en *El caso Suzanne Urban*, Binswanger describe como el “nudo horror” del esquizofrénico consistente en tener que vivir indefinidamente una nuda vida que va desplegándose a su vera en un tiempo suspendido. Por otro lado, la exclusiva temporalización de la *Stimmung* con arreglo al pasado ontológico de la *Befindlichkeit* no permitiría distinguir la “tonalidad” de la angustia o del aburrimiento profundo de la tonalidad melancólica. Aquéllas apenas constituirían una suerte de trasfondo “metafísico” de ésta última. La transpasibilidad es acogida de una “posibilidad” que nos excede, que funda para nosotros toda posibilidad de

existir, y lo hace más acá de todo proyecto concebido como proyecto ontológico en y por el *Dasein*, más acá de todo proyecto de sus posibilidades de ser (y no de ente) –así estuvieran éstas arrojadas ya en el proyecto arrojado. Ese más acá es el ámbito de transpasibilidad de la acogida. De la acogida no sólo de toda facticidad que nos sea ajena, sino antes bien de la nuestra propia, junto a sus modos de temporalización. Entendida bajo el horizonte de la transpasibilidad, la afectividad no es pues únicamente el lugar o el “sistema” de lo que afecta, aunque por ello se designe al propio sí-mismo, no es meramente el lugar de lo que supuestamente habría ya siempre tenido lugar sin haber tenido lugar en una presencia, sino que es el lugar de una “susceptibilidad” a lo que, aun siendo del mismo cariz, la excede de modo absoluto. El cierre de la afectividad sobre sí misma propio de las psicosis, en las que parece fijarse, es tanto más chocante por cuanto que la afectividad, como ya lo había pensado Kant, sólo vive de su apertura originaria a lo que la trasciende –razón por la cual una de sus manifestaciones privilegiadas reside, sin lugar a dudas, en el arte, y en particular en la música y en la poesía, uno de cuyos caracteres es, precisamente, el de temporalizar los afectos.

No ocurre pues, contrariamente a lo que pensaba Heidegger, que la *Stimmung* sea muda, cosa que sólo se nos antoja ser así *a parte post*, es decir, una vez ha madurado la temporalización del sentido que se ha incoado en dicha *Stimmung*, y que sigue viva en los estremecimientos del acto de lenguaje, entre las líneas, las notas musicales o las palabras. Sólo en el caso de las varias formas de delirio psicótico prosigue la afectividad cerrada en la opacidad compacta e irreductible de lo que el delirio indefinidamente se extenúa en poner en sentido, según una huída hacia adelante que es como una espantosa carrera hacia el abismo, como en remolino en torno a su inaccesible foco de origen. Cortocircuitado por el cortocircuito de la transpasibilidad como dimensión profunda de la afectividad, este foco es como el centro ausente de la “catástrofe” – centro del que, por definición, nadie es dueño, y que los Griegos atribuían a lo divino. Hay pues siempre, si nos remitimos a la obra de Kant, una dimensión sublime de la afectividad: pero el encuentro con el exceso al que se halla originariamente abierta puede, del mismo modo, virar en malaventuranza o desencuentro [*malencontre*]. Y éste último, conviene señalar, no es necesariamente el de la “locura”. Es, las más veces, el de las “pasiones”, que, movilizandolos afectos, no se entregan al exceso sino para desplegarse en figuras susceptibles de ser presentadas. En este sentido, cabría decir, las neurosis y las perversiones son “protecciones contra la locura”, pero a condición de precisar al punto que lo que constituye toda la cabezonería de las pasiones es ya el desencuentro con lo que de sublime hay en la afectividad por cuanto lo sublime se presenta ahí de forma unilateral bajo la figura de lo aterrizante, como la inminencia de la muerte, o incluso de la “catástrofe” psicótica siquiera imaginada. No son pues tanto, como lo pensaran Freud y el psicoanálisis, la represión [*refoulement*], la negativa [*dénégation*] (neurosis) o la negación como no asunción [*déni*] (perversions) lo que constituye este tipo de patologías, cuanto el “miedo” en cierto sentido “acérrimo”, originario y existencial-ontológico (en un sentido hiper o quasi-heideggeriano), del exceso que asoma o se adivina [*paraît*] en la afectividad como transpasible.

