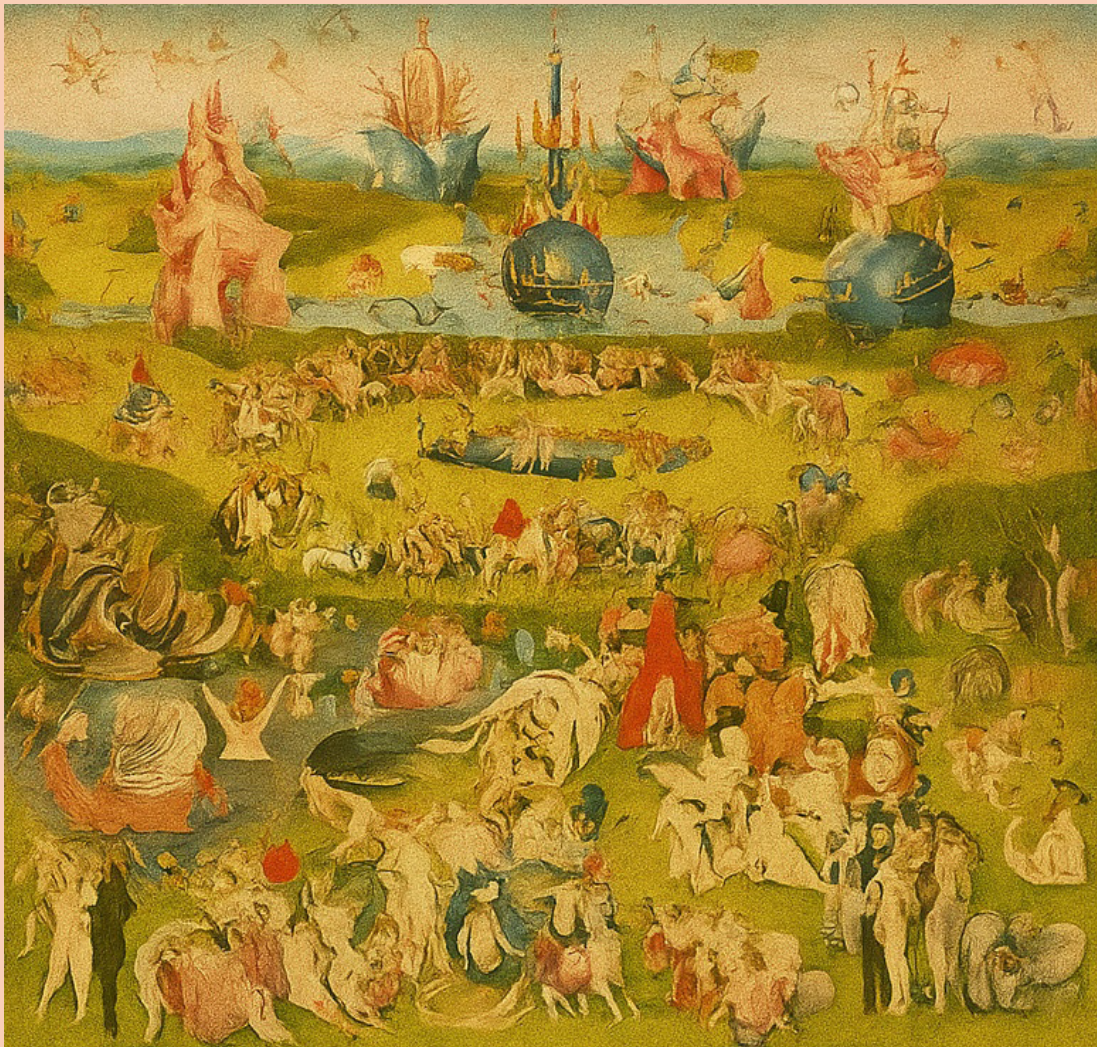


# REFLEXIONAR SOBRE EL PADECER HOY. ALEDAÑOS DE LA SALUD, LA CLÍNICA Y LA PSIQUIATRÍA

FRANCISCO ROMERO MARTÍN  
ANTÍA PIÑEIRO BALVÍS  
MANUEL SANTAMARÍA SANTIAGO  
AGATA BAĞ  
(EDS.)





REFLEXIONAR SOBRE EL PADECER HOY.  
ALEDAÑOS DE LA SALUD, LA CLÍNICA Y LA PSIQUIATRÍA



FRANCISCO ROMERO MARTÍN  
ANTÍA PIÑEIRO BALVÍS  
MANUEL SANTAMARÍA SANTIAGO  
AGATA BAĞ  
(EDS.)

REFLEXIONAR SOBRE EL PADECER HOY.  
ALEDAÑOS DE LA SALUD, LA CLÍNICA Y LA PSIQUIATRÍA

Prólogo de Fernando Colina Pérez

MADRID

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Dirijase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 917021970/932720407

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial y revisión por pares ciegos  
Para mayor información, véase [www.dykinson.com/quienes\\_somos](http://www.dykinson.com/quienes_somos)

Este libro ha sido financiado por el Vicerrectorado de Investigación, Transferencia y Divulgación Científica de la UNED – Ayudas para publicar en Acceso Abierto 2024



@ Los autores  
Madrid, 2025

Editorial DYKINSON, S.L.  
Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid  
Teléfono (+34) 915442846 - (+34) 915442869  
e-mail: [info@dykinson.com](mailto:info@dykinson.com)  
<http://www.dykinson.es>  
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 979-13-7006-283-5

DOI: <https://doi.org/10.14679/4081>

## ÍNDICE

<i>Prólogo. Filosofía y Psiquiatría</i> .....	9
FERNANDO COLINA PÉREZ	
ANÁLISIS FENOMENOLÓGICOS DEL PATHOS .....	13
<i>Conocimientos otros, conocimientos nuestros. Descubriendo mundos (im)pacientes</i> .....	14
AGATA BAĞ	
<i>El cuerpo y el suplemento: reinterpretando los mecanismos de compensación en Phénoménologie de la perception</i> .....	29
DANIEL GRECCO	
<i>Filosofía de la (buena) ambigüedad del pathos</i> .....	42
M <sup>a</sup> CARMEN LÓPEZ SÁENZ	
ACERCAMIENTOS POLÍTICOS-SOCIALES AL SUFRIMIENTO .....	60
<i>Grapas, hilos y cinta americana: re-construcción permanente del sentido del mundo en los tiempos de la de-construcción inmanente del mundo de sentido</i> .....	61
FERNANDO GILABERT BELLO	
<i>La violencia como pathos social</i> .....	74
MARCO ANTONIO MILLÁN CAMPUZANO	
<i>Colonialidad del poder y denegación racista de reconocimiento como causas de patologías sociales y sufrimientos individuales</i> .....	82
JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS	
CRÍTICAS A LAS CONCEPCIONES Y MODELOS DEL MALESTAR CONTEMPORÁNEO .....	110
<i>La enfermedad espiritual</i> .....	111
VIVIANA ANDREA ARBOLEDA	
<i>Filosofía de la mente no ideal, locura y neurodiversidad</i> .....	131
VÍCTOR FERNÁNDEZ CASTRO & MIGUEL NÚÑEZ DE PRADO-GORDILLO	
<i>Capitalismo o salud</i> .....	145
MIGUEL GRIJALBA UCHE	
<i>Bocetos y críticas de lo incomprensible de la locura</i> .....	163
MANUEL SANTAMARÍA SANTIAGO	

MIRADAS AL MALESTAR DEL PRESENTE.....	173
<i>El malestar contemporáneo, ¿una resistencia a la resiliencia?</i> .....	174
ANTÍA PIÑEIRO BALVÍS	
<i>¿De dónde sale este sol negro? El yo soberano y la melancolía</i> .....	188
CRISTINA RODRÍGUEZ MARCIEL	
<i>La configuración subjetiva en la civilización actual. Un intersticio entre la filosofía y la psiquiatría</i> .....	205
FRANCISCO ROMERO MARTÍN	
<i>El camino ontológico hacia el malestar. El nihilismo como agente patógeno</i> .....	223
GUILLERMO SÁEZ JIMÉNEZ-CASQUET	
<i>El inconsciente ontológico y el malestar actual</i> .....	233
LUIS SÁEZ RUEDA	
 PERSPECTIVAS PSICOANALÍTICAS .....	 252
<i>Lacan con Preciado. Goce y fármaco-porno-poder</i> .....	253
FRÉDÉRIC C. BAITINGER (TRADUCCIÓN DE FRANCISCO ROMERO MARTÍN)	
<i>¿Hay hoy alguna alternativa para lo inconsciente? Cuando uno piensa sobre las cosas, lo dicho sobre ellas se desvanece</i> .....	271
JOSÉ ORDÓÑEZ GARCÍA	
<i>Sobre la apatía como pathos neoliberal</i> .....	283
SERGIO RODIA	
<i>¿Existe un fantasma del «Capital»? Los cuerpos como mercancía</i> .....	300
JOSÉ ÁNGEL RODRÍGUEZ RIBAS	

## PRÓLOGO

### *Filosofía y Psiquiatría*

Durante mis años de formación era habitual recurrir a conocimientos filosóficos. El estudio de los principios básicos de la filosofía se nos ofrecía como una tarea inexcusable que formaba parte legítimamente de la psiquiatría. Su influencia nos parecía imprescindible, no solo para desentrañar los contenidos de la conciencia sino también para participar en las transformaciones socio-políticas de la asistencia y el buen trato con la locura.

Las referencias filosóficas eran continuas. Husserl y Jaspers nutrían la fenomenología; Heidegger y Sartre inspiraban el análisis existencial; Saussure y Benveniste orientaban sobre los usos y estructura del lenguaje; los estudios de Marx y Althusser coloreaban las prácticas asistenciales; Foucault era el guía principal en la comprensión de la historia de la profesión y los usos del poder; Derrida ayudaba a entender la deconstrucción del alma psicótica. Y así sucesivamente, recurriendo a nombres quizá menos ilustres pero muy influyentes, se fueron reconstruyendo los saberes psiquiátricos a lo largo de la segunda mitad del siglo XX.

Pero esta filiación filosófica no solo repercutía en la psiquiatría más humanista, que intentábamos representar, sino que la orientación positivista también se nutría de la misma fuente. En parte con los autores citados, a los que retraducía en su línea epistemológica, y principalmente echando mano de todos aquellos autores que desde la filosofía analítica y el positivismo lógico nutrieron el paradigma más biológico de la psiquiatría hasta convertirlo hoy en una religión excluyente.

De hecho, hasta la década de los ochenta del pasado siglo las corrientes humanistas y positivistas cohabitaron en el interior de la psiquiatría y ejercieron su influencia en igualdad de condiciones. Para garantizar esa convivencia, el psicoanálisis vino a ejercer como bisagra de unión. En su doble condición de técnica y especulación, participaba tanto de las ciencias empíricas como de las herramientas hermenéuticas propias de las ciencias interpretativas.

Pues bien, así estaban las cosas hasta que, en la década de los años ochenta del siglo pasado, un torrente ineluctable de pensamiento biologicista, saturado por una ración de cientificidad muy dogmática, que llegó, cómo no, de la mano de la industria farmacéutica, se ha impuesto con vivo encarnizamiento sobre la cultura más humanista y subjetivista de la psiquiatría. Bajo este impulso, que hoy ocupa casi la totalidad del campo teórico y práctico, como una mónada arrogante y satisfecha, apenas queda resquicio para otras

formas de pensar, al menos en el escenario de la asistencia pública. De esta suerte se ha esfumado el gran vivero de ideas que aportaba la filosofía a nuestro saber.

La consecuencia inmediata ha sido, lógicamente, el empobrecimiento teórico de la psiquiatría. Su penuria epistemológica es llamativa, casi escandalosa. La simplificación y vulgarización de opiniones, comentarios e interpretaciones promueven un presente desolador y un horizonte cerrado. No olvidemos que se ha reconocido la tarea de la filosofía como creadora de conceptos, y sin esa generación que alimenta a las disciplinas vecinas, incluida la nuestra, la psiquiatría pierde una gran fuente de sugerencias y el impulso teórico se queda sin fuelle ni alimento. El resultado práctico final es archiconocido, aunque frecuentemente negado: la transformación del loco en mercancía, en consumidor dependiente de fármacos y servicios. El manido argumento de la condición capitalista de la sociedad se vuelve a hacer presente y se impone en nuestro campo pese a su rutinaria declaración.

Es oportuno recordar, a estos efectos, que todo dato clínico es teórico-dependiente, lo que condiciona que, desprovista de teoría suficiente, la clínica pierda calidad. Entre el empacho teórico disuasorio e intimidador de algunas corrientes psicoanalíticas y la ramplona simplicidad actual de la bio-psiquiatría caben formas intermedias. Hay un término medio entre el hartazgo especulativo y la ilusión de las *evidencias*. El *olvido* actual del estudio de la psicopatología, y la barrera alzada ante cualquier curiosidad complementaria, que no se reduzca a marear la perdiz del diagnóstico diferencial y la respuesta psicofarmacológica, demuestran que nuestras prácticas se han alejado de las fuentes teóricas fecundas. La teoría psiquiátrica ha entrado en una vía muerta, donde resiste a la espera de que la circulación de ideas vuelva a disponerse a su favor.

Mientras tanto, la filosofía, ya sea en su manifestación personal o académica, ha invertido los papeles y recupera en la actualidad un gran número de temas y nociones provenientes de los debates clínicos que despiertan su interés. Este libro que prologo es un buen ejemplo de lo que digo. Gran parte de sus temas están extraídos del basurero teórico que la psiquiatría biologicista ha ido rellenando con los elementos conceptuales del adversario. Hasta allí se ha desplazado la filosofía para rescatar las joyas desperdiciadas. Como si la filosofía pidiese ahora cuentas y reclamase irónicamente la devolución de los conceptos prestados con anterioridad para volver a ocuparse de ellos. Aunque, en este caso, los recibe aún palpitantes, trabajados, impregnados por la experiencia clínica, enriquecidos y pulidos con nuevos ingredientes nacidos de las prácticas concretas.

En realidad, la locura está en el centro de la reflexión filosófica desde sus orígenes griegos hasta el presente. No cabe sorpresa. Durante muchos siglos, la melancolía, que comprendía antiguamente el conglomerado completo de la enajenación, es decir, el conjunto de todos los descalabros pasionales y no solo los propios de la tristeza patológica, fue un objetivo más de filósofos y moralistas que de médicos. Y este asunto de la melancolía, defendido por Freud bajo nuevas premisas, pero rechazado por la psiquiatría positivista, es uno de los temas que, dados sus antecedentes, siempre rebotan hacia la filosofía, a la que no podemos entender sin considerar sus respuestas ante la tristeza del deseo y el desgarramiento de la subjetividad.

La teoría humoral, vigente durante más de veinte siglos, continúa siendo un ejemplo de coherencia y profundidad para el conocimiento de los individuos, y sigue inspirando nuestras explicaciones sobre la naturaleza del deseo y la efervescencia de la creatividad. Los pioneros de la psiquiatría entendieron la locura como causa y efecto de pasiones desatadas por la melancolía, y no dudaron en considerar las *Conversaciones en Túscolo* de Cicerón como el primer libro de psiquiatría. Al menos, así lo hizo Pinel, padre de la especialidad.

Recordemos, dentro de este marco de cruces y paralelismos entre locura y filosofía, la fascinación que despertaron en Kant dos personajes de dudosa cordura, quizá porque ponían en entredicho los límites de la racionalidad, para él tan importantes. El primero de ellos fue el llamado «profeta de las cabras», un personaje medio trastornado que apareció en Königsberg, el 13 de enero de 1764, acompañado de un muchacho y un rebaño de cabras. La elocuencia, profecías y prontitud mental del fulano, que contrastaban con su notorio desequilibrio mental, inspiraron el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, artículo anónimo de Kant publicado en el *Diario erudito y político* de la ciudad. Esta inspiración en la locura ajena es más acusada en otro texto mejor conocido, *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. En esta ocasión, Kant trata de resolver la inquietud que le despierta la obra de un visionario sueco, Swedenborg, cuyas opiniones sobre su comunicación directa con los espíritus y con el mismo Dios gozaban del asentimiento popular y mantenían una «coincidencia prodigiosa» con lo que «la más fina sutileza de la razón puede descubrir sobre ese asunto» –con su propia obra, en definitiva–. Este interés de Kant por la locura se mantuvo toda su vida, no solo en el marco de los años 1764 y 1766 en el que se insertan los textos citados, muy anteriores por lo tanto a su famosa obra crítica. Los comentarios que dedica al tema en su *Antropología* –1798– así lo muestran. En un tono muy distinto, viene a defender, en esta publicación tardía, la existencia de un principio racional que ordena las ideas aparentemente caóticas generadas por la locura, a la que califica bellamente de «abatimiento de la humanidad». No deja de ser significativo que ese hombre, que compartió parte del siglo con Pinel, acabe en su texto defendiendo por un lado el origen material de la locura y, al tiempo, subraye el esfuerzo de coordinación y coherencia lógica del loco, cuya proeza racional admira.

Esta relación privilegiada entre locura y filosofía adquiere mayor traza y empaque si, dando un salto hacia adelante de más de siglo y medio, aterrizamos en la investigación de Foucault. En su obra, la vinculación de la locura con la filosofía se amplía a la historia, pues como historiador y filósofo fue reconocido por los demás, tanto para aceptar su doble condición como para negar su pertenencia a ambas disciplinas. Su tesis doctoral, *Historia de la locura en la Edad Clásica*, supone un punto de vista nuevo y original. Pero no deja de ser curioso, por otra parte, que esta obra fundacional para el estudio de la psiquiatría crítica, guarde una especial referencia a Kant, pues la tesis principal se acompañaba de otra secundaria –según el modelo académico francés–, que dedicó precisamente a la *Antropología* kantiana.

La propuesta de Foucault ya no intenta respetar los límites de la razón para remarcar las fronteras con la locura. Trata de lo contrario, de confundirlas. Siguiendo las huellas de Bataille, considera los límites como una frontera que debe ser transgredida, enrarecida

y trastocada, y fija como principal objetivo metodológico arruinar y destronar las evidencias imperantes. Se nos invita, bajo esa óptica y ese cortafrío, a entender que la psiquiatría ha cursado bajo dos encierros, el del manicomio, el primero, el original, y el del diagnóstico y la enfermedad en la reclusión actual, donde las tapias de albañilería han sido sustituidas por el estigma y los muros simbólicos de la medicina. La conclusión del filósofo historiador es contundente e ilumina como pocas nuestra disciplina: la locura es una falsa enfermedad, y el psiquiatra un médico engañado, un falso médico que sustituye su poco saber por un abuso recalcitrante de poder.

Más allá del ejemplo de estos autores tan significativos, la psiquiatría y la filosofía comparten temas comunes. Ya sea el deseo, la soledad, la melancolía, el delirio, la identidad o las pasiones, son conceptos vivos del orbe psiquiátrico que la filosofía, como demuestra este libro que prologo, también hace suyos desprendiéndose en parte de nociones abstractas y formales. Alejándose de reflexiones ontológicas y metafísicas, que no dejan por ello de ser inicio y fin de la tarea filosófica, intenta recuperar un pensamiento que no sea solo una filosofía de profesores eruditos sino de filósofos que enseñen a vivir con su ejemplo. Para llevar a cabo este cometido, el depósito conceptual extraído de la locura es un alimento que enriquece el abordaje existencial y humanista de la filosofía. Y al mismo tiempo, la convierte en el refugio de las nociones psicopatológicas a la espera de que pase, como un trágico recuerdo, la corriente desbordada de vulgaridad y simplificación psicológica que hoy nos inunda. Una mal entendida concepción de la ciencia, reducida al razonamiento lógico y al pensamiento hipotético-deductivo, ha hecho de la *evidencia* un comodín huero que sirve para justificarlo todo y le convierte en el juicio falso más socorrido de la psiquiatría. Un razonamiento al que, siguiendo los términos de Pascal, le falta finura y le sobra geometría. Hoy en día, cuando oyes chapurrear sobre la evidencia científica solo experimentas desconfianza y duda. Es de esperar, no obstante, que cuando la psiquiatría recupere el pulso y se reponga de la embriaguez del momento, descubra que durante este ínterin la filosofía no solo ha conservado sus conceptos, sino que los ha enriquecido y ensanchado para un mejor aprovechamiento.

Fernando Colina Pérez

## ANÁLISIS FENOMENOLÓGICOS DEL PATHOS

# CONOCIMIENTOS OTROS, CONOCIMIENTOS NUESTROS. DESCUBRIENDO MUNDOS (IM)PACIENTES<sup>1</sup>

AGATA JOANNA BĄK  
*Dra. en Filosofía – UNED*

## 1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo analizo la cuestión del tipo de conocimiento que se fragua en las comunidades epistémicas de pacientes. Por lo tanto, asumo como presupuesto la idea de que la experiencia vivida se constituye no solo en primera persona del singular, sino también, y en un sentido relevante, en primera persona en plural.

La noción del mundo de la vida cotidiana –tomada de Schütz y Luckmann (1973)– combinada con la idea de la «comunidad epistémica» de Villoro (2008) permite indagar de forma detallada en las dinámicas experienciales de la enfermedad. En este sentido, este capítulo avanza en las observaciones de los pensadores de la orientación fenomenológica, como Stanghellini (2016) o Svenaeus (2020), quienes, hasta donde se sepa, limitan sus estudios a indicar la necesaria referencia de las ciencias de la salud a su suelo mundanovital con la consecuente prioridad de algunos aspectos (intersubjetividad, relación, práctica o sanación, por enumerar algunas) sobre las categorías médicas (por ejemplo, la de evidencia), pero no despliegan en detalle qué sentido tienen para las personas que lo habitan.

En lo que sigue, a) ponderaré, en primer lugar, la noción coloquial del «paciente» y la desafiaré, contraponiéndole el término de im-paciente e insistiendo en la relevancia epistémica que éste tiene para el avance del conocimiento o la formulación de políticas asistenciales (apartado 2); b) presentaré la noción del mundo de la vida cotidiana tal y como aparece en la obra de Schütz y Luckmann, detallando las relaciones que conforman comunidades epistémicas particulares, como quiere Villoro<sup>2</sup> (apartado 3) para c)

---

<sup>1</sup> Este trabajo se realizó en el marco del proyecto «La comprensión del *pathos*: perspectivas críticas. Retos contemporáneos del sufrimiento psíquico» financiado en la convocatoria Investigadores Tempranos UNED Santander (2024). Las versiones previas de esta contribución han sido discutidas en las sesiones del grupo *Sujetos pacientes, sujetos vulnerables* y en los encuentros de *Rede de pesquisa em fenomenologia naturalizada, hermenéutica e teorias da enfermidade*. Agradezco a los que comentaron este trabajo sus valiosas sugerencias.

<sup>2</sup> En este trabajo no me comprometo con el peso ontológico del concepto *mundos de la vida cotidiana*. Parece que, al menos en esta obra, Schütz y Luckmann quieren hacer converger, en última instancia, el mundo– en singular –de la vida cotidiana con el mundo de la vida como tal, definiéndolo en términos cuya normatividad resulta problemática para análisis como el presente que aspiran a dar cuenta de la diferencia

ilustrarlas con un ejemplo concreto de la fenilcetonuria, un trastorno metabólico susceptible de causar discapacidad intelectual y física<sup>3</sup> (apartado 4).

El recorrido propuesto aquí ha de leerse en clave de reivindicación de la relevancia epistémica y hermenéutica del paciente. En este sentido, el pathos, si es que podemos atribuírselo a alguien en absoluto, dista de ser una noción meramente negativa, una carencia, y se convierte en todo un complejo de experiencias. Todo un mundo.

## 2. LOS IMPACIENTES

Emplear la noción de «paciente» en el discurso cotidiano parece tener distintas connotaciones que no son axiológicamente neutrales (Bartoszko, 2019)<sup>4</sup>. He argumentado recientemente (Bak, 2023) que la noción de paciente evoca dos «pasividades»: una, relativa al padecimiento de un mal que obra en la persona haciendo que esta precise de ayuda para cuidarse y sanar, y, otra, relativa a su capacidad de agencia epistémica. El o la paciente vendrían a identificarse con agentes que desconocen la naturaleza del mal que los afecta (frente al médico que sí posee este conocimiento), que son irracionales y no saben lo que «realmente» es bueno para ellos y que como tales no tienen peso para tomar decisiones importantes.

En este trabajo pretendo desafiar esta noción de paciente, sobre todo en su vertiente epistémica, para argumentar tanto a favor de distintas clases de conocimientos que de hecho sí poseen los pacientes como a favor de su valor en la toma de decisiones compartidas y la formulación de políticas sociales y de salud pública. En este sentido, me adhiero a las investigaciones de *Patient and Public Involvement* que analiza las distintas facetas de involucramiento o participación de pacientes en la producción del conocimiento de distintas clases (Staley, 2015; 2021; Forbet et. al, 2009; Greenhalgh, 2009). Más allá de esto, autores como Greenhalgh argumentan que hay que superar no solo la idea acerca de la pasividad del paciente, reconociendo su autonomía, sino también tener en cuenta su actividad como sujeto ético y ciudadano. En otro lugar (Bak y Saborido, 2024) he argumentado que esto nos insta a repensar los fines mismos de la medicina.

Por estas razones, a continuación haré referencia a las comunidades (im)pacientes. Como explicaba en (Bak, 2023), sitúo el origen (posiblemente no único) de esta expresión en el movimiento social de las personas que viven con una enfermedad rara y sus familias. La impaciencia no solo desafía la noción establecida de «lo paciente»; también es un llamado a la acción y al reconocimiento de sus postulados a la comunidad médica, a veces muy urgente, en la medida en la que muchas de las enfermedades raras no tienen tratamiento y son, en consecuencia, fatales. Finalmente, también supone una reafirmación

---

en relaciones epistémicas. Dicen los autores que el mundo de la vida cotidiana es «esa realidad que la persona *alerta, normal y madura* encuentra dada de manera directa en la actitud natural» (1973: 41; la cursiva es mía). Por eso veo necesario subrayar la distancia del presente capítulo con el planteamiento schütziano, que queda pendiente de evaluación en otra publicación. Aquí, para subrayar el carácter epistémico de la noción del mundo de la vida y el pluralismo de las comunidades, se ofrece la noción de comunidad epistémica de Villoro (cfr. *Infra*, apartado 3).

<sup>3</sup> Se ofrece una descripción más detallada en el apartado correspondiente.

<sup>4</sup> Este apartado ofrece el resumen de la investigación previa diseminada en distintas publicaciones, algunas en prensa.

de los conocimientos y un ofrecimiento: podemos ayudar en tanto que agentes epistémicos. Esta propuesta se asemeja a lo que rastrea Meruane (2021) en su trabajo cuando habla de impacientes informados, con la diferencia de que sus investigaciones nos otorgan a todos la condición del impaciente, definido como el que puede pedir cuentas a las ciencias de la salud. Sin embargo, aquí la noción queda restringida a las comunidades que, en virtud del acontecimiento-enfermedad que, en el sentido fenomenológico, abre un mundo (cuyas estructuras se analizan a continuación).

### 3. EL MUNDO DE LA VIDA Y EL MUNDO DE LA VIDA COTIDIANA

Los teóricos de la filosofía de la medicina y/o psiquiatría argumentan que la investigación científica en el ámbito de las ciencias de la salud debe comprenderse a sí misma como arraigada en la realidad intersubjetiva de la que brotan. Como afirmaba Landgrebe, uno de los motivos que inauguran la crítica fenomenológica al cientificismo es la constatación de la «alienación entre la interpretación filosófico-científica del mundo y la comprensión del mundo que nos guía en la vida cotidiana y que encuentra su expresión en el discurso cotidiano» (Landgrebe, 1982: 58). Este es el mundo de la vida en el que *nos importa* estar sanos en vez de padecer una enfermedad y en el que vivimos con ella.

Las ciencias de la salud se encuentran aquí en una posición particular: su objeto de estudio no es un objeto cualquiera; es un sujeto, con las implicaciones éticas y las responsabilidades que esto conlleva. Por esta razón «olvidarse» de qué tratan las ciencias de la salud es especialmente problemático, ya que es la vida humana, en todo su despliegue, la que está en sus manos. Este motivo ha llevado a distintos autores, por ejemplo a Svenaeus (2020: 146ss.), a concluir que el objetivo de la medicina no puede ser solo investigación, ni siquiera el conocimiento de los mecanismos que llevan a la enfermedad, sino el encuentro entre médico y la persona afectada. Es así como debe concebirse el rol de esta ciencia. Sin pretender explorar en detalle esta noción, hay que preguntarse, no obstante, qué clase de conocimientos, problemas y valores se ponen en juego al proponerse «el retorno» al mundo de la vida cotidiana de los pacientes. ¿Nos resultará esclarecedora esta noción? ¿Le resultará útil a la medicina?

Alfred Schütz, filósofo y discípulo de Husserl, examinó en detalle las estructuras de este concepto. En el libro *Las estructuras del mundo de la vida* (1973), redactado e influido por Thomas Luckmann, se detallan las coordenadas en las que puede entenderse el mundo de la vida cotidiana<sup>5</sup>. Las dilucidaré a continuación, para posteriormente reflexionar sobre su relevancia para comprender las experiencias del mundo de las personas (im)pacientes.

---

<sup>5</sup> El mundo de la vida cotidiana es una parte importante del mundo de la vida como tal. Este último abarca también otros aspectos, como el mundo onírico, privado o el mundo aritmético. Tomados en su conjunto, estas secciones son el suelo vital de la objetividad científica con la que estamos acostumbrados a entender el mundo.

a) *Las coordenadas del mundo de la vida cotidiana*

La noción del mundo de la vida cotidiana se lee, en lo que sigue, en clave epistemológica, aspirando a analizar el acervo de conocimientos que se fragua en un grupo, en un «nosotros». Por eso, más que una discusión pormenorizada en torno a los tipos de dinámicas que se pueden establecer entre los miembros del grupo –que sí quedan señaladas como preguntas– se trata más bien ahora de vislumbrar el terreno a partir del cual llevar a cabo futuras investigaciones.

La primera característica del mundo de la vida cotidiana relativa al acervo de conocimientos que destaca de Schütz y Luckmann es su carácter intersubjetivo. Frente a la concepción naturalista del mundo que insiste en que lo que *verdaderamente* hay son las cosas definidas por sus propiedades físicas, el mundo de la vida cotidiana está lleno de «meras cosas», pero también herramientas, objetos culturales, valores, y, por supuesto, otras personas. Son justamente las demás personas las que me inician en el mundo; el mismo hecho de que creamos en la objetividad de nuestras percepciones se basa en última instancia en nuestra interacción con los demás. Por lo tanto, los demás son lo más destacado en mi entorno, y es a través de la interacción con ellos como realmente conozco el mundo. Así afirman nuestros autores que «todos los actos, cualesquiera que sean, se refieren a un sentido que es explicitable y debe ser explicitado por mí, si deseo orientarme en el mundo de la vida» (Schütz y Luckmann, 1973: 36).

La relación primaria de este mundo es la relación yo-tú (*Ibid.*: 76ss.). Esto significa que entramos en interacciones con un Otro que, a pesar de ser distinto de mí, comparte conmigo algo en común (comportamientos, vida psíquica) y sus acciones tienen sentido para mí. Autores como Stanghellini o Svenaeus edifican en este hecho el fundamento del encuentro clínico, encuentro entre dos sujetos que necesitan dialogar para comprenderse mutuamente para encontrar las formas de sanar. No obstante, Schütz y Luckmann mencionan también la conformación de un «nosotros» que sucede cuando las personas se reconocen mutuamente en sus experiencias. Volveremos a esta cuestión más adelante.

El segundo rasgo epistémico del mundo de la vida cotidiana es el acervo de conocimientos que nos orienta en él. Éste se expresa en una familiaridad con el entorno: los objetos o las situaciones son lo que son, así me acerco a ellos, y espero que continuarán siendo así. Este «y así sucesivamente» (*Ibid.*: 28) es un rasgo trascendental de nuestro ser en el mundo. A la sazón, la posibilidad de repetir la experiencia, la esperanza de que siga siendo así, convierte el conocimiento del mundo en algo fundamentalmente práctico (el denominado *motivo práctico*): mi familiaridad teórica con el mundo dado descansa fundamentalmente en acciones (cognoscitivas, entre otras) mías y de los demás.

Mi conocimiento del mundo –siempre corroborado intersubjetivamente– se convierte en un acervo de lo conocido que opera como lo «presupuesto» en mi vida diaria, una suerte de evidencia *mundanovital*. Este acervo, constituido en comunidad, goza de una gran estabilidad: si algo cambia, si algo «no es como antes», no pongo en cuestión, a la cartesiana, todo mi conocimiento previo. Más bien, semejante situación impulsa a explorar esquemas de referencia sedimentados para intentar acomodar lo problemático. De esta observación se sigue que en la vida diaria operamos más bien sin explicitar el modo en que algo es evidente para nosotros. Usamos «recetas» (*Ibid.*: 35), esto es,

explicaciones y prácticas corroboradas y aceptadas socialmente. De esta forma nuestras actividades cotidianas se orientan no solo por la experiencia individual pasada, sino –de forma fundamental– por prácticas y conocimientos compartidos con los demás, aprendidos, enseñados. El mundo de la vida cotidiano se estructura en virtud de un conocimiento propio de los que lo habitan.

En tercer lugar, el mundo de la vida se estructura jerárquicamente. Por nuestra historia, que nunca es del todo individual, destacamos ciertas acciones por encima de otras. Por otra parte, ciertos comportamientos o actitudes quedan institucionalizadas en determinados mundo de la vida, siendo preferidas socialmente frente a las demás. En el mundo de la vida cotidiana emerge así una incipiente normatividad que designa ciertas recetas como mejores o ciertos objetivos como más deseables, bien sea por deseo propio o por una cuestión de imaginario colectivo.

En cuarto lugar, he de destacar la particular relación temporal. Schütz y Luckmann, profundizando en la idea del motivo práctico del mundo de la vida cotidiana, afirman que nuestro ser en el mundo es fundamentalmente una praxis somática (*Ibid.*: 38) a través de la cual me oriento, me realizo, persigo mis metas o conozco. Toda acción es, como tal, abierta hacia el futuro. Por esa razón, debemos decir, el mundo es el mundo de las posibilidades abiertas que puedo ordenar de acuerdo con mi acervo epistémico. Naturalmente –y esto será importante para pensar la enfermedad en términos del mundo de la vida cotidiano– no son infinitas. Y es que estamos condicionados temporalmente: «la perspectiva temporal es la del tiempo estándar que se origina en el punto de intersección de la duración interna y el tiempo cósmico, como estructura temporal del mundo subjetivo» (*Ibid.*: 54). Ello quiere decir que nuestras acciones pueden estar limitadas ontológicamente (por ejemplo, no puedo aspirar a presidir España en 3045, pues moriré antes), históricamente (no puedo enchufar mi cerebro a un ordenador para devenir cibernético ya que esta posibilidad no ha sido abierta, todavía) o biográficamente (como no he sido capaz de aprender a bailar, no elegiré pasar la noche del viernes en el club de salsa). De esta forma, el pasado sedimentado, no solo de conocimientos teóricos sino de toda clase de experiencias, mías y a la vez sociales, me proporciona el campo de lo factible o de lo que está a mi alcance.

#### b) *Hacia el mundo de la vida cotidiana impaciente*

Como he mencionado anteriormente, el mundo de la vida es una estructura compartida por las personas maduras, alertas y normales. No es el lugar de discutir el alcance de esta tesis ni sus consecuencias, pero debemos al menos preguntarnos si se trata de un único mundo cotidiano o si se admite la pluralidad de los mundos, incluyendo así mundos «imperfectos» desde una perspectiva de la normalidad madura, así como si una persona puede pertenecer al mismo tiempo a distintos mundos cotidianos y, si es así, qué es lo que los inaugura. ¿Puedo pertenecer a distintos mundos de la vida cotidiana?

Dado el enfoque de este capítulo, no entraré en discutir esta problemática desde dentro del planteamiento de Schütz y Luckmann. En vez de ello, esclareceré el punto de partida de análisis de «mundos impacientes» aludiendo a la noción de la «comunidad epistémica» tal y como la describe Villoro:

Todos somos sujetos epistémicos respecto de ciertas razones y, por ende, respecto a ciertos saberes y no respecto a otros. Por lo tanto, todos formamos parte de determinadas comunidades epistémicas [en plural y no singular] [...]. Cada comunidad epistémica delimita, así, un conjunto de razones accesibles, de acuerdo con la información que se puede disponer, con su nivel de tecnología, con el desarrollo de su saber previo y con el marco conceptual básico que supone (2008: 148).

La ventaja que, desde la óptica del presente trabajo, tiene la noción de «comunidad epistémica» es, en primer lugar, su pluralidad. Nuestro mundo cotidiano es, en cierto sentido, multiforme: como persona que vive en un contexto determinado (España, 2024) puedo apreciar el valor cultural de los turrones navideños. Asimismo, en tanto que, pongamos por caso, alguien que padece diabetes, soy parte de la comunidad cuya «receta» en sentido schütziano me hace ver en estos dulces adictivos una posible fuente de sufrimiento. Estas creencias pueden coexistir en mí, convirtiendo mi experiencia de la Navidad en algo marcado por un estilo particular, fruto de pertenecer a distintas comunidades epistémicas.

No obstante, y por destacar la ventaja del planteamiento del «mundo de la vida cotidiana», no creo que debemos hablar de comunidades epistémicas en términos de razones. Schütz y Luckmann aciertan, a mi juicio, en apuntar al carácter práctico y corporal del acervo de conocimientos. Y es que el mundo de la vida cotidiana no se concibe exclusivamente en términos de actitudes proposicionales, sean explícitas o implícitas. Más bien, abarca también nuestro «habérselas»<sup>6</sup> prerreflexivo, afectivo y volitivo con las cosas. En este sentido, las razones son parte del mundo de la vida cotidiana, pero son solo parte de la situación mundana.

En lo sucesivo, se intentará mostrar cómo «los mundos impacientes» no abarcan solo el espacio de las razones, sino también orientan –si bien no de forma exclusiva– estructuras más profundas de la subjetividad que forman parte de ellos.

#### 4. DESCUBRIENDO MUNDOS IMPACIENTES: EL CASO DE LA FENILCETONURIA

Este aparatado es un esbozo de la autoetnografía que pretende trazar las estructuras *mundanovitales* de un posible «mundo impaciente». Esto justifica la procedencia de las fuentes que, en muchas ocasiones, proceden de materiales de carácter divulgativo dirigidos a esta comunidad, de entrevistas no publicadas y publicadas y de experiencia propia. De esta forma, pretendo mostrar cómo situar existencialmente el hecho de la enfermedad que, de acuerdo con lo antes expuesto, inaugura, en un sentido pregnante, un mundo. La motivación que subyace a ello es mostrar que los (im)pacientes no se limitan a «padecer» y que en sus comunidades (cuyo alcance precisaré a continuación) sí se fraguan conocimientos de posible interés para la comunidad científica, social, etc.

---

<sup>6</sup> Por usar un término zubiriano para designar nuestra situación en el mundo.

#### 4.1. *La inauguración de un mundo*

Padezco fenilcetonuria. Este hecho no solo me convierte en usuaria habitual de la sanidad pública; también marca y orienta mi biografía, estructura mis prioridades, y provee de cierta clase de conocimientos y prácticas (el acervo) que constituyen mi mundo de la vida cotidiana. Este entorno puede parecer ajeno a quien lo ve a distancia. Pero existe una comunidad, un «nosotros», que comparte conmigo este acervo experiencial y que, gracias a la comunicación establecida, se orienta mutuamente en el mundo.

Comparto en este epígrafe la idea de que la enfermedad es una «experiencia epistémica transformadora» que, en palabras de Carel, Kidd y Pettitgrew (quienes la adaptan al terreno de las humanidades médicas) transforma tanto las capacidades epistémicas (tengo acceso a los conocimientos a los que antes no tenía acceso) como mi propia personalidad, mis valores, objetivos y propósitos (2016). El alcance y la forma de este cambio será distinta para cada tipo de la enfermedad. Para comprender la transformación de cada (im)paciente, debemos acercarnos al hecho inaugural: el diagnóstico que crea esta comunidad.

La fenilcetonuria, según podemos leer en OrphaNet, la base de datos de enfermedades raras, es

un error congénito poco frecuente del metabolismo de los aminoácidos caracterizado por un aumento de fenilalanina en sangre y niveles bajos o ausencia de la enzima fenilalanina hidroxilasa. Sin diagnóstico precoz o sin tratamiento, el trastorno se manifiesta con discapacidad intelectual de leve a grave (Orphanet s/f).

Se trata de una enfermedad metabólica que es de poca prevalencia, con lo cual no es ampliamente conocida. Es de origen genético, de herencia autosómica recesiva: los padres son portadores de un gen, pero no expresan la enfermedad. Solo cuando el neonato hereda ambos genes, la enfermedad llega a expresarse.

Esta enfermedad, afortunadamente, está descrita e identificada, tiene un tratamiento eficaz que no es curativo, pero previene el florecimiento de la enfermedad y un método de detección (llamado comúnmente «la prueba del talón» o cribado/pesquisa neonatal), cosa que no puede decirse de otros padecimientos poco frecuentes. El tratamiento clásico consiste en una severa restricción de proteína acompañada de suplementación con fórmulas especiales. La transgresión o abandono de la dieta, dependiendo de la edad del paciente, causa daños neurológicos de distinta gravedad.

Con todo, el diagnóstico adviene de forma imprevisible. Decir que es «una sorpresa» es no decir nada. Los padres de los (im)pacientes fenilcetonúricos a menudo hacen referencia a este momento como el momento de «la llamada». Esto es así porque la primera comunicación con la familia que puede ser afectada se realiza por teléfono, para comunicar la anormalidad de los resultados y avisando de la necesidad de consulta urgente en el hospital. La prueba, según las guías europeas para el diagnóstico y tratamiento de la fenilcetonuria, se realiza entre las 24 y 72 horas después de nacer, dando con los padres en casa con un neonato que no manifiesta ningunos síntomas y que parece sano.

No cabe duda de que la llamada, en la que cae el nombre impronunciable de esta enfermedad, transforma a los padres. Se ven brutalmente sacados de su cotidianidad, sospechan de la certeza de lo dicho y buscan recursos para informarse. La mención del impacto neurológico y las posibles secuelas cambian drásticamente su percepción de planes futuros, objetivos y certezas. Entran en un mundo en el que ciertos valores se invierten: la lactancia, cuyos efectos benéficos son tan ampliamente conocidos, se convierte en *otra cosa*, ya que la leche materna es rica en proteínas y hay que darla en dosis restringidas<sup>7</sup>. Es una pérdida de las cosas que se han tenido por seguras, experiencia que en la fenomenología de la enfermedad es ampliamente comentada como uno de los aspectos de la experiencia del (im)paciente (Carel, 2013).

A partir de este momento, de la *ruptura* (Carel, 2016), se inaugura un mundo, comienza una nueva vida. Esta vida implica nuevos conocimientos y prácticas, nuevos horizontes del futuro y también nuevos compañeros: los profesionales de la salud, otras familias y otros (im)pacientes. En este sentido, estaré describiendo a continuación las estructuras de este mundo de la vida cotidiana, comenzando por el «nosotros» particular que en ellas se instancia.

#### 4.2. *Estructuras del mundo de la vida cotidiana de los pacientes fenilcetonúricos*

La fenomenología proporciona una perspectiva muy útil para comprender el objetivo del encuentro clínico. La insistencia en la relacionalidad del ser humano y su primado en las orientaciones del (im)paciente apuesta por un acercamiento a la experiencia vivida que permite comprender sus necesidades y expectativas del tratamiento. Habitualmente se habla de la relación tú-yo (Svenaeus, 2020; Stanghellini, 2016) en la que el médico empatiza con el paciente<sup>8</sup> y es capaz de identificar sus problemas y objetivos. Esta idea del encuentro, basada en la empatía, no está exenta de críticas. Recientemente, Spencer y Broome (2023), han presentado sus objeciones a esta aproximación, hablando incluso de los «daños epistémicos» que esta situación puede ocasionar.

Uno de sus argumentos se basaba en la suposición de que el diálogo no descubre como tal las «verdaderas» motivaciones –ni verdades experienciales– ya que estas están engranadas en su sistema de creencias que desconoce el profesional. ¿Debemos por ello concluir que la experiencia contada en el gabinete no nos proporciona ninguna clase de conocimiento ya que no gozamos de una situación de «claridad epistémica», ya que la experiencia dista de ser pura o dado que directamente esta es «opaca»?

Afortunadamente, esta situación de incertidumbre puede verse también como una invitación y no solo como una amenaza. Invitación a seguir indagando, dialógicamente, además de un llamado a ampliar los horizontes del análisis para poder hacer *las preguntas correctas*. La propuesta de este trabajo versa, justamente, sobre una de estas ampliaciones necesarias: creo que es imprescindible comprender la situación vivida de los

---

<sup>7</sup> Una de las madres confiesa en una comunicación privada que sufría muchísimo dando el pecho al niño ya que, por un lado, sabía de los beneficios de la leche materna, pero, por otro lado, no podía dejar de pensar en que por sus pechos «corre veneno».

<sup>8</sup> Tomando la empatía en su acepción amplia, más allá de la concepción técnica que pudiera hallarse en la tradición fenomenológica.

(im)pacientes apelando a la comunidad en la que se fraguan y comparten conocimientos, que influyen y orientan de diversas maneras.

#### 4.2.1. «Nosotros»

Las comunidades de pacientes existen. De manera informal, los pacientes comparten sus experiencias y se comunican, con más intensidad desde el surgimiento de las formas de comunicación virtuales. También existen maneras formales de asociación en organizaciones de distinto alcance, que se ocupan de diversas dolencias y que tienen distintas misiones, visiones y valores. De acuerdo con *European Patients Forum*, las actividades de estas asociaciones variaron considerablemente en el siglo XX:

Las organizaciones de pacientes han evolucionado considerablemente en los últimos 80 años. Las primeras organizaciones de pacientes consistían en compartir las experiencias de los pacientes con una enfermedad concreta. En los años 40 y 50 evolucionaron hacia organizaciones de autoayuda mutua. En los años 60, las organizaciones asumieron la tarea de defender a los pacientes estigmatizados y excluidos. Mientras que la reforma sanitaria y la defensa de la salud se remontan a los movimientos de reforma social del siglo XIX, la defensa del paciente moderno (que se distingue de la defensa de la salud por la participación directa de los pacientes) tiene su origen en el activismo contra el VIH/sida de los años 80, así como en la defensa del cáncer de mama de los años 90 (EPF, s/f).

Se puede ver que sus actividades cubren tanto los aspectos cotidianos –el cómo es vivir contra esta enfermedad y la ayuda mutua– como los esfuerzos (im)pacientes por defender sus derechos. Estos derechos, tal y como se interpreta aquí, emergen de una situación *mundanovital* compartida por personas reunidas en torno al padecimiento que no son reconocidas por los que no la padecen en la medida en que éstas no comparten el acervo epistémico y experiencial.

Justamente de esta asimetría de reconocimiento nace un «nosotros». Si el nosotros para Schütz y Luckmann nace de la relación que entablamos con el Otro y que nos enlaza con él directamente, la situación de varias comunidades –pensemos en el estigma y desconocimiento que rodeaba a las personas seropositivas o lo tarde que se reconoció la lengua de los signos como una lengua– es la de exclusión de la participación en el mundo común y social.

Hoy en día, la cuestión en torno al aspecto social del conocimiento, a la intencionalidad compartida, a la acción conjunta y a otros aspectos similares de la vida en primera persona del plural es ampliamente analizada. Desde la perspectiva fenomenológica se discuten diversas formas de intencionalidad colectiva (Szanto, 2024). El presente capítulo no entra en los análisis pormenorizados de cómo describir las operaciones mentales que constituyen este fenómeno, quedando abierta esta tarea; antes bien, pretende indagar en qué clase de conocimientos se comparten.

El nosotros de las comunidades epistémicas es fluido y no tiene fronteras marcadas. En algunas ocasiones, puede comprender a los (im)pacientes y a sus familias, quienes comparten prácticas y recetas vitales entre sí. Por ejemplo, la restricción proteínica en fenilcetonuria conlleva a toda una serie de «trucos» para adaptar la comida, pero también para gestionar el tratamiento en el día a día, en situaciones sociales, etc. Y es que la

adherencia al tratamiento puede ser compleja en una sociedad en la que «lo sano» se identifica a menudo con alimentos ricos en proteína. Puede también abarcar a los (im)pacientes, a sus cuidadores y a los profesionales de la salud, cuando estos se esfuerzan en hacer ver la necesidad de una política pública (como la universalidad del cribado neonatal). En otras ocasiones, los propios afectados se rebelan contra sus cuidadores y/o profesionales de la salud, haciendo valer su experiencia.

En la experiencia constitutiva del nosotros se pueden identificar dos dinámicas fenomenológicamente relevantes. Como indica Hedges (2023) estas pueden construirse desde dentro de la comunidad: la llamada «*we experience*» o «nuestra experiencia», que implica una afirmación de la particularidad de nuestra situación, y también la «*us experience*» o «experiencia del nosotros». Esta última es la experiencia de la pasividad y del señalamiento que proviene de la mirada, sartreana, del Otro, que no comparte la experiencia de la comunidad. Lejos de considerarlas excluyentes, este trabajo asume que ambas funcionan como trasfondo de la comunidad epistémica, a modo de acervo epistémico y experiencial. Comprender esta dualidad es necesario para que el profesional de la salud comprenda el trasfondo de sus (im)pacientes. No es infrecuente que ambas visiones pueden coexistir en una misma persona. Así, en un trabajo reciente, llevado a cabo por una persona con fenilcetonuria se observan dos experiencias contradictorias en cuanto a la salud mental (cuyo empeoramiento es una de las consecuencias del abandono del tratamiento). Una de las explicaciones tiene que ver con la gestión intra-comunitaria del tratamiento (no soy capaz de mantener los niveles bajos, ingiero demasiada proteína, etc.), mientras la otra insiste en que el origen de los problemas no tiene nada que ver con la enfermedad, sino con dificultades de otra índole (estigma, soledad, sentirse excluido) (Swanson, 2022). Es mi conjetura y mi experiencia que ambas posiciones pueden coexistir en la persona, dependiendo de quién explora el tema y cómo lo hace, además del contexto de la pregunta. Esto debe constituir más bien una ocasión para indagar cuándo y por qué afloran estas experiencias y cómo se corresponden con otros determinantes, también clínicos, de la salud.

#### 4.2.2. *Temporalidad: las perspectivas y los linajes*

He incidido antes en la orientación hacia el futuro del mundo de la vida cotidiana. Efectivamente, las comunidades (im)pacientes también miran hacia el futuro y en torno a esta perspectiva organizan su presente. La actitud con la que se mira el futuro puede variar. Los pacientes con diagnóstico degenerativo y potencialmente fatal viven el futuro como el cierre de posibilidades. Así narra Carel el momento de recibir el diagnóstico:

Esto fue cosa de fábulas o de mitos. Allí estaba yo, leyendo un libro que me relataba mi propia inminente muerte. El manual de diagnóstico era mi personal libro de profecías. Me iba a ser revelado mi propio final. La rareza de aquello me chocó. El futuro me ha sido desvelado con una claridad nauseabunda por ese mismo libro y el diagnóstico que contenía (Carel, 2015: 58).

