

Afectividad y duelo: una aproximación fenomenológica y literaria¹

Ignacio Vieira²

Recibido: 02/10/2022 / Aceptado: 10/02/2023

Resumen. En este trabajo nos proponemos investigar el papel que juega la afectividad en la fenomenología francesa contemporánea de la mano de dos conceptos centrales del pensamiento de Henri Maldiney: lo transposable y la transpasibilidad. Además, nos esforzaremos en concretar y ahondar en esta cuestión atendiendo a la experiencia del duelo, esto es, la pérdida del otro como acontecimiento afectivo. Para ello recurriremos a algunas ideas de Claude Romano, pero también, y a modo de situación descriptiva, a los testimonios literarios de la escritora y periodista Joan Didion y del escritor C.S. Lewis. La experiencia del duelo se mostrará, así, como un caso ejemplar del modo en que el existente es afectado por los acontecimientos. Finalmente, y como conclusión, habremos podido pensar la radical exposición o apertura de la existencia a los acontecimientos (transpasibilidad), así como la capacidad de estos para tocar y tras-tocar los horizontes del sujeto.

Palabras clave: afectividad; acontecimiento; duelo; alteridad; existencia.

[en] Affectivity and bereavement: a phenomenological and literary approach

Abstract. The aim of this paper is to explain the role that affectivity plays in contemporary French phenomenology through two central concepts of Henri Maldiney's thought: "le transposable" and "la transpassibilité". In addition, we will try to concretize and deepen this question by attending to the experience of bereavement as an affective event. To this end, we will draw on some of Claude Romano's ideas, but also on the literary testimonies of the writers Joan Didion and C.S. Lewis. The experience of mourning will thus be shown as an exemplary case in which the existent is affected by events. Finally, and as a conclusion, we will have been able to think of the radical exposure or openness of existence to events (transpassibility), as well as the capacity of these to touch and transform the horizons of the subject.

Keywords: affectivity; event; bereavement; otherness; existence.

Sumario: 1. Introducción a la fenomenología francesa contemporánea. 2. La afectividad. 2.1. Invertir el primado de la posibilidad. 2.2. De lo posible a lo transposable. 2.3. De la transpasibilidad. 3. Afectividad y duelo: aproximación fenomenológica a dos testimonios. 3.1. El duelo en Claude Romano. 3.2. El duelo: Joan Didion y C.S. Lewis. 3.3. Un resto... filosofía y literatura. existencia y escritura. 4. Conclusiones. 5. Bibliografía.

Cómo citar: Vieira, I. (2023): Afectividad y duelo: una aproximación fenomenológica y literaria, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 40(3), 561-574

1. Introducción a la fenomenología francesa contemporánea

Desde hace varias décadas, la fenomenología encuentra en Francia un espacio privilegiado de desarrollo y expansión, así como un ambiente sumamente propicio para la creatividad³. Dentro de este contexto ha recibido especial atención la idea de "acontecimiento" (*événement*), y se ha dado gran importancia a la cuestión de la afectividad. No se trata de dos

preocupaciones aisladas: la fenomenalidad misma de aquello que recibe el nombre de acontecimiento consiste justamente en *afectarnos*, y, a su vez, nada nos afecta tanto como los acontecimientos.

Son muchos los autores que recientemente han dado cuenta desde la fenomenología de este interés por lo afectivo⁴. Sin embargo, en este trabajo nuestra guía y referencia para pensar estas cuestiones será Henri Maldiney. También se hace necesario hacer una aclaración de bastante importancia: lo afectivo,

¹ El autor declara haber recibido financiación del Ministerio de Universidades para la Formación de Profesorado Universitario (contrato FPU). Esta publicación es el resultado de una investigación desarrollada durante el disfrute de dicha ayuda.

² Universidad de Sevilla.
E-mail: ivieira@us.es; ignvieira98@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5797-2148

³ Cfr. Benoist, J. *L'idée de la phénoménologie*. París: Beauchesne, 2001; Capelle, P. *Fenomenología francesa actual*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, 2009; Sommer, C. *Nouvelles phénoménologies en France*. París: Hermann, 2014.

⁴ Cfr. Steinbock, A. J. *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*, Northwestern University Press, 2014; Goldie, P. *Emotions, feelings and intentionality*. En *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, 2002, pp. 235-254; Fuchs, T. *The Phenomenology of Affectivity*. En K. Fulford, M. Davies, R. G. Gipps, G. Graham, J. Z. Sadler, G. Stanghellini, & T. T. (ed), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford University Press. 2013.

tal como será tematizado en este trabajo, y ya que será pensado a la luz de una filosofía existencial como la de Maldiney, habrá de ser distinguido de lo emocional. Es decir, pensar la afectividad no consistirá para nosotros, como sí es el caso frecuentemente, en pensar sobre las emociones⁵. La Afectividad, que a partir de ahora escribiremos con la primera letra en mayúscula cuando con ella hagamos referencia a su sentido existencial, designará una dimensión de la existencia humana; más en particular, la Afectividad estará referida al existir en tanto transpasibilidad, por utilizar el término de Maldiney.

La filosofía fenomenológica de Henri Maldiney podría encuadrarse en lo que se ha denominado “nuevas fenomenologías francesas”⁶. Si se nos permite este tosco esquema, podemos considerar que estas conforman un tercer momento de maduración del proyecto fenomenológico, tras una primera fase fundacional de la fenomenología (Husserl-Heidegger), y tras la segunda gran maduración del movimiento fenomenológico que tiene lugar con autores como Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur, pero también incluso con algunas figuras especialmente singulares como Derrida o Marc Richir, fundamentales ambos en los desarrollos contemporáneos de la fenomenología. De hecho, lo comentado anteriormente sobre el sentido existencial de la Afectividad (frente a su concepción meramente emocional) se intuye ya en el pensamiento de Richir: “si por afectividad entendemos, en una primera aproximación, el conjunto de «estados de ánimo» [*«humeurs»*], emociones y sentimientos (a los que hay que distinguir de las pasiones, cosa que explicaremos más adelante), notaremos de inmediato que es propio de la afectividad parecer autonomizarse en sí misma con el fin de *transfigurar* los seres y las cosas (...)”⁷.

Al hablar de una fenomenología francesa contemporánea, hablamos de una fenomenología que parte de la base husserliana y heideggeriana, y que incorpora las revisiones críticas de autores posteriores, como los ya citados. Así, por ejemplo, estos filósofos intentarán pensar la fenomenalidad de los fenómenos más acá del horizonte intencional (Husserl), pero también más allá del horizonte de la facticidad (Heidegger). Proponiéndose una aproximación a los fenómenos en

su radicalidad, estos autores tratan de pensar a contracorriente de todos los intentos por condicionar los fenómenos desde el paradigma, en sentido amplio, de la objetualidad u objetividad⁸.

Así, por ejemplo, el modelo intencional será interpretado como un modelo objetivante.⁹ Habrá, por tanto, que alumbrar otro modo de pensar el fenómeno. A ello responden las “fenomenologías contra-intencionales”, esto es, “aquellas que intentan comprender el fenómeno en cuanto que dado en sí y por sí, liberado de las condiciones subjetivas de aparición, y que consideran que, antes de ser constituido intencionalmente, es el fenómeno mismo quien constituye al sujeto”¹⁰. Pero también es justamente a esto a lo que responde la centralidad de la Afectividad en la fenomenología contemporánea. Conceptos como los de “transpasibilidad” o “transposibilidad” en la filosofía de Henri Maldiney pretenden pensar el papel de lo Afectivo en la fenomenología: “la presencia es esperada ahí donde ella es experiencia, ahí donde ella es el padecer de la prueba: en su dimensión *pathica* [*pathique*]”¹¹.

También la fenomenología heideggeriana resulta insuficiente para estos autores contemporáneos; especialmente en lo concerniente a la hermenéutica de la facticidad y a la centralidad de la noción de “proyecto”. El concepto de “transposibilidad” pretende justamente alumbrar una dimensión de lo real que escapa al horizonte de posibilidad del proyecto.

En esta fenomenología contemporánea se busca, pues, pensar más allá de Husserl y Heidegger, pero también, y de manera fundamental, pensar desde ellos. Si bien que bajo distintas reinterpretaciones, el espíritu husserliano expresado en “el principio de todos los principios” sigue vigente: ser capaces de dar cuenta de lo que se da tal como se da en una intuición originariamente dadora¹². Esta hospitalidad con los que se da, tal como se da, es extensible incluso, y sobre todo, a aquello que se da excediendo nuestras expectativas o nuestras posibilidades de acogida. Por otra parte, aquella concepción de la fenomenología que Heidegger nos brindó en el párrafo siete de *Ser y tiempo* sigue estando igualmente presente en el quehacer de fenomenólogos como Henri Maldiney: la fenomenología es un “hacer ver desde sí mismo

⁵ Véase, por ejemplo, y con respecto a la nota anterior, los trabajos de Steinbock y Goldie.

⁶ Cfr. Capelle, *op. cit.*

⁷ Richir, Marc. “Vie et mort en phénoménologie”. *Alter, No.2: Temporalité et affection*, 1994, p. 351. Esta capacidad de “transfiguración” estará muy presente en este trabajo.

⁸ Cfr. Mena, P. “Phatos y phainomenon. El acontecimiento como fenómeno insigne y la aventura de su recepción”. En F. Johnson, P. Mena, & S. Herrera, *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*. Chile: Ediciones universidad de la Frontera, 2018.