Para comprenderlo mejor es necesario volver al lugar por el que habíamos empezado: no hay “afecto” o “pasión” que no esté, en toda cultura, simbólicamente codificado, prendido a una red de determinaciones simbólicas, ciegas en la medida en que, a la postre, pensamos desde ellas sin haberlo jamás decidido, no estando

nunca más acá de las mismas con arreglo lo que nos aparecería como la libertad (ilusoria) de la decisión de pensar. Equivale esto a decir que, sin necesariamente llegar al extremo de taxonomías explícitas, la “involucración [prise]” interfaccional de la afectividad resulta siempre indisoluble, en una cultura dada, de las significaciones en curso, de las valorizaciones o desvalorizaciones (valores y disvalores); la ausencia de un origen causal en sentido estricto que explique estas significaciones en circulación se ve, desde el punto de vista fenomenológico, doblada por la ausencia de todo origen causal ya desde el punto de vista simbólico. En este contexto, el exceso que hay en el afecto, pero también, aunque de otro modo, en la pasión, puede, según los casos, verse recodificado como mismidad –exceso del cuerpo, exceso de los dioses, etc.-, o ser aislado como tal, junto con confusiones o distinciones correlativas en punto a afectos y pasiones, y el efecto consecutario de que la sabiduría sólo puede ser alcanzada en la ataraxia o en la apertura de los afectos a lo que los excede. Así y todo, en ambos casos, el exceso, que siempre lo es respecto de la medida común o un *logos* común, aparece como aterrador, como amenazando el orden instituido de los seres y de las cosas, y, en este sentido, portador, cualesquiera sean sus múltiples recodificaciones simbólicas, de un “momento” sublime.

Sin embargo, este “momento” puede ser “negativo” (malencuentro [malencontre]) o “positivo” (encuentro), y el pavor [effroi] puede ser aprehendido como una amenaza unilateral de muerte o como una “transpasibilidad” al rebasamiento [dépassement]. En el primero de los casos, tal y como muestran los “hechos” psicopatológicos puestos de manifiesto por el psicoanálisis, la afectividad, entendida en su sentido más amplio, se halla más o menos bien “disciplinada”, quedando redistribuida al albur de recodificaciones simbólicas cuyo enigma reside en que son inconscientes, y se dan al hilo de una economía que es “economía de muerte” (Freud) en el doble sentido del genitivo: canalizada o polarizada por las “pasiones”, la afectividad aparece simultáneamente –he ahí su paradoja- como aquello mismo que ha de ser “esclavo” de toda la astucia que latiera bajo las “pasiones” y, al tiempo, como lo que, en virtud del impulso de éstas, consigue someter toda medida y todo *logos*. Hay, en las “pasiones” entendidas en este sentido –y que no dejan de evocar lo que la tradición judía y la tradición cristiana denominan el “pecado”- una suerte de servidumbre simbólica, que es servidumbre voluntaria, al exceso; al exceso por cuanto éste viene representado como el origen respecto del cual la totalidad del “sujeto”, pero también del *Dasein*, se encuentra originariamente en deuda: más vale dicha servidumbre que el encuentro con la muerte y la catástrofe. E incluso más vale –si ello fuera necesario- morir empíricamente por “pasión” propia, que morir simbólicamente –a saber, desaparecer como ser simbólicamente identificable y cuya identidad, supuestamente, no se sostiene sino en virtud del orden simbólico existente, es decir, también en virtud del sí-mismo en tanto que identidad reconocible. Dentro de esta configuración, ningún papel específico le es reconocido a la afectividad, que jamás pasa de ser un modo disfrazado de las “pasiones”: la sospecha, llevada al máximo, en punto a la “autenticidad de los afectos”, conduce, a través de su relativización integral –que es, a la vez, la de la medida y el *logos*-, no sólo a la corrupción de las costumbres de una sociedad, sino también a la corrupción política –puesto que abandonar una servidumbre no puede ser sino ingresar en otra, cuestión que ya Platón había hecho notar con no poco acierto.