Los pacientes agudos o que sufrieron una pérdida (de un miembro o un órgano) esperan entre miedo y esperanza volver a una nueva normalidad. El futuro de los pacientes

crónicos depende, en buena medida, de la adherencia al tratamiento que organiza el presente<sup>9</sup>. Y otra vez varía enormemente. No es lo mismo la vida con un dolor crónico donde el futuro quiere vivirse como al menos llevadero que la vida con una dolencia metabólica donde el futuro se espera lo menos pesado posible.

Si nos dirigimos ahora al pasado, cabe insistir en el aspecto inherentemente histórico del mundo de la vida cotidiana. Esta historicidad influye en el acervo de conocimientos y de experiencias de la comunidad epistémica, formando algo que a efectos de este trabajo llamaré «linajes» que abren las posibilidades futuras que mencionan Schütz y Luckmann y determinan el ámbito de lo ontológica, histórica y biográficamente posible.

Los fenilcetonúricos tenemos nuestro propio linaje. Este comienza en Noruega en 1934 cuando el Dr. Asbjørn Følling descubre la causa orgánica del retraso mental severo de dos hermanos (Følling, 1994). La enfermedad, denominada posteriormente fenilcetonuria, se concibe como imbecilidad u oligofrenia. En efecto, al no existir todavía el tratamiento ni el modo de diagnóstico precoz, las personas que padecían fenilcetonuria exhibían graves trastornos intelectuales y psicomotores. Muchas de las personas no diagnosticadas fueron internadas en instituciones.

El descubrimiento de la fenilcetonuria forma parte del linaje en la medida en que con él se inicia un proceso de animación y facilitación<sup>10</sup>, cuyos hitos vienen marcados por el descubrimiento del tratamiento por H. Bicker en los años 50 y de la prueba de talón por R. Guthrie en los años 60.

Esta particular historia no solo narra el descubrimiento y tratamiento de una enfermedad; también trata de la «conquista de un mundo». En efecto, con estos tres hitos es posible la creación de una comunidad epistémica. En primer lugar, marca su posibilidad existencial: en torno al diagnóstico se reúnen comunidades de personas que comparten un determinado estilo práctico-cognoscitivo y permite orientarlo hacia un futuro. En segundo lugar, estas posibilidades son marcadas social e históricamente: no es lo mismo nacer con fenilcetonuria y ser diagnosticado precozmente que hacerlo en un lugar sin acceso a la prueba. En tercer lugar, afecta la propia biografía de los (im)pacientes, su apropiación o no de la herencia, de las recetas que trae y las posibilidades que abre.

No se trata solo de acontecimientos que hacen posibles que la enfermedad sea tratada. El linaje es también fuente de diversas actitudes y vivencias actuales. Los (im)pacientes y sus familias de diagnóstico temprano conocen y conviven con las familias cuyos miembros han sido diagnosticados tardíamente. Saben de los efectos devastadores de la enfermedad tanto por lo que se les enseña en la consulta como por la convivencia. La sensación de estar bien a pesar de todo no es aislada, como demuestran algunos – demasiado escasos– estudios acerca de las actitudes y percepciones de personas con

---

<sup>9</sup> En otro trabajo (Bał, 2023) exploré esta forma de vivir la temporalidad como «el mundo negociado» siguiendo en ello a Baszanger (1986) en la medida en que las posibilidades futuras de la salud dependen de las «negociaciones» del (im)paciente y su entorno para tener un espacio del cuidado de sí y funcionamiento en la sociedad.

<sup>10</sup> Tomo este concepto de Wolf-Meyer quien, en *Unravelling* define estos procesos como el modo en que las conexiones entre personas se hacen vivas y que constituye la base para el desarrollo de la subjetividad (2020: 13). Aunque con la sola detección de la enfermedad no se consigue todavía incluir a los pacientes en el mundo de lo conectivo y comunicativo, sí que constituye su posibilidad ontológica.

fenilcetonuria (Diesen, 2016). De la misma forma, la conciencia de esta posibilidad orienta sus acciones futuras. Los afecta también de forma negativa: saber qué implicaciones conlleva el abandono del tratamiento o la transgresión, experimentar a la vez su gravedad y sentirse deudora de los que hicieron posible el buen resultado, conduce a sentimientos de culpa que tiñen emocionalmente el mundo de la vida cotidiana aunque no se haga explícito este trasfondo que los profesionales de la salud deben tener en cuenta.

#### 4.3. «Las recetas»

Concluyo la presente indagación con una breve mención de las «recetas» en tanto que dispositivos epistémico-prácticos que orientan el mundo de la vida cotidiana de los (im)pacientes. Éstas ya han sido mencionadas con anterioridad y su forma, como se ha pretendido mostrar, puede variar desde orientaciones más simples que los miembros de la comunidad comparten (por ejemplo, qué hacer si me quedo sin la fórmula médica un día) hacia relatos más implícitos que conforman el trasfondo y una guía no del todo clara para los propios (im)pacientes en la gestión diaria de la enfermedad.

En este lugar específico hay que hacer mención especial del lugar que en el acervo de conocimientos y prácticas ocupan las narrativas. Lejos de afirmar una teoría radicalmente narrativa del *self*, se admite su influencia en la experiencia del sí mismo. El argumento según el cual a veces tenemos un sistema de creencias que no provienen de una «experiencia vivida pura» como parecen pensar en la narratividad Spencer y Broome, no es, no obstante, un obstáculo de por sí a la hora de diseñar posibilidades del encuentro dialógico entre el médico y el (im)paciente. Es cierto que las narrativas, como apunta Zahavi, son parte de las experiencias en las que puedo ser la narradora y la protagonista, pero nunca autora única (2007: 180). No obstante, esta autoría no es del todo externa al (im)paciente. Proviene del acervo de conocimientos y prácticas de la comunidad epistémica a la que pertenece. En este sentido, el (im)paciente tiene un rol activo en asumir la verdad de la narrativa y ponerla en práctica cotidiana, asumiendo determinado linaje, valores y objetivos.

Sin pretender entrar en los pormenores de esta problemática, la existencia de las narrativas puede resultar extremadamente compleja de cara a ser desenredada en el encuentro clínico. Las narrativas pueden ser implícitas; pueden ser, como se ha insinuado antes, contradictorias y obedecer tanto a las dinámicas de «nuestra experiencia» como a la «experiencia del nosotros». A veces pueden ser incluso dañinas en la medida en que convencen al (im)paciente a abandonar el tratamiento o a persistir en la actitud nociva. No obstante, ellas también conforman el panorama de la experiencia vivida comprendida en términos schützianos como mundo de la vida cotidiana. Constituyen un reto pero también una posibilidad de la comprensión.

## 5. CONCLUSIONES

El presente trabajo esboza la cartografía del terreno que, valiéndome de la obra de Schütz y Luckmann y, más ampliamente, de la tradición fenomenológica, llamo «mundo (im)paciente». Nace de la convicción de que el rol del paciente, tal y como se concibe en

el sentido común, debe ser puesto en cuestión. Solo de esta forma podemos contemplar la riqueza de la experiencia vivida de la enfermedad que puede constituir el punto de partida para el encuentro clínico fructífero y, si es necesario, el tratamiento. Me interesan los conocimientos cuyo valor puede ser puesto en duda, debido a que se consideran «creencias infundadas» provenientes de otras fuentes que no son la experiencia propia del paciente. Acepto la existencia de elementos que no vienen de la propia experiencia personal y perceptiva y me abro a la investigación acerca de los conocimientos compartidos, heredados, etc.

En el análisis de las estructuras del mundo de la vida cotidiana tal y como este es propuesto, encuentro coordenadas importantes para definir el acontecimiento de la enfermedad como momento de instauración de un mundo, de una comunidad epistémica. Comprender esta comunidad como interlocutor en el encuentro clínico permitirá, según se mantiene en este trabajo, reconocer la contribución de los (im)pacientes a la comprensión de la enfermedad a la vez que establecer el campo de investigación, tomando conciencia de la profunda intersubjetividad que atraviesa nuestra experiencia.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- Bał, A. (2023). «Llegar a ser (im)paciente». *En-claves del pensamiento*, vol. 17, nº 33, pp. 1-30. Disponible en: <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i33.607>
- Bał, A. y Saborido, C. (2024). «La relación médico-paciente como eje central de la teoría y la práctica de la Medicina». En: Foro de la Profesión Médica de España (Ed.). *Manual de la relación médico-paciente*. Madrid: Foro de la Profesión Médica de España, pp. 25-37. Disponible en: *Manual de la relación médico-paciente*
- Bartoszek, A. (2019). «Patient is the New Black. Treatmentality and Resistance towards Patientization». *Journal of Extreme Anthropology*, vol. 3, nº 2, pp. 141-149. Disponible en: <https://doi.org/10.5617/jea.6722>
- Baszanger, I. (1986). «Les maladies chroniques et leur ordre négocié». *Revue Française de Sociologie*, vol. 27, nº 1, pp. 3-27.
- Carel, H. (2013). «Bodily Doubt». *Journal of Consciousness Studies*, vol. 20, nº 7-8, pp. 178-197.
- Carel, H. (2015). «With Bated Breath: Diagnosis of Respiratory Illness». *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 58, nº 1, pp. 53-65. Disponible en: <https://doi.org/10.1353/pbm.2015.0013>
- Carel, H. (2016). *Phenomenology of Illness*. Oxford: Oxford University Press.
- Carel, H., Kidd, I. J., y Pettigrew, R. (2016). «Illness as a Transformative Experience». *The Lancet*, vol. 388, pp. 1152-1153. Disponible en: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(16\)31606-3](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(16)31606-3).
- Diesen, P.S. (2016). «“I Feel Lucky” – Gratitude Among Young Adults with Phenylketonuria (PKU)». *J Genet Counsel*, vol. 25, nº 5, pp. 1002-1009. Disponible en: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/26888542/>

- European Patients Forum (s/f). *What is a patient organization: Historical Context*. Recuperado de : <https://www.eu-patient.eu/members/what-is-a-patient-organisation/historical-context/> [29 de noviembre de 2024].
- Følling I. (1994). «The discovery of phenylketonuria». *Acta Paediatrica*, vol. 407, pp. 4-10. Disponible en: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/7766954/>
- Forbat, L., Hubbard, G. y Kearney, N. (2009). «Patient and public involvement: models and muddles». *Journal of Clinical Nursing*, vol. 18, pp. 2547-2554. Disponible en: <https://doi.org/cbg7nq>
- Greenhalgh, T. (2009). «Patient and public involvement in chronic illness: beyond the expert patient». *BMJ*, vol. 338, pp. b49. Disponible en: <https://doi.org/ck5ttq>
- Hedges, T. (2023). «We and us: The power of the third for the first-person plural». *European Journal of Philosophy*. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/ejop.12919>
- Kidd, I. y Carel, H. (2019). «Suffering as transformative experience». En: Michael S. Brady, David Bain y Jennifer Corns (Eds.). *Philosophy of Suffering: Metaphysics, Value, and Normativity*. London: Routledge, pp. 165-179.
- Landgrebe, L. (1982). *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundlagen der Phänomenologie*. Berlin: Meiner Verlag.
- Meruane, L. (2021). «Impacientes informados». *Revista Letral*, nº 25, pp. 6-23. Disponible en: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/66419>
- Orphanet: Enfermedad (fenilcetonuria) (s. f.). Recuperado de <https://www.orpha.net/es/disease> [16 de diciembre de 2024].
- Schutz, A. y Luckmann, T. (1973). *Estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Spencer, L. y Broome, M. (2023). «The epistemic harms of empathy in phenomenological psychopathology». *Phenomenology and the cognitive sciences*. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s11097-023-09930-1>
- Staley, K. (2015). «‘Is it worth doing?’. Measuring the impact of patient and public involvement in research». *Research Involvement and Engagement*, vol. 1. Disponible en: <https://doi.org/10.1186/s40900-015-0008-5>
- Stanghellini, G. (2016). *Lost in Dialogue: Anthropology, Psychopathology, and Care*. Oxford: Oxford University Press.
- Svenaesus, F. (2000). *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health. Steps Towards a Philosophy of Medical Practice*. Dordrecht: Springer.
- Swanson, B. (2022). «Exploring the lived experience of mental health of people with Phenylketonuria (PKU): a phenomenological study». *Tesis para la obtención del grado MA en Enfermería*. En: Vancouver: University of British Columbia Library.
- Szanto, T. (2024). «Collective Intentionality, as a Concept in Phenomenology». En: de Warren, N. y Toadvine, T. (Eds.). *Encyclopedia of Phenomenology*. Cham: Springer.
- Villoro, L. (2008). *Creer, saber, conocer*. Madrid: Siglo XXI.
- Wolf-Meyer, M.J. (2020). *Unraveling. Remaking Personhood in a Neurodiverse Age*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Zahavi, D. (2007). «Self and Other: The Limits of Narrative Understanding». *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 60, pp. 179-202. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S1358246107000094>

# EL CUERPO Y EL *SUPLEMENTO*: REINTERPRETANDO LOS MECANISMOS DE COMPENSACIÓN EN *PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION*<sup>1</sup>

DANIEL GRECCO

*Doctorando en Filosofía – UNAM*

## 1. INTRODUCCIÓN

La distinción entre lo normal y lo patológico fue objeto de la reflexión de Merleau-Ponty en su *Phénoménologie de la perception*. Esta sería una observación banal si se hicieran a un lado los esfuerzos del fenomenólogo francés por redefinir la normalidad desde un marco fenomenológico capaz de integrar al cuerpo y su relación con el mundo. Es esto lo que ha permitido trazar ciertos paralelismos entre el planteamiento merleau-pontiano en torno a la normalidad y aquel que propuso Georges Canguilhem (García, 2009; Peña Guzmán, 2013). En «Pathetic Normativity», Peña-Guzmán no solo encuentra una convergencia entre ambos autores en lo que concierne a esta cuestión; también aprovecha la ocasión para acuñar el concepto de normatividad patética, a saber, «una teoría [...] que remonta la fuente de la normatividad [...] a la experiencia vivida, y en particular a la experiencia vivida de quien sufre» (2013: 362). Sin lugar a duda, la filosofía merleau-pontiana da un lugar preponderante a la experiencia vivida en cuanto fenomenología, de allí que pueda establecerse un puente con una filosofía como la de Canguilhem en donde hay un llamado a escuchar la experiencia sufriente del paciente. No obstante, pareciera que, en lo que respecta a la enfermedad tal y como se describe en el marco de *Phénoménologie de la perception*, la postura de Merleau-Ponty se encuentra lejos de «remontar la fuente de la normatividad» a la experiencia de la enfermedad. Habría, más bien, una intención expresa de pensar ambos estados, lo normal y lo patológico, como radicalmente distintos, algo que puede constatarse notoriamente a partir de la determinación de ciertos padecimientos neurológicos, como la aparición del miembro fantasma, en términos de *suplemento*: al ver una de sus extremidades amputadas, el cuerpo despliega un mecanismo que «imita» su funcionamiento normal, pero que, de cara a la falta del miembro real, termina por compensar mal.

---

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado como parte de mi proyecto de investigación de doctorado en la UNAM, financiado por el programa de becas nacionales del Consejo Nacional de Ciencias, Humanidades y Tecnologías (Conahcyt).

En esta intervención me propongo regresar de manera crítica a la manera en la que Merleau-Ponty lee los mecanismos de suplementación que, como él establece, despliegan los padecimientos neurológicos analizados en *Phénoménologie de la perception*. Deseo sugerir, en primer lugar, que Merleau-Ponty piensa a la enfermedad a partir del funcionamiento normal del cuerpo, el cual se erige como norma teleológica a la que apuntan ciertos padecimientos patológicos. En este sentido, no habría, por consiguiente, un planteamiento afín al de Canguilhem en la *Phénoménologie de la perception*, pues hay una forma de ser en el mundo que se erige como una norma a la que apunta, si bien de manera imperfecta, el cuerpo afectado por algún tipo de padecimiento neurológico. En segundo lugar, buscaré ampliar el alcance de mis observaciones al señalar que si hay un cuestionamiento del funcionamiento del *suplemento* en Merleau-Ponty, este se produce subrepticamente, incluso en contra de los supuestos de su fenomenología. El cuestionamiento de la normatividad se produce a través de una «lógica del *suplemento*» –término que retomo de Derrida y cuyo funcionamiento en *Phénoménologie de la perception* ha sido identificado por Malabou (2021)–, la cual reintroduce aquello que un discurso excluye. En el caso de la *Phénoménologie*, lo que «regresaría» es el mecanismo de compensación del cuerpo, pero, en lugar de ser definidos como algo patológico y que solo se activaría en los padecimientos de orden neurológico, estos mecanismos describirían una dimensión imprescindible en la relación entre el cuerpo y el mundo. Propongo que este *suplemento*, que Merleau-Ponty querría identificar como exclusivo de las patologías neurológicas, se expresaría en la manera en la que el cuerpo tiene que compensar una situación no prevista por el esquema corporal y a la que ha finalmente de habituarse. La enfermedad –y, en particular, la enfermedad que termina acompañando los días y la existencia del sujeto– ofrecería un ejemplo de lo anterior al implicar que el sujeto enfermo ha de habituarse a su nueva condición, no buscando restituir una situación normal, sino construyéndola. Ilustraré este último punto a partir de la novela autobiográfica *Formas propias: diario de un cuerpo en guerra*, texto en el que el escritor argentino Matías Fernández Burzaco da cuenta de su vivencia con la fibromatosis hialina. Llamaré la atención, particularmente, sobre el respirador que Matías necesita usar debido a las apneas de las que sufre durante la noche. Así, la apuesta estará en no pensar el respirador simplemente como un auxiliar que necesita Matías, sino como una situación a la que su propio cuerpo se habitúa, dando lugar a otros significados que no pueden pensarse meramente como la restitución de un estado normal.

## 2. LA LÓGICA DEL SUPLEMENTO EN LOS MECANISMOS CORPORALES DE COMPENSACIÓN

Merleau-Ponty describe el comportamiento patológico de Johann Schneider<sup>2</sup> en términos de *suplemento* en el capítulo «La spatialité du corps propre et la motricité» de

---

<sup>2</sup> El caso de Johan Schneider, soldado alemán durante la Primera Guerra Mundial y que, a consecuencia de una herida en la nuca, estuvo inconsciente durante cuatro días, fue retomado por el psicólogo Adhémar Gelb y el neurólogo Kurt Goldstein. Merleau-Ponty regresa al caso pero desde lo que él llama «análisis existencial», es decir, una perspectiva que no reduzca la afección de Schneider a lo fisiológico y que vea las consecuencias que tiene en la existencia del individuo (Merleau-Ponty, 2022: 170). Para revisar una perspectiva crítica sobre la manera en la que Maurice Merleau-Ponty interpreta este caso, véase: Jensen,

*Phénoménologie de la perception*. La definición que ofrece de este concepto se encuentra precedida por una precaución metodológica crucial: los mecanismos de los que se sirve Schneider, los cuales dan cuenta de una relación patológica con el cuerpo propio en la medida en la que el paciente tiene que señalar una parte de su cuerpo mediante movimientos preparatorios, apuntan a una situación originaria que el paciente busca restaurar o subsanar. En otras palabras, el interés que puede haber por parte del fenomenólogo en la descripción de estos mecanismos de suplencia no debe dejar pensar que se deduce la normalidad de lo patológico; antes bien, el interés en estas suplencias, así como aquel que, en los capítulos anteriores de la *Phénoménologie*, lleva a Merleau-Ponty a elaborar el funcionamiento que hay detrás del surgimiento del miembro fantasma, se justifica solo en la medida en la que pueden echar luz sobre el funcionamiento normal del cuerpo. En palabras de Merleau-Ponty:

¿Cómo coordinar esta serie de hechos [Merleau-Ponty se refiere al caso de Schneider] y cómo aprehender a través de ellos la función que existe en el normal y que hace falta en el enfermo? [...] No puede deducirse lo normal de lo patológico, las deficiencias de las suplencias, por un simple cambio de signo. Hay que comprender las suplencias como suplencias, como alusiones a una función fundamental que intentan reemplazar y de la que no nos dan la imagen directa (2022: 137-138; la traducción es mía).

Para situar esta discusión en su contexto, cabe señalar que estas suplencias apuntarían a la manera en la que el cuerpo se constituye normalmente como una potencia para realizar ciertas acciones. A diferencia de lo que ocurre con Schneider, cuya afección se origina en una herida occipital y termina por repercutir en las capacidades motrices del cuerpo (Merleau-Ponty, 2022: 143-144), el funcionamiento normal del cuerpo implica tener a mi disposición, por un lado, un soporte del que emanan acciones y, por el otro, al mundo como un conjunto de puntos sobre los cuales puede desplegarse la acción (Merleau-Ponty, 2022: 135). Tampoco hay necesidad para el normal de realizar movimientos preparatorios con tal de poder apuntar a su propio cuerpo, pues, como elabora Merleau-Ponty, a sus movimientos les pertenece la posibilidad de realizarse sobre un fondo que puede ser real (como cuando me desplazo por una habitación ya sea para entrar o salir de ella) o abstracto (como cuando finjo realizar alguno de estos movimientos) (Merleau-Ponty, 2022: 142).

Tal y como mencioné al inicio de este escrito, ha querido verse en la filosofía merleau-pontiana una crítica a la normalidad. Esta crítica, nos dice Peña-Guzmán, consistiría en no remontar la fuente de validez la normatividad ni en la naturaleza ni en el sujeto, sino, más bien, en la experiencia vivida y, de este modo, reconocer que esta es en sí misma normativa (2013: 364). Sería sobre esta base, prosigue el autor, que puede establecerse un puente entre el pensamiento merleau-pontiano y la obra de Canguilhem, pues en ambos filósofos franceses se encontraría el llamado a situar la validez de la normatividad en la experiencia que tiene el individuo de sí, algo particularmente patente en el caso de Canguilhem, de quien Peña-Guzmán escribe: «Canguilhem define la salud como “la vida

---

R.T. (2009). «Motor intentionality and the case of Schneider». *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 8, pp. 371-388.

vivida en el silencio de los órganos”, esto es, como un estado fenomenológico en el que el organismo vive en paz» (2013: 368). Pero ¿puede extenderse esta definición a la manera en la que Merleau-Ponty piensa lo patológico en *Phénoménologie de la perception*, sobre todo si se tiene en cuenta sus descripciones sobre los mecanismos de suplementación? Si el argumento para encontrar una convergencia entre Merleau-Ponty y Canguilhem está en la «experiencia vivida del sufrimiento *pathos*» (Peña-Guzmán, 2013: 362), como si este fuera el elemento que comparten ambos autores al momento de hacer una «crítica de la normatividad», me parece que hay razones de peso para cuestionar estos intentos. Tal y como puede leerse en la cita que incluí previamente, el padecimiento de Schneider propicia un funcionamiento corporal que imita imperfectamente el estado normal del cuerpo. Más aún, el funcionamiento imperfecto de Schneider va de la mano con mecanismos de suplementación que apuntan «indirectamente» al cuerpo. No es entonces «la experiencia vivida del *pathos*» lo que establece la normatividad; la norma la dicta, por el contrario, el cuerpo sano.

Llegados a este momento, es necesario preguntarse si, de cara a la determinación que ofrece de los mecanismos de suplementación, Merleau-Ponty no piensa la oposición entre lo normal y lo patológico a partir de un concepto –lo suplementario–, gesto que merecería una crítica por cuanto lo suplementario puede ser, en realidad, uno de los funcionamientos propios del cuerpo. Por un lado, es una cuestión que merece una revisión más exhaustiva del *corpus* merleau-pontiano saber si el filósofo determinó todo tipo de enfermedad en términos de *suplemento*. Dicha revisión ha sido hecha por Esteban Andrés García en *Fenomenología del cuerpo vivido y filosofía del viviente*, contribución en donde el autor señala, en primer lugar, que las descripciones de Merleau-Ponty retoman un caso muy particular de padecimientos, a saber, los de índole neurológica; y, en segundo, que, incluso en *Phénoménologie de la perception*, esta es una cuestión que no admite una oposición tan tajante como parece serlo a primera vista. Como afirma el autor:

Merleau-Ponty hablaba [...] de «funciones básicas» a las que las suplencias sólo llegan a «aludir indirectamente» [...] lo que está en juego en estas alusiones a lo «básico» y «esencial» no es sólo una deficiencia en relación con un estado anterior. Al fin y al cabo, el enfermo crónico o recuperado ha constituido [...] una estructura total y original tan distinta que, según decía Merleau-Ponty, de ella no podría deducirse el estado anterior (García, 2009: 535).

Las observaciones de Andrés García han de leerse con las que hizo Battán Horenstein en otro artículo cuyo propósito es poner en diálogo las filosofías de Canguilhem y Merleau-Ponty. En la parte que la autora dedica a la concepción de la enfermedad en la obra merleau-pontiana, encontramos una cita que, de hecho, relativiza la determinación de la enfermedad como *suplemento* e imitación de la condición normal: a propósito de la anomalía visual de El Greco, Merleau-Ponty sostiene que los accidentes de nuestra constitución corporal pueden desempeñar otro rol (en particular, ampliar nuestro conocimiento) más allá de ser fuente de nuestro sufrimiento (2008: 7).

Por el otro, ¿y si el *suplemento* no se tratase de un mecanismo que sobreviene al cuerpo solo en virtud de la irrupción de la patología, sino, más bien, su posibilidad más íntima? Catherine Malabou ya ha realizado una lectura que va hacia esta dirección al

señalar que, con base en la reformulación derridiana de la noción del *suplemento*, parecería posible concebir las compensaciones y sustituciones no como respuestas a una pérdida, sino como «instancias originarias, instancias que serían tan primordial, en su virtualidad, como las funciones normales» (2022: 304). En lo que sigue, deseo ensayar una interpretación similar a la de Malabou: a diferencia de ella, quien se sirve de la aplasia o de la ausencia congénita de un órgano para sugerir que hay ya un mecanismo de compensación en el origen mismo del cuerpo, quiero aventurar que Merleau-Ponty da las herramientas para repensar la relación entre el *suplemento* y el estado originario que supuestamente compensa, sobre todo a partir de la identidad que traza entre el bastón del que se sirven los ciegos con el aprendizaje perceptivo de los colores de los que testimonian los infantes. Quiero sugerir así que el mecanismo del *suplemento* no sobreviene con la enfermedad; se encuentra, por el contrario, en las posibilidades más propias del cuerpo, y que su reconceptualización, con ayuda de su reformulación en clave deconstructiva, puede ayudarnos a salir de la comprensión de la enfermedad que se encuentra en la *Phénoménologie de la perception* y que consiste en pensarla como una mera imitación de las funciones habituales del cuerpo (Merleau-Ponty, 2022: 171). Después buscaré contextualizar esta reconceptualización basándome en la novela *Formas propias: diario de un cuerpo en guerra*, en donde el escritor Matías Fernández Burzaco cuenta su experiencia con la fibromatosis hialina.

Debo hacer una precaución metodológica más antes de continuar. Jacques Derrida, autor de quien retomo la idea de una lógica del *suplemento*, no fue un filósofo proclive a ofrecer definiciones de las nociones con las que trabajó. Por el contrario, a lo largo de su obra prima una aproximación bastante contextual en virtud de los autores y conceptos que leyó y discutió, lo que no impide cierto esfuerzo por generalizar con tal de dar cuenta de una intención común subyacente a las nociones que él elaboró. Este sería el caso de la lógica del *suplemento*, de la que encontramos elaboraciones importantes en *De la grammatologie* (1967) y *La vie la mort*, seminario dictado entre 1975 y 1976 pero no publicado hasta 2019. Sin ser mi interés hacer una exposición exhaustiva del concepto de *suplemento*, me interesa subrayar las siguientes connotaciones que adquiere en el trabajo de Derrida. Tal y como nuestro autor formula en *De la grammatologie*, el *suplemento* implica, por un lado, un gesto de acumulación o de adición y, por el otro, de reemplazamiento (Derrida, 1967: 208). Pero si hay reemplazo, se debe a que el *suplemento* no solo añade algo a otra cosa; su movimiento tiene lugar en aquello que, por principio, exigía su intervención. Estas observaciones tienen lugar en la lectura que hace Derrida de Rousseau, autor que diagnostica que la corrupción humana sobreviene con la instauración de la sociedad y la creación de sus figuras institucionales. En este sentido, la filosofía rousseauiana ofrece una oposición tajante entre la naturaleza y la cultura, lo original y lo suplementario; una oposición que, sin embargo, se ve interrumpida por la lógica del *suplemento* como aquello que viene a suplir la naturaleza y, por esta misma razón, a revelar un vacío o carencia que hacía necesaria su intervención. El otro gran momento en donde se encuentra la formulación de la lógica del *suplemento* está en *La vie la mort*, sobre todo en la cuarta sesión del seminario. Allí, esta lógica interviene para reintroducir las dos invenciones que François Jacob (biólogo francés quien es uno de los principales interlocutores de Derrida en este seminario) considera productos de la

evolución, a saber, la muerte y la reproducción sexual. La operación del *suplemento* interviene aquí, en primer lugar, cuando Jacob determina a la reproducción sexual como auxiliar en la reproducción bacteriana (es un mecanismo al que pueden recurrir las bacterias, pero no necesariamente) y, en segundo, cuando Derrida se pregunta si este tipo de reproducción es tan auxiliar y si el intercambio genético entre bacterias distintas a nivel poblacional no impide pensar, más bien, en un proceso de fisión puro (2019: 128-129)<sup>3</sup>. Considerando lo anterior, deseo precisar que la lógica de lo suplementario describe un movimiento por el cual aquello que es excluido por un discurso filosófico «regresa», pero ahora revelándose no como auxiliar o meramente aditivo, sino como «necesario». En el contexto que me ocupa, lo suplementario ha de entenderse como un mecanismo de compensación que Merleau-Ponty encuentra en el cuerpo afectado por algún tipo de patología. La apuesta estaría, por consiguiente, en redefinir esos mecanismos de compensación como el movimiento mismo del cuerpo.

Al final del capítulo «La *synthèse du corps propre*», Merleau-Ponty realiza una comparación entre la habituación al bastón blanco y el aprendizaje de colores de los infantes. La solidaridad entre ambas experiencias estaría, para Merleau-Ponty, en que ambos son hábitos perceptivos: así como un ciego tiene que habituarse a la manipulación del bastón para percibir el mundo, el infante aprende a distinguir colores conforme va confrontándose cada vez más a ellos. Ahora, el término de hábito no ha de prestarse a malentendidos. Más allá de describir una habituación mecánica y repetitiva, el concepto de hábito es recuperado por Merleau-Ponty para mostrar la manera en la que el esquema corporal puede enriquecerse, independientemente de que sus capacidades «propias» sean más desarrolladas –tal y como ocurre en el caso del infante que discierne cada vez más colores– o de que, por el contrario, a su capacidad para actuar y desplazarse por el mundo se vea añadida un artificio técnico como puede ser el bastón. Dicho de otro modo, si el esquema corporal puede definirse, *grosso modo*, como la postura que adquiere el cuerpo de cara a una tarea (la cual no le es extrínseca sino que se le presenta como una posibilidad propia para la realización de una acción en virtud de su inherencia al mundo) (Merleau-Ponty, 2022: 129-130)<sup>4</sup>, este mismo esquema puede cambiar y adaptarse de cara a la tarea que el cuerpo tiene de frente. El hábito describiría entonces la capacidad que tiene el esquema corporal de reorganizarse y adaptarse, tal y como afirma Merleau-Ponty: «el sujeto [...] adquiere el poder de responder por cierto tipo de soluciones a cierta forma de situaciones» (2022: 177; cita ligeramente modificada)<sup>5</sup>.

¿Cuál sería entonces el vínculo entre *suplemento* y hábito? Antes de contestar directamente a la cuestión, vale la pena recordar que lo suplementario consistiría aquí en un mecanismo compensatorio tal y como puede colegirse del caso del miembro fantasma

---

<sup>3</sup> Para revisar una discusión más precisa al respecto, véase: Vitale, F. (2018). *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*. Nueva York: SUNY Press.

<sup>4</sup> Para ver una discusión más completa en torno a este concepto vertebral en la obra de Merleau-Ponty –no solo en *Phénoménologie de la perception*, sino en obras más tardías–, véase: Battán, A. (2013). «La centralidad de la noción de esquema corporal como quiasmo de espacio y movimiento». *Investigaciones fenomenológicas*, vol. 10, pp. 15-32.

<sup>5</sup> Merleau-Ponty dice: «Le sujet ne soude pas des mouvements individuels à des stimuli individuels, mais acquiert le pouvoir de répondre par un certain type de solutions à une certaine forme de situations» (2022: 177).

expuesto por Merleau-Ponty. Pero el mecanismo del *suplemento* podría generalizarse precisamente en virtud de la creación de hábitos que testimonia el cuerpo. Por un lado, nada le es más propio al cuerpo que actuar y realizar una acción de cara a la tarea que el mundo le pone enfrente. Por el otro, puede ocurrir que esta acción no pueda realizarse exitosamente o que esté por ser aprendida. En este último caso, el cuerpo tiene que exhibir una capacidad para solucionar la situación que tiene frente a sí. Como tal, el hábito no sería más que la forma final de esta capacidad, pero, antes de llegar a ese estado, debe haber un proceso que conduzca de la dificultad que supone la realización de una nueva tarea hasta la habituación y la familiaridad con la situación. Para ser más claro con el punto anterior, voy a retomar los ejemplos planteados por Merleau-Ponty: el infante que aprende a distinguir colores y el ciego que se habitúa al bastón. En ambos casos, los sujetos se enfrentan a situaciones nuevas que no podían ser previstas por el esquema corporal. De cara a esta situación, el cuerpo tiene que compensar el reto que el mundo le pone de frente: en el caso del infante, se trataría de entrenar la visión a tal grado de poder distinguir el azul del rojo y, eventualmente, de subsumir ambas impresiones bajo la categoría del color; en el caso del ciego, está en cuestión la capacidad que tiene el cuerpo de hacer del bastón no un mediador entre el sujeto y el mundo, sino el órgano mismo a través del cual se vincula con el mundo. Un último ejemplo podría encontrarse en la novela *Bras cassé* [*Brazo roto*], del escritor Henri Michaux. En ella, el autor describe las dificultades que impone el habituarse a su «lado izquierdo» después de haberse roto por accidente el brazo derecho. En virtud de la escasa familiaridad que tiene con su brazo izquierdo, Michaux solo puede describirlo «sin estilo, sin animación, sin formación, sin afirmación como sin fuerza» (1973: 19). La novela describe así un proceso que empieza por el extrañamiento que el autor siente al momento de depender de su brazo izquierdo para realizar cosas, y que desemboca en su habituación y familiaridad: «sin embargo, cada vez conocía más y más a mi izquierda, este subalterno, este correcto [*correct*] que jamás quiso encargarse de mi persona y que no me satisfacía, pero en el cual, como aire en un globo, me distendía» (1973: 26). Si se interpreta ambos pasajes a la luz del planteamiento que vengo desarrollando, puede verse que el esquema corporal de Michaux se enfrenta a una situación que supone un reto, a saber, la dependencia en su brazo izquierdo tras el accidente que sufrió. El cuerpo debe atravesar entonces un proceso de habituación por el cual ha de compensar (esto es, recurrir a un esfuerzo intensificado, prestar una mayor atención en la acción ejecutada) aquella situación para la que no estaba preparado.

Sin interesarme en los pormenores de esta descripción<sup>6</sup>, quisiera aventurar que la capacidad que tiene el cuerpo de actualizar y reorganizar su esquema corporal con tal de resolver una situación nueva que supone un desafío para una acción exitosa es precisamente lo que permite generalizar el mecanismo suplementario y decir que, en lugar de limitarse a la enfermedad, se trata de un movimiento propio del cuerpo. Por consiguiente, el mecanismo del *suplemento* y sus implicaciones (a saber, compensar de cara a una dificultad con la que se encuentra el cuerpo) se encontrarían presentes cada vez que el cuerpo tiene que ingeniar formas y soluciones de cara a una situación que se le ofrece nueva. ¿No es precisamente aquello a lo que apunta Merleau-Ponty al final de

---

<sup>6</sup> Hubert Dreyfus ya lo ha hecho en su texto *A Phenomenology of Skill Acquisition* (2002).

*La synthèse du corps propre* al señalar que el cuerpo es «un conjunto de significaciones vividas que va hacia su equilibrio» (2022: 190)? El cuerpo se definiría menos por un esquema corporal acabado que por uno en tensión de cara a los escenarios que puede plantearle el mundo. El cuerpo termina por adquirir hábitos o capacidades para hacer cosas, pero nunca de olvidarse que esta es la forma final que toma un proceso cuya génesis supone, en primer lugar, que el esquema corporal no está totalmente acabado y, en segundo, que debe compensar aquello que le depara en el mundo y que no estaba previsto por él.

### 3. EL CUERPO SUPLEMENTARIO EN CONTEXTO: LA EXPERIENCIA DE MATÍAS EN *FORMAS PROPIAS: DIARIO DE UN CUERPO EN GUERRA*

Con todo, ¿no puede preguntarse si aún hay un significado del *suplemento* que tenga que ser cuestionado, a saber, aquel que ve en su mecanismo un intento por restaurar un origen si bien de manera imperfecta? Si somos consecuentes con el tipo de planteamiento que aquí habría que desarrollar, ha de afirmarse que sí, que ha de darse un paso más y ver que el *suplemento* da lugar a una situación nueva que no busca imitar ni copiar un estado original y previo. Como señala Malabou: «la compensación [y, con ello, el *suplemento*] aparecería entonces como un momento creativo, como una fuente, un medio [*resource*] de la «primera vez», y no un proceso de réplica [*a replica making-process*]» (2021: 304; el añadido es mío). Anticipando mi lectura de *Formas propias: diario de un cuerpo en guerra*, busco señalar que el mecanismo suplementario, tal y como lo he elaborado anteriormente, no se orienta por la restauración de una situación previa y original. En su lugar, al habituarse a una situación no previsible por el esquema corporal, el cuerpo da lugar a una nueva dimensión que ha de interrogarse en su particularidad. Tal y como Andrés García escribía en la cita que incluí, la enfermedad parece dar lugar a una estructura nueva y totalmente radical respecto a la situación normal que no parece ser pertinente describirla como una deficiencia o una mera imitación. Los casos de los que habla Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception* conciernen todos a padecimientos neurológicos cuyo desarrollo desemboca en la creación de un mecanismo de compensación, pero ¿no podría escogerse otro tipo de enfermedades para ilustrar la manera en la que el cuerpo despliega un mecanismo suplementario sin la promesa de restituir un estado original, entregándolo, en su lugar, a la experimentación? Más allá de ofrecer una revisión exhaustiva de *Formas propias*, me interesa acentuar los dos siguientes aspectos: 1) la manera en la que entre Matías y su *bipap* –dispositivo de presión positiva binivelada en las vías respiratorias– se crea una relación de hábito motriz; 2) la manera en la vivencia de Matías puede ilustrar el mecanismo del *suplemento*, a saber, compensación y no restauración de un estado previo y original. Una lectura como la que aquí propongo se justificaría por lo siguiente. Si bien no puede trazarse una correspondencia entre la enfermedad que padece Matías y las que describió Merleau-Ponty en su *Phénoménologie*, podría argüirse que su fibromatosis es una enfermedad que exige que él, sus cuidadores y los dispositivos tecnológicos de los que necesita recreen una situación cercana a la normalidad. Desde esta perspectiva, habría, por consiguiente, una serie de prácticas cuyo fin no es otro más que compensar la enfermedad que vive

Matías. No obstante, intentaré ir en dirección opuesta a esta interpretación y sugerir que, por un lado, hay una habituación que exhibe Matías respecto a su respirador y, por el otro, que este proceso de familiarización con su respirador no es simplemente la restauración de la normalidad; es, más bien, su creación.

Matías Fernández Burzaco es un escritor argentino que se dio a la tarea de narrar su propia experiencia con la fibromatosis hialina. Esta enfermedad hace que surjan nódulos en el cuerpo de quien la padece, además de intervenir en su crecimiento y obstaculizar los movimientos de los que es capaz el paciente. Como escribe Matías:

Mi enfermedad se llama fibromatosis hialina juvenil [...] es genética y autosómica recesiva [...]. La enfermedad modifica todo mi cuerpo y no me deja, entre otras cosas, caminar. Invade el cuerpo de piel –por dentro, por fuera– y parezco un hombre derretido (Fernández Burzaco: 2021).

Debido a lo anterior, Matías precisa de una silla de ruedas y de la asistencia de sus enfermeros, amigos y familiares para poder desplazarse. Páginas más adelante, Matías precisa que la enfermedad que padece no interviene en el sistema nervioso ni hormonal; su condición, además de afectar su capacidad motriz, también repercute en su capacidad respiratoria. Es esto lo que asienta la necesidad de que Matías, quien sufre de apneas durante el sueño, tenga que dormir con un respirador prendido (cuyo nombre técnico es *bipap* y el que usaré de ahora en adelante), pues, como él mismo cuenta, «por los nódulos y la movilidad reducida, mi tórax es chico y no se expande».

En uno de los capítulos de *Formas propias*, Matías narra un experimento que realiza con el *bipap*: durante una serie de días –el autor no precisa la cantidad–, decide dormir sin él. Todo comienza un junio de 2018 después de haberse despertado:

Intento volver a dormirme sin el aparato. Solo un ratito. El aire fluye bien y me emborracha de placer. Parece que estuviera meditando. Aflojo las piernas y los nódulos se separan un poco de los dedos. La cama parece una alfombra que se mueve, despacio, por una brisa acalorada (Fernández Burzaco, 2021).

Al principio, todo parece marchar bien con el experimento: los niveles de oxigenación de Matías arrojan tan buenos resultados que su madre y él, fantaseando, comentan que en unos años podrían quitarle la máscara. Sin embargo, la experimentación de Matías se interrumpe por dos sucesos. El primero de ellos tiene que ver con la desaturación que registra el aparato que controla su respiración después de que, durmiendo, Matías se quita la máscara del *bipap*; el segundo, cuando el respirador deja de funcionar. Ambas experiencias invitan a la interpretación: en el primer caso, tenemos una reafirmación de la dependencia de Matías respecto a sus cuidadores; en el segundo, por el contrario, una reivindicación de su autonomía, pues a pesar del estrés que sucedió al desajuste del *bipap*, la necesidad de arreglarlo se vuelve la ocasión para que Matías vuelva a hacerse pruebas y, más importante aún, disponga de los datos de su presión de aire, algo que, como mencionaré más adelante, describe con alegría y como un paso a una mayor independencia respecto a sus padres.

A primera vista, no sería difícil concluir que el *bipap* de Matías es un instrumento que le permite compensar una función que normalmente no puede realizar debido a su condición (esto es, respirar durante la noche en virtud de las apneas de las que sufre). Creo, sin embargo, que esta es una conclusión fácil que no ve en la enfermedad y sus procesos más que la imitación de una condición normal. Por un lado, el *bipap* no solo es aquello que le permite a Matías poder respirar durante las noches. Su cuerpo también se ha habituado a él a través de un proceso de experimentación que no es menos importante que el desenlace al que conduce (a saber, unos niveles de oxigenación que le permitan descansar durante las noches). Quisiera ilustrar esto con otro momento de su historia. Después de que su *bipap* se descompone, la urgencia dicta que Matías se haga de un equipo nuevo para pasar la noche. Sin embargo, otro problema aparece: el nuevo respirador tiene que ser ajustado con los valores de presión de aire que realmente necesita Matías; algo que, desafortunadamente, resulta imposible en la medida en la que esos valores quedan encerrados en el equipo anterior. No queda más que ajustar el nuevo equipo con otros valores provenientes de un estudio que Matías se hizo en 2014, situación lejos de ser la ideal por cuanto estos valores producen una hiperventilación. Como cuenta Matías: «Al principio, la llegada del aire es leve, pero de a poco sube la potencia. Al final, me hiperventila, me ahoga un poco. Me molesta, pero lo soporto. Me obligo a soportarlo» (Fernández Burzaco, 2021). Sí, el respirador puede interpretarse como un *suplemento* del que necesita Matías para poder pasar la noche, pero el proceso de habituación por el que Matías se acostumbra e integra el *bipap* no puede reducirse a su final, a la manera en la que le permite respirar y descansar. Con el respirador, Matías no solo compensa una situación que, de otro modo, supondría un riesgo para su vida; habría un segundo proceso de compensación que exige o necesita que él y su respirador, por decirlo de algún modo, negocien: el *bipap* funciona con ciertos valores, pero puede ocurrir que se descomponga y que un nuevo equipo funcione con valores impropios, de allí que su propio cuerpo tenga que adaptarse a las condiciones, a identificar la presión del aire y a negociar con ella. La experiencia que entonces tiene Matías es irreductible a la respiración en condiciones normales, y con ello no solo ha de entenderse que, bajo esta situación, una persona sana no precisa de respirador; también ha de poder apreciarse la manera en la que la interacción entre Matías y su equipo necesitan de la capacidad de aquel para leerlo y poder utilizarlo de la manera más apta para él.

Habría que añadir aquí el significado que tiene para él la adquisición de los valores que necesita para su respirador. Después de hacerse una prueba para saber qué valores necesita y ajustar así su nuevo aparato, Matías observa a su médico ajustarlo para decirse, al final, «entonces, por fin, tengo los parámetros en mi poder» (Fernández Burzaco, 2021). El significado de la posesión de estos parámetros añade algo más que impide reducir el rol del respirador que necesita Matías al de un mero auxiliar; se trata también de aquello que le permite reivindicar un sentido de agencia, incluso en aquel momento en el que, durante la experimentación, termina por resignarse al hecho de que no podrá prescindir de él. Quizás no sea coincidencia que el momento en el que se hace de sus propios parámetros coincida con el hecho de que es acompañado por un amigo y no por sus padres, algo que es destacado por Matías del siguiente modo:

Hoy, además, es un día importante. Terminé el estudio; espero el resultado. Flor, la médica, me estuvo diciendo cosas absurdas como qué maravilloso que sos, un ejemplo para cualquiera, sos una luz. Yo hago lo que puedo. Hoy ella no está en el Güemes porque se fue de vacaciones. Hay un sol precioso. Bajamos al tercer subsuelo. Papá, yo. Me acompaña mi amigo Iván. Nos sentamos en un banquito a esperar y grabamos videos con filtros de Instagram. Necesitaba que viniera; quiero empezar una vida sin mis padres (Fernández Burzaco, 2021).

Si el mecanismo de compensación implica una habituación a una situación no prevista por el cuerpo y, más aún, una creación de significado que no puede reducirse a la restitución de una situación previa, se necesitan otras herramientas para pensar en la enfermedad y su irrupción en el curso de la experiencia de los sujetos. La enfermedad irrumpe, o puede que incluso nazcamos con ella, pero la normalidad no sería simple y llanamente el opuesto de ella; sería, más bien, el proceso al que puede llegar al cuerpo tras compensar una situación que se le presenta como disruptiva y desafiante. En cualquier caso, ni la enfermedad ni la normalidad estarían exentas del mecanismo de suplementación; ambas estarían, por el contrario, marcadas por él.

#### 4. CONCLUSIONES

En las páginas anteriores ofrecí, inspirado en Merleau-Ponty y Catherine Malabou, una interpretación crítica de la manera en la que el concepto de *suplemento* es desarrollado en *Phénoménologie de la perception*. Mi intuición fue la siguiente: pese a que Merleau-Ponty piense aquel y otros conceptos relacionados, como el de compensación, como algo derivado respecto a la normalidad, su definición de hábito da las herramientas para pensar lo opuesto, a saber, el *suplemento* es un movimiento propio del cuerpo. Para defender mi interpretación, me basé en la definición que Merleau-Ponty ofrece de los hábitos corporales, los cuales son vistos no en términos de una repetición mecánica sin más, sino como una actualización del esquema corporal, esto es, como una reorganización de las capacidades del cuerpo de cara a situaciones no previstas por un esquema corporal previo. Sugerí así que, frente a las dificultades que pueden surgir del intercambio del cuerpo con el mundo, de cara a la novedad que ciertas situaciones pueden representar respecto a sus capacidades, el cuerpo tiene que compensar aquello que no estaba previsto por su esquema corporal. Finalmente, ilustré mi argumento a partir de la novela *Formas propias: diario de un cuerpo en guerra*. A partir de este ejemplo también busqué mostrar la manera en la que el movimiento de suplementación del cuerpo crea un sentido: el respirador que necesita Matías no solo le permite respirar y dormir durante las noches; en él se juega también un sentido de agencia que aquellos que no precisamos de un equipo así no logramos conocer.

Deseo cerrar esta reflexión haciendo un comentario sobre *las fenomenologías del cuerpo impropio*. Acuño este término para referirme a los planteamientos de Paula Lorelle y Emmanuel Falque. Sin implicar que entre ambos pensadores haya una corriente común, encuentro, sin embargo, que los dos hacen el mismo llamado: pensar un cuerpo enfermo (un *corps épandu*, tal y como define Emmanuel Falque, intentando conjuntar en esta expresión el cuerpo «objetivo» y el cuerpo vivido del paciente hospitalizado). Estos esfuerzos se verían concentrados en un artículo titulado «Ce corps qui ne s'appartient pas»,

en donde Lorelle plantea que, frente a las experiencias en donde el cuerpo se encuentra invadido por fuerzas ajenas a él tal y como puede decirse de la enfermedad, ha de elaborarse una fenomenología del cuerpo impropio cuya tarea sea «pensar esta vivencia sensible y corporal de la heteronomía, cuya estructura de esencia es la de una dependencia a y una determinación por la exterioridad» (2022: 7). Si bien puede reivindicarse la tarea que así se impone a la fenomenología y que consistiría en elaborar descriptivamente la enfermedad, encuentro que tampoco ha de cederse a sus representaciones y decir que esta experiencia es de una desposesión, como si el cuerpo se me revelara totalmente otro a través de la enfermedad; como si, además, el cuerpo se revelara totalmente impotente frente al desafío que le depara su nueva condición. Una fenomenología de la enfermedad se ocuparía, ciertamente, de la manera en la que la irrupción de la enfermedad puede cambiar el curso de la vida, pero también de los mecanismos que despliega el sujeto enfermo para lidiar y hacerle frente. Hablaríamos así de un cuerpo tanto propio como impropio: quizás de lo que testimonia la enfermedad, así como las prácticas a las que se somete el paciente durante su padecimiento, son una serie de acciones por hacerse nuevamente del cuerpo una vez que se volvió «otro» al momento de enfermar.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- Andrés García, E. (2009). «Fenomenología del cuerpo vivido y filosofía del viviente (M. Merleau-Ponty y G. Canguilhem)». En: *Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*. Lima: CLAFEN/Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 523-528.
- Battán Horenstein, A. (2008). «Entre inocencia y conocimiento: la experiencia de la enfermedad en G. Canguilhem y M. Merleau-Ponty». *A Parte Rei*, vol. 55, pp. 1-8.
- (2013). «La centralidad de la noción de esquema corporal como quiasmo de espacio y movimiento». *Investigaciones fenomenológicas*, vol. 10, pp. 15-32.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de minuit.
- (2019). *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*. Paris: Éditions du Seuil.
- Dreyfus, H. L. (2002). *A phenomenology of skill acquisition as the basis for a Merleau-Pontian nonrepresentational cognitive science*. Disponible en: <https://philpapers.org/archive/DREAPO>. [Consultado 13/09/2024].
- Falque, E. (2016). «Éthique du corps épandu». *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 288, n° 1, pp. 53-82. Disponible en: <https://doi.org/10.3917/retm.288.0053>.
- Fernández Burzaco, M. (2021). *Formas propias: diario de un cuerpo en guerra*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Jensen, R.T. (2009). «Motor intentionality and the case of Schneider». *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 8, pp. 371-388. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s11097-009-9122-x>
- Lorelle, P. (2022). «Ce corps qui ne s'appartient pas». *Divinatio*, vol. 1, n° 50, pp. 103-104.