⁹ Aunque no contamos con el espacio para desarrollar esta cuestión —y reconocemos que se trata, actualmente, de una investigación en curso— quisiéramos al menos traer una cita de Husserl que nos permitiría pensar que la lectura o interpretación hiper-objetivante e hiper-reflexiva del aparato fenomenológico husserliano (especialmente en lo que concierne a la intencionalidad) es a veces un tanto precipitada: “Por lo tanto, lo menos posible de entendimiento, pero lo más posible de intuición pura. Intuitio sine comprehensione. Nos viene, en efecto, a la memoria el lenguaje de los místicos cuando describen la intuición intelectual, que no es ningún saber de entendimiento. Y todo el arte consiste en dejar la palabra puramente al ojo que ve y desconectar el mentar que, entreverado al ver, trasciende”. Husserl, E. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 65.

¹⁰ Mena, P. “La atencionalidad del amor. Una experiencia privilegiada y primordial del cuidado”. En *Ideas y valores* (168), 2018, p. 321.

¹¹ Maldiney, H. *Penser l'homme et la folie*. Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 229.

¹² Cf. Husserl GW III/1, 51

aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo”¹³.

El concepto más presente, o de mayor peso en estas nuevas fenomenologías es, con toda probabilidad, el de “acontecimiento”¹⁴. Este estaría presente en obras de Maldiney¹⁵, Jean-Luc Marion¹⁶, o Claude Romano¹⁷, por nombrar solo a algunos de los autores más emblemáticos. ¿Y qué es el acontecimiento para estas fenomenologías? Siendo breves, y citando a Patricio Mena, podríamos decir, de entrada, que un acontecimiento es “aquello que se da en y por sí mismo liberado de todo a priori que enmarque y condicione su donación”¹⁸. Como dice Maldiney, “ningún a priori determina la posibilidad del acontecimiento”¹⁹.

2. La Afectividad

2.1. Invertir el primado de la posibilidad

Jocelyn Benoist nos invita a pensar la fenomenología francesa contemporánea como un esfuerzo por invertir el primado de la posibilidad sobre la efectividad²⁰. Y creemos que este es un hilo interesante del que tirar para llegar a autores como Henri Maldiney. Ciertamente, las fenomenologías del acontecimiento se proponen pensar la fenomenalidad más acá de las condiciones que a ella se imponen. Por ejemplo, Jean-Luc Marion considera que el papel que juegan las categorías del entendimiento en la filosofía kantiana es justamente el de un condicionamiento metafísico de la fenomenalidad²¹. Al parecer de Marion, aquello que *se da* es reducido a un estatuto objetivo, esto es, de objeto, a través de la exigencia de adecuación de lo dado (*gegeben*) a unas categorías. Si recordamos la filosofía kantiana, el objeto de toda posible experiencia exige la adecuación entre intuición y concepto, entre lo dado por la sensibilidad y las categorías del entendimiento, de forma y manera que “los pensamientos sin contenidos son vacíos” y “las intuiciones sin conceptos son ciegas”²². Las categorías serían condiciones de posibilidad de toda

experiencia posible, así como de todo objeto de experiencia. Recordemos una cita de la *Crítica de la razón pura*: “Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (...) es posible”²³. Ahora bien, ¿qué es una condición de posibilidad?

Podemos analizar etimológicamente el término “condición” desde dos perspectivas. Por un lado, condición es *condicio*, que proviene de *condicere*, convenir. Así, *condicio* es lo convenido. Esto es, lo que se dice o se muestra (*dicere*) conjuntamente (*con*): *con-dicere*. No resulta extraño, pues, que la objetividad, en tanto resultado de un condicionar, sea un convenir. Así, cuando hablamos de que algo es “objetivo” hacemos referencia a que todos convenimos en ello. Por otro lado, la condición hace referencia a *conditio*, a *conditiones*, esto es, la preparación o condimentación. *Condire* es componer o condimentar. De este modo, cabe pensar la *conditio* como el arreglo que se hace sobre algo, como cuando se condimenta un plato de comida. Por lo tanto, una *condición de posibilidad* sería, siguiendo este hilo conductor, aquel condimento o arreglo que algo requiere para ser posible. La condición es lo que define los límites de la posibilidad. De esta forma, para un pensar de la condición de posibilidad, como el kantiano, lo posible es lo condicionado, lo posible es lo que está dentro del marco de lo posible, un marco definido por unas condiciones.

Cuando Benoist señala que la fenomenología contemporánea busca invertir el primado de la posibilidad, es necesario que pensemos que “posibilidad” se refiere a lo posible según unas condiciones de posibilidad: lo posibilitado. La fenomenología, en tanto se propone liberar el campo de la fenomenalidad de condiciones que no permiten el mostrarse desde y por sí mismo de lo que se da, es un pensar a contracorriente de la posibilidad así entendida. Por eso el acontecimiento es descrito frecuentemente como *imposible*; como dice Maldiney, “su fundamento está más allá [*ailleurs*], disimulado en lo imposible”²⁴. Lo imposible escapa al horizonte de lo posible, y el acontecimiento de lo imposible revela la estrechez de dicho horizonte. Dicha experiencia es la atestigua-

¹³ Heidegger, GA 2, 46. Para la traducción, Heidegger. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2016, p. 54.

¹⁴ Se trata de un concepto ampliamente abordado en la filosofía del siglo XX desde diversas perspectivas. Heidegger ya pensó sobre esta cuestión (*Ereignis*), pero también, cada cual con su idiosincrasia, Baudrillard, Badiou, Derrida o Deleuze. En este trabajo nos centraremos en la visión que la fenomenología francesa contemporánea tiene del acontecimiento. Con respecto a otras aproximaciones, como las mencionadas, nos limitaremos a señalar, puntualmente, la proximidad o distancia de algunos de estos planteamientos (especialmente en el caso de Derrida).

¹⁵ Cf. Maldiney, H. *Penser l'homme et la folie*. Éditions Jérôme Millon, 2007; Maldiney, H. *Regard, Parole, Espace*. Paris: Les éditions du Cerf, 2012.

¹⁶ Cf. Marion, J.L. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2005; Marion, J.L. *Certitudes négatives*. Paris: Grasset, 2010.

¹⁷ Cf. Romano, C. (1998). *L'événement et le monde*. Paris: PUF, 1998; Romano, C. *L'événement et le temps*. Paris: PUF, 1999.

¹⁸ Mena, P. “Phatos y phainomenon. El acontecimiento como fenómeno insigne y la aventura de su recepción”. En F. Johnson, P. Mena, & S. Herrera, *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*. Chile: Ediciones universidad de la Frontera, 2018, p. 252.

¹⁹ Maldiney, H. *Penser l'homme et la folie*. Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 235.

²⁰ Cf. Benoist, J. *L'idée de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne, 2001.

²¹ Cf. Marion, J.L. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 2005

²² Kant, *KrV* A51/B75. De este modo, en la filosofía kantiana un objeto es una intuición categorizada. Siguiendo los análisis del término griego que lleva a cabo Heidegger en su obra sobre Nietzsche, podemos decir: “una categoría es una palabra por medio de la cual se le «imputa» a una cosa lo que es”. Heidegger, M. *Nietzsche*. Ariel, 2013, p. 581. Analizada la cuestión fenomenológicamente, podemos decir que este imputar implica que el fenómeno ya no se muestra desde y por sí mismo, sino que se muestra a partir, o a través, de algo ajeno a sí que se le “imputa”.

²³ Kant, *KrV* B266

²⁴ Maldiney, H. *Penser l'homme et la folie*. Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 228.

ción de que más allá de las condiciones de posibilidad hay fenomenalidad (o experiencia) (im)posible.

No podemos evitar recordar una cita de María Zambrano: “no se pasa de lo posible a lo real, sino de lo imposible a lo verdadero”²⁵. Una frase que se parece a esta otra de Claudia Serban: “lo real no es de entrada posible, sino que adviene antes de haber sido nunca posible”²⁶. Esta es la cuestión que está aquí en juego con los acontecimientos. El paso de lo posible a lo real es el paso de lo a priori condicionado (posible) a su cumplimiento según tales condiciones (real). Por otro lado, el tránsito de lo imposible a lo verdadero es el mostrarse o des-velarse (hacerse verdad) de aquello que no estaba previsto en el horizonte de “lo posible” por no adecuarse a las condiciones de posibilidad (siendo, así, imposible). Un fenómeno que se da sin principio de razón suficiente (sin causa, como la Rosa de Silesius), un fenómeno que se muestra incuantificable (rehuyendo la categoría de cantidad kantiana), un fenómeno que se da contraviniendo su aspecto ideal o *eidós*, serían todos ellos ejemplos de fenómenos que se dan a contracorriente de una condición a priori.

Como nos enseñaba Marion en *Étant Donné*, mientras que en régimen metafísico prima la posibilidad sobre el darse de lo que se da, en régimen fenomenológico prima el darse sobre su posibilidad. Expresado en otros términos: si para la metafísica lo que se da lo hace porque antes era posible (y, entonces, lo que *se da* lo hace adecuándose a unas condiciones), para la fenomenología lo posible es posible por haberse (ya) dado²⁷. Los conceptos de “transposibilidad” y “transpasibilidad” de Maldiney apuntan a poder pensar la posibilidad de lo posible; esto es, lo posible que adviene posible más allá de todo horizonte de posibilidad consolidado.

2.2. De lo posible a lo transposable

Un acontecimiento es, pues, aquello imposible desde una perspectiva metafísica o condicionadora, aquello imposible desde el punto de vista de la objetualidad. Pero desde un punto de vista post-metafísico, o simplemente fenomenológico, un acontecimiento no es imposible, pues *se da a pesar de* no estar posibilitado, siendo así, y por usar la terminología de Maldiney, *transposable*²⁸.