En el segundo caso, el del “momento positivamente sublime”, el pavor que conlleva el exceso conduce, a

su vez, a una travesía de la afectividad por sí misma a través de su desajuste originario [écart originaire], y al albur de eso mismo que Maldiney denomina “transpasibilidad”: el sentimiento kantiano de lo sublime es “sensible” y “espiritual” a la vez, lo cual significa que, en el trasparecer –el parecer al través- del exceso, la afectividad se vuelve transpasible a lo que la excede de forma absoluta. Lo cual significa también que la travesía que ahí se lleva a cabo es travesía del orden simbólico y de la muerte simbólica ante lo simbólico, extenuación o rebasamiento entre los cuales se tambalea el orden instituido en aras a ser reasumido reelaborado de modo inaudito, y de tal suerte que eso que ha dado en llamarse *Dasein* no se vea ya simple y llanamente asignado a su condición finita, sino antes bien acogido en la indeterminación relativamente inocente de su libertad, es decir, abierto, no ya simplemente a su “propia” inmanencia (Heidegger), sino a las facticidades otras de los otros y a la facticidad genérica e indeterminada de lo que la excede de modo absoluto. Ahora bien, la apertura de la afectividad a lo que la rebasa de modo absoluto es “la vida misma”, no ya como vida animal y menos aún biológica, sino como vida propiamente humana, en su enigma. Así, lejos de que la afectividad sea un supuesto lugar de apacible y absoluta transparencia de lo sensible a lo suprasensible – en lo que constituiría una confusión que disiparía a ambos en vahos de luz pura, en la estela de cierta ideología “romántica” (R. Legros) –, es la afectividad, muy al contrario, lo que abre, en los abismos de sus oscuridades, a la transcendencia del exceso como abismo –como enigma irreductible con que toda cultura, a su manera, se ha topado, es decir, ha debido elaborado como enigma sin poder “resolverlo”: en los mitos, las mitologías, la tragedia, la filosofía, pero también en las tradiciones religiosas. Sin lugar a dudas, todo esto se antoja difícil de admitir para una época como la nuestra excesivamente materialista (de la que también son testimonio, y acaso por encima de todo, sus más irracionales supersticiones), relativista y nihilista, donde la confusión entre “afectos” y “pasiones” parece haber alcanzado su paroxismo en una suerte de complacencia narcisista, en el fondo acerbamente agonística. “Reconocer” la afectividad no es abandonarse, con más o menos fullería o ardid de trilero, a “la experiencia irracional de un viaje subjetivo”, sino experimentar desde dentro [éprouver du dedans] una travesía que, no por conducir más allá, abre menos a la justa aprehensión de la medida y del *logos*. Bien es cierto que dicha travesía no va exenta de riesgo, y cada quien hace, en la precariedad de dicha tesitura, no tanto lo que dispone y quiere cuanto lo que buenamente puede, mas es precisamente en éstas donde puede uno saber lo que de veras puede; por lo mismo, sólo en éstas puede uno morir, morir de muerte lenta e inexorablemente administrada de puro miedo a haber atravesado el riesgo que se presentía. Acaso en ese preciso sentido resida aún cierta “verdad” en la exhortación de Nietzsche a tomar el “cuerpo” (es decir, la afectividad) como “hilo conductor”. Efectivamente, es en él donde se juega el enigma de nuestra vida como encarnación, al margen de toda dominación o toda sumisión voluntarias.