- Malabou, C. (2022). «Phantom Limbs and Plasticity: Merleau-Ponty and Current Neurobiology». En: Tyler M. Williams (Ed.): *Plasticity. The Promise of Exploitation*. Edimburgo: Edinburgh University Press, pp. 297-307.
- Merleau-Ponty, M. (2022). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Michaux, H. (1973). *Bras cassé*. Saint-Clément-de-Rivière: Éditions Fata Morgana.
- Peña-Guzmán, D.M. (2013). «Pathetic Normativity: Canguilhem and Merleau-Ponty's Philosophy of Norms». *Chiasmi International*, vol. 15, pp. 361-384.
- Vitale, F. (2018). *Biodeconstruction. Jacques Derrida and the Life Sciences*. Nueva York: SUNY Press.

## FILOSOFÍA DE LA (BUENA) AMBIGÜEDAD DEL *PATHOS*

M<sup>a</sup> CARMEN LÓPEZ SÁENZ  
*Catedrática de Filosofía – UNED*

### 1. INTRODUCCIÓN

El término griego πάθος (*pathos*) tiene un extenso campo de significado. Hace referencia a lo que nos afecta y sentimos, especialmente a lo padecido, al dolor, al sufrimiento y a la conmoción, fenómenos que, aun siendo dados pasivamente, nos interpelan e impulsan a reaccionar, a valorar y querer volver a la vida previa a su intrusión. Esta es una primera ambigüedad del *pathos* que, siendo un acontecimiento advenido, sin intencionalidad representativa –aunque con intencionalidad afectiva e inversa<sup>1</sup>– choca contra nosotros provocando respuestas y desatando acciones. Por otra parte, el *pathos* es la raíz de la pasión, de ese movimiento intenso del ánimo que puede perturbar, pero también avivar el deseo de dirigirse a algo o responder. Aristóteles (1990) consideraba el *pathos* como la clave de la tragedia y de su efecto catártico; además, lo empleaba, junto con el *ethos* y el *logos*, como un medio de persuasión.

Este trabajo es una aproximación a su ambigüedad. Para ello, distinguiremos, en primer lugar, siguiendo a Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), una buena y una mala ambigüedad, e investigaremos la que conviene al *pathos*. Después, analizaremos brevemente dos de los fenómenos más comunes del mismo: el dolor y el sufrimiento. Su relación ambigua nos acercará a la tensión que es nuestra existencia.

La fenomenología nos ayudará a describir esa tensión y a profundizar en el sentido de la experiencia del acontecer del *pathos*. Este, por su parte, nos permitirá contrastar críticamente el método fenomenológico, en particular la intencionalidad de la conciencia y la *epojé* en tanto suspensión por su intrusión.

### 2. UNA FILOSOFÍA DE LA AMBIGÜEDAD

De Waelhens (2001) ha caracterizado la fenomenología de Merleau-Ponty como «una filosofía de la ambigüedad». Pero, ¿qué significa este término que generalmente empleaba como adjetivo y nunca en plural?

---

<sup>1</sup> Me he referido a ambas en: López Sáenz, M<sup>a</sup> C. (2025). «Is There Intentionality in Boredom? Phenomenological Perspectives». En: A. Elpidorou and J. Ros Velasco (Eds.). *The History and Philosophy of Boredom*. Londres: Routledge.

En primer lugar, Merleau-Ponty distingue entre una «mala» y una «buena» ambigüedad. La primera es la ambivalencia o el ir y venir de un significado a otro sin pensar sus relaciones. Siguiendo a la psicoanalista Melanie Klein (1882-1960), entiende la ambivalencia como la coexistencia de dos imágenes opuestas del mismo objeto o ser, y como una oscilación de una a otra. Por contra, la buena ambigüedad consiste en pensar que el mismo ser puede ser verdadero y falso en un contexto u otro. No es, por tanto, una alternancia de posicionamientos arbitrarios e inconciliables, sino el movimiento interior que hace participar a las cosas de los contrarios (Merleau-Ponty, 2000: 340). Podemos asumir el riesgo y reflexionar continuando ese movimiento, dando que pensar, o podemos pensar categóricamente; en otras palabras, podemos entregarnos a la buena ambigüedad o evitar referirnos a ella. La primera actitud es característica de la poesía y del lenguaje literario, que no temen la significación indirecta. La segunda es adoptada por la ciencia. Merleau-Ponty añade una tercera que sería propia de la filosofía; estriba en reflexionar sobre la ambigüedad que nos rodea sin instalarnos en ella ni permanecer fuera, sino mostrándola allá donde se encuentra y diciendo qué es (Merleau-Ponty 2000: 347). Poner algo de manifiesto, hacerlo patente y expresarlo; en eso consiste la buena ambigüedad y la actitud misma de la filosofía que se ejercita como crítica y auto-crítica.

Él mismo puso en práctica dicha actitud y, en la última etapa de su vida, tomó conciencia de que su *Fenomenología de la percepción* solo mostraba una mala ambigüedad, es decir una mezcla de finitud y universalidad, de interioridad y exterioridad. La buena ambigüedad, en cambio, preserva las diferencias y las reúne en un solo «tejido» urdido por la expresión. Lo ambiguo así entendido es lo irreducible a una tesis, la expresión creadora que nos cautiva porque nos acerca a lo extraño en lugar de confirmar y duplicar lo propio.

La filosofía de esta buena ambigüedad es «el *thaumazein*, la conciencia de la extrañeza» (Merleau-Ponty, 2000: 365). Cuando se dirige a comprender al ser humano, todavía es mayor el asombro, porque nunca proporciona un saber exacto de ese ser que está afectado por un coeficiente irreducible de ambigüedad e incertidumbre, debido a la multiplicidad de sus motivaciones que siempre permiten interpretar de otro modo (Merleau-Ponty, 2016: 285).

La extrañeza está, por consiguiente, en el origen de la filosofía, la cual surge de la no-filosofía que nos asombra y nos lleva a hacernos preguntas. La no-filosofía no es, por tanto, lo contrario de la filosofía, y nunca puede ser dejada atrás por ella si no quiere perder su suelo nutricional. Hay una buena ambigüedad en esta relación que nos mueve a buscar el saber. Ese movimiento se inicia con el asombro, que no es *logos*, sino *pathos*. El *pathos* es, pues, su *arjé*, es decir, el origen temporal del amor por la sabiduría y el principio que continúa activo cuando filosofamos.

Esa es una de las razones por las que la filosofía de la ambigüedad no equivale al escepticismo. Otra es que la del escéptico es una ambigüedad meramente sufrida, mientras que la buena ambigüedad es expresión de una situación, implica la conciencia agónica del existir y tematiza la incertidumbre existente para explorar sus múltiples sentidos. La pluralidad y la existencia ambigua y relacional exigen, por tanto, una filosofía de la buena ambigüedad que no impide que nos entendamos y expresemos

creativamente. En cambio, la mala ambigüedad imposibilita la comunicación y no es capaz de instituir sentido en lo ya instituido.

En el marco del existencialismo e influido por *Para una moral de la ambigüedad* de Simone de Beauvoir (1908-1986), a la que Merleau-Ponty cita frecuentemente porque la considera «muy buena filósofa y muy inteligente en filosofía» (2016: 156), este fenomenólogo constata que toda la vida y cualquier compromiso son ambiguos, ya que afirman y, a la vez, restringen una libertad. Las situaciones ambiguas son previas a la reflexión, pero solo podemos acceder a ellas –y a lo irreflexivo– retomándolas y pensándolas, aunque no debemos olvidar que, así, no las reducimos a nuestra actividad consciente, es decir, que siempre estamos reflexionando sobre un irreflexivo que, tras la reflexión, no permanece igual.

La ambigüedad nos lo recuerda constantemente. Ni ella es absoluta ni la conciencia es transparente, por lo que «parece que no puede haber conciencia de la ambigüedad sin ambigüedad de la conciencia» (Merleau-Ponty 2000: 331). Incluso la conciencia perceptiva es ambigua, ya que percibimos figuras en relación con un fondo. Esto implica que hay otra perspectiva de lo que vemos que pone en figura lo que nosotros ponemos en el fondo. Esta ambigüedad no nos sume en el caos, sino que nos abre a un sentido que no es conferido por una conciencia, al sentido pregnante en las configuraciones sensibles (*Gestaltungen*) y al significado «sentido», es decir, pre-lingüístico, al significado no léxico pero primordial para orientarnos en el mundo.

La buena ambigüedad se adecúa, por tanto, a la tensión que constituye nuestra existencia, al salir del sí mismo hacia lo otro y regresar después enriquecidos, como sujetos relacionales. En cambio, la ambivalencia fluctúa entre los opuestos. Merleau-Ponty (2000: 354) pone como ejemplos de esa «mala ambigüedad» las neurosis y afasias que no se superan, porque no se consigue reestructurar la infraestructura instintiva ni integrarla en la vida del individuo.

### 3. LA BUENA AMBIGÜEDAD DEL *PATHOS*. LA «FUERZA» DE LA RESPONSABILIDAD

Generalmente, se suele atribuir al *pathos* un valor negativo y un papel pasivo, pero puede asimismo revelar una buena ambigüedad, ya que aun siendo un padecer, un ser afectado por el dolor, si no claudicamos ante su acontecer podemos salir de él fortalecidos y transformados. Además, la intensificación del *pathos* puede devenir pasión y, esta, entusiasmo e interés por alcanzar metas o reaccionar ante lo indeseable advenido y ver así crecer nuestro deseo de actuar.

El *pathos* no es un simple hecho registrable, sino lo que acontece a alguien que lo siente y tiene la posibilidad de expresarlo y responder tras la interrupción del significado que provoca. De ahí que María Zambrano (1904-1991) defina al ser humano como aquel que padece su propia trascendencia (2012: 403; 2022a: 1048), pues «trascendencia» no significa solo el proyectar indefinidamente, sino también la conciencia de la afección dolorosa de las trabas que coartan, ralentizan o impiden lo que parecía posible.

*Pathos* no es, por consiguiente, pasividad absoluta, sino «el pivote entre el hacer y el padecer, entre lo propio y lo extraño» (Waldenfels, 2005b: 329). Esta descripción es similar a la zambraniana. El término «pivote» entre aparentes contrarios nos parece tan

adecuado como el de «bisagra» –ambos utilizados por Merleau-Ponty– para describir y expresar la ambigüedad de ese movimiento que une a la vez que diferencia y, así, transforma y crea.

La ambigüedad del *pathos* participa de este modo de la tensión que es nuestra existencia<sup>2</sup>. Algo similar sucede con los sentimientos y emociones asociados con el padecer. A manera de ejemplo, la angustia puede comprenderse –y sentirse– como una tensión entre el temor que produce dirigirse a algo extraño y su deseo. En definitiva, el *pathos* es tensión y no apatía; esta es, en realidad, lo contrario del *pathos*.

Con el fin de subrayar esa tensión, en lugar de reducir el *pathos* a una oscilación –mala ambigüedad– entre sufrimiento y apasionamiento, Waldenfels (2008: 132) ha distinguido, no dos, sino tres sentidos del *pathos*: es algo que nos sobreviene, algo adverso que sufrimos y la exaltación de la pasión que trasciende lo ordinario. Su experiencia –la experiencia pática– no es intencional, es decir, no es la que hace la conciencia dirigiéndose a algo, sino que viene de algo que nos sucede a nosotros –también a otros próximos y extraños, pensemos, por ejemplo, en las catástrofes, como la reciente Dana en España– y condiciona todos los fenómenos. A diferencia de la experiencia subjetiva orientada a objetos, la experiencia pática comienza, por tanto, en lo ajeno, y las acciones a las que da lugar no pertenecen al yo, sino al *pathos* (Waldenfels, 2008: 133), el cual no es a-subjetivo, sino un «sujeto» respondiente, es decir, un «sujeto» que ya no es la instancia subyacente a todos los actos, sino un ser afectado por algo y un estar abierto a lo extraño que le concierne mientras se le hurta. Las «reacciones» de dicho «sujeto» son «responsivas», más que responsables, pues los comportamientos responsivos comienzan por lo otro sin estar determinados por ello y, por tanto, conllevan una relación con lo ajeno que no se reduce a una proyección del yo, pero tampoco se opone por completo a la propia realización (Waldenfels, 1997: 26).

El *pathos* produce una interrupción de nuestras relaciones ordinarias en el espacio y en el tiempo, una especie de *epojé* del significado que damos por sentado y de nuestros contextos habituales de constitución del sentido desde el yo. La interrupción que provoca permite a Waldenfels pensar lo extraño más allá de la ambivalencia entre apropiación y desapropiación, es decir, como eso que hemos definido aquí como buena ambigüedad: «como ser alcanzado por algo que nunca se deja reificar y cuyo sentido nunca se deja fijar» (Waldenfels, 2005b: 355). A nuestro modo de ver, esto no obsta para que el *pathos* dé un nuevo impulso a la búsqueda de sentidos de la existencia, sobre todo, a la exploración de significados *sentidos* y no solo pensados. ¿Qué otro fin puede tener, volviendo al ejemplo de la angustia que experimentamos, su descripción, su expresión y la «respuesta» a ella?

Responder al *pathos* no es, evidentemente, lo mismo que contestar una pregunta. Lo que nos apremia a responder es un doble acontecimiento: el del *pathos* pasivo del padecer, y el de la pasión que intensifica el deseo de atender a lo que nos solicita. El acontecimiento responsivo se desarrolla porque respondemos, pero que lo hagamos no depende de nosotros; no puede fundamentarse, sino únicamente mostrarse.

---

<sup>2</sup> He desarrollado el «movimiento» que habita en la tensión existencial que somos en mi trabajo «El movimiento de la fenomenología y el fluir (strömen) de la existencia» (2022a: 42-46).

La responsividad es, pues, un responder que no es obra nuestra, sino que nos atraviesa. A pesar de ello, la responsividad pática no es insignificante, sino un rasgo tan fundamental del comportamiento como puede serlo la intencionalidad o la regularidad de la acción. No acostumbramos a prestarle atención, porque no se corresponde con nuestra habitual secuencia de conducta estímulo-respuesta o comportamiento orientado a metas. *Pathos* significa que somos golpeados por algo y de tal manera que este *por lo cual* no se funda en un *qué* preestablecido y tampoco revela un *para qué* intencionado (Waldenfels, 2005b: 355). De ahí que, para alcanzar la responsividad, Waldenfels proponga una «*epojé* afectiva y responsiva» que está más allá de los actos intencionales, pero que pone en palabras el desde dónde del ser afectado y la dirección de la respuesta (Waldenfels, 2008: 140), la cual no es una reacción mecánica a un estímulo. Gracias a esta suspensión provisional, lo que nos afecta, concierne y apela es transformado en algo a lo que respondemos. El *qué* del ser afectado se convierte en el dativo *al qué* del responder que, a su vez, se transforma en *algo* cuando es interpretado. Así, cuando algo nos sucede, respondemos a ello, sin menoscabo de que la respuesta pueda remitir al especialista (médico, terapeuta), al que también tenemos que responder para que sepa de nuestro padecer y responda.

El núcleo de esta fenomenología responsiva fundada en el *pathos* y vuelta hacia lo que nos concierne no es la respuesta del yo, sino la tensión existencial entre la respuesta y el *pathos*. Debido a su carácter existencial, la responsividad no apela a ninguna regla moral. Waldenfels hereda el concepto del neuropsicólogo Kurt Goldstein (1878-1965)<sup>3</sup>, quien define la responsividad como la relación del individuo con el medio y su capacidad máxima de rendimiento. Por su parte, la enfermedad es una «responsividad defectuosa» (1951: 347). Aunque es eminentemente individual, Goldstein reconoce que la responsividad está co-determinada por las relaciones que unen al individuo con «*la esencia que engloba una colectividad*» y que la irresponsividad puede deberse tanto a un déficit orgánico como a un trastorno en las relaciones con el entorno y la colectividad (*Ibid.*: 363). Esto último es notorio en las enfermedades psíquicas. La responsividad pática de Waldenfels tiene asimismo una dimensión social, pues, aunque respondemos a nuestro modo, según nuestro estilo, siempre respondemos con otros.

En suma, ni la responsividad de Goldstein ni la de Waldenfels son absolutamente pasivas. El primero la comprende como una capacidad óptima de *relación* con el medio y los otros; el segundo la considera primigenia, pues, aunque surge de la *afección*, se incorpora a una experiencia de lo que acontece que *repercute* en el sujeto y le *obliga a responder* (Waldenfels, 2015: 33). La respuesta, por tanto, viene de la exigencia de eso que acaece, de su apelación, si se quiere, del estímulo pático. A su vez, el *pathos* necesita la respuesta para no quedar estancado y obstruir la existencia. ¿Tiene esta respuesta alguna relación con la pregunta filosófica?

---

<sup>3</sup> También se encuentran antecedentes e inspiraciones en Louis Grote, como nos recuerda Muñoz Terrón en su imprescindible artículo «Responsividad y cuidado del mundo. Fenomenología y ética del *care*» (2010: 38).

4. *PATHOS Y LOGOS*

Como ya señalamos, el *logos* buscado por la filosofía tiene su origen en el *pathos* y es impulsado por él. Además, el *logos* no se reduce al de la lógica formal. Edmund Husserl (1859-1938), cuya formación era matemática, hablaba ya de un «*logos* del mundo estético» (1974: 22) que constituía el nivel fundamental de la lógica, y que Merleau-Ponty interpretó como el *logos* de la *Lebenswelt*.

Por otra parte, como ya mencionamos, no todo sentido es reducible al lógico y categorial, sino que hay sentido en la *aisthesis* y en el sentir. Se trata de un sentido pre-tético del que no somos autores, pero que nos orienta en el mundo y en nuestra apertura a las múltiples posibilidades –realizadas o todavía no– de la realidad. Aunque no sea resultado de una intencionalidad representativa, este sentido existe: «está adherido a búsquedas concretas, a la práctica pictórica, y no sentido libre, cerrado ante la conciencia pura» (Merleau-Ponty, 2003: 84). Este sentido demuestra que hay una intencionalidad operante<sup>4</sup> que podría encontrarse en el *pathos*, en los modos particulares de gestionarlo gracias a nuestro «trato» con él y al «estilo» responsivo que hemos desarrollado.

En el marco de esta intencionalidad no temática, pero viviente, creemos que puede haber posibilidad de sentido en la responsividad de Waldenfels. Él mismo retoma la distinción de Erwin Strauss (1891-1975) entre el pático ser-afectado-por y la orientación gnóstica para distinguir dos modalidades diferenciadas de *sentido*: el que se desprende del primero nos mueve a ir hacia eso que nos afecta, mientras que la orientación gnóstica establece las direcciones, por ejemplo, hacia la izquierda o hacia la derecha. Esta es posterior a aquella y exige reificar los actos de orientación convirtiéndolos en direcciones objetivas (Strauss, 2000: 461). Algunos trastornos de las funciones gnósticas no lo permiten, pero, en cambio, no dificultan la dirección en un sentido u otro en base a estímulos. Cuando ambas modalidades de orientación se piensan conjuntamente y en la misma situación, pueden entrar en conflicto; así, cuando ponemos la marcha atrás de un coche con tracción delantera, resulta difícil comprender que, si giramos el volante a la derecha, se moverá a la izquierda. Solo el hábito de conducir sin cuestionarse esto faculta para hacerlo.

Siguiendo a Strauss, cada uno de estos dos tipos de orientación es paralelo a un modo de experiencia de la «realidad» que, para él, es la certeza vivida de que algo nos ocurre en el mundo. Por un lado, la experiencia pática es primordial, inmediata y nos da la totalidad; por otro, la experiencia gnóstica produce diferenciaciones de esa totalidad primigenia y permite aprehender objetos. Aquella es condición de posibilidad de esta, ya que es receptividad de lo extraño que predispone a comportarse con respecto a ello. Supone una distancia y hasta una negación existencial que, con posterioridad, dará lugar al conocimiento y tiene la forma de un cuestionamiento desde la propia situación (*Ibid.*: 373). Así es como fue nuestra experiencia pática del COVID-19, el acontecimiento que nos confinó, nos afectó individual y socialmente y solo después tematizamos.

---

<sup>4</sup> Sobre el sentido y la génesis de esta intencionalidad operante en Husserl, Merleau-Ponty y Fink véase: López Sáenz, M<sup>a</sup> C. (2017). «Intencionalidad operante en la existencia». En: Sylla, B. Borges, I. Casanova, M. (Orgs.). *Fenomenología VI, Intencionalidade e Cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, pp. 79-119.

Apoyándose en estas ideas de Strauss y aplicándolas a la descripción de la experiencia pática, que antecede a la gnoseológica, Waldenfels demuestra que una descripción simple de dicha experiencia no es un acto de conocimiento, es decir, no es forzosamente una respuesta a una cuestión previamente planteada en otros órdenes. Las descripciones fenomenológicas son simples, porque no son meras descripciones de hechos, sino que «ya que están insertas en la factualidad» (Waldenfels, 2024: 40), en lo que nos acontece y apela. No solo se dirigen, por otra parte, a las cosas previas a las descripciones de las mismas, sino también a las extrañas, de modo que contribuyen a la aparición de estas últimas. Se refieren a ellas indirectamente, es decir, por medio de otras cosas y, así, producen un excedente de sentido, una desviación del significado adquirido, una distanciación (*Verfremdung*) (Waldenfels, 2010: 40) capaz de crear sentido. Sin duda, se inspira de nuevo en Merleau-Ponty, el cual consideraba que a la descripción directa de la fenomenología había que añadir una fenomenología de la fenomenología, es decir una descripción indirecta, pero más profunda que sirviera de ocasión para una reflexión más radical que la del pensamiento objetivo (1972: 419). Así pues, el *pathos* es la fuente del *logos*, aunque luego este lo enriquezca expresándolo, describiendo cómo nos afecta y dando razones de él.

Pese a que no pertenece estrictamente a la corriente de la fenomenología, María Zambrano recupera el vínculo del *logos* con el *pathos*, entendiendo el *pathos* como «lugar» de contacto inmediato y eminente con la realidad –lo que nos resiste interna y externamente–. Afirma que pensar debería ser descifrar el sentir (Zambrano, 1987: 103), más que a dejarlo atrás o a delimitarlo. Padecemos porque sentimos y, como hemos argumentado (López, 2023), el sentir y la *aisthesis* de la que proviene no son contrarios al *logos*. En general, el *logos* debe su energía al *pathos*, a las afecciones que nos impulsan a reaccionar y a la pasión que nos sobrepasa.

Mientras que Henri Maldiney (1912-2013) es uno de los fenomenólogos que más ha tematizado el sentir, Bernhard Waldenfels, ha demostrado que la filosofía buscadora del *logos* no se desentiende del *pathos* (2008: 130), y no solo por su interés por las sensaciones, los sentimientos y las emociones, sino porque el *pathos* obra en el mismo *logos* interrumpiendo la coherencia del significado y los cánones comprensivos (2005a: 370). George Canguilhem (1904-1993), por su parte, vincula el *pathos* al *logos* por el interés teórico que suscita (1971: 160). ¿Existe un interés práctico y axiológico en la relación con el *pathos*?

## 5. ETHOS Y PATHOS

Las consideraciones globales de la persona y su medio que aquí se han abordado, implican ya un punto de vista ético. En cuanto a la responsividad, abre una perspectiva ética y social, ya que no hace referencia al sujeto y a sus interrogantes filosóficos, sino al responder al otro, en el caso que nos ocupa, al *pathos*.

El núcleo de la fenomenología responsiva de Waldenfels, fundada en el *pathos* y vuelta hacia lo que nos concierne, es, como vimos, la tensión entre respuesta y *pathos*. Esta tensión se plasma también en la génesis de *ethos* desde *pathos*, es decir, en la «variación responsiva» –no normativa ni descriptiva– de la ética (Waldenfels, 2024: 10). Un *pathos*

sin *ethos* sería ciego, mientras que un *ethos* sin *pathos* carecería de fuerza impulsora. Nos preguntamos, no obstante, si basta esta «variación» para que la responsividad se convierta en responsabilidad, aunque sea *extraña* y asimétrica; ¿es suficiente reconocer que es «lo otro», lo extraño, lo que obliga a responder? ¿Es indiferente el sentido de la respuesta, el contexto y la situación de la apelación?

El concepto de «responsividad» de Waldenfels no es normativo, no apela a ninguna regla moral. La ética responsiva arranca de ese nivel pre-normativo, si bien, a nuestro juicio, la práctica continuada de la responsividad nos habitúa a responder al *pathos* en busca de significados y reacciones más *sentidas* que inteligentes. La ejercitación en ello se deposita, por decirlo así, en un saber más amplio que el conocimiento teórico, en una *practognosia*, es decir, en una comprensión del mundo que no necesita la mediación de representaciones. En este vocablo, «gnosia» significa reconocimiento de la información a través de los sentidos y de los significados y categorías adquiridos, pero se funda en la *praxia*. Merleau-Ponty dice que este tipo de sabiduría es inherente al cuerpo en sus relaciones con el mundo, y que lo que revela la intencionalidad verdadera, «la de *être à*» es una «referencia práctica (este papel como papel 'para escribir' o 'para envolver')». La teoría es solo una modalidad de esta intencionalidad (Merleau-Ponty, 2011: 199). El ejercicio constante de la responsividad da lugar a un estilo propio de responder a lo que nos afecta que se inscribe en un *ethos*, entendido como forma de vida, y no como conjunto de normas morales.

La fenomenología responsiva de Waldenfels no solo se inspira en la responsividad – no normativa– del organismo a su medio (Goldstein), sino también en Emmanuel Lévinas (1906-1995). Los tres autores parten de la condición pre-moral del ser que sufre, pero Lévinas desarrolla una «ética del sufrimiento». Concibe el «sufrimiento» como la sensación que excede todo posible sentido. No podemos, por tanto, dirigirnos a él intencionalmente como objeto de conocimiento. Se da una suerte de sentido inasumible por la conciencia (Lévinas, 1993: 115). La pasividad del sufrimiento es total, pues se da a pesar nuestro y no podemos sustraernos a él: «la pasividad del sufrimiento es más profundamente pasiva que la receptividad de nuestros sentidos, que ya es una actividad de acogida» (*Ibid.*: 116). Contrariamente, el *pathos* no alberga nada ni a nadie; es pasividad extrema, vulnerabilidad. «El otro es siempre sufriente» (Lévinas, 1994: 136), su ser es su vulnerabilidad, evidenciada en su rostro desnudo que anuncia su muerte.

No podemos evitar discrepar de algunas de estas afirmaciones categóricas. En primer lugar, el «otro» no lo es en abstracto. En segundo lugar, el otro de carne y hueso no solo es sufriente, sino también gozante. Finalmente, su fragilidad no solo anuncia su ser-para-la- muerte, sino también el ser que debo cuidar. Pensemos, por ejemplo, en el recién nacido.

La vulnerabilidad –propia y ajena– no es pasividad completa, sino que nos impele a desposeernos, a dejar que nos cuiden y a cuidar de los demás, así como a rechazar y luchar contra el sufrimiento deliberadamente impuesto. Podríamos decir que la vulnerabilidad tiene dos caras que se necesitan: la del cuidador y la del que recibe los cuidados. Aun teniendo en cuenta la asimetría relacional de ambos, es posible pensar que, en el futuro o en otras circunstancias no previstas ahora, los papeles puedan invertirse, y que hay un

sufrimiento común en ciertas situaciones compartidas tanto en la actualidad como en el pasado o, sencillamente, anticipadas.

Al margen de estas matizaciones, es preciso destacar la tesis levinasiana de que mi sufrimiento por el sufrimiento injustificable del *otro* abre la perspectiva ética de lo interhumano (*Ibid.*: 118), siendo esta la del sufrimiento que me solicita y da sentido al mío. El yo no tiene esta potestad porque se cierra a la alteridad. Lévinas acusa a la razón de haberse separado de la ética (*Ibid.*: 121). La clausura del yo y del *logos* habría desembocado en la inhumanidad característica del siglo XX –dos guerras mundiales, la destrucción atómica de Hiroshima y Nagasaki, el exterminio judío- y quizás también del nuevo siglo en el que las guerras continúan y se legitiman y emplean como arma política y económica.

El desarrollo de la sensibilidad ética por lo interhumano en el que piensa Lévinas no radica ni en la empatía ni en la reciprocidad («comercio interpersonal»), sino en la no-indiferencia ante el sufrimiento del prójimo (*Ibid.*: 125). La compasión –entendida por él como exigencia, no como conmiseración– es el *pathos* que abre la perspectiva ética de las interrelaciones humanas.

No podemos asimilar ni el contenido ni el acontecimiento del *pathos*; de ahí su pasividad absoluta. Sin embargo, mi pasividad sufriente posibilita la venida del otro (Lévinas, 1994: 127) y, con ella, la «ética del sufrimiento», que no es una ética de mandatos morales, sino de la apelación del otro y de la respuesta que no converge hacia algo común, ya que respeta la asimetría entre lo propio y lo extraño, la ética de la no-indiferencia y de la necesidad de actuar que puede remediar la deshumanización, pues el hecho de «que alguien pueda venir en mi ayuda justifica por sí solo la presencia del hombre en el mundo» (Lévinas, 1994: 137).

Ahora bien, ¿solo ese poder redime tanto dolor? ¿Es el dolor idéntico al sufrimiento?

## 6. DOLOR Y SUFRIMIENTO. UNA RELACIÓN AMBIGUA

La ética levinasiana del sufrimiento lo identifica con el dolor. Paul Ricoeur (1913-2005), en cambio, los considera afectos que, aunque apenas se distinguen en sus apariciones concretas, se diferencian netamente en tanto tipos ideales, es decir, como dolor físico puro y como sufrimiento puramente psíquico. Ricoeur (1992) es consciente, no obstante, de que sus campos –de acción-pasión– se solapan en la existencia, ya que habitan el mismo cuerpo.

A su juicio, el sufrimiento disminuye el poder de actuar de los agentes; es un padecer y una pasividad que, no obstante, contiene un grado mínimo de obrar, aunque solo resida en la limitación de la capacidad de actuar, en el soportar y en el sentirse víctima. Limitar, soportar y sentirse son también modalidades de acción.

Ola Sigurdson (2019: 88) distingue asimismo el dolor como una sensación pasiva, del sufrimiento como cultivo activo de las experiencias dolorosas para aprender a sobrellevarlas. Así entendido el sufrimiento conlleva una agencia (*agency*) mínima y una subjetividad, pues es el sujeto el que lo experimenta como un modo dinámico de ser-en-el-mundo, como una *pasividad activa* por la que puede transformar la experiencia del dolor que causa el sufrimiento en una relación constructiva. A pesar de que el aprendizaje

por el sufrimiento es discutible –y hasta patológico cuando se provoca para tal fin– puede aceptarse cuando adviene sin el concurso de la voluntad humana, aprender a tolerarse de modo instructivo y nos hace resurgir fortalecidos.

En este sentido, en lugar de considerarlo una insensatez, Ricoeur cree que tiene sentido en tanto que da que pensar, pero ¿pensar qué? No hay intencionalidad de objeto en el sufrimiento<sup>5</sup>; tampoco es un sacrificio moral, pero nos apela e interroga. Ricoeur indaga cómo lo hace. Analiza la queja como expresión del sufrimiento y apelación al otro. Encuentra en el sufrir una dimensión que, en mi opinión, va más allá de la experiencia pática y de la responsividad: una dimensión ética y, al mismo tiempo, filosófica, porque el sufrimiento es una demanda de sentido para esta figura del mal que no es moral, sino un mal que pide justificación. En efecto, el sufriente no cesa de implorarla, de preguntarse «por qué» y «por qué a él/ella».

El sentido del sufrimiento es, para Ricoeur, el de soportar (*endurer*) o perseverar en el ser, así como el consiguiente esfuerzo por existir *a pesar de*. Este sentido, a mi juicio, no delimita el dolor del sufrimiento, pues, ante aquel reaccionamos del mismo modo, es decir, soportándolo e intentando persistir con las limitaciones que conlleva. En realidad, dolor y sufrimiento están tan vinculados como el cuerpo, el psiquismo y el espíritu.

Jérôme Poirée (1999: 66) no separa el dolor del sufrimiento, porque eso implicaría contraponer la vida orgánica a la personal, lo irreflexivo a lo reflexivo o el grito al lenguaje. El dolor es una experiencia compleja y una de las modalidades del mal humano. Concordamos con él en que, ni el dolor es solo físico ni el sufrimiento meramente psíquico o moral; se sufre sintiendo dolor y «el dolor no se siente localizándolo, sino sufriendolo» (López Sáenz, 2022b: 174). Sufrir es la experiencia vivida del mal o del dolor. Padecemos dolor en diferentes niveles y como experiencias de lo extraño amenazador. El dolor es, para el médico, un síntoma de fenómenos patológicos y estos siempre van acompañados de cierto sufrimiento psíquico, porque somos una unidad. La vida personal y la pre-personal están tan vinculadas como la figura y el fondo.

Jeanne Russier (1903-1982) también identifica dolor y sufrimiento, pero en razón de su pasividad y porque nos enseñan que no todo depende de nosotros y nos producen un sentimiento de inutilidad. Reconoce, no obstante, la existencia de una experiencia ambigua en la que el sufrimiento es conjuntamente acción y pasión (1963: 7), es decir, rechazo de lo inevitable y toma de conciencia de que no somos los autores de la pasividad constitutiva del acontecer, de que sufrir es lamentar pero también expresar.

A pesar de esta identificación, la autora opone el mal físico al mal moral (*Ibid.*: 1; 33)<sup>6</sup>: podemos ser causantes de ambos males y podemos sufrir dolor físico y moral. A diferencia de aquel, este es connatural a los seres humanos conscientes y finitos. Esta oposición parece descansar en la clásica dicotomía entre cuerpo y alma. La fenomenología la ha subvertido con su noción de cuerpo vivido, mientras que la medicina

---

<sup>5</sup> El *pathos* puede carecer, como se ha dicho, de intencionalidad representativa; sin embargo, el propio Husserl mostró que no toda intencionalidad se reduce a ella, y aludió a una intencionalidad operante (*fungierende*) previa así como a una intencionalidad latente y viviente. Yo misma me he referido a «la intencionalidad viviente del dolor» (López Sáenz, 2022b).

<sup>6</sup> Tal vez esto se deba a que en francés no existe el verbo «doler», sino únicamente «avoir mal» y «faire mal».

occidental todavía sigue basándose en gran medida en el «cuerpo-máquina» y en el cuerpo-objeto.

Desde la perspectiva fenomenológica, que distingue el *Körper* (cuerpo objeto) del *Leib* (cuerpo propio), se podría decir que el dolor tiene lugar en el primero, en el cuerpo biológico y objetivo, mientras que el sufrimiento sería la experiencia dolorosa vivida por el segundo, o sea, por el cuerpo subjetivo-vivido. Sin embargo, la experiencia del dolor no es únicamente la de una sensación dolorosa localizada en un cuerpo-objeto; es también una experiencia de sufrimiento psíquico y existencial.

De acuerdo con Eric Cassell (1928-2021) –uno de los médicos que ha puesto en relación el sufrimiento con los objetivos de la medicina–, la experiencia dolorosa puede desarrollarse hasta convertirse en sufrimiento si las «heridas» amenazan la integridad de la persona (2001: 389). Piensa que el dolor y el sufrimiento son individuales, pero pueden provenir tanto de procesos físicos como sociales y emocionales. Acostumbramos a pensar que son subjetivos porque los experimenta el sujeto y son expresiones de las personas, pero es innegable que hay dolor y sufrimiento social, lo cual no solo significa que tengan una causa social, sino incluso que han sido impuestos e institucionalizados cultural y políticamente sin que el individuo haya sido consciente de ello.

En esta línea, el pedagogo y ensayista Ivan Illich (1926-2002) ha sido tan crítico como Michel Foucault (1926-1984) del enfoque biomédico dominante en el estudio de estos fenómenos, porque enmascara las políticas dirigidas a minar la salud de la sociedad y a controlar aliviando o infligiendo dolor. Illich (1976: 133) comprendía el dolor como una representación del sufrimiento culturalmente mediada.

Consideramos que esta mediación es ambigua, ya que el sufrimiento, en determinadas situaciones, puede abrumarnos, mientras que, en otras, puede contribuir a que percibamos el dolor como un escenario que nos da la oportunidad de desarrollar virtudes como la paciencia, la perseverancia y el autocontrol. La medicina clínica no tiene esto en cuenta, pues se orienta a medir el dolor (mediante la EVA) y el umbral del dolor (mediante electro o termo estimulación, algometría, etc.) para intentar reducirlo y, así, reduce también la posibilidad de que los pacientes se planteen las cuestiones existenciales que el dolor es capaz de despertar.

Como Illich, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) se opuso a la cuantificación del dolor y a la química de los sedantes que «despoja de toda sensación al sufriente» (1996: 78). Más críticamente, Han (2021: 25) asegura que los analgésicos ocultan las situaciones sociales que causan dolor; en otras palabras, son un modo de anestesiar a los individuos y de anular la resistencia, que era, para Ortega y Gasset, la realidad misma. La cultura de los calmantes parte del falso presupuesto de que el dolor es corporal y una invasión de nuestra subjetividad que debe erradicarse.

Han (*Ibid.*: 11), como Illich, se ha interesado por el dolor como revelador de la sociedad en la que vivimos. Ha denominado a la nuestra «sociedad paliativa», porque en ella impera la alfofobia, o sea, la aversión al dolor y al sufrimiento. Paradójicamente, esta sociedad que no tolera la pasividad del sufrimiento es también la sociedad del rendimiento exacerbado hasta la extenuación que se «subsana» con el dopaje.

Herbert Marcuse (1899-1979) fue otro de los filósofos que desarrolló la dimensión social del dolor y, como he dicho en otro lugar refiriéndome a una de sus últimas frases<sup>7</sup>, considero que «sentir el dolor de los otros es ponerse en su lugar y no haber perdido la sensibilidad para compartir el *pathos*» (López Sáenz, 2006: 454)<sup>8</sup>. Esta sensibilidad es recuperada por una racionalidad más amplia que la dominante e instrumental. El autor apela y pone en práctica la filosofía para rescatarla junto con la intención crítica de las categorías neutralizadas por la ciencia. Solo esa racionalidad *más alta* puede acometer el proyecto trascendente de mejorar la civilización, sin eludir los juicios de valor: «Creo que el mismo concepto de Razón se origina en este juicio de valor, y que el concepto de verdad no puede separarse del valor de la Razón» (Marcuse, 1985: 248-9).

De nuevo nos encontramos con la buena ambigüedad del *pathos*, pues el dolor está en la base del *ethos* y este se halla estrechamente vinculado con el *logos*, pero, además, el dolor no tendría sentido sin el gozo. Lo que realmente padecemos es la dialéctica entre ambos en el contexto de la tensión existencial, no su polarización.

## 7. EL *PATHOS* Y LO PATOLÓGICO

Como ya vimos, el significado que tiene el *pathos* para Waldenfels muestra que lo pático no es lo patológico. Consiste en la experiencia de *estar expuesto al pathos* del propio responder. Lo patológico, por el contrario, está cerrado al *pathos* y las reacciones que genera son repetitivas, una colección de estereotipos (2008: 133). Sin embargo, no es posible establecer límites fijos entre los sentimientos normales y los patológicos, como muestra el hecho de que aquellos se generen cuando son expresados en formas repetibles, reglamentadas y sean transformados en rituales convencionales (*Ibid.*: 138). Hay, por tanto, una relación estrecha –no patológica– entre los sentimientos considerados «normales» y su «normalización».

Cuando el *pathos* se separa completamente de la respuesta, por ejemplo, cuando nos quedamos paralizados tras un shock, este se convierte en patológico. También a la inversa, lo pático se patologiza cuando la respuesta carece de *pathos* y toma la forma del estereotipo o la ideología que se consideran acabadas y excluyen nuevas experiencias.

Es frecuente asociar el *pathos* únicamente con lo que adviene, con la pasividad y esta con la anormalidad, la enfermedad y el sufrimiento, en oposición a la actividad que, a su vez, vinculamos con la normalidad, la salud y el gozo. ¿Pero qué sería de estos sin aquellos? Necesitamos un pensamiento, como el de Waldenfels, y el de los fenomenólogos en los que se inspira, que descifre las tensiones existenciales, el padecer y también el sentir, un pensamiento más profundo de la pasividad *en* la actividad que ya fue iniciado por el fundador de la fenomenología.

Husserl distinguía la pasividad primaria de la secundaria; si aquella era pre-constituyente, un fondo previo a la razón (pensemos, por ejemplo, en el fluir temporal),

<sup>7</sup> La nota en cuestión es recogida por Habermas: «la compasión o nuestro sentimiento por el dolor de los otros es el fundamento de nuestros juicios valorativos» (1983: 296).

<sup>8</sup> Aunque Marcuse parece coincidir con Lévinas al considerar la compasión como fuente de la ética, su concepción de esta enfatiza la empatía (*Einfühlung*) con el dolor de los otros y la correlación entre el padecer juntos y el actuar colectivamente.

esta se basaba en actos previos, en sedimentaciones y asociaciones, por lo que ya había en ella algún fermento de razón.

Determinadas afecciones pertenecerían a la primera y condicionarían la segunda. También podrían ser pasividades secundarias si se reiteraran e integraran en la vida activa del sujeto. Cuando una afección respiratoria, pongamos por caso, nos asalta por vez primera y aún no sabemos nombrarla, la consideramos una pasividad primaria. En cambio, cuando nos habituamos a que nos frecuente y aprendemos a respirar, a inhalar y a seguir las indicaciones médicas para mitigarla, su pasividad deviene secundaria.

Siguiendo a Husserl, Rudolf Bernet afirma que la pasividad de padecer una acción no es pura, sino que implica ya una potencialidad de reacción y lo que denomina una «acción pasiva» o una *acción en pasividad*, consistente en la fuerza de soportar una afección. Se trata del *endurer* al que ya hizo referencia Ricoeur, pero Bernet (2020: 20) precisa su acción como una «fuerza responsiva», bien distinta de una resistencia y de una reacción refleja o mecánica ante algo. Ese impulso responsivo está presente en el padecimiento que moviliza las fuerzas pasivas-activas para recuperar el estado previo de bienestar.

La *pasividad actuante* demuestra que hay interacción, no oposición binaria, entre los extremos del «arco intencional» (Merleau-Ponty, 1972: 158) que subtiende todas nuestras relaciones. Análogamente a esta tensión existencial, a nuestra necesidad de abrirnos a lo otro y desapropiarnos, lo normal y lo anómalo se encontrarían interrelacionados en su génesis y en su generatividad.

Una vez destacada la buena ambigüedad del *pathos* como pasividad actuante y como padecimiento que apela a la restauración del equilibrio y la tensión que está en su base, tras demostrar que no todo padecer es patológico, parece obvio que lo anómalo tampoco puede equipararse con lo patológico, sino más bien con una cierta desviación de lo que habitualmente se considera normal.

La fenomenología no concibe la normalidad y la anormalidad en términos absolutos, sino formando una estructura generativa de sentido, en la que la primera da sentido a la segunda y viceversa. Como hemos desarrollado en otro lugar (López Sáenz, 2024), además de entender esta estructura como co-generación de sentido, la consideramos generadora de fenómenos y realidades gracias a ese movimiento tensional que trasciende la mera correlación sujeto-objeto y no dista demasiado de lo que Steinbock denomina «generatividad», a saber: «el *movimiento* mismo en el que surge la relación del hogar/lo ajeno, su *tensión dinámica* [...]. La fenomenología versa sobre la “Generatividad” desde el principio [...], es *movimiento generativo* en su propio desarrollo» (2022: 394. El subrayado es nuestro).

Entendida de este modo, la co-generatividad puede predicarse también de la estructura de la economía freudiana de los instintos, particularmente, de la relación entre placer y dolor: solemos considerarla como una oposición binaria en la que el placer es la norma, mientras que el dolor es lo anormal o el sufrimiento a evitar. Sin embargo, sin este, nuestra vida no sería humana y no podríamos apreciar verdaderamente el valor de los momentos placenteros. El dolor y el gozo forman parte del sentir y sus sentidos se co-generan de su reciprocidad. La buena ambigüedad, a nuestro modo de ver, es ese movimiento generativo entre los opuestos, entre lo familiar y lo extraño. Nuestra existencia –no solo su sentido– se desarrolla en ambos territorios que intersectan. Explorando la estructura

fenomenológica co-generativa normalidad-anormalidad, vemos, por tanto, que hay un movimiento entre ambos polos que resulta necesario para comprender el significado ambiguo del *pathos*.

Algo similar sucede con la actividad y la pasividad, que solemos asociar con la normalidad y anormalidad, respectivamente. Sin embargo, no es lícito pensarlas como si ya estuvieran delimitadas de una vez por todas, y como si la actividad fuera el paradigma de la normalidad, entendida incluso como norma deontológica, cuando, en realidad, muy frecuentemente nos viene impuesta por la tradición y la cultura del rendimiento extremo. Como dice Han, en nuestra sociedad de la aceleración sin detención y del yo hiperactivo, «la pura agitación no genera nada nuevo. Reproduce y acelera lo ya existente» (2012: 35). La repetición sin creación se debe, desde nuestra perspectiva, a esa presión externa que afloja el arco existencial que mantenía nuestra actividad a la misma distancia de la pasividad actuante.

En términos de Benjamin, diríamos que la era de la reproductibilidad técnica ha suprimido el aura de las obras y creaciones únicas. Para salir de esta repetitividad estéril tendríamos que volvernos hacia el fondo de nuestras acciones, hacia lo extraño, alejándonos de nosotros mismos para retornar después enriquecidos y transformados. Condición de ello sería haber establecido pausas en el activismo ciego que, en nuestra era, ha suprimido todo «entre».

Abrirse a la alteridad requiere huecos, concavidades que acojan, y negatividades no nihilizadoras; en suma, pasividades y actividades relativas que interactúen. Así entendemos, por citar un ejemplo, los hábitos que, lejos de ser meras pasividades sin valor de aprendizaje activo ni novedad alguna –como piensa de Beauvoir–, expresan, a juicio de su coetáneo, Merleau-Ponty, el poder de dilatar nuestro ser-en-el-mundo y cambiar la existencia. Esto implica que no son estáticos, sino modos generalizados de responder a situaciones familiares y nuevas. Por consiguiente, regularizan y normalizan determinadas acciones ante similares circunstancias transformándolas en disposiciones y destrezas. El hábito fija la norma y, como dice Antony Steinbock «no solo es normativo en el sentido de adaptarse a nuevas normas, sino de crearlas» (1999: 186)<sup>9</sup>. Nosotros preferiríamos hablar de reactivación de sentidos prácticos gracias a nuestras hábitos y destrezas consolidadas en el esquema corporal. La reactivación de lo habituado es capaz de instituir –más que «crear»– nuevos sentidos en lo ya instituido. Así es como la institución continúa deviniendo e implicando –en el presente y en el futuro– a quienes forman parte –activa y pasivamente– de ella.

Lo habituado y normalizado puede devenir normativo e incluso establecer normas. Esto es aplicable a la actividad, considerada normal en nuestro comportamiento y cultura, y a la pasividad, asociada con lo anormal o anómalo. Hemos rebatido esta dicotomía mostrando que hay pasividad en toda actividad, *pathos* impulsor de la misma, acción pasiva y una fuerza responsiva del *pathos*, en particular, del padecimiento que nos acontece.

---

<sup>9</sup> Esto es evidente en el caso de los hábitos motores (ej. correr, nadar, andar en bicicleta, etc.) en los que la ejercitación lleva al perfeccionamiento, a la ruptura de las marcas establecidas y hasta a la excelencia y la creación de nuevos estilos.

## 8. CONCLUSIÓN

La farmacología, los medicamentos, los métodos explicativos y cuantitativos rehúyen cualquier ambigüedad, su valoración y la pluralidad de sentidos. En cambio, aquí hemos puesto de manifiesto la ambigüedad del *pathos* como experiencia de padecer y como trato con lo extraño. Necesitamos una filosofía de la buena ambigüedad que piense las relaciones entre los contrarios antes que su oposición.

No ha sido nuestra intención elogiar la ambigüedad, sino reconocerla y expresarla. Decía Merleau-Ponty que el verdadero trascendental era la vida ambigua en la que se forjaba el origen de las trascendencias (1972: 418). La ausencia de explicaciones concluyentes para algunos de los fenómenos vitales y modos de existencia más generalizados, la constatación de la ambigüedad, nos siguen poniendo en situaciones «vertiginosas» que, en muchos casos, somos incapaces de gestionar. En una entrevista en la que le preguntaban si se podía vivir así, Merleau-Ponty respondía que «la filosofía no es un hospital. Si la gente tiene vértigo y quiere tomar medicamentos contra él, yo no se lo impido, pero digo: son medicamentos» (2016: 365). Esta es una de las advertencias que la filosofía crítica de la ambivalencia, es decir, de la «mala» ambigüedad que va del *pathos* a la reducción inmediata de sus efectos, debe seguir haciendo.

La filosofía manifiesta la buena ambigüedad del *pathos* y, gracias a él, toma conciencia de lo extraño. Aplica así el *logos* al *pathos* que le dio origen y sigue afectándole profundamente. El *pathos* también conforma el *ethos*, y este influye sobre aquel.

El asombro filosófico que tiene su *arjé* en el *pathos* desencadena un preguntar que no es obra de un sujeto absoluto y absolutamente activo, y que le obliga a responder. Como ha mostrado Merleau-Ponty, la filosofía se nutre de la no-filosofía y no la deja nunca atrás. En términos de Waldenfels, el *pathos*, que siempre le sucede a alguien, ese encuentro con lo otro, no puede concretarse ni en cosa ni en sentido. Asombro y buena ambigüedad tienen uno de sus mayores exponentes en la experiencia del dolor, de lo extraño, en el sentido de eso que puede alienarnos, pero puede también suspender provisionalmente la aceleración en la que estamos inmersos y provocar «una interrupción» del infierno de lo igual que es la sociedad paliativa (Han, 2021: 60).