Lo transposable se puede definir, por tanto, como lo que se hace posible desde sí mismo, aquello cuya

posibilitación es *kath'autos*, por sí misma. Su posibilidad no está inscrita de antemano en un horizonte. El acontecimiento abre su propia posibilidad. Lo transposable, lejos de estar articulado en un horizonte de sentido, lejos de estar articulado ya como “posible” en el horizonte del mundo-fácticamente-devenido, es él mismo *articulante* de sentido. Otras formas de nombrar lo transposable podrían ser: lo-anterior-a-lo-posible, *lo-imposible-acontecido*, *lo-imposible-(y sin embargo)-acontecido*.

Esto no-posible (imposible) por la forma vigente del mundo que, sin embargo, *se da*, se posibilita desde sí mismo, recibe el nombre en el pensamiento de Henri Maldiney de “transposibilidad”: “aquello que se abre más allá de o más acá de todo lo posible y que, desde la perspectiva del pensar positivista es imposible, es la transposibilidad [*transpossibilité*]”²⁹.

Pero el acontecimiento, como venimos indicando, no es solo exceso; también es apertura. Esta apertura es lo que pretende pensar Maldiney con el término transposibilidad: posibilitación de lo posible, adviento de la posibilidad misma de lo posible. Con respecto al mundo, cabe decir que “su ser, sobre el cual nosotros cotidianamente no nos fijamos, es un acontecimiento-adviento [événement-avènement] siempre en camino y nunca ya llegado [*toujours en arrivance et jamais arrivé*]”³⁰. Así, el acontecimiento, en tanto transposable, es un estallido y un brotar: “un estallido: el mundo en el que habitualmente confiamos vuela en pedazos. Es un brotar: apertura de otro mundo”³¹.

Por lo tanto, lo transposable designa lo que *adviene* posible frente a lo posible entendido como lo ya inscrito en el marco de lo posible (horizonte de mundo); pero, sobre todo, el acontecimiento designa aquello que adviene *contra* todo horizonte a priori: él es lo *imposible-(y sin embargo)-acontecido*.

2.3. De la transpasibilidad

Ahora bien, lo transposable es correlativo a aquello que Maldiney llama “transpasibilidad”. Esta es la capacidad de un existente de recibir, acoger o hacer la experiencia de lo transposable. Es una capacidad incapaz, o una capacidad que excede toda capacidad entendida como poder-ser (Heidegger). Se trata de esa “apertura al acontecimiento que es más que una simple capacidad de sufrir o padecer aquello que arriba (...)”³².

²⁵ Zambrano, M. *Filosofía y poesía*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2017, p. 9.

²⁶ Serban, C. “Du possible au transposable”. En *Philosophie* (130), 2016, p. 65. <https://doi.org/10.3917/philo.130.0056>

²⁷ Un darse que, sin embargo, no debe tomarse en el sentido, tan reduccionista, de darse fácticamente como hecho positivo. Si ese fuera el caso, la fenomenología quedaría presa de lo fácticamente devenido, quedaría reducida a mera ciencia de hechos. Precisamente contra esto pensaba Husserl la fenomenología como ciencia de idealidades, tema en el que no podemos entrar aquí. En cualquier caso, debemos dejar claro que no son lo mismo un concepto fenomenológico de posibilidad que otro metafísico, siendo este último el que aquí está siendo criticado por no ser sino posibilidad *posibilitada según unas condiciones*.

²⁸ Cfr. Maldiney, H. *Penser l'homme et la folie*. Éditions Jérôme Millon, 2007.

²⁹ Maldiney, H. *Penser l'homme et la folie*. Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 228.

³⁰ Maldiney, H. *Penser l'homme et la folie*. Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 223.

³¹ *Ibid.*, 302.

³² Serban, C. “Du possible au transposable”. En *Philosophie* (130), 2016, p. 68.

Dice Maldiney: “pasible significa *capaz* de padecer, de sufrir [*capable de pâtir, de subir*]”³³. Se trata, pues, de una actividad, una capacidad-de, un responder-a, pero que es correlativa a una pasividad, a una recepción, a un padecer. De manera esencial, lo pasible apela a una afección, a un ser-afectado, donde ser afectado significa ser tocado, “alcanzados en nuestra forma de ser y producidos en nosotros mismos”³⁴. “Afección” lleva en su raíz el *facere* latino: lo afectivo, lo que afecta, es aquello que *hace* algo en/con nosotros. Para esta fenomenología, lo Afectivo sería el modo en que se nos dan las cosas mismas, y el modo en que el yo, o la subjetividad, adviene a sí misma a partir de tales encuentros. La elección del término “Afectividad” no está exenta de problemas, como también tuvimos ya ocasión de comentar. Es importante no tomar aquí la Afectividad en un sentido psicológico ni emotivo: no se trata de las emociones (afectividad), sino de la transpasibilidad (Afectividad), esto es, una dimensión existencial que aquí estamos tratando de describir. Si a pesar de la señalada dificultad creemos que es interesante hablar en términos de “Afectividad”, ello es porque consideramos que la raíz latina del vocablo, *facere*, expresa perfectamente cómo la “Afectividad” es esa capacidad pasiva, o pasible, por la cual somos tocados, afectados por las cosas, las cuales, a su vez, *hacen* algo en nosotros y con nosotros.

No deja de llamarnos la atención que, partiendo de una filosofía donde lo descriptivo y lo intuitivo tiene tanta importancia, como es la fenomenología, Maldiney nos ofrezca un término tan poco intuitivo, al menos de entrada, como es el de “transpasibilidad”³⁵. Por ello proponemos ligar aquello que Maldiney pretende pensar como “transpasibilidad” (y que nosotros aquí vertemos en Afectividad) a la experiencia del *ser-traspasados*: de la trans-pasibilidad al tra(n)s-pasamiento. Somos *tras-pasados* en el encuentro con las cosas, y tal tras-pasar no nos deja indemnes, sino que deja su huella en nosotros y en nuestro mundo. Así, otra forma de dar voz, o nombre, a la transpasibilidad podría ser mediante el término “*traspasamiento*”; o también, si se nos permite un registro un tanto retórico, podríamos hablar de una *intimidat-traspasada*, en tanto que lo que está en juego no es sino el íntimo traspasar de la otredad, nuestro íntimo ser-traspasados por la *heterogeneidad del ser*, que diría el poeta Antonio Machado. Ser pasibles significa estar abiertos a lo que nos afecta, lo que nos toca y tras-toca, lo que hace (*facere*) algo con nosotros y no nos deja indemnes, lo que transforma

nuestro horizonte de posibilidad y lo que provoca un advenir a sí del sujeto.

Sobre esto último es conveniente traer a colación la siguiente cita de Maldiney: “la pasividad del yo respecto a lo que puede traerlo a sí mismo es un primer esbozo de lo que entendemos por transpasibilidad”³⁶. Debemos comprender que la fenomenología ya desde muy pronto dejó de manejarse en las coordenadas del sujeto entendido como *subiectum*, como *res*, sustancia, sustrato. Se habla, en la fenomenología contemporánea, pero ya desde hace mucho, de existente, testigo, *adonado*³⁷. El término que utiliza Claude Romano, adviniente (*l’advenant*), define precisamente al que adviene a sí a partir del encuentro con los acontecimientos, o con los transposibles abiertos en ellos³⁸. No se trata de un sujeto al que le pasen cosas accidentalmente, un sujeto que aún permanecería intacto bajo los acontecimientos. Se trata de que la subjetividad ahora surge o se da desde ellos, no siendo previa. Afectividad es, así, apertura a los transposibles que nos afectan, y apertura a nuestro propio advenir.

Moviéndose en un terreno fenomenológico-existencial, Maldiney considera que lo propio de la existencia es su carácter *páthico*: la vida es *lo que nos pasa...* por arriba, por abajo, por los lados pero, sobre todo, lo que nos atraviesa. Esta dimensión páthica es la de la vida que se padece, se siente, se sufre, se soporta. Pero este sufrir o padecer debe ser entendido como acogida, receptividad, exposición en sentido amplio. También se padece el amor y cualquier acontecimiento, sea cual sea la axiología que le corresponda. Lo páthico es un *ser-Afectado*, un *ser tocado* por aquello que nos sale al encuentro desde su propia iniciativa y que puede, en su tocar, *tras-tocar*. Como dice Maldiney, “la afección es una prueba, un pathos [*πάθος*]”³⁹. Ser pasible, esto es, la transpasibilidad misma, consiste en estar abiertos al horizonte... no del mundo, no del proyecto, sino de todo aquello que “nos arriba sin ninguna determinación *a priori*; sin jamás haber sido preliminarmente posible”⁴⁰. Pero esto significa que ser pasible, la transpasibilidad o Afectividad, es la radical apertura dispensada de todo horizonte y desde la cual se hace posible todo horizonte.

Antes de terminar con estos planteamientos creemos que es pertinente aportar una nota crítica sobre el modo de abordar el acontecimiento y la afectividad por parte de la fenomenología francesa contemporánea. Quisiéramos destacar que autores como Romano y Maldiney hacen especial hincapié en la fenomenología

³³ Maldiney, H. *Penser l’homme et la folie*. Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 265.

³⁴ Ídem.

³⁵ Bien es cierto que esta dificultad podría deberse meramente a la traducción. Sin embargo, tampoco el término “transpassibilité” se hace especialmente intuitivo en lengua francesa. Además, Maldiney necesita hacer un recorrido –un tanto intrincado en nuestra opinión– por la filosofía de Aristóteles para explicar el significado de lo pasible y lo trans-posible.

³⁶ Maldiney, H. *Penser l’homme et la folie*. Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 275.

³⁷ Cf. Marion, J.L. *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation*. París: PUF, 2005.

³⁸ Cfr. Romano, C. (1998). *L’événement et le monde*. París: PUF, 1998.

³⁹ Maldiney, H. *Penser l’homme et la folie*. Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 283.