La filosofía de la buena ambigüedad del *pathos* reflexiona para descifrar el sentir. Se sirve, para ello, de la descripción indirecta, de las metáforas y, sobre todo, de la crítica de las escisiones de la realidad. Descubre que los tradicionales contrarios no permanecen estáticos, sino que están habitados por un movimiento interior que los interrelaciona, nos des-subjetiviza y apela, subtiendo así toda nuestra vida. Cuando esta se distiende, bien por no abrirnos a lo extraño o por proyectar lo mismo en lo otro, no se logra integrar en la existencia lo que nos afecta, reina la mala ambigüedad. La experiencia pática, en cambio, aun siendo no intencional e indeseada, no nos deja vagar indiferentemente de un extremo a otro, sino que nos saca de la apatía, nos obliga a responder y, por tanto, no debería abandonarse a la sola responsabilidad médico-científica.

9. BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1990). *Retórica*. Barcelona: Gredos.
- Bernet, R. (2020). «The Passive-Active Force to Bear and to Suffer». *La Cultura. Rivista di filosofia e filologia*, nº 1, pp. 19-34. Disponible en: <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1403/96386>
- Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cassell, E. (2001). «The Phenomenon of Suffering and its Relationship to Pain». En: Toombs, S. K. (Ed.). *Handbook of Phenomenology and Medicine*. Dordrecht: Springer, pp. 371-392.
- Gadamer, H-G. (1996). «Experiencia de la muerte». En: *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa.
- Goldstein, K. (1951). *La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*. París: Gallimard.
- Habermas, J. (1983). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- Han, B-Ch. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- (2021). *La sociedad paliativa*. Barcelona: Herder.
- Husserl, E. (1974). *Formale and transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Husserliana, XVII*. Laiden: Martinus Nijhoff.
- Illich, I. (1976). *Limits to Medicine. Medical Nemesis. The Expropriation of Health*. Nueva York: Pantheon.
- Lévinas, E. (1993). «El sufrimiento inútil». En: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- (1994). «Une éthique de la souffrance. Entretien». En: Von Kaenel, J. M. (Ed.). *Souffrances, corps et âmes, épreuves partagées*. Paris: Autrement, pp. 127-137.
- López Saénz, M<sup>a</sup> C. (2006). «Marcuse; trabajo y dolor como consecuencias de la represión». En: González, M. (Compilador). *Filosofía y dolor*. Madrid: Tecnos, pp. 439-456.
- (2017). «Intencionalidad operante en la existencia». En: Sylla, B. Borges, I. Casanova, M. (Orgs.). *Fenomenología VI, Intencionalidade e Cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, pp. 79-119.
- (2022a). «El movimiento de la fenomenología y el fluir (*strömen*) de la existencia». En: Dias, A. Furlan, R. (Orgs.): *A fenomenología entretempos*. Salamanca: Cultura Académica Editora, pp. 39-77.
- (2022b). «Conciencia verdadera del dolor sentido y sentidos del dolor. Estudio fenomenológico». *Discipline Filosofiche XXXII*, nº1, pp. 155-176. Disponible en: <https://philarchive.org/rec/LPECVD>
- (2023). «De camino al sentir por la Aisthesis y el logos que la habita. En diálogo con Renaud Barbaras». *Escritos de Filosofía*, nº 11, pp. 145-170. Disponible en: <https://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/38012>

- (2024, en prensa). «La fecundidad de la fenomenología generativa en el siglo XXI». *Investigaciones fenomenológicas*.
- (2025, in press). «Is There Intentionality in Boredom? Phenomenological Perspectives». En: A. Elpidorou and J. Ros Velasco (Eds.). *The History and Philosophy of Boredom*. Londres: Routledge.
- Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta.
- Merleau-Ponty, M. (1972). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- (2000). L'Homme et l'Adversité. En : *Parcours deux. 1951-1961*. Paris: Verdier, pp. 322-376.
- (2003). *L'Institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité. Notes de Cours au Collège de France 1954-5*. Paris: Belin.
- (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes 1953*. Paris: Metis Presses.
- (2016). *Entretiens avec G. Charbonnier et autres dialogues 1946-1959*. Paris: Verdier.
- Muñoz Terrón, J. M<sup>a</sup>. (2010). «Responsividad y cuidado del mundo. Fenomenología y ética del *care*». *Daimon*, n<sup>o</sup> 49, pp. 35-48. Disponible en : <https://revistas.um.es/daimon/article/view/141851>
- Ricoeur, P. (1992). «La souffrance n'est pas la douleur». Comunicación en el coloquio organizado por l'Association Française de Psychiatrie en Brest, 25 y 26 de enero, «Le psychiatre devant la souffrance», recogida en *Psychiatrie française*; y en *Autrement*, n<sup>o</sup> 142 (1994).
- Poirée, J. (1999). «La sensation douloureuse existe-t-elle ? Neurophysiologie, psychologie et phénoménologie». *Esprit*, vol. 258, n<sup>o</sup> 11, pp. 50-70.
- Russier, J. (1963). *La souffrance*. Paris: P.U.F.
- Sigurdson, O. (2019). «Only Vulnerable Creatures Suffer. On Suffering, Embodiment and Existential Health». En: Dahl, E. et al. (Eds.). *Phenomenology of the Broken Body*. Nueva York: Routledge, pp. 88-100.
- Steinbock, A. (1999). «Saturated Intentionality». En: Welton, D. (Ed.). *The Body*. Malden: Blackwell, pp. 178-199.
- (2022). «Epílogo a la edición castellana». En: *Mundo familiar y Mundo ajeno. La fenomenología generativa tras Husserl*. Salamanca: Sígueme, pp. 393-403.
- Strauss, E. (2000). *Du sens des sens*. Paris: Jérôme Million.
- Waelhens, de A. (2001). «Une philosophie de l'ambiguïté». En: M. Merleau-Ponty. *La structure du comportement*. Paris: P.U.F, pp. V- XV.
- Waldenfels, B. (1997). «Simbólica, creatividad y responsividad. Rasgos fundamentales de una fenomenología del actuar». *Ideas y Valores*, vol. 105, pp. 17-29.
- (2005a). «L'expérience corporelle entre ipséité et altérité». *Revue de Théologie et philosophie*, vol. 137, n<sup>o</sup> 4, pp. 359-373.
- (2005b). «La phénoménologie entre *pathos* et réponse». *Revue de Théologie et philosophie*, vol. 137, n<sup>o</sup> 4, pp. 329-343.

- (2008). «The Role of Lived Body in Feeling». *Continental Philosophy Review*, vol. 41, nº 2, pp. 127-142.
  - (2010). «Description indirecte». *Archives de Philosophie*, vol. 73, nº 1, pp. 29-45.
  - (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos.
  - (2024). *Geburt des Ethos aus dem Pathos*. Berlin: Mohr Siebeck.
- Zambrano, M. (1987). «El espejo de la historia». *Anthropos: Boletín de información y documentación*, nº 2, pp. 103-104.
- (2012). *El hombre y lo divino*. Madrid: F.C.E.
  - (2022). «El sueño creador», en *Obras completas III*. Madrid: Galaxia Gutenberg.

## ACERCAMIENTOS POLÍTICOS-SOCIALES AL SUFRIMIENTO

# GRAPAS, HILOS Y CINTA AMERICANA: RE-CONSTRUCCIÓN PERMANENTE DEL SENTIDO DEL MUNDO EN LOS TIEMPOS DE LA DE-CONSTRUCCIÓN INMANENTE DEL MUNDO DE SENTIDO

FERNANDO GILABERT BELLO  
*Dr. en Filosofía – Universidad de Sevilla*

## 1. INTRODUCCIÓN: ACERCA DE LA PUBLICACIÓN DE UN TEXTO

A la hora de decidir si una investigación merece ser publicada, hay que ser consciente de diversas particularidades respecto de su redacción<sup>1</sup>. No importa si tiene una larga trayectoria oral, si es objeto de debate en clases, congresos o charlas de café, pues es necesario denotar que en el texto «lo hablado ya no habla en lo impreso [*Das Gesprochene spricht nicht mehr im Gedruckten*]» (Heidegger, 1987: 1): es necesario cambiar el tono coloquial a otro más solemne, si se quiere decir así, que resulte más adecuado para la redacción de un escrito público y publicable. Es cierto que una exposición verbal ya sobrepasa la frontera de la reflexión privada y se revela a los demás, es decir, se hace «público», pero hay que apostillar que la oralidad es mediada por la cercanía con los interlocutores, permitiendo trazar la ruta que sigue el discurso con explicaciones y aseveraciones acerca de lo no clarificado.

Pero con el texto publicado es distinto, pues el autor no conoce al lector, y ni siquiera si hay acaso algún lector. Puede sospecharse cierto interés de los especialistas en la materia que, mejor o peor, pueden entender las diatribas en las que incurre el estudio. Aunque también pueden acercarse a la investigación no sólo por su interés en el asunto específico tratado, sino también por el argumentario que el autor, reconocido o desconocido, emplea para defender su punto de vista. Por lo que las tesis defendidas deben cerrarse en torno al texto mismo, aun a sabiendas de que sólo es un hito en un

---

<sup>1</sup> «A su manera, este texto son muchos textos, pero sobre todo es dos textos». Se parafrasea aquí el inicio del «Tablero de dirección» de la monumental obra clave de Julio Cortázar (2008: 111) a fin de ilustrar el contenido de esta investigación. «Del lado de acá», se encuentra un estudio, si bien con múltiples variantes que hacen que dicho texto no se presente unificado, a propósito de un tema concreto. Dicha investigación se presenta en el cuerpo principal del escrito. «Del lado de allá», aunque más bien parecen aquellos «De otros lados», se presentan una serie de notas al pie, como digresiones del mismo, como posibilidades abiertas que es necesario aclarar dentro del propio camino filosófico y que, si bien son prescindibles para la idea central en la que se pretende indagar, no obstante, suponen un complemento que permite continuar la reflexión más allá del interés o no que suscite el tema principal. Las posibilidades del escrito en papel son en cierto modo limitadas frente a la publicación digital, ya que ésta permite establecer un hipervínculo hacia otros temas, hacia otras posibilidades de indagación, conectando con anteriores y posteriores meditaciones a través de conexiones *tie-up*.

camino de pensamiento, que viene de lo ya dicho y que se prevé que se dirige a un advenimiento. Pero los antecedentes y postrimerías de la investigación no tienen por qué estar en conocimiento del lector, e incluso puede ser que no haya advenimiento alguno. De ahí que el texto deba presentarse cerrado para su publicación.

Toda publicación implica un mostrarse en la vida social, es un dar un paso en el mundo compartido con los demás hacia una apertura (*Offenheit*) *alethéica*, no como un decir algo cierto y verdadero, pues las afirmaciones expuestas siempre están sujetas a una revisión temporal, sino como un desvelar a la esfera pública (*Offentlichkeit*), donde siempre se está inicialmente arrojado y desde la que se regula toda hermenéutica de la existencialidad (Heidegger, 2006: 127), presentando un doble juego de revelación y ocultamiento, de apertura y cierre de sentido. Ontológicamente ese doble juego despoja de responsabilidad de cara a la galería: al presentarse como una investigación, ya se indican precedentes que anticipan los resultados de la disquisición y permite que el autor permanezca oculto incluso para sí mismo, al remitirse exclusivamente a la referencia bibliográfica que indica dónde puede encontrarse más información sobre asuntos periféricos del texto y cerrando así su posibilidad. Ese doble juego surge cuando el estudio se hace público (*Offentlich*) (Escudero, 2009: 134).

Pero la publicación no acontece del mismo modo a cómo lo hace la existencia en la esfera pública. La existencia siempre es dada previamente «en» esa publicidad, no se crea a partir de ella como ocurre con el texto. Ese «aparecer» del texto publicado, si bien condicionado temporalmente por esperas editoriales, previo envío de resúmenes, revisiones de doble ciego, aceptaciones, sugerencias de modificaciones y corrección de errores en las galeras, no supone un deje de responsabilidad en aras del mundo, sino un asumir las consecuencias de lo expuesto, cuanto más cuando se presente como polémico: el autor se destaca entre la multitud sin nombre, su trabajo indica una decisión defendida mediante argumentos que aspiran a considerarse válidos por la comunidad. Así no sólo el autor deja de estar oculto para la sociedad, sino que también, al publicar, se planta ante sí mismo y el texto, «su» texto, debiendo de pulir lo que defiende, una y otra vez, pues cada pensador defiende una única idea que le persigue durante toda su vida y con la que debe confrontarse continuamente (Heidegger, 1996: 427). Publicar es cualquier cosa menos un perderse en medio de la existencia.

## 2. LA SALUD MENTAL: UNA CUESTIÓN DE INTERÉS PÚBLICO

Lo público tiene relevancia en el objetivo aquí perseguido: se trata de confrontar una cuestión de «interés público», un tema de actualidad sobre el que se habla y escribe no para sí, sino para establecer el debate con los otros, buscando una solución colectiva que se erija como precepto hegemónico desde el que tratar el asunto. El *leitmotiv* que mueve esta investigación es el abordaje del sufrimiento psíquico en la sociedad actual, definida como tardo-capitalismo (Gilabert, 2023a), pero ya convertida en turbo-capitalismo<sup>2</sup>. Esta

---

<sup>2</sup> El concepto de «turbo-capitalismo» es acuñado por Edward Luttwak a finales de los años noventa del siglo pasado (2000) y con él se definen unas políticas económicas que, a partir de un capitalismo convencional o, en términos de Raphael Nagel, «capitalismo civilizado» (2016: 112), apuestan por la ausencia de restricciones para la economía y por una celeridad desmedida en la consecución de fines. Puede

cuestión, la de la salud mental, es abordada por diversos elementos del sistema que muestran su preocupación por tal asunto, dando una falsa sensación de exigencia y disposición a fin de evitar que sus consecuencias lleguen a un punto catastrófico<sup>3</sup>.

La salud mental es objeto de debate público, es uno de los temas candentes en diversos ámbitos sociales y culturales: el Estado la promueve al considerarla un asunto de la sanidad pública; la industria del entretenimiento, a su modo, mediante series, películas, novelas y otros productos de ocio que ponen de relieve la necesidad de hacerse cargo del problema, también fomenta el debate acerca del bienestar emocional y psíquico; la prensa generalista no para de ofrecer sesudas investigaciones acerca del tema; incluso las propias empresas privadas, las que se desarrollan conforme a la trama capitalista, visibilizan una preocupación por la salud anímica de sus trabajadores<sup>4</sup>. La conversación pública sobre este tema, es cierto, se presenta desde diversos frentes, pero tal vez hay que poner el foco en el nivel de dicha conversación. Que se hable mucho y cada vez más de salud mental, o de cualquier otra cosa, no implica que el discurso hegemónico sobre ella tenga de suyo cierta calidad. Ni siquiera hay indicios de que sea una conversación real, pues las más de las veces no cumple con un intercambio dialógico, sino que es una mera repetición de una sola voz, la del discurso hegemónico.

Ejemplos cotidianos acerca de esta cuestión: suele decirse que hacen falta más psicólogos, que la población debe dejar de lado el estigma a acudir a consulta, que hay que aprender a decir «basta» cuando la presión comience a hacer mella en la psique, etc. Pero tales sentencias bienintencionadas se quedan en palabras vacías al no producir cambios en el paradigma de salud mental que den paso a una ruptura con un discurso hegemónico que no es palabra sanadora<sup>5</sup>, sino la perversión de la mera habladería, de la cháchara (*Gerede*) (Heidegger, 2006: 167-170)<sup>6</sup>. Y es cháchara porque precisamente en

---

parecer que es otra forma de denominar al anarcocapitalismo (Martínez González-Tablas, 2007), pero no es exactamente lo mismo, pues este último, el anarcocapitalismo, se excusa por una suerte de deber moral" a partir un imaginario acerca de la justicia (Friedman, 1989). En este sentido, puede decirse que el turbo-capitalismo es casi un mal a sabiendas, un mal que curiosamente es jaleado como un triunfo por bastante gente a la que está jodiendo.

<sup>3</sup> Cuando se alude a la catástrofe no se hace en un mero sentido coloquial, sino que se trata de unificar bajo un mismo concepto sus múltiples acepciones. Así lo catastrófico señala no sólo al daño destructor, sino también a la decepción y al desenlace de un drama (DRAE, 2014). La catástrofe que pretende evitar la sociedad contemporánea no se debe al impacto en la salud de las personas, sino en la propia salud del sistema: todo lo catastrófico que pueda ocurrirle a alguien que siente malestar sólo es considerado si repercute en el funcionamiento mismo del sistema, si le causa a éste alguna pesadumbre.

<sup>4</sup> No es necesario repetir ejemplos que cualquiera puede conocer, de los programas de salud mental con incidencia en los derechos humanos a Zendaya reflejando lo importante que es el cuidado de la psique, de los reportajes sobre el mal social que suponen las tasas de suicidio en la juventud a la inclusión de los trastornos de ansiedad en las revisiones médicas anuales de las empresas. Basta decir con que es algo a la orden del día, algo atmosférico pero que nadie puede tomar de la mano, pues se diluye en medio del hálito mismo que impulsa cualquier decir sobre ello.

<sup>5</sup> Una palabra tuya bastará para sanarme (Mateo, 8: 8). Escuchar reconforta, pero es más reconfortante hablar. Una palabra mía basta para sanarme, diga lo que diga. La palabrería propia alivia frente a la palabrería de otro, que puede terminar causando malestar. Tu palabra no sana, tampoco un mensaje de *WhatsApp* a altas horas de la noche.

<sup>6</sup> La habladería es la posibilidad de expresar cualquier cosa sin necesidad de un apropiamiento previo reflexivo acerca de aquello que se expresa. Pero que tenga una reflexión previa no por ello es algo negativo, pues permite desenvolverse en la vida cotidiana, en el mundo de lo público, permite dar una respuesta a lo que rodea a la existencia, al interrogante que plantea el otro de continuo y que se responde sin saber siquiera

lugar de suponer un punto de inflexión sobre la cuestión, se plantea desde la óptica de un sistema económico y social cuyos entramados son causa de depresión, estrés, ansiedad, cuando no otras dolencias mentales todavía más graves. Porque los objetos exclusivos que persigue son la producción y el consumo, normalizando las consecuencias que para la salud mental tiene la no consecución de ambos objetos. La definición de salud mental a la base de un estudio que respalda este discurso hegemónico puede ilustrar al respecto: un estado de bienestar donde la persona se realiza y puede hacer frente al estrés *normal* de la vida, de *trabajar* de forma productiva y de *contribuir* a su comunidad (cursivas del autor) (Herrman, Saxena y Moodie, 2005). Evidentemente, tal definición remite a una normalidad de las secuelas mentales y a la necesidad de producir y contribuir a la vida colectiva.

Pero aquí no se persigue una crítica a la psicología y a su praxis terapéutica, en todo caso, ilumina cierto desdén a determinados modelo de la misma. Se trata, más bien, de abordar la relación que el existente tiene con el *pathos* en los tiempos en los que el turbo-capitalismo aparece, amenazando con convertirse en el único horizonte posible. Ese modelo social crea un malestar generalizado en el mundo contemporáneo, no porque no se diera en otros momentos históricos, sino porque tiene un modo particular de presentarse respecto del turbo-capitalismo.

### 3. EL SENTIDO: AFECTIVIDAD Y MUNDANIDAD

En la vida contemporánea, la existencia se ve desbordada en infinitas ocasiones por circunstancias que empujan a la zozobra, más veces de las que pueden hacerse públicas y muchas más de las que uno mismo reconoce para sí. Por ejemplo, la propia redacción de este texto, el hecho de que en algún momento lo aquí escrito sea público, pues siempre está detrás el fantasma del plazo de entrega y el de la dignidad de escribir algo que conecte las reflexión del autor con el interés del lector, pues uno nunca sabe si puede transmitir una luz desde sus propias oscuridades, y tampoco si lo que encuentra fascinante incumbe a alguien más, si hay quien puede encontrar sentido a lo aquí escrito, como una reconstrucción de lo que el autor quiere mostrar mediante su deconstrucción en este texto.

El propio título de este estudio incide en ello: *Grapas, hilos y cinta americana*, materiales con los que reparar «chapucosamente» algo roto, incluso la propia situación personal y anímica del autor. Tal título, sin embargo, parece suficientemente sugerente para denotar los avatares de la existencia: una permanente reconstrucción de sentido que, para ser comprendido, debe de estar continuamente reparándose con lo que sale al paso: cosiéndolo, grapándolo, parcheándolo, uniendo unas piezas con otras, aunque resulten difíciles de conectar. Por supuesto, a base de parches, el resultado es estéticamente feo al quedar recosido<sup>7</sup>, no tiene una linda presencia, sino que es un conjunto de remiendos para

---

qué pregunta. Quizás ese responder pueda tornarse en el mismo preguntar, pero no ya hacia el otro, sino hacia sí mismo, como la propia pregunta que guía a toda la reflexión.

<sup>7</sup> La literatura y el cine exponen una serie de ejemplos de constructos fabricados de partes reutilizadas que se unen de forma grotesca, dando un resultado tragicómico. El más característico de estos ejemplos es el monstruo de Frankenstein, hecho a partir de jirones de cadáveres (Shelley, 2007), pero también los juguetes «maltratados» por Sid Phillips en *Toy Story* (Lasseter, 1995). Sin embargo, el más llamativo de monstruo «recosido» es el Good Guy Chucky de la saga creada por Tom Holland, *Child's Play*, sobre todo a partir de

todo aquello vivenciado. Todas estas piezas y parches se adhieren a la existencia conforme a las propias experiencias, si bien a veces parecen difíciles de encajar unas con otras a pesar de ser obligatorio tener que conectarlas, como un *collage* sin un sentido aparente, pero que, paradójicamente, permiten visualizar un sentido. Y ese sentido se conforma como una referencia a la propia afectividad.

La afectividad es el conjunto de las emociones, sentimientos y pasiones (DRAE, 2014), lo cual implica una referencia a la persona que experimenta lo afectivo. Pero dentro de las disciplinas cuyo estudio es la psique, se busca una extrapolación de los afectos del individuo singular a un determinado grupo que experimente síntomas similares respecto de los mismos estímulos afectivos. Se persigue una clasificación categorial de los afectos para exponer y catalogar las estructuras psíquicas, con la intención de comprobar patrones que surgen al confrontar los casos problemáticos con estos afectos, a fin de predecir una conducta negativa que pueda ser paliada. Así es como funcionan las explicaciones derivadas del método científico en el estudio de lo psicológico, poniendo el foco no en la conciencia, núcleo clásico del interés de lo interno, sino en algo externo: el comportamiento (Pinillos, 2002: 681).

Los afectos son considerados como una reacción a algo invasivo, algo que viene «de fuera» y que domina al individuo, al que se trata como un ente aislado del resto del mundo<sup>8</sup>. Estos afectos irrumpen con violencia, y, por ende, una explicación científica puede considerarlos incluso nocivos. Pero la existencia se comprende precisamente desde ese carácter afectivo, vale decir «emotivo», y del que ya Heidegger da cuenta hace casi un siglo, cuando despliega una analítica existencial donde está a la base una estructura afectiva de la comprensión (Borges Duarte, 2021: 103). Desde los presupuestos heideggerianos es desde donde se debe partir: la existencialidad advierte de la constitución ontológica de lo humano como una apertura al ser que permite la pregunta por el sentido (Adrián Escudero, 2009: 64). Por ello, la existencia es exclusivamente algo humano, a pesar de que hay otras cosas que «existen» y algunas incluso tienen vida (animales y plantas). Estas otras cosas «existen» pero no son propiamente «existencia», sino que están «en» la existencia, forman parte de ésta como una realidad efectiva pero no poseen ningún rasgo que indique apertura ni cuestionamiento de sentido (Heidegger, 1983: 296).

La existencia siempre «es-en-el-mundo» (*in-der-Welt-sein*) (Heidegger, 2006: 52-63). La existencia es mundana (*weltlich*) y «mundanea» (*welten*) (Heidegger, 1999: 73). Sólo hay existencia conforme a un mundo, siempre está esa ligazón respecto del mundo, sin

---

la cuarta entrega (Yu, 1998), repleta de reminiscencias a las películas de la saga *Frankenstein* de James Whale (1935), donde el muñeco diabólico ya aparece como un puzzle que se ha tenido que coser para mantenerse unido.

<sup>8</sup> La tradición platónica, que se fortalece con el cristianismo y se blinda con Descartes hasta el punto de dominar hegemónicamente el pensamiento occidental hasta el siglo XX, establece una dualidad clave para la psicología: de un lado, una corporalidad material; de otro, una espiritualidad psíquica. Este dualismo se aplica a todos los ámbitos de la realidad con especial profusión en el caso del ser humano mismo, donde la psique está más allá de toda extensión como un heraldo de lo perfecto e inmutable que permita sobrellevar el dolor y el sufrimiento que implica lo físico. Los afectos se consideran así algo del orden de lo fisiológico, que turban a la psique que quiere reconectar con la esfera inmóvil. De este modo, la verdadera vida humana es la psíquica, que se muestra ajena a un mundo lleno de dolor y sufrimiento, pero también de gozos y alegrías (Platón, *Phaedo*: 91c-95a).

necesidad de algo habilidoso para alcanzarlo (Heidegger, 2004: 112). Esa mundanidad (*Weltlichkeit*) ya implica un «saber estar» respecto de lo que el mundo ofrece, sin que esto suponga un inconveniente en sí: los inconvenientes son siempre circunstanciales, pero la existencia no supone de por sí nada traumático. De ahí que el ser-en-el-mundo sea una estructura fundamental de la existencia, caracterizada por un cuidar (*besorgen*) (Heidegger, 2004: 113). En los planteamientos heideggerianos, el cuidado es un procurar afín al mundo, de modo tal que la existencia se exhibe ontológicamente siempre respecto de su mundanidad a la vez que gracias a ella (Gilabert, 2023b: 236). Es este procurar respecto del mundo lo que está a la base de ese *collage* sin sentido hecho de remiendos y parches

#### 4. LA EXISTENCIA: *COLLAGE* DE VIVENCIAS

Un *collage* es una técnica artística. Allí resuena lo griego, pues se vincula a *téchne* y a *poíesis*<sup>9</sup>. Tal sentido griego es conveniente que sea retenido de manera provisoria para luego desplegarse respecto del sentido. La técnica (artística) del *collage* consiste en unir distintas imágenes que originalmente forman parte de otra cosa para constituir una nueva obra. Por lo general se asocia a la pintura, mejor dicho, al cuadro, como obra de arte: se recortan las diversas imágenes y se pegan sobre un lienzo o sobre un papel. Pero el *collage* puede extender su referencia a cualquier otra forma de arte, por ejemplo, la escultura, al realizarse *collages* tridimensionales que sobrepasan la frontera del *ars pictórica*, pero también esculturas ya diseñadas con piezas «sobrantes» o «recicladas»<sup>10</sup>. Pero también el *collage* se impone en otras disciplinas artísticas como la arquitectura, la música, la literatura, el cine y, sobre todo, el videoclip<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> No es necesario aclarar nada más aquí acerca de la diferencia entre *techne* y *poiesis*: pueden consultarse algunas investigaciones recientes del autor (Gilabert, 2023; 2024; 2025).

<sup>10</sup> Gran parte de la obra de Manolo Valdés, ya de manera independiente al Equipo Crónica (1965-1981), va en la línea de exponer una obra escultórica *collage* a partir de elementos que no son propiamente esculpidos para el conjunto de la obra, sino restos de materiales de otros trabajos, como es el ejemplo de *White Butterflies*. En esta línea es que la obra de Valdés es la que mejor representa la teoría acerca del arte de Zygmunt Bauman a decir del propio filósofo polaco-británico (2006). Aunque, es necesario reconocer los propios orígenes modernistas del *collage* escultórico con obras como *Tête de taureau*, de Picasso.

<sup>11</sup> El *collage* es una técnica artística que se asocia primordialmente al arte visual (pintura y fotografía) y en menor medida a la escultura, pero prácticamente se extiende a todos los campos del arte. De este modo, hay una arquitectura *collage* que reaprovecha lo ya construido para reutilizarlo en los nuevos edificios, como el *Museo de la Acrópolis*, de Bernard Tschumi y Michael Photiadis, o los pastiches horrorosos de Viollet-le-Duc, en la reconstrucción de la *Cité* de Carcassonne, cuyas críticas resuenan, entre otros, en Taine (2002). También la música de Pierre Schaeffer (1976) es un máximo exponente del *collage* al crear la *musique concrète*, donde cualquier sonido tiene cabida dentro del vocabulario musical, al abstraerlos de su entorno e incluyéndolos en una composición. En literatura hay infinidad de experimentos que toman la forma del *collage*, demasiados y sin un criterio unificado, sobre todo en poesía, donde destacan los «cadáveres exquisitos» de la vanguardia surrealista y, en su estela, los «poemas al alimón» de García Lorca o los «quebrantahuesos» de Huidobro (de la Torre, 2001). Más allá de la pintura y la fotografía, en lo visual hay que destacar el cine-*collage*, también llamado cine de re-apropiación, un estilo de película creado por la yuxtaposición de material de archivo de diferentes fuentes y también con base en el movimiento surrealista. La idea de cine-*collage* se la auto-atribuye Salvador Dalí (1994) a partir de la anécdota que le cuenta André Bretón de ir de un cine a otro sin ver una función completa, pero lo cierto es ya una década antes Adrian Brunnell había realizado algunos cortometrajes *collage* sin contacto alguno con los surrealistas de París (1935). Finalmente, el videoclip como combinación *collage* por excelencia, no sólo como imágenes superpuestas de diversas grabaciones, sino en la mezcla de diversos estilos audiovisuales (Illescas, 2015).

El *collage* no tiene un sentido aparente, pero aparenta un sentido, como más arriba se indica. Esto es paradójico, pero es que el sentido se nutre de paradojas y aporías, muy al contrario de lo que establece la lógica racionalista que deriva en la filosofía analítica, una lógica en la que A y no A es un imposible. En el *collage* del sentido no: ahí se cose A y no A, como dos piezas fundamentales de un puzzle existencial. De lo que se trata es de articular una especie de *lógos* rector que posibilite el sentido y esa es la experiencia para con el mundo: se coge esto de aquí y esto otro de allí a lo largo de la vida: lo que se aprende de la familia, lo que se toma de los maestros, lo que se experiencia con los amigos, de lo que se lee en los libros, de lo que escucha en las canciones, de lo que se vive y comparte con la novia y con la amante. El sentido se construye a base de poner piezas sobrepuestas, que son las experiencias vivenciadas y que más o menos toman una forma, tipo *collage*.

Hasta ahí, pues, todos se ponen de acuerdo: la vida se presenta como aquello que va sucediendo y a medida que transcurre, se construye un imaginario personal. Pero este *collage* del imaginario debe ser de-construido y re-construido cada vez en los tiempos del tardo/turbo-capitalismo, lo cual tiene un impacto en las metafísicas del sentido de la contemporaneidad. El subtítulo de este estudio es «re-construcción permanente del sentido del mundo en los tiempos de la de-construcción inmanente del mundo del sentido». No es casual. El capitalismo exacerbado que se vivencia hoy día, aún a riesgo de no decir nada nuevo (Gilabert, 2017), expone para el consumo hasta las mismas tramas de sentido, porque las ofrece como simples productos de mercadería. Incluso la propia identidad se torna un objeto de mercado: ser de tal o cual manera, adscribirse a un grupo identitario o querer presentarse bajo el slogan de una identidad única e inclasificable, alguien especial, pero a cambio de adquirir determinados productos (hechos en serie) que otorgan esa diferencia. Todo esto da la apariencia de que se pueden elegir qué "retales" de la vida se añaden al *collage* existencial, *patchwork* que se realiza a través de paquetes de experiencias, en muchos casos ligadas al ocio, como vía de escape a la rutina gris que constituye un día a día imposible de afirmar como identitario: uno siempre se sabe mejor que aquel que reparte los paquetes de Amazon, pues el sentimiento de ser terriblemente checo inunda los corazones aquel fin de semana de visita a Praga, aprovechando el concierto de Iggy Pop, que también empapa del espíritu del post-punk.

Se busca la liberación de una vida no satisfactoria, que como no cumple las expectativas no hay que identificarse con ella, a través de esas ofertas de experiencia: hay que llevarlas a cabo todas, pero la vida gris restringe su realización: ofrece la posibilidad, pero es sólo eso, posibilidad, que puede tomar o no, y que, al elegir, condiciona al resto de posibilidades. Pero el capital es una máquina generadora de deseos, pero el deseo se genera cuando también se niega su posibilidad de ser colmado (Fernández-Savater, 2024). Por eso mismo, el capital pone límite, pero para seguir perpetuándose. Aunque se venda como un jardín del Edén donde cualquiera puede tomar lo que quiera, lo cierto es que sólo se posee un pequeño arbusto de bayas, casi seco, pero el paraíso aparece lleno de árboles de la ciencia, cargaditos de frutos prohibidos a los que se accede por un módico precio. No siempre se puede tomar el fruto prohibido, pero no por insuficiencia económica: a veces es caro, pero a veces es tan barato que no puede dejarse escapar la oportunidad de degustarlo, pero el compañero no cambia el turno, el médico lo

desaconseja, los niños tienen la función del cole o no hay con quien dejar al perro<sup>12</sup>. Al no poder colgar en Instagram las fotos de lo bien que se pasa, aparece la frustración y, con ella el sufrimiento.

##### 5. EL SUFRIMIENTO: DESMONTAJE DE LA SUBJETIVIDAD

El sufrimiento se presenta como la carencia de bienestar, por lo que hay que buscar estrategias para evitarlo (Grijalba Uche, 2023: 173). Pero implica tal desgaste del sistema nervioso que sólo puede articularse a partir del lenguaje: el sufrimiento implica lenguaje, porque es del parlante que se muestra impotente para con su decir, si bien se aplica a toda representación. El sentido se pierde y esa pérdida se representa como un mutismo que quiere decir, pero únicamente guarda silencio. Este mutismo es del ser humano y no de los animales, porque sólo el ser humano sufre, la frustración animal ante el dolor no implica lenguaje articulado (Lacan, 1998: 253), y, por ello, los animales son pobres de mundo (Heidegger, 1983: 435-440). Pero el mutismo implica, sin embargo, un lenguaje donde el sufrimiento se expresa, como un juego donde el interlocutor que acepta jugarlo es arrojado a su comprensión y a dar respuestas (Gadamer, 1990: 124).

Pero ante la impotencia que produce el no poder verbalizar de modo ordinario el sufrimiento, el capital también oferta un remedio: ir a consulta a de-construirse. Es más, el capital extrema aún más su propia oferta: permite incluso elegir qué modelo de tratamiento es mejor para cada uno, qué tipo de terapia psicológica (psicoanalítica, humanista, cognitivo-conductual, etc.) es más adecuada para las preferencias de cada uno. De lo que se trata es de de-construir el collage, desmontarlo pieza a pieza, para así quitar las piezas que ya no gusten, pues no basta con taparla, pues luego pueden salir a la superficie. Más vale prevenir, y el capital aconseja no afrontarla, sino desmontarla directamente, de-construir la vida propia. Pero, si al retirar las partes que conforman el collage, en muchas ocasiones, se destruye el propio collage, se arrancan trozos de otras piezas, se estropea.

Este desmontaje se presenta como inmanente, al ser inmanente el mundo del sentido. No hay trascendencia alguna, está reverenciado empíricamente en tanto que útil u objeto de mercadería. Porque en la lógica del turbo-capitalismo, el sentido mismo se vuelve un útil: hay una ocupación para con el sentido «en» el mundo, como un utensilio que tiene el carácter de lo a la mano (*Zuhandenheit*) (Heidegger, 2006a: 69). El útil tiene que ver con el trato en la ocupación, como un estar-a-la-mano y un para-algo: esto es idéntico al sentido que el capital le da, valga la redundancia, al sentido. No es apertura, mucho menos del ahí (*Da*) de la comprensión (Heidegger, 2006: 151-153), sino que en el turbo-capitalismo el sentido se presenta como un objeto cerrado para así poder mercadear con él. De ahí que en las terapias psicológicas el sentido se presente como un objeto cerrado que toma la forma del traje que cada uno lleva puesto o la cruz que carga cada cual. Se busca dar un sentido a la vida, mejor dicho, se ordena, pero se es libre a elegir entre los más de mil modelos disponibles.

---

<sup>12</sup> Las mascotas también se convierten en un objeto de consumo, no sólo como objeto estético decorativo, sino también como remedio que ofrece el capital para mitigar la soledad.

En la época de la supremacía del capital, el mundo del sentido se presenta como inmanente, esto es, su fin está en sí mismo y no puede ir más allá. Por eso está sujeto a la mercadería, presentándose como objeto cerrado, como útil de consumo. La estrategia del capital, sin embargo, lo presenta con cierto resquicio de apertura, a fin de propiciar toda una gama de productos de la misma serie en la que no parece agotarse el sentido<sup>13</sup>. De este modo, el malestar se afronta deslaminándolo, quitando cada estrato, pero sin unas instrucciones claras de cómo hacerlo, por lo que, en la mayoría de los casos, se acaba rompiendo el *collage*.

El *collage*, pone en la senda del sentido griego, retenido de manera provisoria y que sólo ahora cabe desvelar: técnica viene de *techné*, término con que se designa en la Antigüedad clásica una habilidad para transformar artificialmente. Hay que mencionar que se habla de «técnicas» en psicología, psiquiatría y psicoterapia. En su sentido griego, la técnica alberga en sí un carácter de «producción», fruto de la mano humana, frente a lo físico, algo que es en sí mismo por sí mismo (Aristóteles, *Physica*: 192a). La *poiesis* tiene que ver con los aspectos creativos de esa artificialidad: no es sólo que se debe a lo humano, sino al cómo se hace conforme a lo humano. Así el mundo de sentido aparece como un artificio que va desarrollándose conforme a las propias vivencias, que nada tienen que ver con lo físico, sino que son experimentadas siempre desde la inmanencia misma de lo humano. Pero el carácter *poiético* con que se desarrolla ese mundo de sentido permite trascender hasta el punto de otorgar un sentido al mundo. El mundo del sentido es inmanente, mientras el sentido del mundo es trascendente. La trascendencia es el objetivo por lograr, como individuos, como sujetos, despejada la subjetividad de todas las perversiones con que la dota la moderna teoría del conocimiento<sup>14</sup>. Se trasciende conforme a la trascendencia que se otorga al mundo, es decir, conforme al sentido del mundo. Y ese sentido del mundo corresponde a una subjetividad ontológica.

Una subjetividad ontológica es la que ha de ser planteada conforme a la existencia e implica invertir el modelo de conocimiento y los paradigmas conceptuales, entre ellos el de salud, vigentes para poder recuperar el carácter griego de la *poiesis*: un traer a la presencia que sobrepase la concepción moderna de la imagen, que pone lo ahí delante frente al «sujeto» para luego obligarlo a retornar ante sí como campo normativo (Heidegger, 1984: 84). La imagen se presenta novedosa en cada ocasión, como si en cada una de estas ocasiones adviniera un mundo nuevo (Azúa, 2021: 55), pero colocada ante una subjetividad estática ante su propia contemplación. Esta subjetividad no es

---

<sup>13</sup> La incompletud termina generando ansiedad al no poder colmarse un deseo de cierre que lleva de suyo esa «apertura».

<sup>14</sup> La subjetividad que se presenta en la existencia no es la de la teoría del conocimiento de la época moderna. Es necesario matizar la diferencia entre ambas concepciones de la subjetividad para evitar los errores clásicos que constituyen el núcleo de discordia entre analíticos y continentales (D'Agostini, 1997: 107). La tradición filosófica afirma una dualidad entre el mundo y el sujeto, de la que se hace eco la modernidad, cuya base no es el mundo mismo ni la mundanidad del mundo, sino los objetos y fenómenos que «están en el mundo», como la misma existencia, de modo tal que, al centrarse en estos entes intramundanos, se pierde la referencia al mundo mismo (Heidegger, 2006: 89-90). Esto es, la moderna filosofía, desde esa dualidad, se despliega como una epistemología cuyo cometido central es indagar en los modos de aprehensión del conocimiento que el sujeto tiene de los objetos, estableciendo el saber como un puente que permite unir a ambos conforme a la verdad. Pero tal relación sólo es de corte óntico y no ontológico (Gilabert, 2016: 92).

existenciaria, porque no asume el cambio de la propia facticidad de la existencia conforme a sus circunstancias que muestran la conexión con lo mundano, y no como lo apartado, ajeno y extraño. La subjetividad ontológica es intrínseca a la temporalidad y, por ende, a la finitud, de modo que el tiempo propiamente subjetivado se presenta no desde una separación extático-temporal, como etapas espaciales de la línea temporal, sino como una red que entrelaza cada momento, de modo que la existencia misma determina qué es el tiempo en cuanto tal (Heidegger, 2006: 336-339). El tiempo, subjetivado y ontológico, permite analizar con mayor hondura la existencia al comprenderla en sí misma, desde una toma de decisiones que se revela como el destino singular (Lythgoe, 2016: 62). La subjetividad, yendo de la mano de la ontología, permite un reconocimiento de la existencia como dada en cada caso y que se muestra como cuidado (*Sorge*) (Xolocotzi, 2004: 184). En este reconocimiento de la existencia, siempre dada como en cada caso y como propia, consiste la labor re-constructiva.

## 6. CONCLUSIÓN: ACERCA DE LA RECONSTRUCCIÓN

El problema que se debe afrontar entonces es la de la re-construcción de la existencia: si en la intimidad es de-construida cada vez, debe re-construirse públicamente. Pero el problema de la re-construcción no aparece en ninguna de las mercaderías del capital. Sin embargo, la cuestión es urgente. Del mismo modo que los preceptos neoliberales desarrollan toda una tesis económica acerca del reciclaje a partir del diseño hecho con retales, los jirones que esto presenta lo hacen bajo un prisma de armonía que los convierten en objetos de deseo. Pero el capital sólo contempla lo viejo, lo usado, lo roto, si puede adaptarlo a las categorías de lo *recycled & sustenaibility*, de lo *circular*, de lo *second hand*, de lo *tare-flew*, de lo *outlet*, de lo *bargain*, de lo *vintage*. Cuando queda fuera de ellas, aunque aborden gran parte del «imaginario reciclativo» en aras del capital, se considera directamente basura o desecho, un lumpen que ninguno de los negocios a partir de la basura y la sostenibilidad se digna a contemplar, pues nadie se identifica con algo más allá del margen, que no en el margen mismo, y, por tanto, con lo que se puede mercadear.

Ese ir más allá del margen revela el problema que tiene el capital con la trascendencia, que remite a instancias extra-marginales, donde no puede mercadear y, por tanto, controlar. La trascendencia es una suerte de superación, de ir más allá de límites y márgenes. Esto parece casar, en un primer momento con los intereses del capital, sobre todo al aparecer tocado por el ala del progreso, del esfuerzo o de la competencia. El capital va más allá de un límite, pero ese límite siempre es limitado en tanto que limitante: lo planetario, la trama del mundo del sentido. El problema de la trascendencia no es sobrepasar el límite, sino que es el «afuera» mismo, ignoto y, sobre todo, inestable, incluso inmaterial. Y con eso el capital no puede hacer su juego de des-territorialización y re-territorialización (Deleuze y Guattari, 1995), al estar más allá de la noción misma de territorio. La trascendencia es algo que se escapa al capital, a pesar de que él mismo se plantea desde una óptica trascendente. Pero que tenga de sí esta imagen (o se teorice desde una terminología que se ofrezca como «trascendente»), no implica una comprensión de la trascendencia, pues el capital se guía por una lógica perversa y no reflexiva, no desde

un sentido para con el mundo, abierto, que es lo propio del existente (*Dasein*), sino desde un mundo del sentido que siempre se presenta cerrado, conforme a un objeto deseante y deseado, cuya única apertura es precisamente la canalización entre el sujeto y su deseo.

Desde esta óptica, a cada uno sólo le queda estar reconstruyéndose cada vez, y así reconstruir el sentido del mundo. El modo para lograrlo excede este modesto estudio, pero debe comprenderse que el autor mismo también está en camino de su propia reconstrucción. Sin embargo, ya se aventura en el horizonte que tiene que ver con un cambio de paradigma a niveles generales, pero que también incide en los particulares, por ejemplo, en la terapia psicológica, orientada no como deconstrucción, esto es, como un desmontaje de sí, sino como una reconstrucción de toda la experiencialidad, como el misterio que no se resuelve (ni debe resolverse), sino que se experimenta (Racionero, 2020: 182). Esa reconstrucción tal vez sea la clave de la existencia pública.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- Adrián Escudero, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- d'Agostini, F. (1997). *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*. Milano: Cortina.
- de Azúa, F. (2021). *Baudelaire y el artista de la vida moderna*. Barcelona: Debate.
- Bauman, Z. (2006). *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity.
- Borges Duarte, I. (2021). *Cuidado e afectividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica*. Lisboa/Rio de Janeiro: PUC-Nau-Documenta.
- Brunel, A. (1935). *Filmcraft: the Art of Picture Production*. London: Newnes.
- Cortázar, J. (2008). *Rayuela*. Madrid: Cátedra.
- Dalí, S. (1994). *Journal d'un génie*. Paris: Gallimard.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1995). *L'anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit.
- Fernández-Savater, F. (2024). *Capitalismo libidinal: Antropología neoliberal, políticas del deseo, derechización del malestar*. Barcelona: NED.
- Friedman, D.D. (1989). *The Machinery of Freedom: Guide to a Radical Capitalism*. Chicago: Open Court.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Warheit und Methode*. Tübingen: Mohr
- Gilabert, F. (2016). «Heidegger en torno al error de la Modernidad: la crítica al dualismo cartesiano de cuerpo y alma (*Sein und Zeit*, párrafos 19, 20, 21)». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Sup. 5, pp. 89-98.
- (2017). «De la empresa del “yo” a la cooperativa del “nosotros”. Construir pueblo en un mundo globalizado». En: Cuenca-Jiménez, R.C., Allen-Perkins, D. y Gadea, W.F. *Hacia una (re)conceptualización de la democracia contemporánea*. Sevilla-Loja: Fénix-UTPL.

- (2023a). «Desafección laboral y disidencia currelante: reflexiones en torno al ocio y al negocio». En: Ordóñez-García, J. (Ed.). *Afectividad y disidencias de la facticidad*. Madrid: Dykinson, pp. 65-85
  - (2023b) «Fabricación de útiles y creación de obras de arte. Una reflexión técnico-estética desde Martin Heidegger». #RevADyC. *Revista de Arte, Diseño y Comunicación*, vol. 3, pp. 24-31.
  - (2024) «*Ge-Stell, das Man* y neoliberalismo: Críticas a la democracia capitalista desde el pensamiento heideggeriano». *Open Insight*, XV, 35, pp. 61-85.
  - (2025) «*Ge-Stell-Phony: ποιήσις y τέχνη* en la trama contemporánea». En: Milhano, A. y Lima, J.T. (Eds.). *Tecnofanias*. Covilhã: Praxis. Centro de Filosofía y Cultura [En prensa].
- Grijalba Uche, M. (2023). «Más desafectos y disidencias que afectos y unanimidades. Reflexiones sobre el sufrimiento y el dolor en la sociedad actual». En: Ordóñez-García, J. (Ed.). *Afectividad y disidencias de la facticidad*. Madrid: Dykinson, pp. 171-187.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- (1984). *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann.
  - (1987). *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer.
  - (1996). *Nietzsche I*. Frankfurt am Main: Klostermann.
  - (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann.
  - (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Herrman, H.; Saxena, S.; Moodie, R. (2005). *Promoting mental health: concepts, emerging evidence, practice*. Melbourne: University of Melbourne.
- Illescas, Jon E. (2015). *La dictadura del videoclip. Industria musical y sueños prefabricados*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Lacan, J. (1998). *Ecrits I*. Paris: Seuil.
- Lasseter, J. (1995). *Toy Story*. USA: Pixar-Disney
- Luttwak, E. (2000). *Turbo-Capitalism: Winners and Losers in the Global Economy*. New York: HarperCollins.
- Lythgoe, E. (2016). «La analítica existencial. Continuidad y ruptura entre 1927-1930». Lythgoe, E. & Rossi, L.A. «*Ser y tiempo*». *Singularización y comunidad*. Buenos Aires: Biblos, pp. 13-99.
- Martínez González-Tablas, A.M. (2007). *Economía política mundial* (Vol. I y II). Barcelona: Ariel.
- Nagel, R. (2016). *Turbocapitalismo: los maestros de la quiebra. Reflexiones y propuestas para una economía más humana*. Barcelona: Kant.
- Pinillos, J.L. (2002). *Principios de psicología*. Madrid: Alianza.
- Racionero, L. (2020). *Oriente y Occidente. Filosofía oriental y dilemas occidentales*. Barcelona: Anagrama.
- Real Academia Española (2014). *Diccionario de la Real Academia* (DRAE). Madrid: Espasa.

- Schaeffer, P. (1976). *Traité des objets musicaux*. Paris: Seuil.
- Shelley, M.W. (2007). *Frankenstein, or the Modern Prometheus*. New York: Penguin.
- Taine, H. (2002). *Voyage aux Pyrénées (avec illustrations de G. Doré)*. Paris. Monhelios.
- de la Torre, G. (2001). *Historia de las literaturas de vanguardia*. Madrid: Visor.
- Whale, J. (1935). *Bride of Frankenstein*. USA: Universal.
- Yu, R. (1998). *Bride of Chucky*. USA: Universal.

## LA VIOLENCIA COMO *PATHOS* SOCIAL

MARCO ANTONIO MILLÁN CAMPUZANO

*Dr. en Filosofía – Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa*

### 1. INTRODUCCIÓN

Vamos a referirnos a viejos problemas persistentes. Problemas que han incorporado nuevos actores y nuevas acciones para asuntos contemporáneos, ya muy conocidos, pero no menos vigentes. En dos partes se abordará nuestro planteamiento. En una parte inicial, se sitúan algunos problemas acerca de la afectación científica y tecnológica, que incumben a las nuestras sociedades en su conjunto y que conforman una suerte de *pathos* epocal (A), secundada por un alegato que se sostiene en pistas dejadas por Hannah Arendt sobre el tema de la violencia (B). Ambas partes buscan ser una unidad temática en virtud del título de este trabajo. Al final se ofrece una nota a manera de conclusión provisional. Asimismo, pondremos algunos supuestos sobre los que –entre otros–, de alguna manera, vamos a tener un trasfondo temático.

Es conocido y muy estudiado el hecho de la Modernidad se alzó con la razón como principio fundamental contra la tradición proveniente de las visiones religiosas. Las ciencias naturales, por delante, quizá, la física, se convirtieron en los instrumentos del loable intelecto para edificar los empeños de la razón. No obstante, la razón desplazó a las religiones sólo de manera ilusoria, porque siguen muy vigentes y con agendas cargadas, porque si bien la razón científica es reflexiva y ofrece resultados (que no es igual a certeza), terminó por extenderse a la racionalidad política y a las justificaciones de su autoridad desde lugares no científicos. Ello no parece ser conveniente en un mundo que deberá integrarse desde la pluralidad o el multiculturalismo.

Evidentemente, de manera común se asocia a la ciencia con la tecnología y el camino andado es el mismo: unidireccional, occidental, transnacional. No desatendemos el hecho de que en el desarrollo de la unidireccionalidad hay incomensurabilidades y disrupciones, que los apologistas suelen pasar por alto. Aunque, pese a ello, la ciencia y la tecnología siguen su camino ascendente, en horizonte de la univocidad. Decimos la «ciencia», aunque sabemos que, desde esta óptica, también se incluyen a las humanidades.

Parece saberse que es mejor un mundo plural a un mundo unidireccional, sin embargo, aún persiste y se impone ese mundo unidireccional a través de la ciencia, la tecnología y las ciencias sociales y humanidades. No hablamos del «fin de los grandes relatos» ni del «fin de la historia», sino de todo aquello que persiste a pesar de los discursos o fundamentos orientados a la diversidad epistémica, ontológica y tecnológica.

¿Por qué persiste lo unidireccional? ¿Es la paz y el orden social una suerte de rehenes de esa misma unidireccionalidad? ¿Podrían no serlo? La paz, como bien se sabe y se constata a diario, es de difícil obtención. En nuestras tierras latinoamericanas es casi una quimera. Un rápido ejemplo: según un índice de paz en México, este año 2024, el Estado de Chiapas aparece como una de las entidades más pacíficas, mas esos índices, como muchos otros en muchos otros lugares, se desmienten a golpes de realidad. El crimen organizado ha crecido tanto en la zona chiapaneca que decenas de poblaciones han sido forzadas al desplazamiento y las ejecuciones, secuestros y reclutamiento de los jóvenes, constatan los abismos entre declaratorias estadísticas y las realidades fácticas. Recordemos, al paso que, desde Chiapas, hace ya treinta años se le recordó al mundo el sentido que tenía el reconocimiento de la pluralidad cuando apareció aquel simbólico ejército zapatista. Las cosas han cambiado mucho.

## 2. PARTE A)

Los temas de la paz, los conflictos, las diversas violencias, han sido y son muy estudiadas. Cada vez hay más seminarios, congresos, libros e informes acerca de la paz o las paces y las violencias, sin embargo, la distancia entre los discursos y la realidad no cesa de incrementarse, a veces parece ser inversamente proporcional. ¿Qué hace falta? En la política, conocida es la separación entre las ideas acerca de la ciencia y la filosofía política y lo que sucede en la política real. Distancias conocidas y abundantemente referidas y debatidas en aulas y congresos. Para bien de la academia, para mal de la política misma, que suele hacer caso omiso de aquella. No es diferente lo que sucede en el camino del desarrollo científico y tecnológico. No intentamos repetir argumentos conocidos de los discursos decoloniales ni de epistemologías del sur, aunque, sin duda, hay gestos que nos interesan.

No es ninguna revelación sostener que la ciencia y la tecnología no han contribuido a la paz ni a un orden social, justo y equitativo, en el mundo. En fechas recientes, la ONU alertó acerca del riesgo de que la Inteligencia Artificial (IA) esté en manos de unas pocas multinacionales. Desde luego, no estaba revelando un secreto, todos sabemos eso, pero justo eso es lo que reclama nuestra atención: «en manos de pocas multinacionales». Razones dan los expertos para construir, en lo inmediato, una arquitectura global cooperativa e inclusiva de la IA, porque el norte siempre está arriba del sur, también en este asunto, por supuesto. Las propuestas de saneamiento y medidas cautelares no se han hecho esperar: mayor equilibrio a través de mayor participación multilateral, etc. Un equilibrio que se ve muy distante es lo que se propone para subsanar las diferencias. Y en este caso, como en muchos otros, la paz o, mejor dicho, los tiempos de paz parecen propicios para preparar escenarios impositivos o francamente violentos. ¿Qué hacer con esto?

Necesario es aclarar que, al referirnos a la ciencia y la tecnología, no hablamos del imaginario de la ciencia ficción ni tenemos en la mente sus escenarios apocalípticos, como pretenden series y películas en streaming, sino que nos referimos a aquellas desde la divulgación de la ciencia y la tecnología no ficcional, es decir, la que nos atañe día a

día. Hablamos de la tecnología que portamos, de la ciencia que asumimos, de los contratos que aceptamos y del reconocimiento de la *alteridad* que no vemos.

Según el astrofísico Aurélien Barrau, vivimos en un «tiempo bisagra», un tiempo de profundos cambios drásticos que ponen en riesgo la vida del planeta. Nos detendremos en algunas de sus reflexiones. Que la vida del planeta esté en riesgo de sufrir una catástrofe nos sitúa, a la vez, como culpables y como víctimas. Una paradoja crítica. Dice el científico: «más de la mitad de las poblaciones de animales salvajes han sido erradicadas en unas pocas décadas, más de la mitad de los insectos en pocos años... un millón de especies están amenazadas de extinción a corto plazo» (Barrau, 2024: 16). Ante esto y aquello no se hace nada. También hay crímenes de la paz y del orden social, porque son crímenes bajo formas estandarizadas de habitar el planeta, las guerras sólo serían su cara más violenta. O bien, la paz y el progreso, preparan escenarios violentos inéditos, como bien lo sabía Hannah Arendt, a la que nos referiremos más abajo.

No es difícil deducir hacia dónde va este científico. El metadrama de nuestra situación crítica, como él la llama, no se reduce al «calentamiento global» y la «contaminación», sino a otra dimensión: «una quiebra axiológica radical mucho más profunda y sistémica» (*Ibid.*). ¿Qué es una «quiebra axiológica» en un mundo plural que navega entre la razón secular y las expresiones religiosas que integran a los grandes colectivos? Esa «quiebra axiológica» es, además, «profunda y sistémica», sistémica porque pertenece al sistema de los estados nacionales, pero de intereses transnacionales económicos y de otras índoles.

No hablamos, solamente, de los modos en que la ciencia y la tecnología nos afecta, sino al contrario: cómo afectamos nosotros a la ciencia y a la tecnología, por ejemplo, con las políticas públicas de los estados y de los entes supranacionales, por no hablar de la publicidad mundial y el afán de renovar nuestros artefactos de conexión instantánea. La ciencia y sus productos nos afectan, pero es muy probable que, a la inversa, el daño sea lo que da sentido a nuestra época: las formas en que nosotros concebimos y usamos la ciencia y la tecnología. «Por las buenas o por las malas, inevitablemente aprenderemos muy pronto que no se trampea impunemente con las leyes de la naturaleza» –dice nuestro autor y añade– «ni con las fuerzas ancestrales de nuestras culturas» (*Ibid.*). Eso de las «fuerzas ancestrales de nuestras culturas», nótese bien, viene de un joven científico occidental que enseña en Francia. Evidentemente el enunciado tiene una fuerza que amerita mayor desarrollo argumentativo en el orden de su discurso. ¿Qué podría significar «fuerzas ancestrales» que hemos trampeado? ¿Son fuerzas no modernas, autóctonas, regionales? ¿Qué sentido tienen esas fuerzas en los enfoques culturalistas, pero, sobre todo en las perspectivas multiculturales?

El «tiempo bisagra» es tanto un tiempo crítico como un tiempo de esperanza. Ya no es tiempo en que pensábamos que habría que pagar un precio por un estado de bienestar social en deterioro de la naturaleza, porque si es que esto ha sido así, el precio está siendo demasiado alto. Verdad puede ser que, a pesar de todo, las generaciones actuales viven mejor en términos generales que lo que vivieron generaciones antes, digamos tan sólo dos generaciones anteriores. Se vive mejor y tenemos mayores accesos a muchas cosas, pero a costa de ver morir a más de cuatrocientos millones de pájaros tan sólo en Europa o de ver incrementarse las enfermedades respiratorias o cardiovasculares o de migraciones climáticas, además de las ejecutadas por violencias diversas. Lluvias torrenciales,

incendios forestales, temperaturas altas a destiempo, hablan, nos hablan, de una auténtica crisis que a todos nos concierne. El nivel del mar aumenta a la par de las enfermedades y la desaparición de las especies. Se calcula que para el año 2090 la península ibérica podría ser como el desierto del Sahara. Eso no está lejos, son dos generaciones más: cuando mi pequeña hija sea abuela. Hay que comprender ese *pathos* humano en su conjunto y atisbar sus consecuencias. Causas y azares. Este tiempo de acelerada destrucción es incapaz de recibir la *alteridad* –dice este autor. Creemos, asimismo, que desde la unidireccionalidad que implica, a su vez, una univocidad y una homogeneidad, ni siquiera se plantea, seriamente, la *alteridad*. Menos aún una alteridad radical. Un tiempo «incapaz [...] por su recurso al desprecio cuando se necesitaría la escucha, por su llamada a la tolerancia cuando se necesitaría el amor» (*Ibid.*). ¿Qué puede significar esto para un astrofísico? Bien, según él, que el quehacer científico debe de cuestionar más sus propias prácticas, tales como: «la organización económica y social de la investigación, que empeora cada año, tomando prestadas del sector privado sus peores derivas del sector empresarial» (*Ibid.*: 17). Responder a indicadores de eficiencia, que suelen ser poco «científicos», es lo que menos se puede decir como referente de las «derivas del sector empresarial». Sector de amplio espectro mundial por sus afectaciones supranacionales, por otro lado.

Desarrollo y optimización performativa no faltan en la ciencia y la tecnología, de lo que acaso se adolece es de la *comprensión* de sus usos y efectos. ¿En qué sentido? Según este autor, la *comprensión* no debe de consistir en asimilar lo extraño a lo familiar o a lo usual, porque, precisamente, lo que nos es habitual no garantiza una auténtica comprensión. No hay de ese modo *alteridad* alguna. La idea parece ser que al respetar lo extraño, por ejemplo, las cosmologías de culturas no occidentales, se integrarían mejor al hecho contundente de la multiculturalidad actual. Si fuera el caso ¿Toda cultura terminará incorporada a la unidireccionalidad occidental? Es una posibilidad, pero no la única.

### 3. PARTE B)

¿En qué medida ese «tiempo bisagra» es un tiempo en que la violencia –a pesar de ser obvia– se ha fortalecido en tiempos que creíamos de paz? Pareciera que, como sugería Hanna Arendt hace poco más de cincuenta años, la paz no es la otra cara de la violencia, sino el nombre desde donde se prepara el acontecimiento de lo inédito de la violencia. En efecto, en aquel texto de Arendt titulado «sobre la violencia», la filósofa pensaba que: «El desarrollo técnico de los instrumentos de la violencia ha llegado a un punto en que ningún objetivo político podría corresponder en ningún caso a su potencial destructivo o justificar su utilización real en un conflicto armado» (Arendt, 2022: 11). No era una simple afirmación teórica, porque al analizar el tema –sin saberlo– Arendt encontraría una vigencia que llega hasta nosotros. Veamos algo de esto.

«No fue la paz lo que siguió a la segunda guerra mundial sino una guerra fría y la instauración de un complejo laboral, industrial y militar» (2022: 19). En efecto, al finalizar toda guerra no sigue la paz, en todo caso se frena la violencia, pero permanece ahí, al acecho de encontrarse presta a brotar nuevamente. Ejemplos terribles sobran en nuestros días.

Arendt ponía en duda la conocida afirmación de Clausewitz, según la cual «la guerra es la continuación de la política por otros medios», porque «al contrario: la paz es la continuación de la guerra por otros medios» (2022: 20). Por ejemplo, diríamos por nuestra cuenta, una guerra como la que ha desatado Israel no es de ningún modo la continuación de la política por otros medios. No puede serlo.

Arendt también advertía, desde entonces, que, según estas perspectivas, para hallarnos en un mundo mejor habría que avanzar hacia el futuro, porque el progreso orienta la ruta del futuro. ¿Cuál es ese futuro hoy día? Evidentemente nada que se pudiera anticipar bajo el señuelo del progreso y la paz, porque si se trataba de orientarnos hacia una mejora social con base en el desarrollo científico y tecnológico, resulta evidente que lo que se ha logrado en progreso se ha perdido en violencia, no diríamos que inesperada, pero sí súbita, plausible. Dice Arendt que:

La fe irracional del siglo diecinueve en un progreso ilimitado fue aceptada universalmente, en primer lugar, debido al asombroso desarrollo de las ciencias naturales que, desde el comienzo de la época contemporánea, han pasado a ser en realidad ciencias «universales» y, por lo tanto, han podido aspirar a una tarea interminable explorando la inmensidad del universo (2022: 46).

De la misma forma que el astrofísico Barrau, citado arriba, Arendt pensaba hace más de medio siglo, que las ciencias naturales habían pasado a ser «ciencias universales» al menos desde el siglo diecinueve. En pleno siglo veintiuno no somos las mismas sociedades, porque hoy hay un multiculturalismo que entonces apenas se divisaba en favor de los estados nacionales y su soberanía, no obstante, sigue siendo verdad la idea de universalización desde la ciencia y la tecnología occidental, y sigue siendo cierto que las civilizaciones no occidentales se han sumado a su modo y con sus naturales resistencias, con sus alteridades. No se trata de un asunto menor meramente constatable.

Finalmente, en este punto, la autora asegura que «el progreso ya no puede servir como referencia para medir los procesos de cambio, desastrosamente rápidos, que hemos puesto en marcha» (*Ibid.*: 47). Diríamos que esa perspectiva sigue siendo plenamente vigente, particularmente desde el ámbito tecnológico.

Arendt pensaba que, en la actualidad, hay una forma de dominación más formidable que todas: se trata del dominio por parte de «Nadie». Nadie es «el dominio de un intrincado sistema de organismos del cual ninguna persona, ni una ni las mejores, ni algunas ni la mayoría, pueden ser consideradas responsables, y que podría llamarse muy apropiadamente, el dominio por parte de Nadie» (*Ibid.*: 52-53). Una situación donde es imposible localizar al enemigo o bien, añadimos por nuestra cuenta, cuando lo localizas ya es demasiado tarde, porque la violencia ya es inminente. Violencia tanto implícita, como explícita.

En todo caso, lo que resulta claro es que la violencia tiene un carácter instrumental, calculador, vacío de fundamento. Persigue un fin y dispone de la fuerza para conseguirlo. La violencia tiene un fin, pero ¿cuál es el fin de la paz? Si los tiempos «pacíficos» suelen ser tiempos de preparativos soterrados de violencia súbita, que no se deseaba encontrar, pero se estaba preparado para ella. Ahora bien, según Arendt, cuando se impone la violencia es que se ha perdido poder y entonces poder y violencia suelen aparecer así de

la mano. Si el poder va marchando decidido se excluye la violencia, que no es lo mismo que decir que reina la paz. Ejemplos en nuestro mundo actual –como ya se ha dicho– sobran, lamentablemente.

En cuanto al orden social, resulta esclarecedor el argumento de Sloterdijk, cuando dice que

Las ambiciones militares, económicas y dominadoras de las estructuras de poder expandidas se inflan con una retórica universalista y religiosa universal. A menudo se describe como la magnitud parcial que pretende ser el todo. Cuando pretensiones de prioridad universalmente codificadas reaccionan unas frente a otras, la blasfemia, basada en el desprecio mutuo de los pretendientes, no puede andar lejos (Sloterdijk, 2022: 83-84).

Es una afirmación que pone en el escenario mundial otros elementos importantes de las sociedades contemporáneas: «la retórica universalista y religiosa universal». Difícil es lidiar entre la pretensión de universalidad científico-tecnológica y las cosmovisiones religiosas que también portan sus propias pretensiones. Lo fue en otros siglos y lo sigue siendo ahora mismo, aunque los elementos de la fórmula han cambiado, precisamente por el velado impacto de lo que Arendt denominaba «Nadie». Ese «Nadie» que sigue afectando la *alteridad*.

Bien, nos encontramos de nuevo con la idea de *alteridad* que impone, a su vez, el concepto de *Comunidad*, puesto que todo orden social es un orden comunitario. Podemos con ello abrir unas preguntas para las que no tenemos respuesta clara desde estas reflexiones. Este *tiempo bisagra*, nuestro tiempo a la vez fatal y a la vez transformador está hecho por las comunidades y se impone así una vieja pregunta que, acaso, tenga otras interlocuciones: ¿Qué tipo de comunidad se juega en el plano de lo inconsciente? ¿Hacia dónde apuntan nuestras comunidades contemporáneas? ¿Cuáles son sus más destacados síntomas? ¿La construcción de la comunidad es necesariamente ética? ¿Cuál es la actual suma de prejuicios que nos constituyen como comunidad? ¿Qué alteridad es realmente el Otro? Alteridad muro, alteridad espejo o alteridad puerta, como decía Wanderfelds. Nos lo preguntamos al hilo de lo dicho hasta aquí. ¿Cómo encaja la alteridad en términos multi-comunitarios en un mundo que progresa unidireccionalmente?

Cuando hay estallidos de violencia es evidente que no hay paz, pero cuando hay una relativa paz es que siempre, de manera contingente, cualquier conflicto puede escalar en violencia. Entonces la paz no es la ausencia de violencia, sino el mantenimiento del orden social que siempre está dispuesto a la violencia. De tal modo que hay que revisar lo que desde la paz se hace de manera implícita con respecto a la violencia antes de que, tarde o temprano, se haga explícita. La no violencia, todo parece indicar, no garantiza la paz, acaso promueva la tolerancia, pero hasta ahora no excluye la violencia. ¿Qué es, entonces, lo que hay que revisar? ¿Qué tarea por delante le queda a aquel pensamiento que buscara un modo de lidiar con las paradojas de nuestra época y que al mismo tiempo se integrara a los beneficios de un orden mundial inédito?

Vamos a intentar recapitular y poner a consideración algunas consecuencias derivadas de lo que aquí ha sido mencionado y preguntado.

Si bien vivimos una época crucial, inédita, en el que la amenaza sobre la vida del planeta es una realidad y, por ello, es evidente que somos responsables de nuestra propia situación crítica, es necesario analizar con detenimiento los factores que han llevado a tal situación.

Se mencionó que el desarrollo unidireccional occidental, con pretensión de universalidad, guiado por la ciencia y la tecnología, había elegido no mirar a la *alteridad*, aunque para ser más precisos, no es que apenas se haya mirado a la alteridad en el devenir de las diferentes civilizaciones, sino que ahora se comparte un horizonte común en el orden mundial que está lejos de ser recíproco y sigue generando tensiones delicadas. En todo caso, la tarea consiste en saber cómo hacer para marchar desde la pluralidad de civilizaciones en un orden multicultural que incorpore las ventajas de la ciencia y la tecnología, pero donde no se renuncie impositivamente a la pluralidad ontológica, según la cual habría diferentes modos de hacer posible un desarrollo local integrado al concierto de la interculturalidad mundial.

Ya no debemos hablar sólo del eurocentrismo universalista cuyas maniobras poscoloniales siguen vigentes y deben considerarse, pero que, ciertamente, también deben incorporarse con los mismos derechos que las civilizaciones no occidentales afectadas por el universalismo de la ciencia y la tecnología, por la siempre razón de intentar trascender tiempos de paz que sólo preparan guerras y violencias estructurales.

Por un lado, la pérdida de competencia de los estados nacionales en favor de la multiculturalidad, integrada de facto por la ciencia y la tecnología, pero también por la productividad empresarial capitalista y los mercados financieros, no debiera resultar en la ausencia de las cosmovisiones regionales que guardan una gran importancia en regiones del mundo más desequilibradas. Desde luego que eso es un asunto, también, de doble competencia porque, por otro lado, las civilizaciones no occidentales deben de resolver sus propios problemas nacionales con un Estado sólido que garantice un óptimo funcionamiento social, pero que inevitablemente participa del entramado internacional y multicultural de muchas maneras. Combinar lo externo (capitalismo digital transnacional) con lo interno (garantías de buen funcionamiento social por parte del Estado) sin menoscabo de la alteridad multicultural se convierte en un reto de la mayor relevancia en el escenario de la catástrofe ecológica ya señalada.

La paz aún se visualiza lejos en un mundo convulso y violento, que aún recurre a las guerras como medida de poder y sometimiento. Debemos, acaso, cambiar la perspectiva y dejar de considerar que un mundo en paz no debe ser un mundo unidireccional donde priven los preparativos a la guerra.

#### 4. NOTA FINAL A MANERA DE CONCLUSIÓN PROVISIONAL

Una convocatoria aparecida en días pasados recientes para ocupar una plaza de profesor investigador en el área de sociología, en el Colegio de México, centro académico de gran prestigio (asociado al exilio español conocido como Casa España por entonces), requisita, en el perfil de la plaza, a un especialista en «desapariciones, desplazamientos y violencia» (se cierra el 29 de noviembre) ¿De qué nos habla esto? Desde luego sabemos a qué se refiere, pero no deja de ser grave, como signo de los tiempos, que se demanden

ese tipo de estudios, porque indica que esos problemas a investigar están tan arraigados en México y en otras partes del mundo que ameritan una urgente comprensión, si bien, lamentablemente, para –las más de las veces– terminar en informes y publicaciones que casi nadie lee y que sólo alimentan la burocracia académica y los méritos en los respectivos indicadores. Crímenes de la paz (Véase Basaglia y otros, 1977), se decía hace algunos años.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H. (2022). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza editorial.

Barrau, A. (2024). *Anomalías cósmicas*. Madrid: Alianza editorial.

– (2019). *¡Ahora!*. Barcelona: Espasa.

Basaglia, F. y otros. (1977), *Los crímenes de la paz*. México: Siglo XXI.

Bobbio, N. (1992). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Barcelona: Gedisa.

Sloterdijk, P. (2022). *Hacer hablar al cielo*. Madrid: Siruela.

# COLONIALIDAD DEL PODER Y DENEGACIÓN RACISTA DE RECONOCIMIENTO COMO CAUSAS DE PATOLOGÍAS SOCIALES Y SUFRIMIENTOS INDIVIDUALES

JOSÉ ANTONIO PÉREZ TAPIAS

*Catedrático de Filosofía – Universidad de Granada*

## 1. INTRODUCCIÓN

Desgraciadamente el racismo sigue marcando la vida de nuestras sociedades y las dinámicas del mundo globalizado en el que estamos. Ello es así a pesar de los planteamientos críticos hacia la racialización de personas y comunidades que fluyen por los cauces académicos, de las manifestaciones contrarias al racismo en determinados espacios de la vida social y de las retóricas antirracistas que suelen darse en el ámbito político. Frente a todo eso, pesa la vigencia de prejuicios racistas, la pervivencia de rechazos de personas y colectivos racializados y el racismo que se difunde ideológicamente, sobre todo de la mano de ultraderechas en alza, y que incluso en las democracias se halla enquistado como racismo institucional. La persistencia de un racismo que opera como factor de *clasificación social* nos llega como herencia del colonialismo que se plasma estructuralmente en sociedades concretas y globalmente como *colonialidad del poder*, la cual multiplica los efectos de maltrato, exclusión y violencia que el racismo provoca.

Por ello, en las páginas que siguen, tras un primer apartado introductorio recogiendo el concepto de «patología de la normalidad» de Erich Fromm y el análisis de Fanon acerca de los sufrimientos provocados por un colonialismo racista, máxime instalado en la brutal violencia de la represión de una lucha anticolonial como la de Argelia en su día (2), la cuestión a abordar de inmediato es la clarificación de lo que supone la *colonialidad del poder* y su vínculo congénito con el racismo, con el abismo que éste conlleva entre quienes se consideran encarnación de *lo humano por excelencia* y quienes de una forma u otra son tratados como *menos humanos*, a veces hasta el grado de meras mercancías o como animales sin más (3). Para llegar al meollo de lo que en el racismo ocurre, que es la *denegación del reconocimiento* entre unos y otros que nos *humaniza*, bajo el siguiente epígrafe quedarán recogidas diferentes *formas de reconocimiento* que resultan indispensables para un despliegue de nuestra *humanidad* –en el doble sentido, intensivo y extensivo, del término– en términos de dignidad que haga posible la «vida en común» (4). Tras ese apartado, procede adentrarse en el análisis de dos fenómenos que se están dando en nuestro mundo en los que se hace patente cómo la huella colonial racista sigue

marcando caminos de exclusión y de muerte: se trata de lo que ocurre en torno a los procesos migratorios (5) y de lo que sucede en guerras de nuestra terrible actualidad, como es el caso en Oriente Próximo con el genocidio llevado a cabo por Israel sobre el pueblo palestino (6).

## 2. ENTRE FROMM Y FANON: LAS NORMALIDADES PATOLÓGICAS Y LAS RACIALIZACIONES PATÓGENAS

Al entrar en la consideración de cómo el racismo sigue impregnando pautas culturales, prácticas sociales y dinámicas institucionales, incluso de países que se tienen por cabalmente democráticos –los que se sitúan en el listado de eso que llaman «democracias plenas»–, para ver por qué y cómo todo ello es sintomático de una *patología social* de largo recorrido, con las consiguientes consecuencias en *sufrimiento para los individuos y pueblos* sobre los que recaen las violencias que la racialización les supone, valen como referencias iniciales dos autores, por distintas razones relevantes para las cuestiones aquí abordadas. Uno de ellos es Erich Fromm, el cual, a partir de su análisis del fascismo, especialmente del nazismo en Alemania, y de otras formas de autoritarismo político incluso en los Estados que se le opusieron, en su obra *El miedo a la libertad* (1987), anticipó lo que llamó «patología de la normalidad», por cuanto lo *naturalizado* como normal por ser compartido por muchos, pesando en ello los factores inconscientes que contribuyen a generar un determinado «carácter social», entraña una insania que perjudica la vida colectiva y afecta –en mayor o menor medida según clases sociales, situaciones familiares y biografías individuales–, a la salud psíquica, o a la salud, sin más, de personas y colectivos. Es cierto que Fromm contaba para ello, como psicoanalista, por más que heterodoxo, con un concepto de *salud* que era su referencia para hablar de lo *patológico* (Fromm, 1978). Si una quebrantada salud mental se manifiesta en los síntomas de lo que puede ser diagnosticado, por ejemplo, como neurosis y, más allá, como psicosis, etc., la *patología social* que puede afectar a las existencia de muchos y que, implicando una notable alienación generalizada en un modo de vida en el que todos estás inmersos, conlleva una sintomatología que revela efectos despotenciadores de las capacidades humanas, causantes de «malestar en la cultura», dicho con Freud, los cuales inciden en angustias, ansiedades, depresiones y otras dolencias personales. Como su muy estimado Spinoza siglos antes, Fromm consideraba que las pasiones que orientan el comportamiento humano y configuran caracteres pueden ser positivas o negativas; las primeras redundan en un despliegue potenciador de nuestras capacidades, con el consiguiente saludable enriquecimiento personal, mientras que las segundas menguan enfermizamente todo posible desarrollo *humanizante*, hasta poder llegar a ser autodestructiva *deshumanización* respecto a sí y respecto a otros (Fromm, 1980).

Teniendo el racismo la densidad que culturalmente tiene como factor de negación de humanidad, conformado al hilo de la dura historia de un colonialismo exacerbado en sus dinámicas por el extremo al que lo llevó el esclavismo, el análisis de las violencias que a causa de él se generan, hace que no se pueda prescindir del que fue libro clave de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (2022). El autor caribeño, afroamericano y ciudadano francés que trabajó como psiquiatra en la Argelia que emprendió su lucha anticolonial

contra la IV República Francesa, nos dejó un estudio de las violencias concitadas en aquella terrible guerra. Fanon, que tomó partido claramente a favor del movimiento argelino de liberación, apoyando lo que entonces fue su lucha armada, profundizó en la violencia en que se vieron embarcados tanto colonizadores como colonizados. Siendo la de los primeros violencia de los opresores por mantener su dominio y la de los segundos, violencia de los oprimidos por su liberación, evidenciándose el abismo existente entre ambos que se había ido cavando en el periodo colonial, la vorágine de esas violencias termina abduciendo a unos y otros hasta extremos que no fueron sospechados.

Fanon observó en Argelia que el reconocimiento recíproco de una *común humanidad* que se abriera camino entre los contendientes era un imposible, máxime cuando ya desde antes había quedado cegada la vía para ello. El precio humano –si vale la expresión– pagado por todo ello fue tan alto como incuantificable: por el lado de los colonizadores, por la deshumanización que ello trasladaba a quienes estaban implicados directamente en la represión y también al conjunto de su sociedad y de su Estado colonial –con la contradicción de presentarse como democrático–; y por el lado de los colonizados, legítimamente empeñados en su emancipación, por los daños que también recaían sobre ellos a causa de la violencia que entrañaba una lucha que, por necesaria y justificada, dejaba todo un rastro de secuelas psíquicas que en algunos casos serían difíciles de sanar. Fanon no sólo recogió en su libro un número significativo de esos casos, sino que en sus escritos abordó como ineludible la cuestión de cómo reconstruir personalidades dañadas por la fiereza de la lucha que protagonizaron. Esa reconstrucción de *humanidad*, recuperando ciertamente dinámicas de reconocimiento, fue asunto central para Fanon, el cual, en términos colectivos, se vinculó a un necesario proceso, tras la descolonización, de maduración de una conciencia nacional capaz de ser factor de cohesión en una sociedad necesitada de ella para construir su futuro. La violencia, incluso justificada como defensiva, no deja indemne a quienes se ven obligados a asumirla. Fanon no eludió ese expediente, como tampoco se limitó a pasar de puntillas sobre cómo reconstruir identidades poscoloniales, incluyendo en ella el influjo cultural colonialista y racista que el imperialismo de las metrópolis se ha encargado de hacer penetrar en sociedades colonizadas, especialmente en las élites autóctonas cooptadas a su servicio. Puede quedar claro, pues, por qué la obra de Fanon es referencia para tratar sobre la *denegación racista de reconocimiento* en el contexto de *colonialidad del poder global*.

### 3. INJUSTA CONFIGURACIÓN DEL MUNDO DESDE LA *COLONIALIDAD DEL PODER* Y SU RACISMO ESTRUCTURAL

#### 3.1 *El «lado oscuro» de la modernidad: el colonialismo como dispositivo de racialización*

La expresión *colonialidad del poder* designa una estructura de dominio configurada a través de las prácticas coloniales que las potencias imperialistas europeas llevaron a cabo mediante la conquista de otros territorios y el sometimiento de sus poblaciones a partir del siglo XVI. Tal estructura de dominio, de la mano del poder político con sus instituciones y su fuerza militar, con la legitimación de sus prácticas desde la cobertura

ideológica brindada desde diversos ámbitos, destacando el religioso, y con la actuación de poderes económicos tras la explotación de recursos y la extracción ilimitada de riquezas en los territorios colonizados, con un comercio que ensanchaba su alcance por África y Asia luego de la conquista de tierras americanas, acompañó a los inicios del capitalismo y al nacimiento y consolidación de la modernidad.

Ocurrió, sin embargo, que el desarrollo de la modernidad en las sociedades europeas desde el Renacimiento dejó en la penumbra, al pensarla, el colonialismo que no sólo iba con ella, sino que sobre el que se asentaba. El colonialismo quedó epistémicamente en el «lado oscuro» de la modernidad, como su reverso al que, salvo excepciones, se resistían a mirar las teorías políticas, la reflexión filosófica y el pensamiento en general de lo que entendemos como *mundo occidental* (Mignolo, 2023). Y ha sido así hasta finales del siglo XX y este siglo XXI, añadiendo la salvedad de que, aun habiendo habido luchas anticoloniales y procesos de descolonización, permanece la *colonialidad del poder*, heredada de la modernidad y vigente en medio de su crisis, extendida cual estructura de poder que tiene una dimensión que, en época de globalización, puede conceptualizarse como *colonialidad global del poder* (Grosfoguel, 2014).

La *colonialidad del poder*, por tanto, sigue dándose y, además, globalmente, consecuencia de una modernidad que se exportó desde un Occidente hegemónico por las vías de sus imperialismos y que sometió culturas, a la vez que aportaba al capitalismo que despegaba la estructuración de las distintas sociedades requeridas para la misma organización del trabajo en un sistema que necesitaba del colonialismo para una producción a gran escala, la cual fluiría por los nuevos canales comerciales que se iban abriendo. Fue el sociólogo Aníbal Quijano quien, desde el Perú, acuñó esa fórmula de *colonialidad del poder* para, desde una nueva mirada sobre la historia que cuestionaba la visión eurocéntrica de la misma, y en especial la relativa a la historia de América bajo dominio colonial hispano y portugués, dar cuenta de la estructuración y alcance de dicha colonialidad (Quijano, 2014). Ésta, vista desde el presente, perdura más allá de etapas coloniales precedentes, sea bajo las formas actuales de neocolonialismo, sea en la perduración de colonialismos internos en países que se emanciparon de las respectivas metrópolis, pero sin transformaciones que calaran más en las estructuras y pautas de dominio.

Abordando la realidad de su país, y ampliando la mirada al conjunto de América Latina, Quijano hace ver que las dinámicas de poder no se configuran solamente a partir de los conflictos dados en el marco de la producción y en torno al trabajo, la explotación sufrida por los trabajadores y la acumulación de riqueza llevada a cabo a costa de ellos, es decir, no todo el proceso social queda a expensas del antagonismo entre burguesía y proletariado. Sobre eso, teniendo en cuenta la exigua presencia de burguesía y de un proletariado socialmente relevante en países de escasa industrialización, había llamado la atención, también desde el Perú, José Carlos Mariátegui, empeñado en una reelaboración del marxismo atento a las realidades de Latinoamérica, como era la densidad demográfica del campesinado, en gran parte solapado con población indígena. Quijano, ahondando en esa vía, propone que el proceso de configuración de la realidad social, generador de una totalidad dinámica, ha de atender a la «clasificación social» que se impone para la consolidación de la estructura de poder que el sistema productivo requiere, la cual ha de

contar con otros antagonismos distintos, aunque complementarios, de los que se dan en torno al trabajo y la acumulación de riqueza por parte de la oligarquía. Es ahí donde Quijano pone de relieve la clasificación en términos de razas –a la par de la extendida nueva forma en que opera la relativa al sometimiento de las mujeres en un contexto donde el patriarcalismo adquiere nuevas connotaciones–, como estratificación absolutamente desigual de sociedades bajo régimen colonial, en las cuales el capitalismo que en ellas fraguaba –condición necesaria para también el florecimiento del capitalismo en las respectivas metrópolis– conjugaba la antiigualitaria diferenciación en clases y la perversa en razas, con papel determinante de ésta.

En su obra, Quijano insiste en la función configuradora de la realidad social bajo un determinado sistema de poder, como es el colonial, que tiene la *clasificación racial*, máxime cuando se aplica sobre sectores enteros de población y bajo los efectos de una racialización reforzada por discursos racistas máximamente difundidos. Con ese trasfondo ideológico se establecen ubicaciones sociales, posiciones laborales y funciones productivas, posibilidades de acceso a recursos de todo tipo, limitaciones a participación en instituciones..., y así hasta la situación extrema de quienes se vieron sometidos a esclavitud. El racismo, diferenciando entre humanos al consolidar desigualdades según rasgos fenotípicos, sin apoyatura alguna en la realidad biológica de los humanos como para cuestionar la igualdad ontológica de todos, extrema su eficacia discriminatoria ante el esclavismo, sostenido no sólo desde la consideración de los esclavizados como *menos humanos*, sino, aún peor, como *infracorrientes*, al nivel de los animales, dispuestos para reducirlos a mercancías, desechables cuando ya no rinden.

Que el racismo merezca crítica total no quita que haya tenido la fuerza que ha presentado y que sigue teniendo en muchos contextos incluso como *racismo institucional*. Es más, esa fuerza ha llegado a ser elemento fundamental de conformación de nuestras sociedades, en unos casos como sociedades colonizadas y en otros como colonizadoras, pero afectando a ambas, aunque sea de forma inversa, la *colonialidad del poder*. Así lo subraya Quijano, quien insiste en cómo el racismo y, es más, el par racismo-esclavismo llevando el racismo, más allá de los sectores mestizos e indígenas, a la población afroamericana –«negra»– y sus descendientes, traídos desde África como esclavos, es elemento conformador del protocapitalismo que nace en lo que hemos llamado modernidad, debiendo al colonialismo que sostuvieron lo que son tanto uno como otra.

### 3.2 *Persistencia de la «clasificación racial» en las estructuras de la colonialidad global del poder*

El imperialismo de las modernas metrópolis europeas, empezando por las ibéricas, España y Portugal, conllevó desplazar el eje geopolítico desde el Mediterráneo al Atlántico, y situar a América, tras «inventarla» (O’Gorman, 1995), como el otro polo de la naciente modernidad, adelantándose a su «*ego cogito*» emblemático con el «*ego conquiro*» (Dussel, 2014), y eje de una primera *globalización* como nuevo «sistema-mundo» (Wallerstein, 2016). Con todo ello la clasificación racial imprescindible para una nueva estructura de poder de escala mundial conllevó no sólo la racialización de poblaciones en América, sino también de otras poblaciones en África y en Asia. El

racismo se mostró congénito a la hegemonía imperialista de Europa, ampliada como hegemonía occidental al sumarse en el siglo XX el neocolonialismo de EE. UU., que no ha dejado de exportar el racismo operante al interior de sus fronteras. De suyo, la categorización de *Tercer Mundo*, las ideologías desarrollistas y los discursos sobre subdesarrollo o sobre países «en vías de desarrollo», hasta muchos planteamientos humanitarios de ONGs, no han dejado de traslucir esa *colonialidad del poder* apegada a un marco cultural racista. Cuando voces de diferentes lugares insisten en acabar con la distancia Norte-Sur, la desigualdad entre *centro* y *periferia* o el abismo que separa, incluso epistemológicamente, a los países que pretenden seguir siendo hegemónicos y a los que se rebelan contra los colonialismos (Santos, 2019), están poniendo de relieve una *colonialidad del poder* que se resiste a desaparecer.

El mundo globalizado en el que vivimos –injustamente globalizado, de forma que los conflictos que zarandean la misma globalización ponen de relieve que el hecho de que esta se haya configurado básicamente como gran mercado capitalista, como mundo de financiarización omnipresente y como tupida red planetaria de comunicaciones, no redonda para nada en logros de justicia, sino, por el contrario, en desigualdades crecientes–, evidencia que el racismo campa a sus anchas como factor que opera en los conflictos nacionales, internacionales y transnacionales en los que, sea con más o menos intensidad, nos vemos inmersos. Los conflictos existentes pueden tener causas económicas, condicionantes sociales, motivos políticos..., dejando ver en muchos casos su componente racista, cuando no es factor determinante en primera instancia. El racismo puede presentarse en formas atenuadas bajo discriminaciones que se presentan como nuevas formas de «racismo cultural», pero incluso éstas se destapan como racismos descarados que, incluso cuando el tan traído y llevado «color de piel» no es elemento tan ostensible, acuden a otros expedientes más sutiles que no dejan de ser condiciones incluso supuestamente biológicas –el caso de la Alemania nazi con su exaltación de la «raza aria», excluyente de otros «blancos», empezando por los judíos–, camufladas tras discursos etnicistas.

Si Aimé Césaire, siendo diputado del PCF por la Martinica en la Asamblea de la IV República Francesa, en su *Discurso sobre el colonialismo* (2006) ponía de relieve la gran contradicción en que se movía Europa, aún más clamorosa tras la victoria sobre el nazismo, entre su discurso democrático y su tradición humanista, por un lado, y el desprecio, marginación y en definitiva exclusión social y política de las poblaciones de las colonias, por otro. Denunciando así el racismo esencialmente vinculado al colonialismo, su paisano Frantz Fanon, en *Piel negra, máscaras blancas* (2009) profundizó en esa crítica, abundando en el desmentido del humanismo europeo que suponía el comportamiento inhumano hacia las poblaciones racializadas. Uno y otro confirmaban, por tanto, el racismo, herencia agravada bajo el peso del esclavismo sufrido –esclavismo ya, por cierto, diferente de la esclavitud y su «uso del cuerpo» que se dio en la antigüedad (Agamben, 2017: 25-45)–, que seguía vigente en metrópolis y colonias, como Aníbal Quijano recogió bajo la categoría de *colonialidad del poder*. Es obligado, por tanto, extender la mirada hacia el dominio colonial, con modos de explotación económica y opresión política más allá de los de la lucha de clases bajo perspectiva eurocéntrica, con discriminación racial que incide en sujetos maltratados en su propia

corporalidad, añadida y en muchos casos sobrepuesta a la desigualdad de clases (Moraña, 2021: 65-86). Si el pensamiento decolonial ha recogido el testigo de todo ello para ahondar en la «herida» dejada por el colonialismo y no suturada (Mignolo, 2007), siguiendo el rastro de lo que han sido los procesos de descolonización se aprecia cómo, aun con ellos, en las etapas poscoloniales subsiste la *colonialidad del poder*, con los dispositivos mediante los cuales funciona la reproducción de las ideologías y las prácticas racistas, como bien vio Foucault en clave de biopolítica (2003: 205-225).

No solo desde la corriente decolonial se denuncia la historia inconclusa del colonialismo, sino que, por parte de autores procedentes de otros campos, se ha insistido en ello contra lo que es la indiferencia al respecto: el imaginario colectivo sigue moldeando visiones socialmente establecidas y planteamientos políticos de cuño racista. Un caso de singular relevancia en cuanto a poner de relieve cómo la marea colonial sigue afectando a países aún sumergidos en ella es Thomas Piketty: economista de renombre, no deja de insistir en objetivos de igualdad, respecto a los cuales es necesario avanzar no sólo por razones de dignidad, sino también por motivos de salud económica de nuestras sociedades. Sin embargo, como muestra en *Capital e ideología* (2019: 249ss.), la «huella colonial» es profunda y nada fácil de dejar atrás por los países en los que las potencias coloniales dejaron su impronta. Superar sus consecuencias no se ha logrado hasta el día de hoy en aquellos donde sigue corriendo el neocolonialismo por los surcos de dicha huella. Por ellos fluyen doctrinas desarrollistas que, desde décadas pasadas, difunden el «mito del desarrollo» como falsa meta para los llamados países subdesarrollados si se someten a los planes impuestos ventajosamente por los desarrollados (Rivero, 2006).

### 3.3 La «herida colonial» y la «ignorancia culpable» de Occidente respecto a sí mismo

El mundo occidental en general no se hace cargo de lo que supone la crítica al eurocentrismo y, ampliando el campo, a lo que entendemos como *occidentalocentrismo*. Ello es así, a pesar de una tozuda realidad que muestra insoslayablemente lo que otros nos ponen a la vista, como hace Dipesh Chakrabarty desde los *estudios subalternos* de procedencia de la India, al levantar acta de cómo países que eran ubicados en la periferia se sitúan ya «al margen de Europa», lo que de suyo ha de obligar a ésta a asumir su condición geopolítica actual «provincializándose» (Chakrabarty, 2008: 15-54). No obstante, ocurre que Europa y, con EE. UU. a la cabeza, Occidente, aunque han perdido en el mundo globalizado actual la hegemonía, se resisten a no perder su dominio, lo cual se convierte en pretensión imposible. Otros, como el sociólogo francés Emmanuel Todd en su libro *La derrota de Occidente* (2024), hablan de lo que supone esa pérdida de hegemonía, vista desde otra perspectiva, y del consiguiente reajuste de las relaciones en el marco global entre quienes tienen pretensiones de mantenerla o de recuperarla: China y Rusia frente a Occidente. Se trata de un conflicto geopolítico, con guerras incluidas, como las que tienen lugar en Ucrania y en Oriente Próximo, en las que asoma la *colonialidad global del poder*, habida cuenta de que es poder en disputa en medio de la *desconfiguración del orden mundial* –dejando atrás el subtítulo de Huntington cuando a su *choque de civilizaciones* lo acompañaba del pronóstico de una «reconfiguración» del orden mundial (1997).

Si estamos en proceso de desconfiguración del mundo en el que el colonialismo pasa facturas atrasadas, acierta el filósofo africano Achille Mbembe cuando habla de un «devenir negro del mundo» en tanto el racismo sigue difundiendo en contextos donde las desigualdades crecen y las exclusiones no cesan. Es constatación suya en *Crítica de la razón negra* (2016), donde desgrana lo que fue la consolidación del racismo, desde los orígenes de la modernidad hasta ahora, de la mano del colonialismo europeo hasta los neocolonialismos actuales. La diferencia antiigualitaria entre colonizadores y colonizados generó un abismo entre ambos como escisión en la humanidad, es decir, como discriminación extrema entre los humanos colonizadores, portadores de civilización y de religión verdadera bajo poderes imperiales, y colonizados reducidos a la condición de *menos humanos, infrahumanos*, tratados inhumanamente como animales. El comercio de esclavos llevados de África a América condensó de manera singular todo lo que implicaba ese racismo que acompañó a la modernidad en su despliegue, y que ésta, desde el Renacimiento con una nueva visión universalista de la *naturaleza humana* y la teorización del mismo derecho de gentes, el *ius gentium*, conceptualizado desde esa base antropológica, y posteriormente con sus elaboraciones en torno a derechos y dignidad, no supo sin embargo corregir y ni siquiera pensar adecuadamente.

La persistencia del racismo en nuestras sociedades, enquistada a base de prejuicios muy arraigados, tanto se hace patente en las relaciones sociales de la misma vida cotidiana, como en los ámbitos institucionales en los que transcurre su vida política. Ello es así a pesar de la mayor sensibilidad antirracista que se ha ido abriendo paso, la cual cuenta, entre otros, con el recurso frecuente a lo «políticamente correcto», pero que en muchas situaciones opera como encubrimiento de un racismo que sigue latente y sutilmente actuante. Con todo, es en las terribles circunstancias en que se dan los procesos migratorios y a las que van a parar sobre todo determinadas guerras de nuestro mundo donde de manera especialmente intensa se hace patente cómo el racismo estructural en el que nos movemos en tanto desgraciada herencia colonial da pie a que actúe lo que en toda convivencia opera como factor que la hace de suyo imposible. Ese factor es la *denegación del reconocimiento* que a unos a otros nos debemos, que cualquier humano necesita, que entre todos hay que activar para *humanizar* nuestras existencias. Es la *denegación de reconocimiento* causa de *patologías sociales* difíciles de sanar y de *sufrimientos que individuos y pueblos* padecen como «condenados de la tierra», como con acierto lo expresó Fanon, el cual prestó singular atención, como psiquiatra que era, a los daños psíquicos que la violencia ejercida por colonizadores sobre colonizados deja en estos como huella lacerante.

#### 4. LAS DINÁMICAS DE RECONOCIMIENTO EN EL DEVENIR HUMANO

Podemos afirmar que sin reconocimiento entre los humanos no son posibles ni una convivencia en paz merecedora de ese nombre, ni las condiciones que pueden permitir que colectividades e individuos vivan sin causas sociales de sufrimiento gratuito que impidan el despliegue de sus existencias en condiciones exigibles de *salud*, singularmente de salud mental. Dicho con cierta rotundidad: sin reconocimiento queda menguada nuestra *humanidad*; en verdad se hace imposible *humanizarnos*. Es esa negatividad la que

continúa alentando la *colonialidad del poder* armada ideológicamente con el racismo que lleva consigo.

Si nos detenemos brevemente en qué queremos decir con la palabra «reconocimiento» indicaremos que el sustantivo remite al verbo que se refiere a la acción de la cual el reconocimiento es resultado: «reconocer». El prefijo «re» indica un reforzamiento del conocer, añadiendo matices expresivos y práticos a la tarea gnoseológica que se designa.

#### 4.1 *Implicaciones del reconocer-nos*

Reconocer, como subraya Paul Ricoeur (2005), es en primera instancia un conocer que identifica distinguiendo; es como un conocer en segunda vuelta que identifica lo conocido diferenciándolo de lo otro distinto. Esa dialéctica de reafirmación pasando por la negación («no es lo otro») se da tanto respecto a objetos como respecto a personas. En el caso de éstas, supone la identificación de alguien respecto de otros o recuperar el recuerdo acerca de él o ella. El reconocer tiene una dimensión reflexiva en tanto que el yo como sujeto del conocimiento propio se reconoce a sí mismo, siendo acceso a la mismidad que no es posible al margen de la alteridad. La otra persona permite la construcción de la propia identidad, y no sólo por el antagonismo que entraña la diferenciación, sino además por la apreciación de otra persona que posibilita la autoafirmación del yo.

Entre humanos el reconocimiento es tan necesario que sin él no podría hablarse nunca de existencia propiamente *humana* (Todorov, 1995: 117-131). Mediante el amor, el respeto y la solidaridad, como cauces praxeológicos por los que el reconocimiento discurre, nos brindamos cognitivamente y afectivamente el tributo que recíprocamente nos debemos en la consideración mutua de la dignidad de la que cada cual es portador (Honneth, 1997: 114-159).

El reconocimiento de unos por otros se da de distintas formas y ellas han acompañado a las sociedades en sus historias, aunque no en todas las culturas se ha expresado de la misma manera la reflexión sobre ellas. Siempre operamos desde ese reconocimiento elemental que pone en juego una acción comunicativa que comporta el reconocimiento del otro como interlocutor válido, como bien ha puesto de relieve Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas desde sus respectivas filosofías en torno a la ética del discurso y a la acción comunicativa.

Desde la tradición filosófica occidental sabemos desde Hegel que en la conformación de la subjetividad es clave la dinámica del reconocimiento, consustancial a las relaciones humanas. En el seno de ellas, espacio para la maduración de la conciencia en la asunción de su libertad, no sólo se da un «re-conocimiento» interhumano cargado de sentido ético –nos adentramos en el sin-sentido cuando el reconocimiento es negado, causando malestar, indignación y sufrimiento por el menosprecio, la humillación o la marginación que ello comporta–, sino que también se proyecta al plano político.

#### 4.2 *Despliegue, permanencia y maduración de las distintas formas de reconocimiento*

Si atendemos a las diversas formas de reconocimiento siguiendo una secuencia, tanto psicológica como moral, tenemos que una primera es la del *reconocimiento de mí por el otro*. Como ha quedado indicado, Hegel hizo hincapié en ese necesario reconocimiento para la afirmación de la autoconciencia (1966: 113ss.), pero subrayando cómo ese reconocimiento que permite la maduración de la conciencia conlleva interactuar con otros, con especial relevancia de las relaciones que tienen lugar en el marco familiar y, en general, de las que se estructuran en clave de afectos desde el nacimiento mismo. El otro que me devuelve la mirada me *humaniza* a la vez que le reconozco como *humano*; me permite decir *yo* ante un *tú* y forjar la propia autoestima. Se trata de una primera fase del reconocimiento, que muchas veces ocurre, en el plano individual y también en el colectivo, incluso en contextos conflictivos –la hegeliana «lucha» en la dialéctica entre amo y esclavo– que hay que llevar al diálogo y la cooperación.

Es señal de madurez psíquica, moral y política, pasar del *reconocimiento de mí por el otro* al *reconocimiento recíproco*, segunda forma en la que nos reconocemos como *igualmente humanos* y, en virtud de ello, tanto capaces de amar en relaciones simétricas como de llegar a acuerdos. De no ser así no se supera la tentación de quedar fijados patológicamente en ese primer modo de reconocimiento llevándolo a cierta perversión si no se sale del egocentrismo, con riesgo de deriva narcisista, lo cual también puede darse análogamente en el orden social con los excesos etnocéntricos.