⁴⁰ *Ibid.*, 294.

lidad “retardada” del acontecimiento y, por tanto, en la “pasividad” de su afección. Es decir, el acontecimiento se da siempre “a toro pasado”, habiendo sobrepasado ya el momento fáctico de su efectuación: por ejemplo, uno se descubre enamorado cuando ya está enamorado en lo más íntimo de sí. Este énfasis responde a motivos descriptivos, presentes en la cosa misma, sin duda, pero también a preocupaciones metodológicas; a saber, querer de-potenciar la relación intencional que haría del acontecimiento siempre un correlato objetivo del ser-consciente (*Bewußtsein*). De este modo, la Afectividad está remitida a un ámbito de cierta pasividad donde uno sólo se da cuenta a posteriori de lo que un acontecimiento ha hecho de él, o de su mundo. Es por ello que autores como Claude Romano, aún partiendo de planteamientos netamente fenomenológicos, desembocan rápidamente en una hermenéutica del acontecimiento: el interés está en la reconfiguración de los horizontes más que en la vivencia misma en su momento más clásicamente intencional. Se da un desplazamiento: de la vivencia (*Erlebnis*), a la experiencia (*Erfahrung*) entendida como *travesía*.⁴¹ También las ideas de Maldiney aquí recogidas, *mutatis mutandis*, participan de este interés por la transformación de los horizontes o de los posibles.

Ahora bien, nosotros consideramos que es fundamental conservar e incluso reivindicar el momento netamente fenomenológico de la *vivencia* del shock o impacto. Es decir, no solo en la reconfiguración de los horizontes o posibles se manifiesta el exceso, sino también —y con especial fuerza— en el momento mismo de la sobrevenida. No ya en retrospectiva asistimos al acontecimiento, sino también *in situ*. Que ello suponga conservar en mayor o menor medida un momento intencional de la descripción fenomenológica no debería suponer, *de entrada*, ningún problema⁴². Un autor que quizás ha sabido conservar esta descriptibilidad más estrictamente fenomenológica es, y salvando las distancias, Jean-Luc Marion; su fenomenología de los fenómenos saturados hace hincapié en el exceso que produce, *in situ*, una intuición absolutamente exuberante o excesiva.

Aunque estas cuestiones habrán de ser retomadas y profundizadas en otro momento y lugar, no queríamos dejar pasar esta oportunidad de romper una lanza en favor de la lucidez descriptiva fenomenológica, también en su momento intencional. En esta línea, por ejemplo, la Afectividad no podrá estar remitida únicamente a lo que un acontecimiento hace (*facere*) con nosotros (a posteriori), sino que también habrá de remitirse al momento del impacto. Un impacto que, etimológicamente, no hace referencia simplemente a

un choque, sino a un choque o impresión que penetra, que se adentra y atraviesa. El impacto implica, pues, un *ser-traspasados*. Este momento del todo excesivo, impactante, disruptivo... también debe formar parte de la descripción de la Afectividad del acontecimiento. Por ejemplo, formaría parte de esta descripción la *respuesta* Afectivo-epistémica de la *inverosimilitud*⁴³, la cual es expresada ante lo imposible-(y sin embargo)-acontecido como un “no me lo creo”, “esto no puede estar pasando”.

3. Afectividad y duelo: aproximación fenomenológica a dos testimonios

La experiencia del duelo puede suponer, sin duda, un buen ejemplo de lo que entendemos por acontecimiento desde las coordenadas de la fenomenología francesa contemporánea. Vamos a afrontar, pues, la tarea de anclar todo lo dicho sobre la Afectividad en una experiencia particular. Para ello introduciremos algunas ideas de Claude Romano sobre el acontecimiento del duelo, y, a continuación, exploraremos dos testimonios de carácter literario (y autobiográfico) sobre dicha experiencia. La tematización de dichos testimonios responde justamente a la intención de anclar todas nuestras reflexiones en el terreno de unas vivencias concretas, en el terreno de la *vida vivida* que diría Pessoa, con el fin de identificar ahí (o *aquí*) las estructuras fenomenológica de la Afectividad y del duelo⁴⁴.

Ni la cuestión del acontecimiento, que tanto (pre) ocupa a la fenomenología francesa contemporánea, ni la del duelo, son temas exclusivos de los autores aquí trabajados. Con respecto al acontecimiento ya tuvimos ocasión de señalar algo (nota 14): Heidegger, Baudrillard⁴⁵, Badiou⁴⁶, Derrida o Deleuze son buenos ejemplos de autores que, desde otras coordenadas, han tematizado el acontecimiento. Se vuelve necesario, aunque sea tosca y esquemáticamente, marcar las distancias con el fin de circunscribir nuestro ámbito de trabajo (Maldiney y Romano). Por ejemplo, con respecto al pensamiento heideggeriano, la fenomenología contemporánea se distancia tajantemente del horizonte de la facticidad y de la subsunción de lo posible al proyecto. Por otra parte, Baudrillard se encontraría en una sensibilidad similar a la de los autores aquí estudiados, aunque cabe decir que el “modelo” de acontecimiento para él es más histórico-político que existencial (el acontecimiento por antonomasia sería, por ejemplo, el 11-S).

Lo que caracteriza a la fenomenología francesa contemporánea en su abordaje del acontecimiento

⁴¹ Cfr. Romano *op. cit.*

⁴² Y este es, en buena medida, el *quid* de la cuestión. La inercia de la apabullante crítica al aparato husserliano, sobre todo en lo que respecta al modelo excesivamente “objetivante” de la intencionalidad, conlleva una cierta pulsión por querer en todo momento, y ya de entrada, superar cualquier descripción remotamente intencional, o prescindir de ella.

⁴³ Agradecemos esta idea a César Moreno (Universidad de Sevilla).

⁴⁴ Algo más sobre la justificación del uso que hacemos de la relación entre filosofía y literatura será dicho en el punto 3.3.

⁴⁵ Cfr. Baudrillard, Jean. *La transparence du mal. Essai sûr les phénomènes extrêmes*. Paris: Éditions Galilée, 1990.

⁴⁶ Cfr. Badiou, Alain. *L'être et l'événement*. Paris: Éditions du Seuil, 1988.

es, a nuestro parecer, la recuperación de una especial sensibilidad existencial y una revalorización de la subjetividad. Ahora bien, lo “subjetivo” no debe ser comprendido ni peyorativa ni despectivamente, sino, por ejemplo, desde el horizonte de “que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana”⁴⁷. En definitiva, se trata de una vuelta a las raíces fenomenológicas en defensa de una cierta lucidez a la hora de abordar la doxa del mundo de la vida en su despreciada relatividad:

deseamos considerar el mundo de vida circundante, y deseamos hacerlo de modo concreto en su despreciada relatividad [*missachteten Relativität*] y según todas las maneras de relatividad que le pertenecen esencialmente, esto es, deseamos considerar el mundo en que vivimos intuitivamente [*in der wir anschaulich leben*], con sus realidades, pero tal y como se nos dan en primer término en la experiencia lisa y llana [*so, wie sie uns zunächst in der schlichten Erfahrung sich geben*], y también en las maneras en las que caen a menudo en la fluctuación [*in die Schwebe*] por lo que hace a su validez (en la fluctuación entre ser y apariencia, etc.). Nuestro tema exclusivo consiste en aprehender precisamente este estilo, precisamente todo este “río heraclíteo” meramente subjetivo, aparentemente inaprehensible.⁴⁸

Más acá del grandilocuente destino del ser (Heidegger), pero también en un nivel distinto al del rendimiento epistemológico (Badiou), socio-histórico (Baudrillard) o psico-analítico y político (Deleuze) –todos ellos rendimientos bastantes encomiables–, la fenomenología francesa contemporánea hace posible una aproximación al acontecimiento que ancla sus raíces en la lucidez del ser-consciente (*Bewusstsein*), que diría Husserl, o, siendo más rigurosos con la terminología contemporánea, en la Afectividad. Cabe señalar, sin embargo, que Jacques Derrida es un autor que sí se encuentra en especial sintonía con los planteamientos aquí propuestos. No podemos olvidar que muchos de los ejemplos que Derrida nos propone para pensar el acontecimiento son de hondo calado existencial: la confesión, el don, el perdón, la invención y la hospitalidad⁴⁹. El propio término que Derrida frecuenta para hablar de estas cuestiones, *l'arrivant*, denota ya una fuerte dimensión descriptivo-intuitiva (fenomenológica). A pesar de todo, las diferencias también son patentes, especialmente en lo concerniente a su talante post-estructuralista. Por ejemplo, Derrida reorienta con frecuencia la cuestión

del acontecimiento hacia el tema de la escritura y el discurso; esta preocupación lingüística y meta-lingüística marca las distancias con respecto a la fenomenología francesa contemporánea. Sin embargo, debemos decir que consideramos que, a pesar de la diferencia estilística-expresiva, bastante palpable, la proximidad entre Derrida y los autores aquí trabajados es mayor de lo que pudiera parecer, pues la cuestión de la *expresión* (im)posible del exceso es de gran importancia para la fenomenología contemporánea. Dejamos para una futura investigación profundizar en estos vínculos y diferencias.

También el duelo es un tema recurrente en la filosofía contemporánea. No podemos dejar de hacer mención a un autor tan impactado por dicha experiencia como es Roland Barthes, ni a su texto *Diario de duelo*. De nuevo Derrida es un autor pertinente, pues también él es (tras)tocado por la muerte, por ejemplo, de amigos como el propio Barthes, Levinas o Paul de Man⁵⁰. Y, por supuesto, no podemos olvidar la tan emblemática obra, *Glas*, donde más que informar sobre el duelo, este queda performado⁵¹. Tampoco podría faltar una mención a Judith Butler, la cual vincula magistralmente duelo y comunidad –politizando así la experiencia del duelo⁵². Y, aunque sean muy anteriores, también merece la pena destacar las aportaciones de Freud, desde el psicoanálisis, con textos tales como *Duelo y melancolía*⁵³.