Desde el reconocimiento recíproco en las mismas relaciones interpersonales ha de pasarse, pues, al plano de la sociedad, en el cual su clima ético –la *eticidad* hegeliana– ha de impulsarlo hasta ganar concreción jurídica, como la que hoy ha de encarnar un Estado democrático de derecho. En la democracia como sistema político, «civilizando» el poder más allá de lo que da de sí un balance de ventajas y desventajas al modo hobbesiano, damos cuerpo a este reconocimiento recíproco. Pasando de que a mí me reconozca el otro a que *nos reconozcamos mutuamente* nos abrimos al reconocimiento universalista de todos como ciudadanos, como *sujetos* de derechos inviolables, entraña moral de la democracia (Habermas, 1999).

Cuestiones como las planteadas actualmente por los objetivos ético-políticos de igualdad, por la atención a la diversidad en términos de interculturalidad o por la necesidad de dar consistencia a pactos sobre los que gravita la vida democrática, así como también las relaciones interpersonales vividas con responsabilidad moral, nos llevan a la necesidad de tener en cuenta, como tercera forma, el *reconocimiento del otro por mí* –o *de los otros por nosotros*–, el cual es *reconocimiento de la alteridad* que nos saca del encastillamiento de una subjetividad solipsista que se bloquea en pretensiones de soberanía monológica. Se trata, pues, del reconocimiento del otro en su *alteridad*, en el que el sujeto se descubre a la vez como «co-sujeto» –*uno para el otro*, según fórmula muy querida por Lévinas (1995: 10ss.; 104)–.

Esas distintas dinámicas de reconocimiento, cuando se ven negadas, hacen que quede impedida una pacificada y justa vida en común. Es refrendado por la psicología, la sociología, la historia y la filosofía que para que la *socialidad* constitutiva de la existencia humana, en vez de quedar bloqueada en conflictos destructivos y, en el extremo, en la

guerra, se consolide como *sociabilidad*, es indispensable la maduración en las pautas del *reconocimiento*. Eso requiere relaciones sociales justas desde las condiciones materiales de vida, con consciencia de que el empeño por condiciones de igualdad, en las que tengan vigencia los derechos civiles, políticos y sociales, activa una «lucha por el reconocimiento» que no se agota en la reivindicación de políticas de bienestar, como vislumbró Marx al poner como objetivo una vida emancipada.

Las luchas por la igualdad se dan por ello emparejadas con las luchas por la libertad, y viceversa, y así se puede constatar desde la historia del movimiento obrero hasta la protagonizada por el movimiento feminista, pasando por las movilizaciones en pro de derechos civiles. Hoy, cuando es compartida una muy extendida sensibilidad hacia el reconocimiento de las diferencias (Taylor, 1995: 13-42), hemos de tener presente que las políticas en torno a ellas han de verse acompañadas por medidas redistributivas para eliminar las desigualdades que pueden falsear el mismo reconocimiento de las diferencias. En las sociedades actuales de intenso pluralismo cultural se presenta como indispensable un diálogo intercultural que, desde un nuevo universalismo –Dussel habla de *pluriversidad* (2015: 283-294)–, pueda conjugar redistribución y reconocimiento para lograr el respeto a los derechos de una ciudadanía entendida y practicada como intercultural –no limitada en los Estados por la sola adscripción nacional, sino potenciada más allá del asimilacionismo o de comunitarismos excluyentes–.

La *ciudadanía intercultural*, dado que la interculturalidad es la nueva forma de practicar un universalismo respetuoso con las diferencias, puede considerarse anticipo de una «ciudadanía cosmopolita» que, como ideal, es herencia kantiana que promueve el reconocimiento de todos como sujetos de derechos que trascienden fronteras. El recibimiento del otro –inmigrante, por ejemplo–, al reconocerlo cuando exige justicia, *humaniza y civiliza* a nuestras sociedades, de manera que, tratándole como merece su «inviolable dignidad» nos dignificamos también nosotros mismos. Eso es lo consonante con derechos humanos que han de universalizarse, para lo cual es necesario un cambio de perspectiva, pues al reivindicar los propios derechos, no siendo seguro que con ellos vayan también *los del otro*, conviene poner por delante los *derechos del otro que exige justicia*, pues con ellos irán los nuestros: los derechos de los otros son *nuestra* responsabilidad o, personalizando, *mi* responsabilidad (Pérez-Tapias, 2007: 229-246).

La dinámica del reconocimiento ha de responder a los derechos colectivos de comunidades que fueron sometidas a traumático epistemicidio, cuando no trágico genocidio (Santos, 2019: 367-389). La memoria de la injusticia padecida conduce la interculturalidad a parámetros críticos que la alejan de prácticas conformistas respecto a estructuras de poder que siguen siendo dominantes (Tubino, 2015: 310ss.).

#### 4.3 Consecuencias del reconocimiento ausente

Cuestiones pendientes en lo que atañe al reconocimiento se presentan especialmente agudas allá donde hay humanos a los que se niega el respeto a su dignidad. Arendt lo denunciaba al comentar la condición de apátrida, la cual priva del «derecho a tener derechos» (1999: 343-382). Es lo que se da con el racismo, tratando como *infrahumanos* a quienes se ven racializados, como se hizo en prácticas coloniales bajo los imperialismos

modernos. La crítica de ello fue acometida hace décadas por los ya citados Césaire (2006: 13-44) y Fanon (2022), poniendo de relieve cómo la sistemática destrucción de la *humanidad* de los colonizados hacía imposible incluso hablar de reconocimiento al modo de Hegel en la dialéctica del señor y el siervo.

La dialéctica hegeliana implica un proceso de mediación intersubjetiva abierto a desembocar, superando las situaciones negativas iniciales propias de relaciones de dominio, en reconocimiento recíproco. Ahora bien, para que la mediación sea factible requiere la posibilidad de establecer puentes, aunque sea desde la necesidad de unos respecto de otros que, en medio del conflicto, les hace abrirse a ver en el otro la humanidad compartida. Eso precisamente es lo que falta en las relaciones establecidas bajo régimen colonial y que van congénitas con la colonialidad del poder. El abismo entre quienes se consideran humanos sin merma y quienes son considerados *menos humanos*, cuando no de hecho como animales, impide esa percepción de la *humanidad del otro*. La violencia ilimitada que ejerce el colonizador, trufada de racismo por los cuatro costados, imposibilita todo acercamiento humanizador al colonizado, que se ve arrojado así a la violencia como respuesta a tan brutal violencia si quiere liberarse de ella... Y si puede: es la «lucha a muerte» por la libertad a la que aludía un Hegel que, sin embargo, no se atrevió a pensarla dándose realmente en su literalidad. Fue, por el contrario, la tesis de Fanon en *Los condenados de la tierra*, que tan escandalosa resultó, máxime cuando salió respaldada por prólogo de Sartre. Fanon hacía hincapié, y abordó la cuestión con referencias a casos concretos tratados por él, en la carga de sufrimiento causado por una violencia respecto a la cual el colonizado reconoce en sí que su «dueño» está dispuesto a matarle, extremo de reconocimiento negativo que causa patologías psíquicas generadas por la opresión, la autorrepresión y de ahí a neurosis y psicosis vinculadas al padecimiento de violencias sin fin o a la misma práctica activa de la violencia contra el poder colonial y sus representantes en la Argelia de la época.

Promover la erradicación del racismo que perdura es tan urgente como recuperar las formas de reconocimiento ausentes en guerras actuales en las que el otro como *enemigo total* es *deshumanizado* hasta negársele no sólo el respeto a su dignidad, sino también el derecho a la vida. Sólo transitando por las vías del reconocimiento será posible aproximarnos al ideal moral y al objetivo político de la paz (García-González, 2019), en tanto se eliminen prácticas violentas y realidades de dominio, causas de sufrimiento humano, focos de insania social que deshumaniza.

##### 5. LA IRRESUELTA CUESTIÓN MIGRATORIA Y LA BARBARIE DE UNA EUROPA RACISTA

Las migraciones constituyen un hecho crucial de nuestro mundo. Si éste es un mundo globalizado, los procesos migratorios, con su especial intensidad y su despliegue en múltiples direcciones, están presentes en todas las latitudes y, además, no se van a detener. La gran paradoja es que en este marco de globalización configurada como gran mercado y con fuertes tensiones geopolíticas, los Estados, en su posición subalterna, no muestran ni voluntad ni inteligencia para plantear políticas migratorias; no pasan de aplicar controles de fronteras. Es decir, ni siquiera siendo democráticos desarrollan políticas migratorias dignas de ese nombre según parámetros de dignidad y derechos humanos bajo

los cuales quedaran excluidas prácticas de exclusión, con efectos de muerte en muchos casos entre aquéllos hacia quienes van dirigidas.

### *5.1 Autonegación de Europa en su indiferencia, cuando no rechazo, ante dramas y tragedias de migrantes*

La indiferencia con la que Europa asiste al drama de la inmigración deja ver cómo ella se niega a sí misma. Tal autonegación respecto a los principios con que la propia Europa dice identificarse es deshumanizada reacción a dramas y tragedias de migrantes, como las que se suceden en las aguas del Mediterráneo o en la ruta canaria desde las costas de África. Vemos cómo ocurren naufragios, cómo se cuentan por miles los muertos, cómo son cientos y cientos los ahogados... La magnitud de la tragedia habría de operar como revulsivo de una conciencia europea paralizada ante el final de tantos y tantos migrantes.

Si Europa quisiera dar adecuada respuesta a la cuestión migratoria, además de hacer frente a los perversos prejuicios que maneja sobre ella la demagogia populista, y de plantear con realismo crítico y voluntad de inclusión democrática cómo acoger a la población inmigrante, podría empezar haciendo un honesto ejercicio de memoria al abordar la inmigración que le llega. Cuando de África salen a miles es porque el dominio, la pobreza, el hambre y la guerra, como jinetes apocalípticos, provocan que se trate de alcanzar al otro lado del Mediterráneo el horizonte de una vida mejor. Y, en el fondo de la realidad histórica, esos jinetes apocalípticos son los que dejó cabalgando el colonialismo destructor de las estructuras sociales y expoliador de riquezas, el cual fue el que Europa practicó en nombre de una cultura occidental que en aras de la modernidad hasta negó la modernización allá donde llegó con su imperialismo.

Puestos a mirar al pasado, cabe recordar cómo en otros momentos fuertes movimientos migratorios cambiaron países y condiciones de vida. Si el siglo XX fue de decenas de miles de refugiados al hilo de las sucesivas guerras –éxodo que actualmente ya es emulado en el siglo XXI–, el siglo XIX fue de grandes migraciones de Europa hacia América y, en la misma Europa, del campo a las ciudades, al hilo de la industrialización del capitalismo decimonónico. Esos inmigrantes se sumaron al proletariado considerado por Marx como clase revolucionaria, que emergió no sólo reclamando mejores condiciones laborales, sino como la clase que podría promover un cambio de raíz en la sociedad burguesa, dado que los derechos del ciudadano no llegaban al proletariado como humanidad concreta. Si fue gran desafío para los Estados de etapas capitalistas anteriores afrontar esa reivindicación del proletariado, actualmente, en la fase del capitalismo que domina un mundo globalizado, los inmigrantes plantean una exigencia similar: la exigencia de que ellos, esa «parte de los que no tienen parte» en el sistema actual, como dice Jacques Rancière (1996: 23-24), sean incluidos en un supuesto orden democrático.

Sin embargo, lo que debiera ser está lejos de cumplirse, como se patentiza ante la llegada de quienes, como refugiados, piden asilo. Con ellos se ennegrece aún más la escenografía del horror cuando, huyendo de la guerra, llegan a las costas de Europa y prosiguen su durísimo éxodo desde los países periféricos hasta los de la Unión Europea, confiando en el derecho que, según se proclama, les asiste. Vienen hombres y mujeres,

mayores y jóvenes, también niños, con sus vidas desnudas –encarnación de esa «nuda vida» de la que habla Giorgio Agamben (2003)–, en titánico empeño por conservarla y a la vez expuestos ante todos con el máximo de vulnerabilidad, se muestran como lo que son: seres humanos convocando a la *humanidad*.

### 5.2 «Alergia al otro»: ni acogida ni asilo en una Europa que construye «campos» y deporta

Como europeos, hemos de ser conscientes de la responsabilidad que nos atañe: los protagonistas de este éxodo descomunal que llaman a nuestras puertas son *nuestros* inmigrantes y *nuestros* refugiados. En primer lugar, por la *común humanidad*, base ontológica, por ejemplo, del derecho de asilo como institución jurídica. Y, en segundo lugar, por las responsabilidades de Europa, debidas a su implicación, por acción u omisión, en los conflictos que han derivado a guerras de una crueldad pavorosa en países de donde salen quienes buscan una posibilidad de supervivencia.

Como recordaba Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, la práctica del derecho de asilo prueba la vigencia efectiva de derechos humanos reconocidos como tales, con su correspondiente pretensión de validez universal (1999: 343-382). La mezquindad de Europa a la hora de ser consecuente con ese derecho muestra la hipocresía de su ordenamiento jurídico y el cinismo de sus actuaciones políticas. No vamos a negar que hacer frente a la llegada de millones de migrantes y refugiados no es tarea fácil. La solidaridad con los refugiados reclama solidaridad entre los europeos para resolver la cuestión. Ninguna de las dos será posible si Europa no supera la «alergia al otro». Salir de ella implica, como señala el filósofo Emmanuel Lévinas, «encontrar al otro en la justicia», reconociéndolo en su *humanidad* y tratándole como su dignidad exige (1998). O Europa se construye así o acaba como proyecto.

Se impone, pues, colocar ante nosotros un espejo resistente a la interesada deformación ideológica de la propia imagen. Y, sin duda, es hacer eso a la vez que se activa la memoria, no meramente para recordar el pasado, sino para recordar lo que del pasado no debe olvidarse. El filósofo Adorno habló del imperativo que se desprendió de la barbarie nazi: «que Auschwitz no se repita» (1998: 79ss.). El caso es que no es difícil olvidarlo pensando ingenuamente que la barbarie ya no se dará entre nosotros. Hemos comprobado que no es así, por lo que hay que remachar una y otra vez ese imperativo formulado por quien constató que el antisemitismo es «el rumor sobre los judíos» (1987: 109). El rumor cobró fuerza, los prejuicios se asentaron, se puso en marcha la malévolas estrategia de señalar un chivo expiatorio, se activó la maquinaria asesina de Estados totalitarios llevando su violencia al extremo... Y los campos de exterminio funcionaron a todo gas. Hoy presenciamos cómo se extiende el *rumor sobre los inmigrantes* procedentes del *Sur Global*, hasta señalarlos como parásitos, delincuentes o terroristas, marcados como chivo expiatorio de los problemas que acucian a los países del *Norte*.

Europa, como anuncia Agamben, será un gran campo si accede a construir campos de concentración para refugiados e inmigrantes. No es viable un espacio democrático de libertad, igualdad y justicia rodeada de campos para retener, clasificar y, en su caso, deportar a la «carne humana» que en ellos se almacene. Sólo falta que a alguna mente

perversa se le ocurra dar carnés de apátridas para estamparlos en la frente de estos nuevos «condenados de la Tierra». Que Europa no tenga el monopolio de prácticas de ese tipo – ahí están políticas antiinmigratorias en los EE. UU., por ejemplo, cebándose con la inmigración que llega por la frontera con México– no es justificación alguna, sino sólo motivo para acentuar la responsabilidad respecto a las formas contemporáneas de barbarie (Pérez Tapias, 2019: 313ss.). Si mentalidades cargadas de prejuicios se dejan llevar por ese atávico *miedo a los bárbaros*, cuyo fondo escandaloso, como denuncia Tzvetan Todorov en libro con ese título (2008), es la no aceptación del otro, lo que ahora tenemos entre nosotros es nuestra propia barbarie retroalimentada con nuestros miedos.

### *5.3 Los prejuicios racistas como causa patógena del reconocimiento debido (reverso a la migración como decisión frente a la «enfermedad mortal» de la desesperación)*

A veces, cuando la tragedia se hace presente por naufragios u otros sucesos en que migrantes pierden la vida, y los medios de comunicación catapultan la noticia al espacio público, la reacción de la ciudadanía muestra su dolor y se abre a la solidaridad. No obstante, tan explicables respuestas ni se mantienen en el tiempo con la fuerza necesaria, ni se traducen en medidas políticas eficaces que impidan hechos tan luctuosos. Retorna la *generalización de la indiferencia* y, pasados los rituales de condolencia, queda el terreno social y mediático libre para que *los prejuicios* de corte racista ganen espacio. Así se constata en el mismo crecimiento de opiniones contrarias a la inmigración que detectan los sondeos demoscópicos, por lo demás contradictorias con dos observaciones que les acompañan: a) es más que sabido que nuestra sociedad necesita inmigrantes por motivos económicos, por más que no sean estos los que primeramente haya que aducir respecto a la necesidad de acogida, dando de lado a la exigencia ética respecto a ello; y b) el imaginario social cuenta con elementos del mismo para no cuestionar la debida acogida a refugiados de la guerra en Ucrania, por ejemplo, pero esos elementos ya no operan respecto a otros migrantes. Es así como la indiferencia hacia tragedias en los viajes o hacia dramas en el país de llegada se instala en las mentes conformando actitudes: son cosas que suceden a los «negros», que vienen por miles y no pasan de ser considerados «humanos desechables» –incluso si son necesarios, otros les reemplazarán–, actitud que se extiende hacia magrebíes –son «moros»–, o alcanza, si bien aminorada, a latinoamericanos migrantes, tantas veces postergados como «sudacas», sobre los que no deja de recaer el prejuicio racista, máxime si su condición mestiza o procedencia indígena es ostensible.

Si en los comportamientos reseñados se detecta su determinante racista, éste actúa con el trasfondo cultural e histórico en el que destaca el peso del colonialismo y la condición estructural actual de la *colonialidad del poder*. En una secuencia que va desde las reservas para acoger hasta la exclusión o el rechazo, pasando por la desconfianza, la sospecha, la atribución de conductas delictivas sin fundamento alguno..., opera la infravaloración de quienes *no son considerados humanos como nosotros*, que sí nos atribuimos, en contraste con ellos y desde mitificaciones de lo propio, los rasgos de una *humanidad sin merma de «virtudes»*. No basta con decir que en todo ello hay

supremacismo cultural, pues el sadismo con que se dan las conductas racistas, en tanto difundido y compartido socialmente, supone una *patología social* –incluso una «patología de la razón», como dice Honneth (2009), que cae por detrás del exigible pensamiento crítico respecto a las propias mitificaciones colectivas–, que alimenta un rechazo y una predisposición a aceptar determinadas formas de violencia hacia esos otros, que al instalarse en la normalidad son fuente de grave deterioro de la salud democrática de una sociedad, repercutiendo negativamente sobre la misma autocomprensión de los individuos que la componen –especialmente notorio en el resentimiento de sectores de población autóctona más vulnerables– sobre los cuales se echan los bulos de que los inmigrantes copan trabajos, abusan de ayudas sociales, tienen atención privilegiada en la sanidad pública, etc. (Hass, 2024).

La violencia padecida en los países que fueron colonizados dejó su huella, como quedó apuntado, en sus procesos, estructuras y condiciones de vida. Dejados atrás los procesos de descolonización, el caso es que las situaciones en que actualmente se hallan, marcadas por desestructuración, expolio, guerras y efectos de la crisis climática, apenas dejan espacio y fuerzas para retomar siquiera impulsos heredados de luchas anticoloniales y acometer procesos de cambio. Atravesados dichos países por una violencia estructural y sistemática, exógena y también endógena, en espiral de la que es difícil salir, sus ciudadanos se encuentran sufriendo tal desesperación ante la carencia de futuro que toman la decisión de emigrar. La negatividad condensada en los entornos en que viven está lejos de propiciar mínimas condiciones de vida digna, lo cual da lugar a una vida en la que la misma salud mental se pone a prueba. Diríase, retomando expresiones de Kierkegaard (1984), que la *desesperación* que les acucia es su «enfermedad mortal», siendo para huir de esa «muerte» –personal o de los suyos– que se lanzan a los riesgosos caminos de una emigración en la que las amenazas para la supervivencia y la misma integridad física comportan poner la existencia en juego ante una alta probabilidad de muerte física. Es a todo eso a lo que se superpone la violencia colonial y racista que han de soportar quienes, tras superar toda clase de dificultades y arribar a los países en que pusieron sus miras, han de enfrentarse después a verse en un CIE, a la posible decisión sobre su «devolución» fuera de las fronteras que se cruzó, al maltrato de no ser escuchados, al desprecio patente en miradas y locuciones de todo tipo, a verse bajo sospecha, a vivir invisibilizados, a trabajar sin derechos, a cobrar «en negro» –diríase *negro sobre negro*–.

¿Será demagógico plantearse si nuestras retinas verían todo eso «normalizado» en caso de que los sufrieran personas «blancas», de países europeos no pertenecientes al espacio Schengen, por ejemplo? De hecho, no se da, como no vemos por ningún lado pieles blancas desgarradas por concertinas o niños europeos entre el abigarrado «pasaje» de una patera o un cayuco. Es decir, la condición social, de país y de clase, de los migrantes está rotulada por la racialización conforme a la cual vienen clasificados en este (des)orden mundial en que funciona a toda máquina la *colonialidad global del poder*. El sufrimiento padecido por los y las migrantes –éstas soportan abusos y agresiones sexuales de todo tipo– tiene que ver con su procedencia, con su condición y con su mismo cuerpo en su vulnerabilidad (Butler, 2017: 125ss.), viéndose puestos en situaciones límite por aquello que el racismo impide: la dinámica del reconocimiento.

El fondo de la cuestión respecto a las migraciones actuales, al menos las que fluyen del llamado *Sur global* al *Norte global*, es que, al verse afectados quienes llegan como inmigrantes al segundo por un racismo fuertemente asentado en las que debieran ser sociedades de acogida, no se produce el exigible *reconocimiento que a todo ser humano se le debe* y que todo ser humano necesita. Salvo las relaciones interpersonales con autóctonos que puedan tejerse, las reticencias ante personas inmigrantes impiden que se vean *reconocidas por otros*, es decir, hablando desde donde lo hacemos, *por nosotros*, de forma que su autoestima, su seguridad personal, la acogida social y el respeto institucional se vieran conseguidos en el grado necesario para poder llevar una vida decente. Podemos hacernos una idea de la capacidad de resistencia y de resiliencia de personas que decidieron emigrar de sus países para afrontar desde el inicio un trayecto en el que se juegan la vida; pero, siendo así, si se añade la invisibilización, el menosprecio o el quebrantamiento de derechos humanos elementales, se dan todas las condiciones para un sufrimiento extremo, posible fuente de problemas de salud de mentes y cuerpos maltratados.

Fallando esa primera forma de reconocimiento, otras que debieran darse tampoco fluyen adecuadamente. El *reconocimiento recíproco* se ve dificultado, máxime cuando en las relaciones intersubjetivas se halla muy mediatizado, con lo cual los obstáculos se acumulan para que se dé en el plano jurídico-político. Salir de la comentada «parte aparte» para ganar respeto pleno a su dignidad y consideración a sus derechos es objetivo muy trabado en cuanto a su logro en democracias que quedan lejos de ser inclusivas con todas sus consecuencias. Pueden ser indispensables social y económicamente, mas a duras penas se les considera democráticamente incluibles. Sin avanzar en las sociedades receptoras hacia una efectiva «ciudadanía intercultural» (Pérez Tapias, 2007: 137-196), el pacto de reciprocidad de una ciudadanía en la que todos se reconocen como sujetos de derechos les queda lejos a los inmigrantes.

No hay práctica de exclusión social y política que no comporte violencia. Por tanto, las exclusiones que soporta la población inmigrante conllevan una notable carga de violencia que afecta a cada cual en su misma vida cotidiana. La sociedad en la que se encuentran debe saber, por otra parte, que dar pábulo a la siembra de infundados temores sobre la inmigración, que van desde ver en cada inmigrante un potencial «okupa» hasta el fantasma del «reemplazo» demográfico y cultural, es, por un lado, preparar cosechas de rechazo social y de comportamientos atravesados por la incomunicación, cuando no por el odio, y, por otro, socavar un consenso social respecto a derechos que, tarde o temprano, se vuelve también en contra de los propios y no sólo de los vistos como ajenos. El racismo que para unos se sobrepone a la condición dada por la adscripción de clase fragmenta el tejido social, ahondando las causas de desintegración de la convivencia que afecta a todos, contexto en el que las *patologías sociales* acumuladas incrementan los *sufrimientos y patologías individuales*. Veamos, sin ir más lejos, los problemas relativos a la vivienda. Era conocido cómo lo sufrían los inmigrantes –¿quién no recuerda los «pisos-patera» y quién no tiene noticia, en el extremo, del denigrante chabolismo con el que resuelven tener un techo junto a invernaderos o zonas de agricultura intensiva en las que trabajan!–; hoy, el problema de la vivienda afecta a amplios sectores de nuestra sociedad a los que el derecho a la vivienda constitucionalmente consagrado no les llega.

Como se señaló al presentar una tercera forma de reconocimiento, la de *nosotros hacia los otros*, es ésta la que respecto a la inmigración se hace tan urgente como importante. Los inmigrantes nos lanzan una interpelación en términos de justicia sobre el reconocimiento de sus derechos que se les debe. Mientras no sea así, cualquier Estado democrático de derecho falsea su realidad y traiciona los principios éticos sobre los que asentar su legitimidad.

Si ya en contextos de política nacional se hizo la crítica –aunque no se ha actuado consecuentemente con ella– al planteamiento utilitarista supeditado al paradigma neoliberal de considerar estratégicamente en programas electorales y medidas de gobierno lo que suponen los dos tercios de la sociedad, pues indican por dónde pueden ir tendencias y ganancias electorales, como lo estratégicamente relevante, poniendo de relieve que las cuestiones de justicia no pueden plantearse en esos términos groseramente cuantitativos y en definitiva excluyentes, hoy vuelve a reeditarse con frecuencia un enfoque similar, partiendo de la base de que los inmigrantes, o porque carecen de representación política adecuada o porque ni siquiera tienen estatuto de ciudadanos que le permita votar, son la «clase aparte» que no cuenta. Cuando así se arroja a la beneficencia la atención que se les pueda prestar, no saliendo del marco ideológico neoliberal, el *sadismo social como patología* lo encontramos de nuevo, con la consiguiente violación de derechos humanos. Es por ello que la coherencia democrática exige el paso ético a un *reconocimiento consecuente de los otros por nosotros*, en términos de sus derechos, de forma que la hospitalidad así construida pueda ir dando cabida a un *reconocimiento recíproco* asentado sobre esa tercera forma de reconocimiento de modo que se generen prácticas colaborativas, desde una inclusión lograda, que permitan hablar de reconocimiento mutuo desde el reconocimiento de quienes se presentaron como «terceros», obligando moralmente a ampliar y dar consistencia política a un pacto democrático configurado más allá del cálculo de beneficios en clave hobbesiana. Si no es así, los daños estarán servidos, si bien serán distintos para la parte dominante y para la parte dominada. Mientras no queden erradicadas prácticas discriminatorias, además agravadas por esa matriz de exclusiones sin fin que es el racismo, nuestras sociedades y este mismo mundo globalizado seguirán reproduciendo «cuartos mundos» en el seno de nuestra sociedad y periferias separadas de sus centros neocoloniales por un abismo. Para las personas, seguiremos encontrándonos con lo que la violencia de la exclusión produce: necrófila diferenciación –resultado de la «necropolítica» descrita por Mbembe (2011)– entre «los hundidos y los salvados», por decirlo con la fórmula de Primo Levi que tituló uno de sus libros (2005).

## 6. EL NEOIMPERIALISMO RACISTA DE ISRAEL EN SUS GUERRAS COLONIALES CONTRA EL PUEBLO PALESTINO

La rotulación de este apartado quizá parezca exagerada. Pero puede justificarse en todos sus términos, enmarcado como va en el debate que nos ocupa, pues si el Estado de Israel tiene un origen colonial, la condición que ello imprime a toda su historia, incluyendo las etapas precedentes a su constitución como tal en 1948, no sólo llega hasta hoy, sino que se ve ampliada y agravada a la vista de todo lo que está ocurriendo en la

guerra que tiene lugar en Gaza, en violencia desatada por Israel una vez más en Cisjordania y en la intervención armada llevada por el ejército israelí una vez más al Líbano. En el vórtice de todo ello, la violencia con que Israel actúa desde hace un siglo contra el pueblo palestino (Khalidi, 2022).

### 6.1 *En Gaza y Cisjordania, una nueva Nakba sufrida por el pueblo palestino a manos de Israel*

Quedaría menoscabado el sentido que pueda tener este escrito si no quedara abordado en él de manera explícita, aunque sea sucintamente, lo que viene ocurriendo en Gaza, luego extendido a los territorios de Cisjordania y Líbano ya mencionados. Todos recordamos el detonante inmediato de lo que ha desembocado en una guerra brutal por parte del Estado de Israel: el ataque de Hamás a Israel, como acto terrorista en el que unas 1200 personas fueron asesinadas y 251 secuestradas, de las cuales unas han muerto, algunas han sido liberadas y otras permanecen, si viven, retenidas como rehenes. Ello provocó la respuesta de Israel, planteada como legítima defensa, pero presentando una escandalosa desproporción entre causa desencadenante y respuesta a ella como guerra de una destructividad sin freno, la cual enseguida derivó a una carnicería sobre la población gazatí que al año de emprenderse ha dejado ya entre los habitantes de la Franja 44.000 muertos y un territorio arrasado que sigue siendo bombardeado a diario sin consideración del derecho internacional humanitario –debe decirse que no han faltado críticas, desde la sufriente parte palestina, además de al carácter de terrorismo criminal de la acción, a lo que fue irresponsable estrategia de Hamás y otros grupos yihadistas *de la Franja*, por desconsiderar el terremoto bélico que seguiría a dicho ataque, del cual forma parte el riesgo de guerra regional debido a la escalada de los enfrentamientos (Hassan, 2024)–.

Dado que los milicianos de Hezbulá, de filiación chiíta como Hamás –dicho sea de paso que ésta no es sólo organización militar, sino toda una estructura también civil que, originariamente a imitación de los Hermanos Musulmanes de Egipto, organiza la vida en Gaza y que, presentándose a elecciones, las ganó por mayoría absoluta allí en 2006 (Caridí, 2010)–, y apoyados igualmente por Irán, hostigaban a Israel en su frontera norte como apoyo a los palestinos gazatíes, el ejército israelí, después de sofisticada acción del Mosad de corte también terrorista que supuso matar a cientos de esos milicianos y de camino también a civiles, dicho ejército de nuevo entra en Líbano por el sur con un proceder bélico de destrucción y muerte que llega hasta la misma Beirut, amenazando al Líbano con convertirlo en otra Gaza si no prosperan los conatos de tregua incoados. El derecho internacional queda barrido, como todo derecho en los ataques a la población palestina en localidades de Cisjordania, que se suma a inacabable ocupación de territorio, a destrucción de viviendas y plantaciones agrícolas de palestinos, a constantes ataques de colonos israelíes apoyados por soldados de Israel.

Todo lo que está sucediendo no supone nada nuevo, pues basta recordar las respuestas de Israel a las movilizaciones que supusieron las tres Intifadas en décadas anteriores, las dos invasiones del Líbano que precedieron a la actual, y los reiterados ataques perpetrados sobre Gaza, esa «gran cárcel» al aire libre (Pappé, 2018), convertida en campo de exterminio. Lo que ha ocurrido ahora es que Israel ha subido su propio listón en cuanto a

destruibilidad de vidas humanas y de infraestructuras civiles, incluyendo escuelas y hospitales. Israel, con Netanyahu en la presidencia del gobierno, es hoy por hoy un Estado genocida.

Para estudiosos críticos de la historia de Israel, y no sólo palestinos, sino también israelíes o, más ampliamente, judíos, aunque no sean ciudadanos israelíes, pero sí suficientemente críticos como para no quedar atrapados con el discurso sionista dominante, lo que está ocurriendo, aun elevado el nivel de los horrores, no resulta del todo nuevo. Hay un hilo conductor desde el origen del Estado de Israel hasta la actualidad. Basta recordar que aquél estuvo acompañado por la *Nakba*, la «catástrofe», como la recuerdan a diario los palestinos, esto es, la expulsión de sus tierras, acompañada de asesinatos y expolios, de 750.000 palestinos que precedió a la instauración del Estado de Israel con beneplácito de Naciones Unidas en 1948. Tremenda paradoja es que fuera el mismo año que en su 10 de diciembre viera la aprobación de la Carta de las Naciones Unidas sobre Derechos Humanos; y escandalosa paradoja es que en 2024 Israel prohíba a António Guterres, Secretario General de la ONU, entrar en el país, mas no es sorprendente cuando con las acciones militares en Gaza ha sido unos 200 los trabajadores asesinados de UNRWA, la organización de Naciones Unidas para los refugiados palestinos. Sorprendente es que, desde la ONU, cuando Israel acumula resoluciones de Naciones Unidas en contra sus prácticas respecto al pueblo palestino, no se plantee siquiera sanción alguna o un embargo de armas, máxime a la vista del tono amenazante de Netanyahu urgiendo a los Cascos Azules establecidos en el Líbano como fuerzas de paz –entre ellos militares españoles– a que abandonen el país. Por supuesto que el derecho de veto en el Consejo de Seguridad, ejercido por EE. UU., es el obstáculo principal para frenar la nueva *Nakba* que sufre el pueblo palestino.

### 6.2 *Colonialismo y racismo en la deriva histórica del sionismo hacia su barbarie*

Cuando nació como tal, el Estado de Israel lo hizo como un Estado colonial, lo cual ha marcado su deriva hasta el día de hoy, acentuando ese carácter. Mas el caso es que ese carácter colonial ya lo presentaba el sionismo que, desde el siglo XIX, venía impulsándolo como respuesta al antisemitismo que, lamentablemente, iba creciendo en Europa, hasta la locura persecutoria del nazismo. Es verdad que aquel sionismo decimonónico no tenía para muchos de sus impulsores especial acento religioso; era más bien laico y, entrando en el siglo XX, de filiación socialista bastante explícita. No obstante, aquel sionismo, como era el caso con Theodor Herzl, aunque fuera bajo un discurso moderado que quería presentar un proyecto benevolente, dejaba ver su impronta colonialista. Dejando atrás diversos proyectos en cuanto a instaurar un «hogar judío» en otros lugares –se barajaron algunos como Argentina o Uganda–, la querencia hacia Palestina, la genuina «Tierra de Israel» desde tiempos bíblicos, ganó terreno rápidamente. El mismo Herzl, que en principio llegó a pensar en la convivencia sobre dicha tierra de dos pueblos (Cobo, 2012), inclinó paulatinamente la balanza hacia los judíos como los llamados a habitarla de manera predominante, lo cual fue tendencia que acabó contaminando al sionismo socialista que encabezaría Ben Gurión para conducirlo al Estado de Israel (Culla, 2005: 105ss.). Aunque planteaba para ello métodos aparentemente pacíficos, la mentalidad

colonialista asomaba en la idea de que se comprara terreno a propietarios palestinos para así irlos desplazando fuera del territorio que recibiría el empuje civilizatorio de los judíos inmigrados. Tal tendencia inocultablemente colonialista se fue intensificando cuando Palestina estaba todavía bajo dominio otomano, tratando de contar para ello con el favor del sultán turco. Un dato por reseñar es que, ya en 1899, Yusuf Diya al-Khalidi, alcalde de Jerusalén, advirtió al Herzl sobre los desastres que causaría la ocupación de tierra y la expulsión de sus habitantes: la población palestina no lo aceptaría y opondría resistencia. Eso ocurrió y sigue sucediendo.

Un detalle importante es la insostenible opinión, extendida hasta la actualidad como lema, que se constituyó como epítome legitimador de la ocupación colonial de Palestina. La sintetizó Israel Zangwill, bajo el título «El retorno a Palestina», presentándolo con la fórmula «un pueblo sin tierra (judío), para una tierra sin pueblo (Palestina)». Tal falacia, que obtuvo gran éxito, se opuso a la insistencia de Al-Khalidi en que aquella tierra estaba habitada. Se impuso la versión del colonialismo sionista, alentada por sus organizaciones y los resortes diplomáticos y económicos que podía movilizar. Así, en 1917, aún con la Gran Guerra por terminar, pero ya cayendo el imperio otomano, se produjo la *Declaración Balfour*, asumida por el Reino Unido como declaración de principios a favor del sionismo de cara al establecimiento de lo que sería el Estado de Israel. Los acontecimientos corrieron en esa dirección cuando Palestina quedó bajo mandato británico, creciendo de manera exponencial la emigración allá de judíos procedentes de países europeos, de Rusia y cada vez más de Alemania. Tras los campos de exterminio nazis y el Holocausto, más motivos se acumularon para justificar el Estado de Israel.

Si era tan explicable como comprensible que muchos judíos anhelaran una tierra en la que instalarse como hogar fiable, eso no justificaba lo que el Estado en que tal anhelo se plasmó acometió desde el principio: la *limpieza étnica* implacable, como el historiador israelí Illan Pappé ha hecho ver con sus minuciosos estudios, reforzada por la continua e inflexible negación de Israel a todo retorno de quienes fueron expulsados de su tierra (Masalha, 2005). A conflictos bélicos iniciales con países árabes vecinos –a destacar la temprana guerra contra ellos en 1948, ante la cual Hannah Arendt dio a conocer su acertado pronóstico en cuanto a un Estado que estaría en permanente hostilidades con los países árabes colindantes–, se sumó en 1967 la Guerra de los Seis Días y después, en 1973, la del Yom Kipur, contra Siria y de nuevo contra Egipto. Israel no sólo no se desprendió de los Altos del Golán, sino que desde entonces se intensificó la colonización paulatina de Cisjordania, quebrantando los mismos acuerdos que en la ONU dieron paso a su nacimiento como Estado. Desde entonces hasta acá se ha ido incrementando esa dinámica perversamente colonizadora, aumentando la expropiación de tierras a palestinos y la violencia sobre ellos, con practicas constantes de una humillación sin límite que agrava el sentimiento de permanente ofensa recibida que supone un empobrecimiento cada vez mayor amparado por un inmisericorde régimen de *apartheid*. No hace falta decir que Israel no cumple en absoluto ni siquiera sus más mínimas obligaciones como la potencia colonial: es el suyo de los regímenes de «colonialismo de ocupación» más duros que se han conocido.

A la violencia aplicada sobre el pueblo palestino por parte del Estado de Israel, si por un lado la ha ido haciendo crecer el poder acumulado por las fuerzas políticas más de

derechas, ultraconservadoras y de un sionismo extremista que al factor religioso le suma una desaforada conciencia nacionalista, por otro se ha ido imponiendo un racismo cada vez más indisimulado en las conductas no ya sólo de exclusión, sino de desprecio total al pueblo palestino y a las vidas de sus integrantes. Tanto una cosa como otra han ido a la par de la pérdida de poder del sionismo más atemperado, el que representaba en su momento el laborismo israelí, hoy reducido a una presencia de cinco escaños en un parlamento de 120 diputados, el que accedió a las conversaciones en Madrid entre israelíes y palestinos, seguidas después por los Acuerdos de Oslo de 1993 negociados entre el gobierno de Israel y la OLP, con las miras puestas, al menos sobre el papel, en la solución de los dos Estados para acabar con el conflicto, y luego rubricados en Washington en septiembre de ese mismo año. Los firmantes de los acuerdos fueron Mahmud Abás, de la OLP y el ministro de Relaciones Exteriores de Israel, Simón Peres, auspiciados por los EE. UU. de Clinton, con el visto bueno de Rusia, y ante la presencia del presidente de Israel, Isaac Rabin, y Yasser Arafat, por la OLP. Isaac Rabin fue asesinado en atentado en noviembre de 1995, siendo un golpe también mortal a las expectativas suscitadas por los Acuerdos de Oslo. Desde entonces empezaron a imponerse en gobiernos de Israel los *halcones*, en secuencia que llega hasta hoy con Netanyahu – secuencia que el que fue primer ministro, Ehud Barak, ha llegado a calificar como «avance del fascismo» en su Estado – más lejos en su calificación o, mejor, descalificación, llegó el filósofo Yeshayahu Leibowitz, cuando durante la guerra del Líbano de 1982, dijo que Israel practicaba una «política judeonazi» (Traverso, 2024:197)–. Y si todo eso ha presentado esta deriva política, en la que el Likud como partido conservador se ha visto largamente sobrepasado por su derecha, el racismo respecto a la población palestina se ha incrementado hasta llegar a un grado similar al que tuvieron sistemas esclavistas del pasado. No otra cosa representa el ministro de Defensa del actual gobierno de Israel cuando públicamente habla de los palestinos como «animales humanos» (Álvarez-Osorio y Abu-Tarbush, 2024: 9).

¿Quién se puede extrañar que Israel, aun teniendo cierta minoritaria crítica interna – pesa sobre todo la desatención al rescate de los rehenes en manos de Hamás– a la guerra emprendida en Gaza y luego trasladado al Líbano, lleve a cabo el genocidio acometido contra el pueblo palestino, cuando un ministro de su gobierno se refiere a ellos como «animales» y así se tratan? Cabe el escándalo, pero no el extrañarse. De suyo, los hechos corroboran esa *falta total de reconocimiento como humanos*, la cual, extendida a lo largo del tiempo, explica comportamientos violentos por parte palestina, por más que no se justifiquen acciones como la de Hamás el 7 de octubre de 2023. Como señalaba Fanon, la espiral de violencia retroactúa sobre los colonizadores, israelíes cada vez más insensibilizados respecto al reconocimiento que deben a los *otros* que son los palestinos, y también sobre los que reaccionan con respuestas violentas a la violencia que padecen – lo asombroso en verdad es que no haya habido más, a la vista de lo que es para los palestinos una vida bajo humillaciones constantes–, con el elemento incentivador que por uno y otro lado suponen factores de enajenación religiosa que refuerzan los motivos para oprimir y, llegado el caso, matar, incluso masivamente como en *su* guerra en Gaza ha hecho Israel. Eso, que no pasó desapercibido para Fanon, en tiempos previos en Argelia al auge islamista que después se ha experimentado, hoy se verifica del lado palestino,

cuando la organización paraestatal que es Hamás se halla imbuida de islamismo militante y, por el otro lado, cuando en Israel se ha acentuado no sólo el componente étnico de un Estado excluyente (Sand, 2011), sino los elementos teocráticos que, desde el factor religioso actuante más allá del judaísmo más pretendidamente ortodoxo, potencian una relectura mitificante de la historia que enlaza directamente la creación del Estado con el mito bíblico de «Eretz Israel», el Israel de la Tierra Prometida (Sand, 2013). Ese salto contra la verdad de los hechos históricos a partir de la diáspora judía en el siglo II es semillero de construcciones ideológicas que sirven a la expulsión del pueblo palestino auspiciada por un neosionismo agresivo (Pappé, 2015: 313ss.) que cuenta con los resortes del poder y una ciudadanía impregnada de la *patología social* que alimentan mitificaciones supremacistas desde el telón de fondo del imaginario de un «pueblo elegido».

### 6.3 *Neoimperialismo de Israel desde la colonialidad del poder global. La reciprocidad del odio*

En *ausencia de un reconocimiento recíproco* entre israelíes y palestinos que los primeros boicotean, encontramos cultivo sistemático de una *reciprocidad del odio* que se extiende por Oriente Próximo, envenenando unas relaciones internacionales que tienen allí un foco de conflicto permanente, con riesgo de *guerra total* si la escalada entre el Estado israelí e Irán va a más. Israel ya está situado como Estado en el marco mental y geopolítico de *guerra total*, en el cual los palestinos, esos «animales humanos», han sido deshumanizados para ser tratados todos, civiles y militares, varones y mujeres, adultos y niños, como enemigos que no merecen consideración –absolutizado un *ius ad bellum* al margen de todo derecho internacional, Israel desprecia todo *ius in bello*, como se consagró en la Convención de Ginebra–.

Tratándose de un desaforado belicismo, que tiene enemigos a los que atacar desde Irán hasta el Yemen, que incapacita para construir una verdadera paz con Egipto o con Siria, y que, si avanza algo en esa dirección con negociaciones como las que dieron paso recientemente a los Acuerdos de Abraham, involucrando a Arabia Saudí –con Marruecos por medio, compartiendo intereses con Israel–, también eso salta por los aires, lo que queda en definitiva es un Estado de Israel embarcado de continuo en una guerra colonial, desde el trasfondo de mitificaciones insostenibles y de un nacionalismo irredento, en el cual se concentra y evidencia la perversa estructura de la *colonialidad del poder global* actual que en nuestro mundo está vigente.

En medio de un panorama geopolítico en el que se han agudizado las disputas por la hegemonía –o al menos las hegemonías por áreas de influencia–, con un Occidente encabezado por EE. UU. en baja, con China en alza y con Rusia pretendiendo ganar y consolidar su espacio, incluso con una guerra en Ucrania de carácter también neoimperialista y con connotaciones neocolonialistas que no faltan, en Oriente Próximo, con un Israel expansivo en el centro, se condensan todas esas fuerzas en litigio. Cada una por su parte y confrontadas todas entre sí, lo que tienen en común es la convicción de que desapareció el antiguo orden mundial, pero, por ahora, no para configurarse uno nuevo, sino para ahondar en la desconfiguración, zarandeando el mercado global, poniendo al

límite las instituciones internacionales y llevando la guerra, como también hace Rusia, a los territorios abusivamente reclamados como de su «espacio vital» –son indudables las resonancias del nazismo en torno a ello desde Carl Schmitt como mentor suyo–. Todo eso es lo que hace Israel a su escala, por lo que puede hablarse en esa proporción de neoimperialismo sionista en el ámbito de Oriente Medio. Ha de contarse además cómo dicho neoimperialismo de Israel, que extrema la diferencia entre centro y periferia en su entorno, es pieza fundamental en el reordenamiento de potencias en el mundo. Por ello, la tradicional e inquebrantable alianza entre Israel y EE. UU. sigue adelante, a pesar de la incomodidad del presidente Biden y su Administración, traspasada a Kamala Harris cuando se presentó como candidata a la presidencia contra Trump, con la barbarie impulsada por un Netanyahu intratable –y aún más teniendo ya a Trump en la Casa Blanca–. Entre las posiciones sionistas del judaísmo conservador y las críticas de los estadounidenses de origen árabe, a las que se suman las de judíos contrarios a los excesos israelíes, más los de amplios sectores de población, como el mundo universitario, el gobierno de EE. UU. fue incapaz de atemperar un belicismo contra palestinos que llega a ser genocida –así planteado ante el Tribunal de Justicia de La Haya–. Tal incapacidad de EE. UU., luego transmutada en explícita posición prosionista de Trump, era y es muestra de su hegemonía tambaleante, pero que no por eso abandona a su aliado, ni militar ni diplomáticamente, porque eso lo exige un guion que contempla como pieza fundamental de resistencia no perder dominio, es decir, cotas y espacios de poder en el tablero internacional. No olvidemos que Rusia tiene en su órbita a Siria y como aliado en la región a Irán, de modo que EE. UU. ha de conservar el favor de Arabia Saudí y la incondicional alianza con Israel, por más que todo ello conlleve que se aplique al pueblo palestino una cruenta *lógica sacrificial*: forma parte de los pueblos para los que no se ve redención en el horizonte geopolítico de hoy.

Diríase que la ceguera culpable de EEUU y la sumisión de la Unión Europea, en este caso fuertemente condicionada por la política de una Alemania atrapada en la deuda por la memoria de la *Shoa* –no entra en consideración que Israel, con sus acciones de exterminio en Gaza y de limpieza étnica en Cisjordania, comete gran ofensa a los millones de víctimas del *Holocausto* que se dicen recordar también como razón de ser del Estado de Israel–, son causa del *desnortado* empeño de mantener un dominio mundial que seguiría pasando por Israel como la occidentalista *pequeña gran potencia colonial crucial*, respecto al cual no se quiere llegar a concluir que está llamado a ser un imposible. Ese tan incuestionado apoyo a Israel en su guerra a varias bandas provoca que el llamado *Sur global*, que apoya al pueblo palestino, se alinee con Rusia, Irán y China –socios indeseables según parámetros de democracia– frente al *Norte global*. No deja de ser alianza fomentada por la contradicción en que está el mundo occidental apoyando a Israel contra los palestinos, no intentando siquiera detener la destrucción de Gaza, consintiendo la continua ocupación de Cisjordania y la invasión del Líbano, mientras que a la vez sigue sosteniendo a Ucrania en su legítima defensa del invasor ruso. Si sobre los ucranianos recaerá la factura de esa contradicción, pues el apoyo occidental disminuirá, los palestinos se ven condenados a seguir soportando los sufrimientos que se les infligen.

Llegando a los párrafos finales, queda apuntar a algo difícil de enunciar, pero insoslayable: la solución de dos Estados para que israelíes y palestinos puedan vivir, al

menos como vecinos que se soporten, es tan deseable como imposible. Quedó cegada, como se señaló, cuando se dinamitaron los endeble Acuerdos de Oslo. Desde entonces, las alusiones a tal solución pueden tomarse como declaraciones retóricas de un apoyo al pueblo palestino incidiendo en la expectativa de un Estado al que tendrían derecho, pero que desde hace tiempo es un imposible: no hay territorio, población en él bien asentada y administración coherentemente estructurada que le den viabilidad. Y si ésta falta, no es por los palestinos –a pesar de los conflictos internos entre la Autoridad Palestina y Hamás–, sino porque el Estado de Israel lo ha imposibilitado. Basta ver cómo ha ido menguando década tras décadas el territorio reconocido para los palestinos en los acuerdos de la ONU y que desde ella se han ido reclamando para su *descolonización* en una resolución tras otra. Todas han sido desatendidas por Israel, por lo cual despreciaban todas las voces que apostaban internamente a favor de los dos Estados, desde movimientos civiles pacifistas –son de destacar entre ellos el moviendo *Mujeres de Negro* o el papel jugado por una ONG como *Breaking the Silence*, compuesta por exmilitares que se oponen a lo que hace en los territorios ocupados el ejército en el que sirvieron (Chacham, 2005)–, desde minoritarios sectores de opinión pública o desde personas destacadas en la cultura de Israel, como las declaradas antisionistas hasta figuras con voluntad pacifista como los escritores Amós Oz o Abraham B. Yehosuah, por citar algunos. Frente a todas esas voces se impuso la política de gobiernos que han trabajado y lo siguen haciendo por la apropiación de todo el espacio que supone el mito de *Eretz Israel*, el Gran Israel, al precio del sufrimiento de millones de palestinos y de las vidas de las decenas de miles a los que se les sigue arrebatando.

Una última observación: ha habido y hay tanto israelíes como palestinos apostando por la convivencia de las dos comunidades en un Estado. Hay que recordar que, incluso en debate con sionistas no belicistas de tiempo atrás, como Gershom Scholem o Martin Buber –de suyo estos dos podían simpatizar con un «Estado binacional»–, Hannah Arendt defendió esa propuesta como la más viable, aduciendo que sería ventajosa para los mismos israelíes y los judíos que hacia ese «hogar» emigraran. Pero Arendt fue muy criticada desde el entonces nuevo Estado. Hasta la actualidad no han faltado quienes, tanto desde el lado palestino como desde el israelí, han abogado por lo que defienden como solución en verdad y sin autoengaños para acabar con la destrucción mutua de una espiral en que la *reciprocidad del odio* cierra las puertas a otras propuestas, por bienintencionadas que sean. Por la solución hacia la que se inclinó Arendt abogó igualmente Edward Said, el reconocido palestino autor de obras como *Orientalismo* (2002) o *Cultura e imperialismo* (2019). Por parte israelí, por ejemplo, el historiador israelo-británico Avi Shalaim, que declara que «el actual Gobierno israelí tiene como objetivo la limpieza étnica de Gaza y la anexión real de Cisjordania» (2024), o el periodista Gideon Levy (2024), por citar algunos, han sido voceros de esa idea. Causa profunda tristeza que se siga imponiendo la violencia extrema de la guerra, cuyas raíces coloniales y sus incentivos racistas multiplican el daño que provoca. Todo indica que es difícil torcer el curso de una sociedad *enferma* de mitificación nacionalista y supremacismo étnico, sin frenos políticos para evitar el genocidio de un pueblo palestino cuyo *sufrimiento* es una de las mayores injusticias de nuestro mundo.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. (1987). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus.
- (1998). «Educación después de Auschwitz». En *Educación para la emancipación*, Madrid: Morata.
- Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- (2017). *El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2*. Valencia: Pre-Textos.
- Álvarez-Ossorio, I. y Abu-Tarbush, J. (2024). *Gaza. Crónica de una Nakba anunciada*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Arendt, H. (1999). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Barcelona: Paidós.
- Caridi, P. (2010). *Hamas. From Resistance to Government?* [2009], Jerusalem: Passia.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Chacham, R. (2005). *Rompiendo filas. Negarse a servir en Cisjordania y Gaza*. Barcelona: Historia Inédita.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del dominio cultural europeo?*. Barcelona: Tusquets.
- Cobo, P. J. (2012). *El origen del Estado de Israel. Biografía de Theodor Herzl*. México: Plaza y Valdés.
- Culla, J. B. (2005). *La tierra más disputada. El sionismo, Israel y la tierra de Palestina*. Madrid: Alianza.
- Dussel, E. (2014). «Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la Modernidad». En: Santos, B. y Meneses, M. P. (Eds.). *Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal, pp. 283-330.
- (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- (2022). *Los condenados de la tierra*. Tafalla (Navarra): Txalaparta.
- Faucault, M. (2003). *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- Fromm, E. (1978). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Madrid: FCE.
- (1980). *Anatomía de la destructividad humana*. Madrid: Siglo XXI.
- (1987). *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós.
- García-González, D. E. (2019). *La paz como ideal moral*. Madrid: Dykinson.
- Grosfoguel, R. (2014). «La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales, transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global». En: Santos, B. y Meneses, M. P. (Eds.). *Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal, pp. 373-406.

- Habermas, J. (1999). «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho». En *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, pp. 189-227.
- Haas, H. (2024). *Los mitos de la inmigración. 22 falsos mantras sobre el tema que más nos divide*. Barcelona: Península.
- Hassan, K. (2024). «Cómo el 7-O transformó Oriente Próximo». *El Independiente*: <https://www.elindependiente.com/opinion/2024/10/13/como-el-7-o-transformo-oriente-proximo/>
- Hegel, G.W.F. (1966). *La fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos morales*. Barcelona: Crítica.
- (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Madrid: Katz.
- Huntington, S. P. (1997). *El choque de civilizaciones. Y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Kahlid, R. (2022). *Palestina. Cien años de colonialismo y resistencia*. Madrid: Capitán Swing.
- Kierkegaard, S. (1984). *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*. Madrid: Sarpe.
- Levi, P. (2005). «Los hundidos y los salvados». En *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: El Aleph, pp. 475-652.
- Lévinas, E. (1995). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- (1998). *El humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós.
- Levy, G. (2024). *The Killing of Gaza: Reports on a Catastrophe*. New York: Verso Books.
- Masalha, N. (2005). *Políticas de negación. Israel y los refugiados palestinos*. Barcelona: Bellaterra.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina: Barcelona.
- (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: NED.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- (2023). *El lado oscuro del Renacimiento*. Buenos Aires: Editorial del Signo.
- Moraña, M. (2021). *Pensar el cuerpo. Historia, materialidad y símbolo*. Barcelona: Herder.
- O’Gorman, E. (1995). *El proceso de invención de América*. México: FCE.
- Pappé, I. (2015): *La idea de Israel. Una historia de poder y conocimiento*. Madrid: Akal.
- (2018). *La cárcel más grande de la Tierra*. Madrid: Capitán Swing.

- Pérez Tapias, J. A. (2007). *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*. Madrid: Trotta.
- (2019). *Ser humano. Cuestión de dignidad en todas las culturas*. Madrid: Trotta.
- Piketty, T. (2019). *Capital e ideología*. Barcelona: Deusto/Planeta.
- Quijano, A. (2014). «Colonialidad del poder y clasificación social». En: Santos, B. y Meneses, M. P. (Eds.). *Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal, pp. 67-108.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ricoeur, P. (2005). *Los caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.
- Rivero, O. (2006). *El mito del desarrollo. Los Estados inviables en el siglo XXI*. Lima: FCE.
- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- (2019). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Debolsillo.
- (2011). *La invención del pueblo judío*. Madrid: Akal.
- (2013). *La invención de la Tierra de Israel. De Tierra Santa a madre patria*. Madrid: Akal.
- Santos, B. (2019). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*. Madrid: Trotta.
- Shalaim, A. *Entrevista en El País* (09.10.2024) <https://elpais.com/internacional/2024-10-09/avi-shlaim-historiador-israelo-britanico-netanyahu-quiere-arrastrar-a-ee-uu-a-una-confrontacion-con-iran.html>
- Taylor, C. (1995). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: FCE. (Original publicado en 1992).
- Todd, E. (2024). *La derrota de Occidente*. Madrid: Akal.
- Todorov, T. (1995). *La vida en común*. Madrid: Taurus.
- (2008). *El miedo a los bárbaros*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Traverso, E. (2024). *Gaza ante la historia*. Madrid: Akal.
- Tubino, F. (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial.
- Wallerstein, I. (2016). *El moderno sistema mundial. Vol. I: La agricultura capitalista. Orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Alianza.

CRÍTICAS A LAS CONCEPCIONES Y MODELOS DEL MALESTAR  
CONTEMPORÁNEO

# LA ENFERMEDAD ESPIRITUAL

VIVIANA ANDREA ARBOLEDA SÁNCHEZ<sup>1</sup>

*Doctoranda en Filosofía – Universidad de Antioquia*

## 1. INTRODUCCIÓN

La consulta psicológica es un espacio en el que convergen las complejidades y heterogeneidades humanas. En la actualidad, esto incluye no solamente el abordaje de problemas psicológicos y enfermedades o trastornos mentales, sino también de cuestiones metaclínicas que rebasan los alcances de las clasificaciones vigentes con respecto a la salud y la enfermedad mental. Estas cuestiones ubican al psicólogo ante un imperativo antropológico y epistemológico, mediado por un proceso terapéutico donde es preciso retomar elementos existenciales fundamentales para partir del reconocimiento de una etiología y un tratamiento diferenciados.

Viktor Frankl, creador de la logoterapia, tercera escuela vienesa de psicoterapia propuso que, en contraste con otros seres vivos, el hombre es capaz de tomar distancia de sí mismo (autodistanciamiento) y salir de sí mismo (autotrascendencia), capacidades mediadas por la libertad, la responsabilidad y los valores que le permiten elegir una actitud ante la angustia y el sufrimiento, de cara a la búsqueda de sentido de vida (Frankl, 2015). Como creador de la logoterapia, una psicoterapia con orientación fenomenológica-existencial, Frankl afirmó que la dimensión noológica o espiritual constituye una característica antropológica superlativa que le permite a la persona expresar su mayor margen de libertad. Frankl se ha convertido en uno de los referentes principales de la defensa de lo espiritual en la persona, promoviendo una apología de la confianza en las capacidades y posibilidades humanas. No obstante, Frankl subrayó que, a diferencia de las dimensiones física y psíquica, la dimensión espiritual o noológica no enferma, sino que se mantiene intacta en la persona.

La defensa de lo espiritual no susceptible a la enfermedad se basa principalmente en dos aspectos: primero, la antropología filosófica de Max Scheler, quien es el autor más importante en la logoterapia de Frankl y que describe a la persona como el centro activo en que se manifiesta el espíritu, capaz de oponerse a los mandatos del organismo y de la vida en general (Scheler, 1994); segundo, sus vivencias durante el Holocausto, a través

---

<sup>1</sup> Licenciada en Psicología. Magíster en Psicología Clínica. Certificada en Logoterapia y Análisis Existencial.

de las cuales comprobó que el individuo es más que sus condicionantes biológicos, psicológicos y sociales, siendo capaz de elegir una actitud y una postura ante las circunstancias en el marco de su libertad (Frankl, 2015). Este aspecto, que es central la propuesta de Frankl, ha sido acogido por la logoterapia actual y constituye una de sus premisas para la praxis clínica (Martínez, 2005).

Lo anterior fija el objetivo de explorar la posibilidad de extender el concepto de enfermedad a la dimensión espiritual propuesta por Frankl. Para ello, se afirmará que la dimensión espiritual es susceptible de enfermar y se presentará la enfermedad espiritual como una patología existencial de orden colectivo subyacente a la época. Esto, como fenómeno que se produce cuando elementos constitutivos de la persona –como el comportamiento de masa, la automatización, la actitud natural de rendirse, la indiferencia adaptativa, la adhesión a supuestos compartidos, el temor al sufrimiento, el consumo, el uso de la técnica, el pensamiento racional, la confrontación de los valores y el placer sexual que hace parte de las relaciones afectivas–, se transforman en aspectos patológicos, haciendo énfasis en el rol de la sociedad en la restricción de los recursos psicológicos del individuo.

## 2. PROBLEMAS METACLÍNICOS

Frankl afirmó que los problemas metaclínicos son cuestiones que las personas llevan a consulta, pero que se escapan a las comprensiones teóricas, los recursos hermenéuticos y las técnicas de intervención de la psiquiatría y la psicología, debido a que su naturaleza no es psicofísica, sino espiritual (Frankl, 2015), es decir, que trasciende los condicionantes biológicos, psicológicos y sociales del individuo para ubicarse en el terreno de la libertad, la responsabilidad, la capacidad de elegir y la atracción a los valores que lo conectan con algo más allá de sí mismo y con el sentido de su existencia. Si los problemas metaclínicos llegan a consulta, esto significa que los profesionales de la salud mental, como los psiquiatras y los psicólogos clínicos, deben dar atención a cuestiones existenciales. Entretanto, si la etiología de los problemas metaclínicos no es psicofísica sino espiritual, éstos no serían enfermedades mentales. Por lo tanto, surge la pregunta: ¿Están preparados los psicólogos y psiquiatras, especialmente aquellos cuyos enfoques se centran en los aspectos neurobiológicos, cognitivos y comportamentales, para dar atención a cuestiones metaclínicas de naturaleza espiritual?

Con base en estos aspectos, es posible considerar que un tratamiento que parta de una etiología equivocada, como sería el tratar un problema metaclínico como problema psicológico o enfermedad mental, no solamente promovería tratamientos ineficaces, sino que también generaría efectos iatrogénicos en el consultante, más considerando si éste incluye el uso de fármacos que intervienen en los procesos biológicos y químicos del sistema nervioso.

## 3. LA DIMENSIÓN ESPIRITUAL EN FRANKL

Viktor Frankl es conocido por ser el creador de la logoterapia, tercera escuela vienesa de psicoterapia después del psicoanálisis de Sigmund Freud y la psicología individual de

Alfred Adler (Lukas, 2020). Frankl, neurólogo, psiquiatra y doctor en filosofía austriaco de ascendencia judía y sobreviviente de la Segunda Guerra Mundial, propuso la logoterapia como psicoterapia centrada en el sentido de la vida (Frankl, 2015). En la logoterapia, lo espiritual no constituye una dimensión teológica, sino antropológica, que se define como lo libre en la persona; aquello que la potencia para elegir, movilizarse por valores, manifestar los recursos noológicos, ampliar su campo fenoménico, contemplar diversas posibilidades existenciales y manifestar el antagonismo psicoético facultativo, oponiendo resistencia a los mandatos del organismo psicofísico (Martínez, 2005; Guberman & Pérez, 2005). La logoterapia, según Frankl, abarca dos leyes de ontología dimensional, presentadas mediante analogías basadas en figuras tridimensionales, cuyo carácter de ley implica que son cualidades espirituales que se manifiestan en todas las personas por el hecho de ser personas; en este orden de ideas la primera ley de ontología dimensional refiere:

Una misma cosa proyectada desde su propia dimensión a otras distintas inferiores, se dibuja de manera que las figuras se contradicen: si proyecto, por ejemplo, este vaso (geoméricamente un cilindro del espacio tridimensional), al plano bidimensional de la base o bien lateral, me da, en el primer caso un círculo, en el otro un rectángulo. Más aún, la proyección también presenta una contradicción ya que el vaso es abierto, mientras que las figuras son cerradas (Frank, 2002: 101).

Al extrapolarlo a la persona, algo similar ocurriría si se le observase únicamente desde alguna de sus dimensiones, por ejemplo, la psíquica o la biológica, por lo que, para poderlo abordar en su complejidad, es preciso comprenderlo como *totalidad*, abarcando también el terreno de lo espiritual. Esto es fundamental si se tiene en cuenta que la dimensión biológica, sujeta a aspectos heredados, es aquella que cuenta con el menor margen de libertad; en lo psicológico, aunque el margen de libertad sería mayor, siguen presentándose limitaciones para la persona, por ejemplo, los pensamientos dicotómicos que alimentan los estados de ansiedad y depresión en el sentido clínico (Scheler, 1994). Sin embargo, es lo espiritual el terreno de lo libre, del cual carecen otras criaturas (un animal, por ejemplo, tiene un código genético que determina su comportamiento y, pese a que es capaz de aprender y desaprender conductas por refuerzo o castigo, no se pregunta por el *para qué* o *el sentido* de sus conductas).

En contraste, aunque en la persona hay unos aspectos heredados y psíquicos, no está *determinada* por ellos como ocurre con el animal, sino *condicionada*, en tanto es libre de elegir una actitud frente a los mismos (por ejemplo, una persona con movilidad reducida en sus extremidades inferiores no es libre de esta condición, como tampoco de la frustración, la angustia y los retos psicosociales que presentase, sin embargo, sí lo es para elegir una actitud ante todo este cuadro, ya sea una actitud de derrota o de aceptación, reconociendo lo que está a su alcance hacer y actuando en consecuencia). Por esta razón, Scheler refiere:

Denominaremos *persona* al centro activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales «de vida», que, considerados por dentro, se llaman también centros «ánimicos» [...]. Si colocamos en el ápice del concepto de espíritu una función particular de conocimiento, una clase de

saber, que sólo el espíritu puede dar entonces la propiedad fundamental de un ser «espiritual» es su *independencia, libertad o autonomía existencial* –o la del centro de su existencia– *frente a los lazos y a la presión de lo orgánico*, de la «vida», de *todo* lo que pertenece a la «vida» y por ende también de la inteligencia impulsiva propia de ésta (1994: 48).

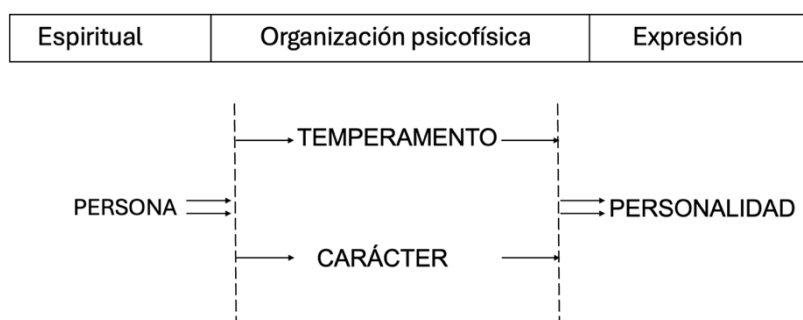
De acuerdo con lo anterior, la persona constituye el centro de los actos espirituales. La persona manifiesta el antagonismo psicoonético facultativo, en tanto, a diferencia del animal, logra tomar distancia de los mandatos de lo natural o de la vida en general (Scheler, 1994). En consonancia, Frankl defiende que esta dimensión no enferma por tratarse de una dimensión libre y capaz de oponerse a los restrictores del organismo, contrario a las dimensiones física y psíquica (Frankl, 1987; 2015; Martínez, 2005).

#### 4. ENFERMEDAD ESPIRITUAL: ASPECTOS DEL DISCURSO DE FRANKL

Entonces, ¿lo espiritual no enferma? Cabe señalar que una de las premisas de la logoterapia constituye la defensa de una mirada integradora de la persona, que hace una crítica a la visión de *compositum*. Esto se desprende de dos de las 10 tesis que Frankl propone sobre la persona: la primera y la segunda tesis. La primera tesis expresa que «la persona es un individuo: la persona es algo que no admite partición, no se puede subdividir, escindir, porque es una unidad» (Frankl, 2002: 106).

Esta primera tesis es reafirmada y complementada por la segunda tesis sobre la persona, la cual refiere que «la persona no es sólo un *in-dividuum*, sino también *in-sum-mabile*: quiero decir que no solamente no se puede partir sino tampoco se puede agregar, y esto porque no es sólo unidad sino que es también una totalidad» (Frankl, 2002: 106). Ante estos planteamientos es inverosímil contemplar a la persona desde una visión fragmentada, donde lo biológico, lo psicológico y lo espiritual se unen como una suma de componentes. Ahora bien, si la persona es un *in-dividuum* e *in-sum-mabile* y sus dimensiones física y psíquica enferman, no podría excluirse de esa *totalidad* a la dimensión espiritual, sino que la dimensión espiritual, como parte de esta *totalidad*, también sería susceptible de enfermar.

Lo anterior puede ampliarse a través de las siguientes cuestiones: la persona como *totalidad* constituye un pilar del discurso de la logoterapia en la actualidad. Por ejemplo, Martínez refiere que «la personalidad es el reflejo de la persona a través del organismo psicofísico, de las membranas o capas del carácter y el temperamento; por ello, la persona tiene un carácter y un temperamento, pero la persona puede oponerse a ellos» (2005: 49). Según esta postura, el temperamento es heredado, mientras que el carácter es adquirido en el marco de los contextos familiar, social, cultural e histórico, tal y como se ilustra en la siguiente Figura 1.

**Figura 1:** *Expresión de la persona espiritual a través del organismo psicofísico*

*Nota.* Tomado de: Martínez (2005).

Desde esta postura, se observa una relación unidireccional en la que la persona espiritual emplea al organismo psicofísico como medio de expresión. Esto es relevante en tanto la dimensión espiritual es la más libre en la persona y es aquella que se ubica en primer plano para facilitar la manifestación del antagonismo psiconoético facultativo. Sin embargo, al ser la persona una *totalidad*, la dimensión espiritual no solamente permearía lo psicofísico (efecto unidireccional), concretamente el carácter, sino que el carácter, mediado por los contextos familiar, social, cultural e histórico, también permearía a la persona espiritual (efecto bidireccional). Esto es coherente con la propuesta fenomenológica-existencial de Martin Heidegger, uno de los fundamentos filosóficos de Frankl. Para Heidegger, el ser es un ser-ahí (*Dasein*), es decir, un ser que ha experimentado lo que él llamó «la caída y la condición de arrojado» (*das Verfallen und die Geworfenheit*). En otros términos, el individuo existe como persona espiritual para expresar su libertad y oponerse a los mandatos de su organismo psicofísico, pero también existe como ser para caer en el mundo (*das Verfallen*) o para estar en el mundo (*in-der-Welt-sein*), desertando de sí mismo y siendo absorbido por éste (Heidegger, 1976; 2022).

Al tener en cuenta el efecto bidireccional entre *persona espiritual-mundo* y *mundo-persona espiritual*, es posible comprender su carácter de *totalidad*, donde lo que ocurre en una de sus dimensiones permea a las otras y en la que lo espiritual es susceptible de ser permeado por el mundo al que ha sido arrojado y, por ende, a la posibilidad de enfermar, como ocurre con las otras dimensiones que integran la *totalidad*.

Otros aspectos del discurso de Frankl también permiten comprender la existencia de enfermedades que se originan en lo espiritual, como la neurosis y la depresión noógenas. En los contextos clínicos sería atrevido hacer referencia a la depresión, cuando, por términos etiológicos, es más preciso hacer referencia a las depresiones. En la logoterapia se reconoce la existencia de cuatro depresiones: endógena, cuya etiología es bioquímica, como ocurre ante la deficiencia serotoninérgica; psicógena, atribuida a distorsiones cognitivas, ideas irracionales y otras cuestiones relacionadas con el procesamiento de la información; reactiva, que se genera tras una situación límite, como una pérdida o un evento traumático; y noógena, cuya causa no es atribuida a afectaciones orgánicas, psicológicas o contextuales. Según la logoterapia, la depresión noógena<sup>2</sup> se origina en la

<sup>2</sup> Término procedente del griego *noús* [νοῦς], que significa «sentido», «espíritu» (Pabón, 1986: 412), y *génesis* [γένεσις], que significa «origen», «fuente», «causa productiva» (Lidell & Scott, 1883: 304).

dimensión espiritual y se manifiesta a través de frustración existencial y falta de sentido de vida (Frankl, 2015). Ahora bien, si lo espiritual no es vulnerable al enfermar, no podría hacerse referencia al concepto de *noógeno* para describir patologías de naturaleza metaclínica como la depresión noógena, ni mucho menos diferenciarlas en términos etiológicos.

## 5. ENFERMEDAD ESPIRITUAL: ENTRE LO CONSTITUTIVO Y LO PATOLÓGICO

En su libro *El hombre doliente*, Frankl hace referencia a «la patología del espíritu de nuestra época» para abordar lo noógeno desde lo social y lo político, al expresar: «La patología del espíritu de nuestra época, la enfermedad del espíritu de la época, no significa que exista una verdadera enfermedad mental de la época» (Frankl, 1987: 184). Se presenta aquí el reconocimiento de un fenómeno que, pese a que no constituye una enfermedad mental o una patología en el sentido clínico, sí presenta comportamientos compartidos que se oponen a la manifestación de la espiritualidad.

Esta *patología* se expresa a través de un conjunto de manifestaciones sociales y políticas en las que las personas asumen actitudes que las alejan de la expresión de sus recursos psicológicos y de la búsqueda de sentido de vida. En el reconocimiento de esta *patología*, Frankl describe cuatro notas del espíritu de nuestra época, que son: «la actitud existencial provisional», «la actitud vital fatalista», «la idea colectivista» y «el fanatismo» (Frankl, 1987: 184-186).

Tal como lo planteó Frankl, estas actitudes corresponden a la época. De hecho, una pequeña dosis (por analogía) de cada una de estas manifestaciones o actitudes puede considerarse aspectos constitutivos del individuo y de los grupos que incluso se sustentan en correlatos neurobiológicos. Por ejemplo, en la penúltima década del siglo XX el neurofisiólogo Giacomo Rizzolatti y su equipo de investigadores de la Universidad de Parma (Italia) descubrieron las neuronas espejo en monos de la especie *macaca nemestrina* (di Pellegrino et al., 1992), las cuales posteriormente fueron encontradas también en humanos (Fadiga et al., 1995). Las neuronas espejo constituyen el conjunto de células cerebrales que se activan ante la ejecución de un movimiento, pero también ante la imitación u observación de éste (Umiltà et al., 2001). Su sistema de ejecución-observación permite reflejar la acción observada, así como simular en el cerebro propio acciones, sensaciones y emociones de otros, por lo que han sido consideradas la base biológica de la inteligencia social y el aprendizaje por imitación (Rizzolatti & Craighero, 2004; Iacoboni, 2009). Dicho de otro modo, los seres humanos estamos neurobiológicamente preparados para imitar a otros y asumir el comportamiento de masa. De otro lado, como se mencionó anteriormente, Heidegger abordó esta cuestión con profundidad filosófica desde la constitución fundamental del *Dasein*, como «la caída y la condición de arrojado» (*das Verfallen und die Geworfenheit*), la cual implica un «absorberse en... [...], carácter de un estar perdido en lo público del uno» (Heidegger, 1976; 2022), lo cual implica un comportamiento natural de masa para asumir actitudes, creencias y valores compartidos en la cultura, el contexto histórico y el mundo al que se es arrojado.

De modo que, tanto desde una perspectiva neurobiológica como filosófica, los individuos somos seres inmersos en un mundo que nos permea y absorbe, siendo esto un aspecto constitutivo o natural. Y esto puede expresarse en diferentes formas de actitudes compartidas. Por ejemplo, la actitud provisional y la actitud vital fatalista se sustentan en olvidar y reconocer que hay situaciones que requieren ser más aceptadas que afrontadas, mientras que la idea colectivista y el fanatismo son manifestaciones del comportamiento de masa, el cual estaría mediado por las neuronas espejo (Ramachandran, 2012). En Heidegger, en quien Frankl basó parte de su propuesta logoterapéutica, el *Man macht etwas* (se hace algo) y el *Mit-sein* (ser-con-otros) son elementos constitutivos del individuo. En el primer caso, es natural asumir ciertas actitudes impersonales, normas y convenciones (se hace, se dice y se piensa como otros) para facilitar la adaptación a un contexto. En el segundo caso, es parte natural de la existencia el ser con otros como seres sociales, donde se aprenden e imitan las actitudes del mundo, lo cual también está mediado por sistemas neurobiológicos de observación, imitación y ejecución, como el sistema de neuronas espejo, mencionado anteriormente.

Tanto el *Man macht etwas*, como el *Mit-sein*, la condición de *Verfallen und die Geworfenheit*, el *In-der-Welt-sein* y las neuronas espejo son aspectos constitutivos del individuo y de la sociedad. Entonces, ¿dónde se cruza la frontera de lo constitutivo a lo patológico? Para ilustrarlo vale hacer uso del siguiente ejemplo. La tristeza es una emoción básica en los seres humanos. Su expresión es natural y necesaria, en tanto permite expresar la confusión, el dolor y la aflicción ante una situación (Cruz, 2012). Sin embargo, cuando la tristeza se presenta casi a diario, durante la mayor parte del día y se acompaña de una disminución del interés o placer, pérdida de energía, reducción de la capacidad para concentrarse e insomnio o hipersomnia, ya no se está haciendo referencia a la tristeza, sino a un trastorno depresivo mayor (Asociación Americana de Psiquiatría, 2014). En este ejemplo, se ha generado un cambio entre la emoción natural y la enfermedad mental, debido a la expresión exacerbada de la tristeza y su relación con otros síntomas que alteran la funcionalidad de la persona. De modo similar, existe una significativa brecha cualitativa entre la incorporación del comportamiento de masa que favorece la adaptación, la aceptación de situaciones que se escapan al control de la persona, el olvidar para dar continuidad a la vida y «la actitud existencial provisional», «la actitud vital fatalista», «la idea colectivista» y «el fanatismo» (Frankl, 1987: 184). En estos últimos casos, se observa una pérdida del balance en la manifestación, siendo una adaptativa y otra exacerbada, por lo que lo constitutivo se transforma en patológico.

Ahora bien, la transformación de lo constitutivo en patológico no solamente demuestra estar mediada por un desbalance de carácter individual, sino fundamentalmente colectivo. Cabe recordar que Frankl (1987: 184) hizo referencia al «espíritu de la época». Aquí es preciso retomar la condición ontológica del *Dasein*, que implica una caída o arrojamiento (*Geworfenheit*) a un mundo, por lo que es permeado y afectado por éste, es decir, por una sociedad en un contexto histórico que comparte unas actitudes, unos valores y una cultura; hasta aquí no hay un carácter patológico, pues se trata de la condición de *Verfallen und die Geworfenheit*, el *in-der-Welt-sein* (Heidegger, 1976). Sin embargo, el carácter espiritual de la persona que en la logoterapia de Frankl involucra el despliegue de los recursos noológicos de autodistanciamiento y

autotranscendencia; de esta última deriva la manifestación de la diferenciación, la afectación y la entrega, que le permiten al individuo reconocer al otro como un legítimo otro, resonar afectivamente con algún valor que hay el mundo, dejarse tocar por lo que hay afuera y entregarse a una misión o tarea que conecte a la persona con el sentido de su existencia (Martínez et al., 2015).

Pero estas posibilidades están condicionadas por el carácter antropológico de la época, por lo que un desbalance entre los aspectos constitutivos del ser humano que permea la manifestación de los recursos noológicos en lugar de facilitar su manifestación se ubicaría en el terreno de lo patológico, adquiriendo más fuerza al ser aceptado y replicado de manera colectiva. Y aquí es preciso puntualizar en el carácter de época, ya que, en el marco del contexto histórico, los aspectos constitutivos de la persona son susceptibles a este desbalance solamente porque la persona es un ser histórico y se moviliza a través de los valores, con lo que puede presentar una crisis histórica y de valores. Por lo tanto, las manifestaciones de la enfermedad espiritual no se reducen a cuestiones individuales, sino que parten de una sociedad y de una época, en tanto éstas posibilitan o imposibilitan a la persona para manifestar sus recursos noológicos o restringirlos.

Teniendo en cuenta los aspectos referidos, es posible definir a la enfermedad espiritual como una patología existencial de orden individual, colectivo e histórico, caracterizada por un desbalance, donde lo constitutivo de la persona se transforma en patológico, se reduce el campo fenoménico, se afecta la manifestación de la libertad, se evade la responsabilidad, se evita la angustia, se presenta un temor generalizado al sufrimiento, se presenta una crisis de valores (por decrecimiento o distorsión), se restringen o bloquean los recursos noológicos y se presenta una desconexión del sentido de la vida.

## 6. LA ENFERMEDAD ESPIRITUAL Y SUS MANIFESTACIONES

Como condición diferenciada, la enfermedad espiritual abarca un conjunto de manifestaciones individuales y colectivas metaclínicas, que no constituyen problemas, trastornos o enfermedades mentales. Estas manifestaciones se caracterizan por presentar un patrón de desbalance entre lo constitutivo y lo patológico, que ubican a la dimensión espiritual en un estado de vulnerabilidad. Tal como se mencionó en líneas anteriores, Frankl (1987: 184). ya había relacionado algunas manifestaciones como parte de la «patología del espíritu de nuestra época», que son: «Actitud existencial provisional», «actitud vital fatalista», «idea colectivista» y «fanatismo». Ahora bien, estas manifestaciones y otras se abordan a continuación como parte de la enfermedad espiritual, abarcando a la persona en un mundo y en una época. Estas manifestaciones son: «Alienación social», «automatismo existencial», «fatalismo», «naturalización de la indiferencia», «fanatismo», «*pathofobia*», «consumismo», «tecnificación del conocimiento», «crisis de la intuición», «crisis de valores», «crisis de las tradiciones y los valores ancestrales», así como «instrumentalización afectiva».

a) *Del comportamiento de masa a la alienación social*

Como se abordó anteriormente, el comportamiento de masa es un aspecto constitutivo del ser humano. Los cambios vertiginosos de la actualidad requieren que las personas desarrollen capacidades adaptativas, que les permitan asumir los comportamientos de territorios ajenos y hacer parte de nuevos entornos con diferencias culturales significativas. Entonces, ¿dónde está el desbalance? La filósofa suiza Rahel Jaeggi ha desarrollado de manera amplia el concepto de alienación en el marco de la sociedad. Jaeggi refiere que «desde esta perspectiva, una forma social de vida está alienada (o es alienante) cuando los individuos no pueden identificarse con ella, cuando no pueden realizarse en ella, cuando no pueden hacerla “suya”» (2014: XXII). En el contexto social, la alineación se manifiesta cuando la persona se experimenta desconectada, separada de su mundo, desarraigada, con una falta de pertenencia o separación de algo fundamental. Fenómenos como el desplazamiento forzado y las migraciones masivas han generado una desconexión de las comunidades con sus territorios. Un caso corresponde al desplazamiento masivo de las zonas rurales a las urbes, donde las viviendas familiares son cada vez más pequeñas y carentes del aspecto identitario que caracteriza a la familia. Así, la familia que antes residía en una villa, finca o casa de vereda con una fachada y unos interiores que reflejaban su identidad, se ve obligada a habitar un pequeño departamento en un piso elevado, donde la fachada es la misma para todas las unidades residenciales y donde, en lugar de denominarse por apellidos, se diferencia por un número impersonal.

En el contexto social se presenta un desarraigo de la identidad de la persona y una desconexión de su territorio, habitando otro que no logra hacer suyo debido a que las estructuras sociales predominantes en los nuevos espacios que habitan no le permiten hacerlo. Así, se manifiesta otra característica enmarcada en la alienación, que Jaeggi (2014: XXIV) describe como autoalienación («*self-alienation*»), en la que los individuos experimentan una división interna que no les permite actuar de manera auténtica y resonante con sus valores y deseos. De este modo, lo que inicialmente podría asumirse como un comportamiento con fines adaptativos se convierte en un fenómeno masivo que cruza las fronteras de lo constitutivo, alejando a las personas de la manifestación de su dimensión espiritual y generando una desconexión de su sentido de vida.

b) *De la automatización al automatismo existencial*

Con esto no se está haciendo referencia a que la persona sea un autómatas. Es justamente por su carácter espiritual que la persona logra hacer uso de su libertad para elegir, estableciendo una diferencia significativa con otros seres vivos. Tampoco se busca hacer una apología de la hiperflexión, afirmando que sea preciso hacer una pausa existencial profunda cada día para cuestionarse los valores y el sentido de la vida. Tal como se hizo énfasis en líneas anteriores, algunas dosis de estas manifestaciones son aspectos constitutivos de la persona y, en el caso de la automatización, incluso permiten ahorrar energía psicofísica en tanto el organismo adopta un estado prerreflexivo que le

permite optimizar sus recursos cognitivos y emotivos en la vida cotidiana (Gallagher & Zahavi, 2021).

Ahora bien, existe una diferencia significativa entre el la automatización adaptativa y el automatismo existencial, es decir, su desbalance, en el que la persona responde a las exigencias cotidianas, pero poco o nada se cuestiona sus valores y el sentido de su vida, incluso con el paso de los años. El automatismo existencial se manifiesta a través de una vida automática, mecánica, rutinaria, en la que muy pocas veces se reflexiona sobre las actitudes, motivaciones y acciones propias y, en su lugar, se sigue principalmente el comportamiento de la masa. El automatismo existencial se expresa mediante una búsqueda no consciente de suspensión de la libertad y la responsabilidad, en la que las decisiones se guían por las demandas externas, mientras se experimenta una sensación de vacío frente a la vida.

c) *De la actitud natural de rendirse al fatalismo*

Hoy es común escuchar frases como: «Hay que aprender a soltar y rendirse» o «Es necesario soltar y dejar ir para avanzar». Esto es tanto existencialmente como psicofisiológicamente necesario, pues no tenemos poder sobre toda situación del mundo al que pertenecemos, como si estuviésemos controlando variables en un laboratorio de bioquímica. El reconocer que toda lucha tiene un límite es necesario, de cara a salvaguardar la integridad física y mental. Sin embargo, existe un límite que divide la actitud adaptativa de soltar del fatalismo.

Como se mencionó anteriormente, Frankl (1987: 186) refiere la «actitud vital fatalista» en relación con la «actitud existencial provisional». A diferencia de la actitud adaptativa de soltar, en el fatalismo la persona o la colectividad se contemplan, muchas veces de manera no deliberada, desde una desesperanza generalizada. La prospección se desdibuja al no vislumbrar un mañana, por lo que la pregunta por el para qué de la vida se queda en un estado de latencia. En el fatalismo, la persona no considera posibilidades de cambio en su mundo y mucho menos se observa como un participante de dicho proceso. Un aspecto esencial que caracteriza al fatalismo es la idea de que la contribución personal no transforma, siendo la pregunta central: «¿Para qué actúo si las cosas no van a cambiar?», por ejemplo, «¿para qué reciclar si ya acabamos con el planeta?» El fatalismo implica asumir un rol pasivo, desde el cual el individuo ve pasar el mundo ante sus ojos sin llevar a cabo una misión o tarea que le permita autotranscender. El problema fundamental del fatalismo es que no se reduce al ámbito individual, sino que los fatalismos sumados, donde la idea del para «qué hago un esfuerzo si las cosas no van a cambiar», se transforman en fatalismo colectivo, teniendo implicaciones políticas y sociales.

d) *De la indiferencia adaptativa a la naturalización de la indiferencia*

En este punto se partirá de la idea de que la indiferencia en sí misma es constitutiva de la persona, no es el problema fundamental. Esta característica puede ser adaptativa en términos de supervivencia cuando el individuo se moviliza por un valor no compartido,

distanciándose de lo moral o generalizado y buscando aquello que subjetivamente le es importante. En este sentido, el hacer caso omiso de las actitudes socialmente aceptadas sería directamente proporcional a la búsqueda de un sentido subjetivo mayor. Entonces, ¿cuál es el problema con la indiferencia? El desbalance en su naturalización. En contraste con una indiferencia selectiva, en la naturalización de la indiferencia se presenta una actitud socialmente compartida y en la que el dolor por lo que ocurre con el mundo y con los otros parece no tocar las fibras interiores, sino darse por sentado. Tanto en términos individuales como colectivos, esto se observa cuando se producen acontecimientos en los que otras personas sufren, como las injusticias enmarcadas en la guerra y en otros actos violentos, y la actitud que se adopta es de aceptarlos como algo «común», «cotidiano» e incluso «normal». En la naturalización de la indiferencia, el individuo se deja tocar poco o nada por aquello que hay más allá de sí mismo.

La naturalización de la indiferencia se ubica en una posición dicotómica a la afectación, la manifestación de la autotranscendencia en la que la persona resuena con el mundo y con los otros, ya que presenta una restricción existencial, muchas veces no consciente, en la que se busca una desconexión de aquello que cruce las fronteras del sí mismo. El carácter espiritual de la persona se bloquea o restringe al no salir de sí misma para resonar afectivamente con aquello que hay «fuera» [ἔξω] (Pabón, 1986: 219), es decir, existir de manera y auténtica.

e) *De la adhesión a supuestos compartidos al fanatismo*

El *Man macht etwas*, como el *Mit-sein* y las neuronas espejo apoyan la premisa de que las personas asumimos actitudes, representaciones sociales, estereotipos, prejuicios y otro tipo de supuestos compartidos como propios. Son rasgos constitutivos del individuo y de las comunidades. Sin embargo, existe una frontera entre la adhesión a supuestos compartidos y el fanatismo. Frankl (1987: 185-187) ya había hecho referencia a este concepto como una manifestación de «la patología del espíritu de nuestra época». El fanatismo se caracteriza por el bloqueo o la restricción para expresar la diferenciación, una de las manifestaciones de la autotranscendencia en la que el individuo reconoce a otro individuo como un legítimo otro y lo acepta en su singularidad, diversidad y complejidad, respetando su espacio personal y brindándole un trato digno (Martínez et al., 2015). El fanatismo también hace uso de otros rasgos constitutivos de la persona, como el comportamiento de masa y la necesidad de filiación, para atraer a las multitudes y ejercer control sobre ellas mediante discursos de poder convincentes, generalmente divulgados a través de los medios de la época, como las redes sociales, que son poco susceptibles a la regulación y la verificación.

Contrario a la diferenciación, en el fanatismo la persona asume que su punto de vista es la única vía correcta, anulando el punto de vista de los otros e incluso cruzando sus fronteras para hacerles daño. Esto se observa, por ejemplo, en las posturas políticas radicales, donde no solamente se infravalora la postura de la otra persona o de los colectivos diferentes, sino que también se vulneran sus espacios e incluso sus derechos, en nombre de las ideologías propias que se asumen como correctas e incuestionables.

f) *Del temor adaptativo al sufrimiento a la Pathofobia*

El término *pathofobia* proviene de dos raíces griegas: *páthos* (πάθος), referido anteriormente, y *fóbos* (φόβος), que significa «terror», «miedo», «temor» (Pabón, 1986: 627). La *pathofobia* es similar al concepto de algofobia propuesto por Han (2021: 11), que se traduce como «fobia al dolor, un miedo generalizado al sufrimiento». La *pathofobia* podría considerarse una forma de algofobia que trasciende de lo psicofísico y se relaciona con una actitud hacia la existencia misma. La *pathofobia* se manifiesta como un temor individual y colectivo al sufrimiento, contemplándolo como una condición existencialmente negativa. La *pathofobia* conduce al individuo y a la sociedad a buscar formas de aliviar el sufrimiento con estrategias que promueven el placer, la alegría y la felicidad.

Con esto no se pretende indicar que el placer, la alegría y la felicidad requieran ser reemplazados por el dolor y el sufrimiento o que se esté haciendo una defensa de éstos. El placer, la alegría y la felicidad son estados existencialmente fundamentales y hacen parte de la vida y evitar tanto el dolor como el sufrimiento son aspectos constitutivos del individuo y de los grupos. No obstante, cuando se recurre a ellos con el fin de contrastar el sufrimiento se presentan dos situaciones: en primer lugar, se bloquea o restringe el descubrimiento de posibilidades antes no contempladas que aparecen con el sufrimiento; segundo, se promueve un espíritu salutar, el cual, más que abordar la situación de sufrimiento de fondo, promueve intervenciones paliativas (Han, 2021), generando una sensación posterior más vacía que la experimentada al principio.

Contrario al alivio paliativo, en la logoterapia el sufrimiento está estrechamente relacionado con las posibilidades de descubrir el sentido de la vida, pues habilita a la persona para despertar existencialmente. La misma biografía de Frankl (2015), así como las de otras personas que han experimentado sufrimiento (Arboleda et al., 2023) demuestran su valor en la ampliación del campo fenoménico, la conexión con valores y el descubrimiento del sentido de la vida.

g) *Del consumo al consumismo*

Todos necesitamos consumir para sobrevivir. Ninguna persona está exenta del consumo de agua y alimentos para mantener su homeostasis orgánica. En términos fisiológicos, el consumo es un aspecto constitutivo vital. Y el sistema capitalista reconoce esta necesidad, por lo que hace uso de ella para bombardear a las personas constantemente con bienes y servicios por todos los medios posibles, especialmente los digitales. Basta con usar una red social o abrir una aplicación móvil para dar cuenta de ello. No obstante, en el contexto de la enfermedad espiritual, además de la aceptación de ofertas masivas, hay un tipo de consumismo más sutil. El ritmo de vida frenético genera cansancio físico, mental y espiritual en las personas, que se traduce en la búsqueda de alivio, tranquilidad y bienestar. El sistema capitalista sabe reconocer muy bien las necesidades humanas, por lo que ha encontrado el balance perfecto entre el malestar y el bienestar. Así, no solamente ofrece productos que generan mayor carga financiera en las personas, sino que, luego de convencerlas de comprar, someterlas al círculo vicioso de consumo-pago y llevarlas al

agotamiento, también les vende la solución paliativa: un paquete de servicios orientados al bienestar, muchos de los cuales sólo constituyen pequeños momentos de relajación, como los planes turísticos de alto costo que permiten pagarse en cuotas y los espacios de retiro a precios casi inaccesibles, que parecen estar más movilizados por ganancia económica que a la promoción del bienestar colectivo. Esto también podría aplicarse a toda estrategia o discurso de poder que se vende bajo el nombre de terapia, pero que de fondo busca el protagonismo de un profesional, sin abordar de manera profunda los motivos y las necesidades de sus consultantes.

#### h) *Del uso de la técnica a la tecnificación del conocimiento*

El conocimiento técnico, los avances digitales, la inteligencia artificial (IA) y los desarrollos tecnológicos en general han contribuido significativamente al mejoramiento de la calidad de vida de los individuos y grupos, así como a la generación de nuevos conocimientos que rebasan cualquiera de nuestras modalidades sensoriales. Estos desarrollos son formas constitutivas del ingenio humano, la creatividad, la inteligencia y el uso de la libertad para superar sus posibilidades. No obstante, existe una diferencia importante entre el desarrollo técnico y tecnológico y la tecnificación del conocimiento, en la cual los saberes adquieren un fin utilitario, significativamente pragmático y dirigido a la solución rápida y óptima de problemas, donde no hay espacio ni tiempo para abordar problemas existenciales profundos.

La tecnificación del conocimiento se relaciona con el concepto de «aceleración tecnológica», expuesto por Rosa (2012: 21), quien la refiere como una aceleración orientada a metas; no obstante, advierte que esta aceleración no se limita a la tecnología, sino que también se convierte en una aceleración de la sociedad misma, en la que se presenta un cambio en la velocidad del cambio. La optimización del tiempo y la búsqueda de soluciones rápidas son elementos constitutivos del ser humano y, en el marco de un sistema industrial, son tanto prácticos como necesarios. Sin embargo, cuando se trata de saberes relacionados con el ser humano, la tecnificación del conocimiento tiene alcances limitados para explicar y, mucho más, para comprender las complejidades de los individuos y los grupos. De otro lado, la tecnificación del conocimiento tiende infravalorar los saberes que no pueden ser sometidos a la observación, la medición o la replicación, como los conocimientos ancestrales e intuitivos que han sobrevivido durante siglos e incluso milenios. Así, la reflexión en cuanto a cuestiones profundas del ser humano, como la trascendencia, el sentido de la vida y la pregunta con respecto a para qué estamos aquí, buscan ser descritas y explicadas a través de metodologías donde prevalece la evidencia, cayendo en reduccionismos científicos que relegan los conocimientos alejados de la comprobación.

#### i) *Del pensamiento racional a la crisis de la intuición*

El pensamiento racional también es un aspecto constitutivo de los individuos, en tanto se sustenta en correlatos neuroanatómicos y funcionales. Por ejemplo, sin el control inhibitorio –una función ejecutiva subyacente a la actividad de los lóbulos prefrontales,

específicamente la corteza orbitofrontal (COF)—, cederíamos fácilmente ante una provocación de otra persona, o sin las funciones asociadas al hemisferio izquierdo del cerebro, no lograríamos desarrollar inteligencias como la lógico-matemática o la verbal-lingüística, y mucho menos sobrevivir en un mundo que demanda constante abstracción de la información. No obstante, el límite se encuentra entre el pensamiento racional natural y la crisis de la intuición.

Esta manifestación de la enfermedad espiritual se relaciona con la anterior, ya que la tecnificación del conocimiento y la intuición se ubican en posiciones dicotómicas. La tecnificación del conocimiento se caracteriza por una sobrevaloración de la lógica y la razón, relegando a un segundo plano otras manifestaciones de la diversidad humana. Por ejemplo, en Colombia, el sistema educativo convencional sigue privilegiando las habilidades lógico-matemáticas y las competencias de lectoescritura, mientras poco tiene en cuenta inteligencias como la corporal-kinestésica, la musical rítmica o la intrapersonal. Mientras la tecnificación del conocimiento pasa por la vía de la razón y hace uso principalmente del pensamiento lógico y el lenguaje formal, la intuición se basa en la experiencia, especialmente de tipo emocional y sensitiva, activando memorias relacionadas con las diferentes modalidades sensoriales. No obstante, en la crisis de la intuición las sensaciones y principalmente las emociones, tienen menos peso que los datos en términos de credibilidad. Pero la intuición, a diferencia de la razón, tiene un importante contenido estético, alejándose de los patrones establecidos para conectar con la vida de manera sensible, permitiéndole a la persona detenerse para captar el fenómeno desde los distintos órganos de los sentidos y atribuirle significados. El hacer caso omiso a la intuición ubica a la persona en una posición estática, contrario a su carácter dinámico y espiritual que la constituye.

#### j) *De la confrontación de valores a la crisis de valores*

Si algo puede considerarse libre y existencialmente enriquecedor es la posibilidad de confrontar los valores. Kierkegaard enfatizó en la «suspensión teleológica de la moral» (1958: 45) cuando ilustró por medio del ejemplo del patriarca hebreo Abraham la capacidad del hombre para defender sus principios por encima de las ideas comúnmente aceptadas. La capacidad de oponerse a los supuestos compartidos también es una forma de resistencia existencial y de manifestación del antagonismo psiconoético facultativo. Sin embargo, entre la confrontación de valores como aspecto constitutivo de la persona y la crisis actual de valores se ubica una amplia brecha espiritual. Pero antes de abordar esta manifestación de la enfermedad espiritual, es preciso hacer referencia al concepto de valores en la logoterapia de Frankl, que se basa en la propuesta de Max Scheler en términos de lo sensible, lo vital, lo estético lo intelectual, lo ético y lo sagrado (Scheler, 2001; Salomón-Paredes, 2016).

Estos valores se ubican en una jerarquía en la que, entre más cercano a la cúspide se encuentra el valor, más perdura y más conecta con la búsqueda de sentido de vida. En la logoterapia, los valores sensibles son los más básicos, relacionados con la búsqueda de placer; los vitales se asocian con el cuidado del cuerpo y de la condición física; los estéticos se ubican en el plano de la belleza y el arte; los intelectuales abarcan la búsqueda

del conocimiento y la sabiduría; los éticos conectan con aquello que es correcto para el individuo y, aunque pueden distanciarse de lo comúnmente aceptado, persiguen la búsqueda de la dignidad propia y la de otros, valorando su subjetividad y su existencia; finalmente, se ubican en la cúspide los valores sagrados, relacionados con lo trascendente, como la relación con Dios, la fe y la divinidad (Salomón-Paredes, 2016).

En consonancia con estos valores, Frankl propone otros tres tipos de valores, que son: valores de creación, donde la persona realiza alguna acción mediante la cual contribuye al mundo, como es el caso del liderazgo social, el cuidado del planeta y otras formas de proceder que parten del sí mismo y se dirigen hacia afuera; valores de experiencia, en los que ocurre lo contrario a los valores de creación, donde un aspecto que ya hay afuera (en el mundo o en otra persona) toca al individuo y resuena con él, como el contacto con la naturaleza, la contemplación de la belleza del arte y la relación afectiva que se establece con otra persona; de otro lado están los valores de actitud, en los que se descubre el sentido de la vida a través del sufrimiento (Frankl, 2015), ampliando el campo fenoménico para aceptar aquello que no puede cambiarse y descubrir posibilidades existenciales antes no contempladas.

Ahora es importante enfatizar en las implicaciones de la crisis de valores como manifestación de la enfermedad espiritual. En términos individuales y colectivos, esta crisis se manifiesta de dos maneras: por decrecimiento y por distorsión. En la crisis por decrecimiento de los valores, su manifestación mengua. Por ejemplo, la infravaloración del lenguaje constituiría una manifestación del decrecimiento de los valores intelectuales, donde las expresiones obscenas adquieren un significado multisemántico y ganan cada vez más protagonismo, reemplazando el uso cuidadoso de las palabras. Este aspecto goza de amplia aceptación incluso en formas distorsionadas del arte, como numerosas letras de canciones de reggaetón cargadas de palabras obscenas que son repetidas por las masas, mientras promueven diferentes formas de violencia sexual y de género (Arévalo et al., 2018; Gutiérrez-Rivas, 2010). Algunas expresiones de la crisis de valores por decrecimiento están relacionadas con otras manifestaciones de la enfermedad espiritual, como la *pathofobia*, que se opone a los valores de actitud, o la naturalización de la indiferencia, en la que menguan los valores éticos, así como los valores de experiencia y actitud.