Señalar todas estas aportaciones nos sirve para situar la temática del duelo como tema de preocupación filosófica contemporánea. Así, la elección de esta experiencia para ahondar en la comprensión de la Afectividad respondería a una doble motivación: a) la experiencia del duelo es ella misma de gran relevancia existencial y afectiva; y b) se trata de un tema de gran actualidad. Pero señalar este brevísimo “estado de la cuestión” también nos servirá para destacar (y desmarcar) la aportación propia de la fenomenología francesa contemporánea. Esta aportación, como ya se ha indicado, iría dirigida a fundamentar una aproximación *experiential* del duelo, en proximidad con la vida-vivida, recuperando el papel fundamental de la subjetividad. Para ello, la fenomenología contemporánea afronta la tarea de actualizar y renovar los recursos fenomenológicos y existenciales clásicos.

3.1. El duelo en Claude Romano

La experiencia del duelo representa para Claude Romano un caso ejemplar de acontecimiento y, por

⁴⁷ Sartre, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa, 2009, p. 23.

⁴⁸ Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991, p.164.

⁴⁹ Cfr. Soussana, Gad; Nouss, Alexis; Derrida, Jacques. *Dire l'événement, est-ce possible?* L'Harmattan, 2001.

⁵⁰ Cfr. Derrida, Jacques. *The work of mourning* [edited by Pascale-Anne Brault and Michael Naas]. The University of Chicago Press, 2001. Muy interesante la recopilación de los textos de Derrida en los que narra y hace, a un mismo tiempo, la experiencia del duelo.

⁵¹ Cfr. Derrida, J. *Clamor; Glas*. Madrid: La Oficina, 2015.

⁵² Cfr. Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

⁵³ Cfr. Freud, Sigmund. “Mourning and Melancholia”. En *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, pp. 243-258.

tanto, de Afectividad⁵⁴. En ella el existente se experiencia como (ad)viniente, es decir, como siendo, en la conformación de su singularidad o mismidad, deudor del encuentro con los acontecimientos y con los otros. Y es que, ciertamente, con los acontecimientos, y ello es especialmente manifiesto en el duelo, “se juega el viniente en su ipseidad (*il y va de l’advenant en son ipseité*)”⁵⁵. Ya hemos tenido ocasión de señalar a lo largo de este trabajo que los acontecimientos afectan al existente, transforman y re-articulan su mundo, pero también su sí mismo más propio. Es por ello por lo que ante los acontecimientos no resulta tan acertado hablar en términos de “sujeto” (*subiectum*) cuanto de adonado (Marion) o (ad)viniente (Romano): es decir, aquel existente cuya mismidad e identidad no es un núcleo duro inalterable y subyacente (substancia, *subiectum*, sujeto), sino que recibe su mismidad del encuentro con los acontecimientos y los otros. El existente es, pues, aquel que adviene a sí mismo a partir de dichos encuentros y que, por tanto, está siempre expuesto y abierto a un adviento de sí otro, distinto. Como dice Maldiney con respecto a los acontecimientos, “nosotros co-nacemos con ellos”⁵⁶. Es por todo esto que Romano puede afirmar, refiriéndose al duelo, que “acontecimientos así no nos sobrevienen simplemente «desde fuera» dejándonos intactos; nos alcanzan en lo más íntimo, en el corazón de nuestros posibles articulados en mundo, a partir de los cuales nosotros mismos nos comprendemos”⁵⁷.

De este modo, preguntarnos por el modo Afectivo de ser del duelo es, entre otras cosas, preguntarnos lo siguiente: “¿en qué medida estos fenómenos que, en apariencia, conciernen de entrada a los otros, (...) pueden en efecto proporcionar una respuesta a la pregunta «¿quién soy yo mismo?»?”⁵⁸. La muerte del otro, que en principio es muerte *del* otro y solo de él, que solo a él le es propia (recordemos a Heidegger), y que solo a él concierne, ¿cómo llega a tocarnos, a afectarnos? ¿cómo llega a tener una implicación fundamental en *quienes* somos? ¿Cómo padecemos, nosotros, los que no hemos muerto, pero que hemos perdido a alguien, la muerte *del* otro?

Claude Romano define el duelo como “la experiencia absoluta de la separación; y no de una separación contingente y reversible (...), sino de una separación en sí misma absoluta, irreversible, irremediable (...)”⁵⁹. Pero, añade, “la retirada del mundo del otro no deja el mío intacto, sino que se lo lleva y me lleva irremediablemente con él”⁶⁰. Es decir, la

muerte del otro no deja mi mundo intacto, tampoco mi mismidad. El duelo “no es solamente pérdida de la persona amada de cuya ausencia me resiento, sino también *pérdida de mí mismo (...)*”⁶¹. Pero esto es solo posible porque “mi singularidad (...) se origina también en esos posibles (...) que se *entrelazan* con los del otro en una *historia común: (...)* y en la cual la muerte del otro representa, en el doble sentido, el *desenlace*”⁶². Con la muerte del otro amado también se pierde ese sí mismo que yo era por y para él/ella, la pérdida de la persona amada es pérdida de “lo que insustituiblemente no podemos ser sino *por* ella y sólo por ella”⁶³.

Se nos disculpará por añadir una cita algo más extensa, pero que resume a la perfección las ideas que nos interesan:

Lo que muere de mí con la muerte del otro, o con la absoluta separación con respecto a él, es mi singularidad-para-el-otro (...): porque yo no soy nunca el mismo con cada uno, y en absoluto en virtud de alguna «mala fe» ontológica (Sartre) que me hiciese desempeñar un papel, componer un personaje, estar en una representación, sino, al contrario, porque nunca soy yo mismo (singular) sino *para otro*, en una relación absoluta y absolutamente singular de dos absolutos singulares, porque la singularidad (...) es algo que *me adviene* desde mis diferentes encuentros con los otros, de acuerdo con las vueltas y revueltas de nuestras historias⁶⁴.

Se entiende, así, que también Judith Butler pueda sostener que

mientras pasamos por eso [el duelo], algo acerca de lo que somos se nos revela, algo que dibuja los lazos que nos ligan a otros, que nos enseña que estos lazos constituyen lo que somos, los lazos o nudos que nos componen. No es como si un «yo» existiera independientemente por aquí y que simplemente perdiera a un «tú» por allá, especialmente si el vínculo con ese «tú» forma parte de lo que constituye mi «yo».⁶⁵

3.2. El duelo: Joan Didion y C.S. Lewis

El libro que Joan Didion empieza a escribir tras la muerte de su marido, *The year of magical thinking*, comienza con las siguientes frases: “la vida cambia en el instante”; “te sientas a cenar y la vida tal como la

⁵⁴ Cfr. Romano, C. (1998). *L'événement et le monde*. Paris: PUF, 1998.

⁵⁵ *Ibid.*, 155.

⁵⁶ Maldiney, H. *Penser l'homme et la folie*. Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 235.

⁵⁷ Romano, C. (1998). *L'événement et le monde*. Paris: PUF, 1998, pp. 155-156.

⁵⁸ *Ibid.*, 156.

⁵⁹ *Ídem.*

⁶⁰ *Ídem.*

⁶¹ *Ibid.*, 157.

⁶² *Ibid.*, 158.

⁶³ *Ibid.*, 157.

⁶⁴ *Ibid.*, 164.

⁶⁵ Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 48.

conoces termina” (“*life changes in the instant*”; “*you sit down to dinner and life as you know it ends*”)⁶⁶. Antes de comenzar a pensar estas dos afirmaciones, quisiéramos señalar, al respecto de la última de ellas, que hace referencia a las circunstancias de la muerte del marido de la autora, ya que este falleció de un ataque al corazón mientras ambos se encontraban en casa cenando *como un día cualquiera*.

La primera frase ya nos da una descripción perfecta del acontecimiento: “la vida cambia en el instante”. Y es que, como decíamos, el acontecimiento es transformador. Es más, la recepción o acogida, el pathos o padecer que se hayan involucrados en el acontecimiento, consisten siempre en un ser Afectado. El acontecimiento hace (*facere*) algo con nosotros, nos Afecta. La experiencia (*Er-fahrung*) es un traslado (*fahren*) de sí mismo a otro sí mismo tras-tocado⁶⁷.

“La vida cambia”, dice la autora, y lo hace, además, “en el instante”. El tiempo de los acontecimientos no es el del *chronos*, sino que es el del *kairós*. Si el tiempo cronológico es lineal, sucesivo, procesual y homogéneo, el *kairós* es el instante, el momento oportuno, una verticalidad que irrumpe puntualmente en la horizontalidad del *chronos*. El acontecimiento es kairológico porque no se deduce de momentos precedentes, porque carece de ellos⁶⁸. Un acontecimiento hace, así, época, esto es, hace *epoké* del tiempo: su temporalidad es el instante. Prestemos atención también a que la autora *no* escribe: “la vida cambia en *un* instante”. Y ello precisamente porque no se trata de un instante entre otros, sino que hablamos de un tiempo singular, irremplazable, heterogéneo: es *el instante* individual e individualizador que no se deriva ni articula en una trama de momentos sucesivos, sino que es articulante él mismo. “La vida cambia en *el* instante”, el instante a partir del cual se va a re-articular la vida; el instante que no es un momento temporal más entre otros, sino que le marca tiempo al tiempo, como dijera el poeta Salinas. Pensamos concretamente en aquellos versos de *La voz a ti debida* que decían: “Ha sido, ocurrió, es verdad. / Fue en un día, fue una fecha/ que le marca tiempo al tiempo”⁶⁹.

La segunda frase ahonda en estas cuestiones, pero desde una perspectiva algo diferente. Dice la autora: “Te sientas a comer y la vida tal como la conocías termina”. Aquí sería pertinente que prestásemos atención a la tensión que se crea entre el acontecimiento y la cotidianeidad o familiaridad de la escena en que tiene lugar. Te sientas a comer, como otro día cualquiera, y entonces, en el instante, ocurre; todo acontece en un pestaño (*Augenblick*), de un momento a otro, o, más bien, en un salto, en un destello que tiene lugar entre un momento y el siguiente.

Por otra parte, Didion afirma que “la vida tal como la conocía termina”. La vida del fallecido termina, sin duda. Pero también la vida de ella, tal como la conocía, acaba. Es decir, con la muerte del otro amado no solo él o ella se va; la pérdida es más amplia y compleja. Con su muerte también mi mundo, mi vida, tal como eran, desaparecen. El acontecimiento, y en este caso el de la pérdida del otro amado, no deja mi mundo intacto. Un acontecimiento desarticula mi mundo, desarticula mis horizontes.

C.S. Lewis también describe en términos similares la experiencia del duelo en lo que respecta a la transformación radical de la vida. Dice este autor: “el acto de vivir es diferente por completo. Su ausencia es como el cielo, extendida, difundida sobre todas las cosas” (“*spread over everything*”)⁷⁰. La ausencia se hace presente, y el mundo mismo, en su totalidad, no se muestra ya sino desde la ausencia del otro. Comenta Lewis: “Miro hacia el cielo nocturno. ¿Hay algo más cierto que, en la inmensidad del espacio y del tiempo, si es que acaso me estuviera permitido buscarlos, nunca podría encontrar ya su cara, su voz, su tacto?”⁷¹. El mundo no se revela ahora sino como el espacio donde *no podré* ya nunca encontrar al otro. Al respecto, Claude Romano nos dice que “el difunto es el que «nos ha dejado»; y no para ir «a otra parte», sino porque es el tiempo mismo en el que estaba todavía presente lo que en adelante se ha convertido para nosotros en «inaccesible»”⁷². El tiempo no es el mismo, tampoco el espacio: tiempo y espacio se muestran, a partir de la muerte del otro, como los *ahí* donde *ya no están* el otro ni su mundo, tampoco nuestro mundo común. Tiempo y espacio se despliegan ahora atravesados por la ausencia.

Y es que la muerte del otro es también pérdida de mi mundo, o de parte de él, e incluso la pérdida de mí mismo, de ese sí mismo que yo era por y para el otro. Una parte de mi mundo y una parte de mí mismo, de mi mismidad, se constituían *a partir del* otro, desde él. El mundo común, entrelazamiento entre ella y yo, entre él y yo, se pierde. El entrelazamiento de mi mundo y del suyo está espléndidamente expresado por C.S. Lewis. En medio de una serie de reflexiones acerca de la vida más allá de la muerte, la religión y Dios, Lewis concluye que la religión no puede ofrecer consuelo ante la muerte del otro amado, ni siquiera en la promesa de la vida eterna. El escritor británico comenta: “supongamos que la vida terrenal que ella y yo hemos compartido durante algunos años es en realidad solamente el prelude a, o la apariencia terrenal de dos cosas inimaginables, supercósmicas, eternas”⁷³. Lewis se refiere, con la ambigüedad que es propia de este tema, a aquello prometido por las

⁶⁶ Didion, J. *The year of magical thinking*. New York: Vintage International (A Division of Random House, Inc.), 2007, p. 5.

⁶⁷ Cf. Romano, C. (1998). *L'événement et le monde*. Paris: PUF, 1998.

⁶⁸ Cf. Romano, C. *L'événement et le temps*. Paris: PUF, 1999.

⁶⁹ Salinas, P. (2017). *La voz a ti debida*. Razón de amor. Largo lamento. Madrid: Cátedra, 2017, p. 117.

⁷⁰ Lewis, C. (2001). *A Grief Observed*. New York: HarperCollins, 2001, p. 11.

⁷¹ *Ibid.*, p. 15.

⁷² Romano, C. (1998). *L'événement et le monde*. Paris: PUF, 1998, p. 156.

⁷³ Lewis, C. (2001). *A Grief Observed*. New York: HarperCollins, 2001, p. 24.

religiones más allá de la muerte y que en nuestra tradición se deja entender, en términos generales, como vida eterna. Continúa el autor: “Estas cosas eternas pueden ser imaginadas como esferas o globos. Donde el plano de la Naturaleza corta a través de ellas –esto es, en la vida terrenal– estas esferas aparecen como dos círculos (los círculos son rodajas de esferas). Dos círculos que se tocan”⁷⁴. Hay, pues, una intersección, un mundo compartido, un entrelazamiento entre uno y otro. Lewis sigue así:

Pero estos dos círculos, sobre todo el punto en que se tocan, son realmente aquello por lo que sufro este duelo, aquello que extraño, que añoro, aquello de lo que estoy hambriento. Vosotros me decís: «ella sigue adelante, ha pasado a mejor vida». Pero mi corazón y mi cuerpo gritan: vuelve, vuelve, vuelve. Sé un círculo, un círculo tocando el mío en el plano de la Naturaleza. Pero sé que esto es imposible. Sé que aquello que quiero es exactamente lo que no podré tener nunca. La antigua vida, las bromas, beber juntos, las discusiones, hacer el amor, el diminuto y desgarrador lugar común. En cierto modo, decir «H. está muerta» es decir «todo esto se ha ido»⁷⁵.

La muerte del otro amado es, pues, también desajuste, desarticulación e incluso desmoronamiento de mi propio mundo. Precisamente porque mi mundo no era autárquico, sino que era confluencia, mundo común. Del mismo modo, porque mi mismidad no era autárquica, porque quien yo era dependía también del otro, de quien yo era por y para el otro, por todo ello su muerte toca las raíces de mi propia identidad. Como dice Romano: “el duelo no puede ser ese acontecimiento que les sobreviene a los supervivientes sino porque la muerte del otro reconfigura todos mis posibles *proprios*, lo cual implica que mis propios posibles nunca son separables de los seres con los cuales estoy en deuda”⁷⁶.

Joan Didion también expresa la misma idea: “Estamos tan conectados que cuando lloramos nuestras pérdidas, también lloramos, para bien o para mal, por nosotros mismos. Por quienes éramos. Por quienes ya no somos”⁷⁷. Es decir, “las conexiones que componen sus vidas (...) han desaparecido”⁷⁸. De nuevo, podemos recurrir a las palabras de Butler para ejemplificar la cuestión:

Cuando perdemos algunos de estos lazos que nos constituyen, no sabemos quiénes somos ni qué hacer.

En un nivel, descubro que te he perdido a «ti» solo para descubrir que «yo» también desaparezco. En otro nivel, tal vez lo que he perdido «en» ti, eso para lo que no tengo palabras, sea una relación no constituida exclusivamente ni por mí ni por ti, pero que va a ser concebida como el lazo por el que estos términos se diferencian y se relacionan.⁷⁹

Aún hay otros rasgos descriptivos del acontecimiento del duelo que pueden ser identificados en los testimonios de estos autores. A la frase inicial de Didion, ya comentada, “la vida cambia en el instante”, la autora añade: “el instante ordinario” (*the ordinary instant*). El acontecimiento es susceptible de darse sobre cualquier cosa, situación o momento, y este hecho nos muestra a nosotros mismos como vulnerables frente a los acontecimientos. En un momento tan ordinario como la cena, una cena más, como todas las noches, acontece la muerte. El acontecimiento manifiesta su exceso precisamente en este choque, desajuste o desbordamiento del horizonte de familiaridad. Con él se trata del “desgarro [la *déchirure*] de la trama de lo ente”⁸⁰. Al igual que el collage surrealista obtiene su fuerza, si recordamos la descripción que hacía Lautréamont y que Max Ernst recuperaba, de la coincidencia de un paraguas y una máquina de coser sobre una mesa de disección⁸¹, el acontecimiento también se caracteriza por aparecer ahí donde era del todo imprevisto, inesperado, quizás incluso imposible. Así lo reconoce con sus propias palabras Didion: “Era, de hecho, la naturaleza ordinaria de todo lo que precedía al acontecimiento lo que no hizo posible que creyera realmente que había ocurrido (...)”⁸². Y es que los acontecimientos son, cuanto menos, difíciles de creer e imaginar. Ante ellos, la reacción más común sería afirmar: “esto no puede estar pasando”. Pues un acontecimiento excede horizontes de previsión, expectativa, incluso horizontes de posibilidad. En cierto modo, un acontecimiento es siempre lo impredecible, imposible, impensable: “qué anodinas, corrientes, ordinarias eran las circunstancias en las que ocurrió lo impensable” (*how unremarkable the circumstances were in which the unthinkable occurred*)⁸³.

La Afectividad remite, para la fenomenología francesa contemporánea, y como hemos podido observar de modo muy general, a una capacidad de acoger aquello que excede. Es una capacidad y una acogida un tanto paradójicas. Tenemos capacidad con respecto a aquello que está en nuestro poder, aquello

⁷⁴ Ídem.

⁷⁵ Ibid., 24-25.

⁷⁶ Romano, C. (1998). *L'événement et le monde*. Paris: PUF, 1998, p. 163.

⁷⁷ Didion, J., *op. cit.*, 208.

⁷⁸ Didion, J., *op. cit.* 204.

⁷⁹ Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 48.

⁸⁰ Maldiney, H. *Penser l'homme et la folie*. Éditions Jérôme Millon, 2007, p. 230.

⁸¹ Cfr. Moreno, C. “Logos/Collage. Ensayo sobre el espacio neutro y el arte de lo inverosímil”. En *Fedro, Revista de Estética y Teoría de las Artes*(11), 2020, pp. 27-55

⁸² Didion, J., *op. cit.*, p. 7.

⁸³ Didion, J., *op. cit.*, p. 7.

que podemos. Y acoger es “ser capaz” dentro de sí de aquello que es acogido: una jarra recibe y acoge el agua en la medida en que puede contener el agua en sus límites. La Afectividad (transpasibilidad), sin embargo, pretende pensar la acogida de lo que rebasa los límites: es la acogida que se da en un *ser-traspasados* en el que somos excedidos. En cierto modo se trata de la capacidad de acoger aquello que excede toda posible acogida. Es decir, ser pasibles a aquello que nos *traspasa* y *sobrepasa*. Este sobrepasar se manifiesta de múltiples maneras, pero implica un despojar al sujeto de la iniciativa en el encuentro con lo que acontece. De este modo, dándose a contracorriente de nuestras intenciones, pretensiones, proyecciones, previsiones, etc., los acontecimientos nos afectan en su sorprendernos, en su inverosimilitud, en nuestra dificultad o imposibilidad para conceptualizarlos o categorizarlos. Joan Didion lo expresa mejor que nosotros partiendo de su experiencia concreta:

a pesar de toda preparación, de hecho, a pesar de nuestra edad, [el duelo, la muerte del otro amado] desaloja cosas en lo más profundo de nosotros, desata reacciones que nos sorprenden y que quizás liberan recuerdos y sensaciones que creíamos perdidas hace tiempo⁸⁴.

Esta característica de la afección del duelo la reconoce también Romano cuando destaca “la *originalidad* del acontecimiento, su carácter a la vez imprevisible e irremediable que provoca que se desgarré la trama del hábito y deja la experiencia desnuda, sin recursos, en su exposición radical”⁸⁵. Como dice el mismo autor, “el sufrimiento experimentado sobrepasa siempre lo que puede imaginarse o anticiparse de él, en la medida en que es sufrimiento *experimentado*, y no imaginado ni anticipado. Hay ahí un exceso de lo «real» sobre lo «posible» (...)”⁸⁶. Podemos aquí recordar aquel hilo conductor que tomábamos a partir de Benoit para caracterizar a la fenomenología contemporánea: buscar invertir el primado de lo posible sobre lo efectivo.

3.3. Un *resto*... filosofía y literatura; existencia y escritura.

A modo de *resto* cabe aún, y para simular que terminamos⁸⁷, decir algo sobre la relación entre filosofía y literatura, o existencia y escritura. Y si decimos, apelando directamente a Derrida, que este epígrafe es un *resto*, ello es porque se trata algo que aún quedaba *–restaba–* por decir... algo que, sin embargo, no

cabe entre los márgenes de este trabajo. Pero se hace necesario indicar algo, al menos para constatar que la aparición aquí de dos textos o testimonios de carácter más literario que propiamente filosófico-teórico no es casual, arbitraria ni, sobre todo, contingente.

Sobre la relación entre filosofía y literatura mucho, muchísimo, se ha dicho ya. Recordemos, por ejemplo, unas palabras de Simone de Beauvoir: “mientras que el filósofo y el ensayista entregan al lector una reconstrucción intelectual de su experiencia, el novelista pretende restituir en un plano imaginario esa experiencia misma, tal como se presenta con anterioridad a cualquier dilucidación”⁸⁸. Es cierto que los dos textos aquí escogidos no son novelas, pues en ambos casos se trata de textos autobiográficos referidos a la experiencia de sus autores. Sin embargo, qué duda cabe, sus estilos son más próximos al de la creación literaria que a la conceptualización teórica, sobre todo en la medida en que “para el escritor la cuestión no pasa aquí por explotar en un plano literario verdades previamente establecidas en el plano filosófico, sino por poner de manifiesto un aspecto de la experiencia metafísica que no puede manifestarse de otra manera: su carácter subjetivo, singular, dramático, y también su ambigüedad”⁸⁹.

Ahora bien, ¿acaso importaría saber que lo narrado en los textos de Lewis y Didion está basado en hechos reales? Creemos que no sería esto lo fundamental. Poco importaría si *de hecho* Lewis y Didion perdieron o no a alguien, pues lo mostrado en sus obras seguiría siendo, aún así, una posibilidad radical de la existencia⁹⁰. Esta cuestión está magistralmente explicada por Milan Kundera en *El arte de la novela*:

Hay que comprender lo que es la novela. Un historiador relata acontecimientos que han tenido lugar. Por el contrario, el crimen de Raskolnikov jamás ha visto la luz del día. La novela no examina la realidad, sino la existencia. Y la existencia no es lo que ya ha ocurrido, la existencia es el campo de las posibilidades humanas. (...) Los novelistas perfilan *el mapa de la existencia* descubriendo tal o cual posibilidad humana.⁹¹

En definitiva, “el novelista no es ni un historiador ni un profeta: es un explorador de la existencia”⁹².

De nuevo, creemos que estas consideraciones se aplican a los textos de Lewis y Didion aún cuando no sean novelas: hablamos de la *virtualidad del espacio literario* en un horizonte más amplio que el de la novela. De hecho, resulta significativo que Lewis firmara su texto con un pseudónimo –debilitando así el poder de la *firma*– y que sustituyera el nombre de

⁸⁴ Didion, J., *op. cit.*, p. 30.

⁸⁵ Romano, C. (1998). *L'événement et le monde*. Paris: PUF, 1998, p. 160.

⁸⁶ Ídem.

⁸⁷ Pues la propia idea de *resto* ya apunta a que la escritura no termina, como bien nos diría Derrida.

⁸⁸ De Beauvoir, Simone. “Literatura y Metafísica”. En *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*. Barcelona: Edhasa, 2009, p. 111.

⁸⁹ De Beauvoir, Simone. “Literatura y Metafísica”. En *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*. Barcelona: Edhasa, 2009, p. 112.

⁹⁰ Para comprender esto es fundamental la actitud fenomenológica que neutraliza la posición de existencia, o que ejecuta la epoché.

⁹¹ Kundera, Milan. *El arte de la novela*. Barcelona: Tusquets, 2012, p. 59.

⁹² Kundera, Milan. *El arte de la novela*. Barcelona: Tusquets, 2012, p. 61.

su mujer por “H.”. Las referencias fácticas al mundo quedan diluidas.

De este modo, constatamos que el uso de dos textos de carácter literario no responde (únicamente) a la mera búsqueda de ejemplos (arbitrarios, contingentes). En primer lugar, porque en régimen fenomenológico los ejemplos nunca son meros ejemplos, sino, por utilizar una expresión de César Moreno, situaciones o tentativas descriptivas⁹³. Es decir, se trata hacer patente y manifiesto en el Mundo de la vida (*Lebenswelt*) y en la subjetividad-que-experiencia-mundo las estructuras fenomenológicas –en este caso, de la experiencia del duelo. Así pues, no son meros ejemplos, sino testimonios con gran rendimiento fenomenológico-trascendental. En segundo lugar, ¿por qué los testimonios de Lewis y de Didion y no otros? Aquí debemos reconocer cierta contingencia: bien podrían haber sido otros –y muchos otros habrán de aparecer en una investigación más profunda de la temática. Sin embargo, consideramos que estamos ante textos magistralmente escritos que saben hacer de la experiencia personal-singular una posibilidad (transversal) de la existencia. Pero aún hay un motivo más para elegir a estos autores en particular que incumbe a la relación entre escritura y existencia.

El hecho de que estos textos literarios partan de experiencias personales que *de hecho* ocurrieron (y de ahí el carácter autobiográfico) es, en cierto modo, y como ya se ha dicho, *fenomenológicamente* irrelevante. Sin embargo, desde otro punto de vista, es algo *existencialmente* fecundo. La tarea de escribir, y de la que el texto final no es sino un *resto*, supone no solo un acto informativo (como si el autor/a se limitase a constatar que “*así funciona eso del duelo*”), sino que es también un acto performativo⁹⁴. Es decir, en el escribir se hace, padece, atraviesa... se trabaja el duelo. La escritura se convierte casi en una *ceremonia del adiós* –cómo olvidar, en este contexto, la emblemática obra de Simone de Beauvoir. Por otra parte, Derrida ya consagró *Glas* a pensar –performar– justamente la escritura como clamor, como un tocar a muerto. Así pues, consideramos que los testimonios de Didion y Lewis forman parte, en su escritura, aunque quizás también en su lectura, del padecimiento o Afección (*pathos*) del duelo. Ambos textos *encarnarían* un horizonte tras-tocado por la experiencia del duelo y suponen, sin duda, una forma de dar-respuesta a tal acontecimiento⁹⁵.

4. Conclusiones

La gran aportación de la fenomenología contemporánea a la temática del duelo –y de la cual este trabajo es solo una pequeña y humilde aportación y ejemplificación de lo que aún podría hacerse– consiste, a nuestro modo de ver, en la recuperación de la proximidad y lucidez existencial para con la vida-vivida. Ello es especialmente relevante cuando constatamos que el siglo XX ha ido avanzando en una línea que no es precisamente la de la lucidez o claridad de la conciencia, sino la de la sospecha, lo inconsciente y las (super)estructuras que, ciertamente, no tendrían por qué implicar a la subjetividad en cuanto tal. Por eso, frente a planteamientos como, por ejemplo, los del psicoanálisis (donde el duelo queda ligado, al menos en parte, a esos recovecos inaccesibles de la conciencia⁹⁶), la fenomenología contemporánea busca anclar la experiencia, en este caso del duelo, en lo que el sujeto sí puede testimoniar de sí y de su padecer.

Por otra parte, atendiendo a otro tipo de aproximaciones, cabe valorar enormemente la politización del duelo que Butler lleva a cabo en obras como *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Pero es necesario destacar que tal aproximación no es posible sin un trabajo *descriptivo* previo al que Butler es sensible y para el cual los autores aquí trabajados ofrecen múltiples recursos⁹⁷.

En un sentido bastante literal, podría decirse que la importancia de los acontecimientos es algo que *cae por su propio peso*. Y es que es propio de los acontecimientos la gravedad, no física, sino, digámoslo así, existencial: caen sobre nosotros, sobre nuestra vida, y hunden un punto en el espacio y el tiempo, haciendo algo con nosotros y con nuestro mundo, no dejándonos intactos, *Afectándonos*. De este modo, la Afectividad define la relación que el existente mantiene con los acontecimientos, una relación caracterizada por ser de tal modo que el “sujeto” pierde la iniciativa en el encuentro que hace, o padece, con los acontecimientos. Si comprendemos la intencionalidad fenomenológica –más allá de todas las críticas arrojadas sobre ella orientadas por las lecturas de una intencionalidad objetivante– como la apertura o despliegue de un *entre yo-mundo/mundo-yo*, *la Afectividad es, en cierto modo, la nueva intencionalidad*. Ella define una correlación Afectiva en la que no hay un Yo decididor de la correlación, sino un existente tomado por los acontecimientos, tocado en su ipseidad por

⁹³ Moreno, César. (2022) “Lo que nos viene (y nos va) en la inquietud. Tentativas descriptivas”. En *En torno a la inquietud. Aproximaciones fenomenológicas*. Barcelona: Herder, pp. 91-129.

⁹⁴ La distinción entre actos informativos y actos performativos es clásica en la teoría de actos de habla. Nosotros partimos, sin embargo, de las consideraciones de Derrida, reconociendo en cualquier caso la influencia fundamental de dicha teoría.

⁹⁵ Es importante señalar que queremos desligarnos de interpretaciones pseudo-terapéuticas de este “trabajo del duelo” que identificamos en la escritura. No se trata del “coaching” ni de escribir libros de “psicología positiva”, sino de movernos en un terreno eminentemente filosófico y existencial: a saber, cómo la escritura supone un ejercicio para aprovechar esos márgenes y entre-márgenes para *ensayar* lo que restaba y siempre restará.

⁹⁶ Especialmente, con respecto al duelo, bajo la forma de una enigmática pérdida en el otro de algo sin saber, sin embargo, qué es lo que se pierde.

⁹⁷ Butler parte, para pensar el vínculo entre duelo y comunidad, de una idea que aquí ha tenido mucho peso: el reconocimiento de que la pérdida del otro también es, en cierto modo, pérdida de mí mismo y, sobre todo, pérdida de mundo-común. Baste esto para ejemplificar la relación sugerida –una relación que, dicho sea de paso, podría redundar en interesantes investigaciones.

ellos, y hecho o conformado en su mismidad por tal encuentro.

Es nuestra propuesta pensar en términos de Afectividad lo que Maldiney nombra como transpasibilidad. Y ello por varios motivos ya señalados: por un lado, la génesis del concepto de transpasibilidad resulta, a nuestro parecer, un tanto enrevesada, y el término se hace poco intuitivo. Por otro lado, el término “Afectividad”, una vez reconducido a su etimología, manifiesta el carácter performativo de los acontecimientos, que *hacen* (y de ahí la importancia del *facere*) algo con nosotros. También han sido sugeridas otras formas expresivas: el *traspasamiento*, el *ser-traspasados*.

Consideramos que lo más original de nuestro trabajo ha sido el intento de llevar todas estas reflexiones a la concreción de un caso –la experiencia o acontecimiento del duelo– y a la inmediatez de una

vivencia, de una experiencia, de una vida vivida: los testimonios de Didion y Lewis. A través de la experiencia del duelo hemos podido atestiguar el modo en que un acontecimiento afecta y traspasa al existente. Algo especialmente interesante que ha surgido de estas ideas pero que no ha habido lugar de explorar a fondo –pues ciertamente requiere una dedicación específica– es la relación entre escritura y existencia; más en particular, se trata de pensar la escritura como forma de hacer el duelo.

No quisiéramos terminar sin destacar algo: no hemos de olvidar que la fenomenología, ya lo decía Husserl, se debe a la doxa del mundo de la vida en su despreciada relatividad. Así, es necesario no perder de vista que la fenomenología es una filosofía profundamente *vinculante*⁹⁸: ella habita en la proximidad de la vida vivida, la cual es también vida padecida, vida sufrida.

5. Bibliografía

- Badiou, A. (1988). *L'être et l'événement*. Paris: Éditions du Seuil.
- Baudrillard, J. (1990). *La transparence du mal. Essai sûr les phénomènes extrêmes*. Paris: Éditions Galilée.
- Benoist, J. (2001). *L'idée de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne.
- Benoist, J. (2014). “Avant-propos”. En VV.AA, *Maldiney, une singulière présence*. Les Belles Lettres.
- Butler, J. (2006) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Capelle, P. (2009). *Fenomenología francesa actual*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones.
- De Beauvoir, S. (2009) “Literatura y Metafísica”. En *El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*. Barcelona: Edhasa.
- Derrida, J. (2015). *Clamor, Glas*. Madrid: La Oficina.
- Didion, J. (2007). *The year of magical thinking*. New York: Vintage International (A Division of Random House, Inc.).
- Freud, S. (1957) “Mourning and Melancholia”. En *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume XIV* London: The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, pp. 243-258.
- Fuchs, T. (2013). “The Phenomenology of Affectivity”. En K. Fulford, M. Davies, R. G. Gipps, G. Graham, J. Z. Sadler, G. Stanghellini, & T. T. (ed), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford University Press.
- Goldie, P. (2002). “Emotions, feelings and intentionality”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1, 235-254. <https://doi.org/10.1023/A:1021306500055>
- Heidegger, M. (1976). *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. Ariel.
- Heidegger, M. (2016). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (1859-1938). *Husserliana: Gesammelte Werke*. Den Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, E. (2015). *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, p. 65.
- Johnson, F., Mena, P., & Herrera, S. (2018). *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*. Chile: Ediciones Universidad de la Frontera.
- Kant, I. (2019). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kearney, R. (2021). *Touch. Recovering Our Most Vital Sense*. Columbia University Press.
- Kundera, Milan. (2012). *El arte de la novela*. Barcelona: Tusquets.
- Lewis, C. (2001). *A Grief Observed*. New York: HarperCollins.
- Machado, A. (2019). *Juan de Mairena I*. Madrid: Cátedra.
- Maldiney, H. (2007). *Penser l'homme et la folie*. Éditions Jérôme Millon.
- Maldiney, H. (2012). *Regard, Parole, Espace*. Paris: Les éditions du cerf.
- Marion, J.L. (2005). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donatio*. Paris: PUF.
- Marion, J.L. (2010). *Certitudes negatives*. Paris: Grasset.
- Mena, P. (2018). “Phatos y phainomenon. El acontecimiento como fenómeno insigne y la aventura de su recepción”. En F. Johnson, P. Mena, & S. Herrera, *¿Hacia las cosas mismas? Discusiones en torno a la problemática claridad del fenómeno*. Chile: Ediciones universidad de la Frontera.

⁹⁸ Para pensar la fenomenología en su dimensión *vinculante*, cfr. Moreno, C. *Imperativo de la inquietud (fondo y vínculo) y filosofía*. En Moreno, C. (ed.) *En torno a la inquietud. Aproximaciones fenomenológicas*. Barcelona: Herder Editorial, 2021.

- Mena, P. (2018). “La atencionalidad del amor. Una experiencia privilegiada y primordial del cuidado”. *Ideas y valores*(168), 319-344. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n168.59031>
- Moreno, C. (2012). “Todo lo que se nos brinda... presentismo y simultaneidad. Fenomenología de lo contemporáneo (collage) y saturación”. *Revista Valenciana, estudios de filosofía y letras*(9), 121-161.
- Moreno, C. (2012). “Logos/Collage. Ensayo sobre el espacio neutro y el arte de lo inverosímil”. *Fedro, Revista de Estética y Teoría de las Artes*(11), 27-55.
- Moreno, C. (2013). “Neutralidad e infinito Propedéutica fenomenológica sobre la Imagen y el Acontecimiento”. *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*(8), 41-72.
- Moreno, C. (2021). “Imperativo de la inquietud (fondo y vínculo) y filosofía”. En Moreno, C. (ed.) *En torno a la inquietud. Aproximaciones fenomenológicas*. Barcelona: Herder Editorial.
- Moreno, C. “Lo que nos viene (y nos va) en la inquietud. Tentativas descriptivas”. En *En torno a la inquietud. Aproximaciones fenomenológicas*. Barcelona: Herder, pp. 91-129.
- Richir, M. (1994). “Vie et mort en phénoménologie”. *Alter N°2: Temporalité et affection*: 333-365.
- Romano, C. (1998). *L'événement et le monde*. Paris: PUF.
- Romano, C. (1999). *L'événement et le temps*. Paris: PUF.
- Romano, C. (2012). *El acontecimiento y el mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Salinas, P. (2017). *La voz a ti debida. Razón de amor. Largo lamento*. Madrid: Cátedra.
- Sartre, J-P. (2009) *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Serban, C. (2016). “Du possible au transpossible”. *Philosophie* (130), pp. 56-59. <https://doi.org/10.3917/philo.130.0056>
- Sommer, C. (2014). *Nouvelles phénoménologies en France*. Paris: Hermann.
- Soussana, G.; Nouss, A.; Derrida, J. (2001). *Dire l'événement, est-ce possible?* L'Harmattan.
- Steinbock, A. J. (2014). *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)*. Northwestern University Press.
- Thoma-Fogiel, I. (2015). *Le lieu de l'universel*. Paris: Seuil.
- Wittgenstein. (2002). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London & New York: Routledge.
- Zambrano, M. (2017). *Filosofía y poesía*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.