La otra manifestación de la crisis de valores es por distorsión, en la que se presenta una modificación del sentido de los valores, sea de forma deliberada o inconsciente. En este orden de ideas, lo sensible se confunde con una búsqueda frívola del placer, lo vital con la idea del cuerpo perfecto, la estética con la cosmética, lo intelectual con la instrumentalización del conocimiento y la infravaloración de la intuición, lo ético con lo estrictamente normativo y lo sagrado con el fanatismo religioso, la replicación de prácticas religiosas sin una consciencia de la fe y los rituales sagrados como estrategia paliativa, donde se busca de manera temporal la conexión con lo ancestral y sagrado para volver cuanto antes al ritmo frenético de la cotidianidad.

k) *De la confrontación a la crisis de las tradiciones y los valores ancestrales*

Tal como en el punto anterior, un aspecto no sólo constitutivo sino también liberador es confrontar algunas tradiciones y valores ancestrales. No es adaptativo defender toda tradición y legado cultural. Cabe señalar que algunos valores tradicionales promueven todo menos la dignidad humana, como aquellos donde un género, sexo o grupo poblacional prevalece sobre otro. Sin embargo, existen tradiciones y valores ancestrales que conectan de alguna manera con el sentido de la vida, los recursos espirituales y los valores, como los mencionados en el apartado anterior. Esto incluye los rituales que unen a la familia y la comunidad, las tradiciones que conectan con lo sagrado y el legado cultural que se transmite de una generación a otra. Algunas tradiciones y valores ancestrales demuestran estar actualmente en declive. Hoy se observa la preocupación de algunas comunidades por los cambios generacionales, que poco o nada replican las costumbres y tradiciones de antaño. Un ejemplo son las comunidades tejedoras de ruanas del departamento de Boyacá en Colombia, donde la conservación del patrimonio cultural se encuentra en peligro, ya que las personas expertas en el tejido tradicional han fallecido o son de edad avanzada, en tanto los jóvenes no han sido parte del relevo generacional (Olmos, 2024). Otro tipo de costumbres que también permiten a los individuos salir de sí mismos y conectar con otros demuestran estar en declive, como el cenar en familia y el compartir con otros sin la interrupción de la tecnología y la vida digital.

l) *Del placer erótico a la instrumentalización afectiva*

Si bien lo afectivo puede comprenderse en un sentido amplio, incluyendo los vínculos entre familiares y amigos, aquí se hace énfasis en las relaciones de pareja. El placer enmarcado en el erotismo constituye un valor sensible, así como un valor de experiencia que facilita el despliegue de la autotrascendencia, en tanto la persona se entrega al encuentro con otra (Frankl, 2015). Sin embargo, en la actualidad cada vez son más aceptadas socialmente las formas de encuentro carentes de autotrascendencia, donde el otro no es reconocido como un legítimo otro. En un momento anterior se mencionó la manifestación de la crisis de valores por distorsión, lo que incluye los valores sensibles, relacionados con las experiencias placenteras. En el contexto de las relaciones de pareja esto se observa en el temor al contacto afectivo con el otro y en el trato instrumental que se le da, considerándolo de manera consciente o deliberada como un medio para conseguir placer. Hoy es frecuente escuchar la expresión: «Yo disfruto, pero no le entrego mi corazón a nadie». Es un temor que cada vez pasa más de lo individual a lo colectivo y que goza de amplia aceptación, como se observa en distintas formas de entretenimiento, entre ellas algunos géneros musicales, como el *reggaetón*, el *trap* y la música popular (Escarda & Redondo, 2016; Hormigos, 2023; Prieto-Quezada et al., 2019).

El placer sexual temporal ha ido ganando un espacio que de manera paralela ha ido perdiendo la búsqueda de relaciones estables y duraderas, mediadas por un sentido de compromiso, una responsabilidad afectiva y un vínculo donde se experimente el calor espiritual del otro más que únicamente su calor corporal. Por esta razón, en la instrumentalización afectiva la enfermedad espiritual se manifiesta principalmente a

través del bloqueo y la restricción de la autotranscendencia, en tanto el individuo no sale de sí mismo en términos de afectación y entrega.

La instrumentalización afectiva abre la brecha entre lo constitutivo y lo patológico no solamente al reducir a la otra persona a una interacción provisional enmarcada en el plano psicofísico, sino al defender esta conducta en nombre de la libertad. Contrario a un ejercicio de la libertad movilizad por los recursos noológicos, en la instrumentalización afectiva la persona estaría intentando huir del vértigo de la libertad a través de la evitación del vínculo. El vértigo de la libertad está acompañado de angustia, no experimentarla implicaría no poner la vista en el abismo de las posibilidades (Kierkegaard, 1982). Por lo tanto, la instrumentalización afectiva brindaría un aparente alivio al alejar al individuo de la vista de las posibilidades afectivas, un ahorro existencial que no lograría al elegir una relación duradera, por lo que prefiere no elegir. No obstante, la instrumentalización afectiva poco advierte al individuo de que el no elegir también implica un elegir, de modo que el alivio de no entregarse al vínculo constituye un pseudoalivio, mientras impide el salto espiritual que implica resonar afectivamente con otro ser humano.

## 7. CONCLUSIONES

La enfermedad espiritual demuestra ser una patología de la existencia humana individual y colectiva en la que los aspectos constitutivos del ser humano presentan un desbalance, tornándose patológicos y afectando el despliegue de la dimensión espiritual o noológica. Constituyen cuestiones tanto individuales como colectivas que requiere un reconocimiento y un tratamiento diferenciado. Tratar a la persona que presenta una o varias manifestaciones de la enfermedad espiritual como un paciente que presenta un problema psicológico o un trastorno mental constituye un riesgo para la generación de efectos iatrogénicos. Por lo tanto, es preciso reconocer las limitaciones de la psicología clínica para el abordaje de cuestiones metaclínicas, como la enfermedad espiritual. Con esto no se sugiere que la psicología se convierta en una disciplina pasiva en torno a abordaje de lo espiritual. Por el contrario, requiere de un ejercicio activo, teniendo en cuenta que los problemas metaclínicos, incluyendo las diferentes manifestaciones de la enfermedad espiritual, constituyen motivos frecuentes de consulta. Por lo tanto, surge la pregunta: ¿Cuál sería el rol de la psicología en el abordaje de problemas metaclínicos y qué implicaría el tratamiento de la enfermedad espiritual?

La psicología requiere reconocer la existencia de la enfermedad espiritual y su necesidad de un tratamiento diferenciado. Esto incluye a la logoterapia, siendo la psicoterapia centrada en el sentido de la vida y en la dimensión espiritual. De este modo, la psicología precisa ser crítica con el modelo biopsicosocial vigente, con las posturas biocentristas, así como con las teorías y técnicas que no contemplan los problemas metaclínicos y la dimensión espiritual. Con ello no me refiero a omitir los aspectos biológicos, psicológicos y sociales en sus procesos de evaluación, diagnóstico e intervención. Más bien, mi invitación consiste en generar cambios en estos procesos a través de la integración del conocimiento relacionado con lo espiritual y su aplicación en su ejercicio profesional. Para ello, es preciso que la formación del psicólogo incluya estas

cuestiones, tanto en los programas de pregrado como de posgrado, ampliando los alcances y las comprensiones vigentes.

La enfermedad espiritual se encuentra en un punto intermedio en el que un abordaje integrador trasciende los alcances de una sola disciplina. Esto ocurre con mayor razón al tratarse de una condición no reducida a lo individual, sino profundamente ligada a lo colectivo e histórico, por lo que requiere de estrategias que impacten en los contextos social y comunitario. Esto incluye la creación de políticas públicas que permitan poner este tratamiento diferenciado al alcance de toda la población. De otro lado, cabe señalar otra implicación importante en términos políticos: al reconocerse como una enfermedad, los Estados contarían con mayor respaldo normativo para el abordaje de la enfermedad espiritual, de cara a generar los cambios necesarios y crear políticas integradoras e inclusivas, donde la persona se ubique en primer plano y el conocimiento se actualice para responder a sus constantes necesidades.

Con base en lo anterior, es preciso enfatizar en que la psicología, por tratar con las diversas complejidades humanas, requiere del constante trabajo interdisciplinario y transdisciplinario, de cara a comprender e intervenir las necesidades de sus consultantes. Es así como considero fundamental el trabajo conjunto entre la psicología, la consultoría filosófica, la filosofía aplicada experiencial y la logoterapia actualizada. Al tener un fundamento filosófico sólido, este trabajo articulado también permitiría que la psicología regrese a los fundamentos del alma, la existencia y la espiritualidad humanas, integrando lo observable, mensurable y replicable con lo sensible, experiencial, existencial, espiritual e intuitivo, que hace diferente a la persona de otros seres vivos. De esta manera, se buscaría superar los reduccionismos y apuntar a una mirada integradora no solamente de los problemas que la persona lleva a consulta, sino de la totalidad misma de la persona.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

- Arboleda, V. A., Sánchez, J. V., & Carmona, J. A. (2023). «Sentido de vida en sobrevivientes del conflicto armado colombiano durante la pandemia por COVID-19». *Tempus Psicológico*, vol. 6, n° 1, pp. 111-137. Disponible en: <https://doi.org/10.30554/tempuspsi.6.1.4579.2023>
- Arévalo, K., Chellew, E., Figueroa-Cofré, I., Arancibia, A., & Schmied, S. (2018). «Ni pobre diablo ni Candy: violencia de género en el reggaetón». *Revista de Sociología*, vol. 33, n° 1, pp. 7-23. Disponible en: <https://doi.org/10.5354/0719-529X.2018.51797>
- Asociación Americana de Psiquiatría. (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Madrid: Editorial Médica Panamericana.
- Cruz, G. (2012). «De la tristeza a la depresión». *Revista electrónica de psicología Iztacala*, vol. 15, n° 4, pp. 1310-1325. Disponible en: <https://www.revistas.unam.mx/index.php/repi/article/view/34739>
- Di Pellegrino, G., Fadiga, L., Fogassi, L., Gallese, V., & Rizzolatti, G. (1992). «Understanding motor events: a neurophysiological study». *Experimental Brain Research*, vo. 91, pp. 176-180. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/BF00230027>

- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2021). *The phenomenological mind*. Londres: Routledge.
- Gutiérrez-Rivas, C. (2010). «Estudio exploratorio sobre la construcción de la violencia de género en las letras del reggaetón interpretado por mujeres». *Núcleo*, vol. 22, n° 27, pp. 49-70. Disponible en: [http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev\\_n/article/view/2554](http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_n/article/view/2554)
- Escarda, M.G. & Redondo, R.J.P. (2016). «La violencia contra las mujeres en la música: Una aproximación metodológica». *Methaodos. Revista de ciencias sociales*, vol. 4, n° 1, pp. 189-196. Disponible en: <https://doi.org/10.17502/m.rcs.v4i1.115>
- Fadiga, L., Fogassi, L., Pavesi, G., & Rizzolatti, G. (1995). «Motor facilitation during action observation. A magnetic stimulation study». *Journal of Neurophysiology*, vol. 73, n° 6, pp. 2608-2611. Disponible en: <https://doi.org/10.1152/jn.1995.73.6.2608>
- Frankl, V.E. (1987). *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.
- (2002). *La voluntad de sentido. Conferencias escogidas sobre logoterapia*. Barcelona: Herder.
- (2015). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Guberman, M. & Pérez, E. (2005). *Diccionario de Logoterapia*. Buenos Aires: Grupo Editorial Lumen.
- Han, B.C. (2021). *La sociedad paliativa*. Barcelona: Heder.
- Heidegger, M. (1976). *Sein und Zeit*. Frankfurt a. M: Klostermann.
- (2022). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Hormigos, J. (2023). «Normalización de la violencia de género en los contenidos culturales consumidos por la juventud: El caso del reggaetón y el trap». *Revista Prisma Social*, vol. 41, n° 2, pp. 278-303. Disponible en: <https://revistaprismasocial.es/article/view/5039>
- Iacoboni, M. (2009). *Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación, o de cómo entendemos a los otros*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Jaeggi, R. (2014). *Alienation*. Nueva York: Columbia University Press.
- Kierkegaard, S. (1958). *Temor y temblor*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- (1982). *El concepto de la angustia*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Lidell, H. G. & Scott, R. (1883). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Lukas, E. (2020). *Logoterapia. La búsqueda de sentido*. Madrid: Booket.
- Martínez, E. (2005). *Psicoterapia y sentido de vida. Psicología clínica de orientación logoterapéutica*. Colombia: Colectivo Aquí y Ahora.
- Martínez, E., Díaz, J. P., Rodríguez, J. & Pacciolla, A. (2015). *Vivir a la Manera Existencial. Aportes para una Logoterapia Clínica*. Bogotá: Sociedad para el Avance de la Psicoterapia Centrada en el Sentido.
- Olmos, S. (2024, septiembre 30). «La tradición de las ruanas en peligro: un llamado de atención de los artesanos». *Caracol Radio*. Disponible en: <https://caracol.com.co/2024/10/20/graves-afectaciones-en-chivata-boyaca-por-granizada-en-la-tarde-del-domingo/>
- Pabón, J. M. (1986). *Diccionario Manual Griego-Español*. Barcelona: Vox.

- Prieto-Quezada, M. T., & Carrillo-Navarro, J. C. (2019). «Violencia patriarcal y de género en letras de reggaetón. Opinión de Alumnos Universitarios». *Perspectivas docentes*, vol. 30, n° 69, pp. 39-41. Disponible en: <https://doi.org/10.19136/pd.a30n69.3527>
- Ramachandran, V. S. (2012). *Lo que el cerebro nos dice. Los misterios de la mente humana al descubierto*. Barcelona: Paidós.
- Rizzolatti, G., & Craighero, L. (2004). «The mirror-neuron system». *Annual Review of Neuroscience*, vol. 27, pp. 169-192. Disponible en: <https://doi.org/10.1146/annurev.neuro.27.070203.144230>
- Rosa, H. (2012). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Salomón-Paredes, A. K. (2016). «La exploración axiológica en psicoterapia: la logoterapia». *Avances en Psicología*, vol. 24, n° 2, pp. 123-133. Disponible en: <https://doi.org/10.33539/avpsicol.2016.v24n2.148>
- Scheler, M. (1994). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid: Caparrós Editores.
- Umiltà, M., Kohler, E., Gallese, V., Fogassi, L., Fadiga, L., Keysers, C., & Rizzolatti, G. (2001). «I know what you are doing: A neurophysiological study». *Neuron*, vol. 31, n° 1, pp. 155-165. Disponible en: [https://doi.org/10.1016/S0896-6273\(01\)00337-3](https://doi.org/10.1016/S0896-6273(01)00337-3)

## FILOSOFÍA DE LA MENTE NO IDEAL, LOCURA Y NEURODIVERSIDAD

VÍCTOR FERNÁNDEZ CASTRO<sup>1</sup> & MIGUEL NÚÑEZ DE PRADO-GORDILLO<sup>2</sup>  
*Universidad de Granada<sup>1</sup> – University of Rijeka<sup>2</sup>*

### 1. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, los movimientos por los derechos civiles en salud mental como el Orgullo Loco, el movimiento por la neurodiversidad o el de supervivientes de la psiquiatría, han puesto en cuestión las concepciones de la mente, a menudo implícitas, que subyacen a los enfoques tradicionales en salud mental (Chapman, 2023b; Curtis et al., 2000; Frazer-Carroll, 2023; Milton, 2012; Rashed, 2019; Spandler et al., 2015; Walker, 2021). Por ejemplo, los defensores de la neurodiversidad desafían lo que consideran la *patologización por defecto* de «formas naturales y valiosas de diversidad humana» (Walker, 2021) característica de buena parte de la psiquiatría institucional, rechazando que condiciones como el autismo y la esquizofrenia sean inherentemente trastornos. En su lugar, estas condiciones se consideran formas de funcionamiento cognitivo que generan discapacidad y producen sufrimiento debido a que están insertas en estructuras sociales y materiales capacitistas que son incapaces de reconocer y acomodar la diversidad cognitiva (véase Armstrong, 2015; Blume, 1998; Chapman, 2019, 2020; Milton, 2012; Singer, 1999), lo que dificulta la capacidad de quienes las poseen para florecer y vivir una buena vida (Chapman, 2023b; Chapman & Carel, 2022). De manera similar, el movimiento del Orgullo Loco tiene como objetivo revertir la concepción por defecto de la locura como enfermedad, reclamando la locura como posible base de una identidad personal y política. Para quienes defienden el movimiento, el escuchar voces o tener visiones, estados de sensibilidad aumentada o habilidades para percibir el mundo de manera radicalmente distinta a la habitual son fenómenos subjetivos únicos, especiales y valiosos que no deberían ser rechazados como meros síntomas de disfunción (Rashed, 2019)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Con esto no queremos sugerir que el movimiento loco y el movimiento por la neurodiversidad sean equivalentes; de hecho, existen actualmente varios puntos de fricción entre ambos, p.ej., con respecto a la deseabilidad o utilidad de reclamar ciertas etiquetas diagnósticas o de concebir ciertas formas de divergencia cognitiva como discapacitantes. Pese a estas diferencias, existen estrechos paralelismos entre sus críticas a aproximaciones más tradicionales a la salud mental –de hecho, el movimiento por la neurodiversidad ha sido a veces presentado como puente entre el movimiento loco y otras formas de activismo en salud mental (Graby 2015; McWade et al., 2015). En esta contribución, nos centramos especialmente en el movimiento neurodivergente.

Si bien las críticas se han dirigido principalmente a la concepción de lo mental que se promueve desde los modelos médicos en salud mental, estos movimientos también han cuestionado ciertos enfoques habituales en la llamada «psiquiatría crítica», que a menudo incurren en la *normalización por defecto* de la divergencia cognitiva y el cuestionamiento de su carácter discapacitante. En este sentido, desde el movimiento por la neurodiversidad se ha señalado que tanto la patologización como la normalización indebidas de la divergencia y la discapacidad mental se asientan sobre una base común de idealizaciones capacitistas acerca de la mente, asociadas al modo de producción capitalista y a las ideologías políticas que lo sostienen (Chapman, 2023b, 2023a; Frazer-Carroll, 2023; Núñez de Prado-Gordillo, 2024; P. Sedgwick, 1982). Estas idealizaciones, que conforman el llamado *paradigma de la patología* (Walker, 2021) o *paradigma de la normalidad* (Chapman & Fletcher-Watson, en prensa), tienen consecuencias perniciosas tanto para la ciencia cognitiva y de la salud mental como para la implementación de políticas públicas. Estas incluyen la interpretación sesgada de atipicidades neurocognitivas como necesariamente indicativas de una anomalía o déficit –en lugar de una mera diferencia o incluso un superávit cognitivo– lo que supone una fuente de sesgo metodológico (Ashinoff & Abu-Akel, 2021; Crompton et al., 2020; Dwyer, 2022; Mottron, 2011; J. A. Sedgwick et al., 2019); la minimización injustificada de las perspectivas de las propias personas locas y neurodivergentes sobre sus problemas y cómo mejor abordarlos, lo que conlleva pérdidas sistemáticas de información relevante para el diseño de estrategias de investigación y tratamiento (Arnaud & Gagné-Julien, 2023; Brown et al., 2021; Pellicano & den Houting, 2022; Pukki et al., 2022); o la exclusión de la divergencia o la discapacidad cognitiva como bases posibles de la identidad personal y política de un agente, lo que perpetúa prácticas epistémicas injustas y dificulta la detección y abordaje de formas de daño psiquiátrico (Chapman & Carel, 2022; Rashed, 2019).

Con el objeto de abordar estas problemáticas, el activismo loco y neurodivergente, especialmente en su ramificación académica, promueve un cambio de paradigma en la ciencia de la salud mental; el emergente *paradigma de la neurodiversidad* (Walker, 2021; ver también Chapman, 2023b), por ejemplo, busca articular una nueva concepción de la mente y la salud mental que visibilice la opresión y resistencia de las personas locas y neurodivergentes, y sitúe sus propias perspectivas en el centro de las prácticas de investigación y tratamiento. En su articulación filosófica, este paradigma parte de una concepción situada de las prácticas de producción y aplicación del conocimiento (la llamada «standpoint epistemology»), que rechaza la posibilidad de adoptar un «punto de vista desde ninguna parte», universal y objetivo, desde el que abordar el análisis de la cognición.

Esta preocupación se alinea con el trabajo reciente que desde la filosofía de tradición analítica ha venido apuntando a la necesidad de una concepción no ideal de la filosofía (Hänel & Müller, 2022; Keiser, 2022; McKenna, 2023). Para estos autores, las idealizaciones propias de disciplinas tradicionales como la filosofía de lenguaje, la epistemología o la ontología pueden oscurecer el propio objeto de estudio de la disciplina, generando visiones distorsionadas del propio fenómeno de estudio además de promoviendo consecuencias políticas y sociales dramáticas de largo alcance. Este *giro político* en la filosofía analítica (Bordonaba-Plou et al., 2022; ver también Almagro &

Guerra, 2023) no solo implica que las personas que trabajan en el ámbito se está involucrando en temas de relevancia política como el género, la polarización, o la injusticia epistémica; además, se aborda el examen de problemas y posiciones filosóficas tradicionales a través de una lente política (véase, por ejemplo, Keiser, 2022; Maitra & McWeeny, 2023; Srinivasan, 2020). En este sentido, una característica principal del giro político en filosofía analítica es el énfasis en la evaluación de las teorías filosóficas atendiendo no solo a su coherencia lógica o adecuación empírica, sino también y fundamentalmente a su capacidad para detectar o intervenir sobre las injusticias sufridas por aquellas personas que, en virtud de su pertenencia a un grupo desfavorecido, sistemáticamente han visto disminuida su agencia comunicativa, epistémica o intencional (Bordonaba-Plou et al. 2022). En este sentido, se promueve una visión más socialmente responsable del trabajo teórico.

Dadas estas preocupaciones, el objetivo general de este capítulo es motivar la necesidad de una filosofía no ideal de la mente que pueda proporcionar apoyo conceptual a la visión más inclusiva de la mente propuesta por el activismo loco y neurodivergente,, centrándonos particularmente en su emergente articulación teórica a través del paradigma de la neurodiversidad. Para esto, primero, argumentaremos que tanto el modelo estándar en salud mental como algunas alternativas propuestas desde la psiquiatría crítica descansan en concepciones generales de lo mental que asumen que las teorías de la mente –tanto aquellas que vienen de la filosofía y la ciencia cognitiva como las que se siguen de nuestras prácticas populares (*folk*)– tienen principalmente la función de rastrear y describir hechos relevantes, i.e., propiedades, funciones o relaciones que configuran qué es la mente. Esta asunción de corte *factualista*, junto con la idea de que las descripciones científicas son política y socialmente neutrales, supone un problema para promover una visión más inclusiva de lo mental en los términos que el paradigma de la neurodiversidad plantea. Segundo, argumentaremos que las prácticas sociales de interpretación mental –aquellas basadas en la atribución de categorías mentales, entendidas de forma amplia– y, por extensión, las teorías de la mente que se promueven desde la salud mental tienen una función práctica que no es *describir* hechos (por ejemplo, psicológicos, neuronales, etc.) sobre un agente, sino *evaluar* y *regular* la cognición y el comportamiento propio y ajeno de acuerdo con normas sociales. Esta idea, que puede rastrearse en varias teorías filosóficas clásicas y contemporáneas en filosofía de la mente, nos permite alinearnos con varias proclamas del paradigma de la neurodiversidad y promover una visión de lo mental más acorde con las ideas subyacentes al activismo desde el que se articula. Finalmente, concluiremos que esta visión de lo mental además permite articular varias estrategias políticas acorde con el espíritu del activismo loco y neurodivergente.

## 2. FACTUALISMO Y NO-FACTUALISMO MENTAL

Algunas de las teorías más populares en ciencia cognitiva y filosofía contemporánea suelen agruparse bajo las etiquetas de cognitivismo y post-cognitivismo (o cognición 4E). El primer grupo de teorías apelan de una manera u otra al procesamiento y manejo de información y la noción de función para caracterizar la mente. Esta es concebida como una red interna de procesos neurocomputacionales que median la percepción y la acción,

coordinando la interacción entre agente y mundo mediante la generación, manipulación, almacenamiento y recuperación de representaciones mentales (Fodor, 1989; Margolis et al., 2017). El segundo grupo rechaza esta visión internalista de la mente: la cognición no es algo que ocurre «dentro de la cabeza», sino que se entiende mejor como el resultado de dinámicas de acoplamiento que abarcan el sistema cerebro-cuerpo-entorno (Clark & Chalmers, 1998; Varela et al., 1991; véase Heras-Escribano et al., 2022; Newen et al., 2018). En este sentido, las aproximaciones de este corte destacan, en diversa medida, la naturaleza corporeizada (*embodied*), situada (*embedded*), enactiva (*enacted*) y extendida (*extended*) de la mente.

Estas concepciones de lo mental no sólo han predominado y predominan en las discusiones teóricas y filosóficas sobre lo mental, sino que son los paradigmas desde los que se han venido entendiendo diferentes aproximaciones clínicas y terapéuticas a la salud mental. Por ejemplo, la psiquiatría biológica (Andreasen, 2001; Insel & Cuthbert, 2015), especialmente en ramificaciones como la neuropsiquiatría cognitiva (Coltheart, 2007), parte del supuesto de que los modelos en neurociencia cognitiva sobre el funcionamiento neurocognitivo «normal» pueden utilizarse para mapear los déficits específicos del procesamiento de la información que caracterizan distintas condiciones mentales, con el objetivo último de identificar las anomalías neurobiológicas subyacentes. De manera similar, en psicología clínica, la Terapia Cognitivo-Conductual, especialmente en su variante clásica o de segunda ola, entiende los problemas de salud mental como causados por sesgos, déficits, o distorsiones en la forma en que las personas procesan y emplean diferentes tipos de información (Beck, 1979; Dozois et al., 2019). Cabe destacar aquí que este marco no solo subyace a la concepción médica tradicional de ciertos trastornos, sino también a muchas alternativas de corte crítico que abogan por la *continuidad* entre psicopatología y «normalidad» (Bentall, 2003; Kinderman et al., 2013). Desde esta perspectiva, se entiende que los sesgos y distorsiones cognitivas no son exclusivas de la cognición patológica, sino también de la «normal» —es decir, caracterizan la cognición humana de manera *universal*. Finalmente, el enfoque de la Cognición 4E ha dado lugar recientemente a una variedad de enfoques que enfatizan la naturaleza situada y corporeizada de las condiciones de salud mental (de Haan, 2020; Hoffman, 2016; Maiese, 2022; para una revisión, véase Núñez de Prado-Gordillo & López-Silva, en prensa). Desde esta perspectiva, se enfatiza la necesidad de atender a los nichos materiales y culturales que habilitan o realzan el despliegue de las capacidades cognitivas, así como al rol del cuerpo y la trayectoria de desarrollo específica de cada persona en la configuración de su estado de salud mental (Gallagher, 2024; García & Barandiaran, en prensa).

Más allá de cómo estas concepciones de lo mental afectan la intervención en salud mental, nos interesa destacar la suposición subyacente en filosofía y ciencia cognitiva sobre el carácter neutral y descriptivo de estas teorías. Independientemente de las disputas a nivel teórico y empírico entre cognitivistas y post-cognitivistas, o entre diferentes versiones de cada familia, la asunción de fondo es que dichas teorías suponen una *descripción* más o menos acertada de los *hechos* a nivel funcional, psicológico o neurológico que son relevantes para explicar qué es la mente como fenómeno. En este sentido, todas las partes en el debate entienden que los conceptos psicológicos o

mentalistas son de tipo descriptivo y sirven para cortar el mundo por sus junturas<sup>2</sup>, en este caso, el mundo de lo mental. Esta asunción de que la función de los conceptos mentales es descriptiva no sólo está a la base de la práctica filosófica y científica; también se asume, en muchos casos, que es la principal función de nuestro vocabulario psicológico de andar por casa, aquel que empleamos en nuestras prácticas ordinarias cuando atribuimos creencias, deseos, emociones, sensaciones o rasgos mentales unos a otros en nuestro día a día (véase Almagro Holgado & Fernández Castro, 2020).

Este punto de vista contrasta con posiciones filosóficas que tradicionalmente han enfatizado la desanalogía entre el vocabulario mental y el científico (Davidson, 1980/2001; Ramberg, 2000; Ryle, 1962/2009) además de argumentar que la función del vocabulario mental es más parecida, o incluso está estrechamente ligada, a la del vocabulario moral. En esta tradición, atribuir estados mentales involucra asignar expectativas normativas sobre cómo una persona debería de comportarse de acuerdo con ciertas normas, además sancionar o promocionar ciertos comportamientos, más que hacer descripciones sobre qué los causa. En esta línea, desde la cognición social, por ejemplo, autores como McGeer (2021) o Zawidzki (2013) han argumentado que una de las principales funciones de nuestras habilidades socio-cognitivas es poner el comportamiento propio y ajeno bajo la luz de ciertas normas de sociabilidad, racionalidad o inteligibilidad que pueblan nuestro nicho social y ejercer presión para que las personas con las que interactuamos se comporten de acuerdo con dichas normas sociales. En la misma línea, hay quienes han argumentado que esta función regulativa y evaluativa<sup>3</sup> es constitutiva del propio significado de nuestras atribuciones de estados mentales (Fernández Castro, 2023, 2024) o, incluso, que puede estar a la base de propia ontología de lo mental (Kalis & Ghijsen, 2022; Fernández Castro, en prensa).

De este punto de vista se sigue que las prácticas de interpretación mental no sólo sirven para acomodarnos unos a otros dentro de un espacio de normas compartidos si no, de hecho, para orientar o modificar esos espacios normativos –por ejemplo, haciendo explícitos nuestros compromisos de tratarnos de acuerdo con la posición que ocupamos en dicho espacio (Kukla & Lance, 2009, 2023). Si estamos en lo cierto, esta aproximación normativa y evaluativa al lenguaje mental no sólo ofrece una concepción diferente de lo mental; además, permite explicar de qué manera la concepción descriptivista de la mente permea y constriñe tanto las propias prácticas científicas y clínicas como la interpretación del comportamiento propio y ajeno en contextos diarios. Es decir, si lo mental es algo eminentemente evaluativo y normativo, las teorías científicas y filosóficas, presentadas como descripciones neutras sobre el funcionamiento cognitivo, no sólo intentan rastrear hechos sobre el mundo; además, y fundamentalmente, lo que hacen es *prescribir* cánones y arquetipos de funcionamiento cognitivo «normal» que todo ser humano *debería* seguir.

---

<sup>2</sup> Nótese que, aunque muchas de estas posiciones tienen en cuenta el carácter contexto-dependiente de algunas funciones cognitivas o capacidades –i.e., la idea de que estas involucran cierta dependencia de normas, valores o factores sociales– todas siguen asumiendo que es una cuestión factual que estemos ante tal o cual función; dadas dichas normas o factores contextuales, es un hecho que cierta criatura tiene o no cierta capacidad o función cognitiva.

<sup>3</sup> Además de evaluativa, esta función se podría concebir como expresiva en tanto que evaluar algo implica el reconocimiento de los propios compromisos de uno mismo para actuar de acuerdo con las normas involucradas en la propia evaluación.

Dicho de otro modo: la lectura supuestamente neutral y descriptiva de dichas teorías opaca el hecho de que cualquier teoría de lo mental es eminentemente normativa: establece no tanto cómo de hecho nos comportamos, razonamos, y sentimos, sino cómo deberíamos hacerlo. Partiendo de la base de que ninguna teoría es formulada en el vacío, sino que su producción está situada en contextos sociales donde ya operan ciertas normas y expectativas relativas a la cognición, es de esperar que nuestras teorías filosóficas y científicas sobre la mente reflejen normas que operan en nuestro nicho social; tratarlas como descripciones neutras de hechos universales o «datos» sobre el funcionamiento cognitivo humano, por tanto, es una manera de naturalizar y reforzar dichas normas, lo que dificulta su crítica y desmantelamiento. En suma, el descriptivismo mental conlleva una confusión entre dimensiones evaluativas y descriptivas de la interpretación del comportamiento en términos mentales, haciendo pasar por una labor puramente descriptiva lo que, en el fondo, son cuestiones de valor (véase Hacking, 1999).

### 3. HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA MENTE NO-IDEAL

La concepción no-factualista de lo mental que promovemos se alinea con algunas de las proclamas centrales del paradigma por la neurodiversidad en varios sentidos relevantes. En primer lugar, si estamos en lo cierto, la visión no-factualista y evaluativa de lo mental podría darnos una explicación de algo que el paradigma de la neurodiversidad ha estado poniendo sobre la mesa desde hace tiempo: la asunción del déficit en la investigación científica. Como el activismo por la neurodiversidad ha enfatizado, la investigación empírica sobre condiciones psicológicas como el autismo normalmente conlleva la asunción de que la diferencia de estilos cognitivos entre una persona neuroatípica y otra neurotípica siempre es explicada en términos de un supuesto déficit de la primera (Dwyer, 2022; Mottron, 2011; Pellicano & den Houting, 2022). Esto sucede a pesar de que existe evidencia clara de que la cognición divergente puede tener claras ventajas. Por ejemplo, la cognición autista se asocia con una variedad de rasgos que pueden ser beneficiosos tanto a nivel individual como social, incluyendo capacidades de hiper-sistematización (Baron-Cohen, 2006; Greenberg et al., 2018), hiperatención al detalle (Fitch et al., 2015), una intensa capacidad de concentración (Dupuis et al., 2022; Murray et al., 2005), o insensibilidad a presiones sociales para transgredir normas morales (Dwyer, 2022) –habilidades todas que, sin embargo, se han entendido tradicionalmente como desviaciones anómalas de una cognición «normal». Además, Swanepoel et al., (2022) han revisado evidencias que sugieren que los rasgos de TDAH probablemente evolucionaron en entornos tempranos de la humanidad que recompensaban la exploración, la búsqueda de novedades y el movimiento, como en comunidades nómadas y migrantes; en esta línea, se ha destacado también las fortalezas de este perfil atencional en ciertos contextos (Ashinoff & Abu-Akel, 2021; J. A. Sedgwick et al., 2019). Desde nuestro marco, esta patologización automática de rasgos cognitivos atípicos se explica no solo como una falta de adecuación de la teoría a los hechos; principalmente, se trata de una expresión de expectativas normativas que configuran el paradigma de la normalidad en ciencia cognitiva, relativas a cómo debería comportarse un sujeto cognitivo estándar – evaluaciones que las teorías al uso hacen pasar por meras descripciones, dificultando su

cuestionamiento, y llevando a asumir automáticamente que cualquier persona que no cumpla con dichas expectativas es necesariamente disfuncional.

En segundo lugar, y aún más importante, lo que se sigue de nuestra visión es que lo mental depende inherentemente de nuestras propias prácticas de atribución, las cuales son normativas y evaluativas. En este sentido, el no-factualismo mental que proponemos está en mejor posición para articular el tipo de concepción no-ideal de la mente a la base del activismo por la diversidad cognitiva. La razón es que, a diferencia del factualismo, el no-factualismo caracteriza la interpretación mental como irreduciblemente normativa y evaluativa, contexto-dependiente, y constitutiva de las normas que la regulan, donde las fricciones entre distintas prácticas interpretativas son el motor del cambio en los conceptos de lo mental y sus normas de aplicación.. En este marco, las normas que regulan nuestras prácticas de interpretación mental pueden variar de una cultura a otra, así como con el paso del tiempo, en función de los cambios en nuestras formas de vida (Wittgenstein, 1953; véase McGeer, 2015). En otras palabras: el tipo de criaturas mentales que somos es no es algo *dado*, sino que es un estatus normativo dependiente en última instancia de las prácticas interpretativas de la comunidad en la que estamos insertos; algo, en definitiva, intrínsecamente abierto a renegociación y disputa.

Estos compromisos teóricos proveen andamiaje teórico a dos proclamas políticas centrales del activismo contemporáneo<sup>4</sup> por la neurodiversidad: la propia idea de «diversidad cognitiva» y la idea de que las categorías mentales y psiquiátricas son, en última instancia, categorías sociopolíticas; es decir, categorías dependientes de formas de organización social específicas de comunidades y periodos históricos concretos, y por tanto abiertas a procesos de contestación, reivindicación y resignificación –procesos que, a su vez, constituyen una forma de abrir el espacio conceptual para el reconocimiento de la diversidad cognitiva (Chapman, 2023b; Milton, 2016; Walker, 2021). Por un lado, si la pregunta sobre qué es la mente se responde atendiendo a nuestra capacidad para situarnos unes a otros como agentes dentro de un espacio de normas compartido, entonces diferentes espacios normativos –diferentes prácticas regladas de interpretación en distintas comunidades– suponen la existencia de distintas formas de ser una criatura mental. Por supuesto, cuál sea nuestra constitución interna (p.ej., nuestra constitución biológica, nuestras disposiciones, inclinaciones y hábitos más arraigados) también jugará un papel en el tipo de criatura mental que seamos. Sin embargo, dicho papel estará necesariamente mediado por la interpretación de dichos factores en términos de conceptos mentales de raigambre social, con distintas prácticas de interpretación, regladas por distintas normas en distintas formas de organización del espacio social, constituyendo distintas formas de ser una criatura mental.

---

<sup>4</sup> Algunas interpretaciones habituales del movimiento, especialmente aquellas que analizan la diversidad cognitiva en términos de diversidad neurológica, parecerían ir en contra de la caracterización del mismo que defendemos en este párrafo. Si bien es cierto que hoy día coexisten diferentes interpretaciones del movimiento, y a pesar del uso habitual de expresiones aparentemente neuro-esencialistas como «neurotipos» o «cableado neural» (*neural wiring*), la mayor parte de activistas neurodivergentes actualmente rechazan una concepción esencialista de la diversidad cognitiva, viendo las categorías con las que interpretamos la cognición como «clasificaciones políticas» (Chapman, 2020b: 815; véase también Chapman 2023b; Milton, 2016; Walker, 2021; para una discusión sobre distintas interpretaciones del movimiento, véase Milton & Timimi, 2016; Russell, 2020). Nuestra propuesta va en línea con esta lectura.

Por otro lado, la concepción de la mentalidad como una cuestión normativa y evaluativa permite acomodar fácilmente la idea, característica de las aproximaciones contemporáneas al movimiento por la neurodiversidad, de que las categorías mentales son ante todo categorías sociopolíticas, cuyas normas de aplicación están sujetas a revisión y contestación. En primer lugar, como cualquier práctica normativa, la atribución de mentalidad puede estar sujeta a cambio y disputa en el mismo sentido en que lo está cualquier cuestión normativa; al igual que una descripción de los aspectos técnicos de un álbum o una película, por exhaustiva que sea, no agota lo que podemos decir sobre su calidad estética o narrativa, ningún hecho relacionado con la constitución biológica o conductual de una persona determina, por sí solo y de una vez y para siempre, el tipo de mente que tiene sentido atribuirle. Pero, además, si atribuirle un determinado estatus mental a alguien no es una cuestión descriptiva sino prescriptiva, entonces podemos resistirnos a dichas prescripciones, así como a las expectativas normativas asociadas a las mismas. Si se piensa lo mental como una cuestión puramente factual, las prácticas de resistencia neurodivergente, de reclamación y resignificación de categorías mentales y las expectativas asociadas, pierden sentido —especialmente si dichas categorías provienen del ámbito científico; siempre será la ciencia cognitiva quien tenga la última palabra sobre qué tipo de criaturas mentales somos y podemos ser. Concebir la interpretación mental como una práctica evaluativa permite entender estas prácticas como lo que en realidad son: no exabruptos de colectivos insuficientemente informados sobre cuestiones de hecho, sino prácticas de impugnación de normas sociales percibidas como injustas. Esta posibilidad de resistencia, a su vez, está estrechamente ligada con la cuestión de la apertura al cambio de las prácticas de atribución mental: desde nuestro marco, el cambio normativo se produce por medio de fricciones entre distintas maneras de evaluar lo mental, de asignar estatus mentales y de entender y reaccionar a las expectativas asociadas a los mismos. En otras palabras: las prácticas de resistencia y resignificación implementadas por el activismo por la neurodiversidad son el motor mismo del cambio normativo; es la resistencia de las personas neurodivergentes a seguir las normas y expectativas que configuran el espacio normativo hegemónico —capacitista y neuronormativo—, así como su esfuerzo colectivo por adueñarse de un espacio normativo propio, donde la cognición se define bajo reglas de mentalidad diferentes, lo que abre la puerta a transformaciones en la manera de comprender lo mental.

Finalmente, nos gustaría apuntar a una cuestión que está conectada con estos últimos apuntes sobre lo evaluativo, lo contestatario y el cambio social. En concreto, la concepción de la mente que proponemos ofrece dos maneras diferentes, aunque a menudo no suficientemente diferenciadas, de dar cabida y reconocimiento a formas de mentalidad no ideales o divergentes. Una estrategia más *modesta* implica una disputa sobre lo que puede reconocerse como plausible *dentro de* las prácticas de interpretación mental actualmente hegemónicas. Este tipo de estrategia radica en la defensa de las características neurodivergentes como expresiones de «mera» diversidad cognitiva en lugar de discapacidad o déficit. Un ejemplo habitualmente discutido es el llamado *problema de la doble empatía* de Milton (2012), que implica ver las dificultades sociocognitivas experimentadas por algunas personas autistas no como expresiones de un déficit interno, sino como la mera consecuencia de un desajuste *bidireccional* entre las

formas autistas y alistas de experimentar el mundo social. En este caso, las personas autistas no carecerían de cierta habilidad considerada crucial para una mente «sana» (p.ej., la capacidad para la «empatía»), sino que simplemente desplegarían dicha capacidad de formas alternativas. Por el contrario, una estrategia más *radical* implica la impugnación de las prácticas de interpretación mental hegemónicas y de sus normas rectoras. En lugar de reivindicar ciertas capacidades (por ejemplo, la estabilidad emocional) como parte del repertorio ya disponible para grupos neurodivergentes específicos, esta estrategia implica disputar el vínculo normativo entre la posesión de tales capacidades y la posibilidad de reconocer la diversidad cognitiva y la discapacidad mental como una forma valiosa de mentalidad (Chapman, 2023b; Frazer-Carroll, 2023; Hedva, 2016). Ambas formas de reconocimiento son cruciales para un movimiento por la neurodiversidad suficientemente inclusivo<sup>5</sup>; uno que defienda las expresiones atípicas de capacidades «normales» al tiempo que cuestione el marco capacitista y las estructuras de poder en las que este se asienta (Chapman, 2023; Walker, 2021). El no-factualismo mental, creemos, ofrece una articulación filosófica del movimiento en este sentido.

#### 4. CONCLUSIONES

Desde algunos sectores de la filosofía de tradición analítica se viene reclamando la necesidad de una filosofía no-ideal que subvierta las posibles idealizaciones perniciosas a la base de disciplinas clásicas como la filosofía del lenguaje, la epistemología o la metafísica. Esta *desidealización* requiere no perder de vista que la agencia lingüística o epistémica, por ejemplo, se ejerce por personas cuya identidad social y política es, de hecho, una traba para el ejercicio de sus capacidades. En este sentido, mirar a los movimientos políticos y sociales y a las injusticias que denuncian es el paso natural no sólo para intervenir sobre dichas idealizaciones perniciosas, sino para promover un trabajo filosófico y teórico más socialmente responsable. Sirva esta contribución como declaración de intenciones de sumarnos a la emergente articulación teórica de la visión no ideal de la mente propuesta por el activismo por la neurodiversidad. Con ello, pretendemos contribuir a la identificación y mejora de los agravios denunciados por esta y formas de activismo similares.

#### 5. BIBLIOGRAFÍA

Almagro Holgado, M., & Fernandez Castro, V. (2020). «The Social Cover View: A Non-epistemic Approach to Mindreading». *Philosophia*, vol. 48, nº 2, pp. 483-505. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s11406-019-00096-2>.

---

<sup>5</sup> En este sentido, y en contra de algunas lecturas del movimiento de la neurodiversidad como únicamente concerniente al reconocimiento de los «superpoderes» y habilidades especiales de la población neuroatípica, cabe recordar la definición original del concepto *neurodivergente*. Este concepto fue propuesto originalmente por Kassiane Asasumasu con el objetivo explícitamente inclusivo de acomodar «cualquier divergencia significativa de normas culturales dominantes de funcionamiento neurocognitivo» (Walker, 2021: 47), incluyendo la locura y la «mera» divergencia, pero también la enfermedad y discapacidad mental.

- Almagro, M., & Guerra, S. (2023). «There's a certain slant of light: Three attitudes toward the political turn in analytic philosophy». *Metaphilosophy*, vol. 54, nº 2-3, pp. 324-340. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/meta.12619>.
- Andreasen, N. C. (2001). *Brave new brain: Conquering mental illness in the era of the genome*. Oxford: Oxford University Press.
- Armstrong, T. (2015). «The Myth of the Normal Brain: Embracing Neurodiversity». *AMA Journal of Ethics*, vol. 17, nº 4, pp. 348-352. Disponible en: <https://doi.org/10.1001/journalofethics.2015.17.4.msoc1-1504>.
- Arnaud, S., & Gagné-Julien, A.-M. (2023). «The new self-advocacy activism in psychiatry: Toward a scientific turn». *Philosophical Psychology*, vol. 0, nº 0, pp. 1-24. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/09515089.2023.2174425>.
- Ashinoff, B. K., & Abu-Akel, A. (2021). «Hyperfocality: The forgotten frontier of attention». *Psychological Research*, vol. 85, nº 1, pp. 1-19. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s00426-019-01245-8>.
- Baron-Cohen S. (2006). «Two new theories of autism». *Archives of Disease in Childhood*, vol. 91, pp. 2-5.
- Beck, A. T. (Ed.). (1979). *Cognitive therapy of depression*. Nueva York: Guilford Press.
- Bentall, R. P. (2003). *Madness Explained: Psychosis and Human Nature*. Londres: Penguin.
- Blume, H. (1998, September 30). Neurodiversity. *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1998/09/neurodiversity/305909/>
- Bordonaba-Plou, D., Fernández-Castro, V., & Torices-Vidal, J. R. (2022). *The Political Turn in Analytic Philosophy: Reflections on Social Injustice and Oppression*. Berlin: De Gruyter.
- Brown, H. M., Stahmer, A. C., Dwyer, P., & Rivera, S. (2021). «Changing the story: How diagnosticians can support a neurodiversity perspective from the start». *Autism*, vol. 25, nº 5, pp. 1171-1174. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/13623613211001012>.
- Chapman, R. (2019). «Neurodiversity Theory and its Discontents: Autism, Schizophrenia, and the Social Model». En: S. Tekin & R. Bluhm (Eds.). *The Bloomsbury Companion to the Philosophy of Psychiatry*.
- (2020a). «Neurodiversity, disability, wellbeing». En: *Neurodiversity Studies*. Londres: Routledge.
- (2020b). «The reality of autism: On the metaphysics of disorder and diversity». *Philosophical Psychology*, vol. 33, nº 6, pp. 799-819. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/09515089.2020.1751103>
- (2023a). «A Critique of Critical Psychiatry». *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, vol. 30, nº 2, pp. 103-119.
- (2023b). *Empire of Normality: Neurodiversity and Capitalism*. Londres: Pluto Press.
- Chapman, R., & Carel, H. (2022). «Neurodiversity, epistemic injustice, and the good human life». *Journal of Social Philosophy*. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/josp.12456>

- Chapman, R. & Fletcher-Watson, S. (En prensa). *Neurodiversity: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, A., & Chalmers, D. (1998). «The Extended Mind». *Analysis*, vol. 58, nº 1, pp. 7-19.
- Coltheart, M. (2007). «The 33rd Sir Frederick Bartlett Lecture Cognitive neuropsychiatry and delusional belief». *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, vol. 60, nº 8, pp. 1041-1062. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/17470210701338071>
- Crompton, C. J., Ropar, D., Evans-Williams, C. V., Flynn, E. G., & Fletcher-Watson, S. (2020). «Autistic peer-to-peer information transfer is highly effective». *Autism*, vol. 24, nº 7, pp. 1704-1712. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/1362361320919286>
- Curtis, T., Dellar, R., Leslie, E., & Watson, Ben (Eds.). (2000). *Mad Pride: A Celebration of Mad Culture*. Spare Change Books.
- Davidson, D. (2001). *Essays on actions and events*. Oxford: Oxford University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/0199246270.001.0001>
- de Haan, S. (2020). *Enactive Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/9781108685214>
- Dozois, D. J. A., Dobson, K. S., & Rnic, K. (2019). «Historical and philosophical bases of the cognitive-behavioral therapies». En: *Handbook of cognitive-behavioral therapies*, pp. 3-31. Nueva York: The Guilford Press.
- Dupuis, A., Mudiyansele, P., Burton, C. L., Arnold, P. D., Crosbie, J., & Schachar, R. J. (2022). «Hyperfocality or flow? Attentional strengths in autism spectrum disorder». *Frontiers in Psychiatry*, vol. 13. Disponible en: <https://doi.org/10.3389/fpsy.2022.886692>
- Dwyer, P. (2022). «The Neurodiversity Approach(es): What Are They and What Do They Mean for Researchers?». *Human Development*, vol. 66, nº 2, pp. 73-92. Disponible en: <https://doi.org/10.1159/000523723>
- Fernández Castro, V. (2023). «Folk psychology without metaphysics: An expressivist approach. *South African Journal of Philosophy*», vol. 42, nº 2, pp. 128-143. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/02580136.2023.2273122>
- (2024). «An expressivist approach to folk psychological ascriptions». *Philosophical Explorations*, vol. 27, nº 1, pp. 86-105. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/13869795.2023.2251491>
- (En prensa). «Regulative Dispositionalism: toward a metaphysics of mental disorder». En: García-Encinas, M.J. & Martínez-Manrique, F. (Eds.). *Special Objects: Social, Fictional, Modal, and Non-Existent*. Berlin: Springer.
- Fitch, A., Fein, D. A., & Eigsti, I. M. (2015). «Detail and gestalt focus in individuals with optimal outcomes from autism spectrum disorders». *Journal of Autism and Developmental Disorders*, vol. 45, pp. 1887-1896.
- Fodor, J. A. A. (1989). *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*.
- Frazer-Carroll, M. (2023). *Mad World: The Politics of Mental Health*. Londres: Pluto Press.

- García, E., & Barandiaran, X. (En prensa). «Varieties of normativity and mental health. An enactive approach». *Synthese*.
- Gallagher, S. (2024). *The Self and its Disorders*. Oxford: Oxford University Press.
- Graby, S. (2015). «Neurodiversity: Bridging the gap between the disabled people's movement and the mental health system survivor's movement?». En: *Madness, Distress and the Politics of Disablement*, pp. 231-244. Policy Press. Disponible en: <https://bristoluniversitypressdigital.com/edcollchap/book/9781447314592/ch016.xml>
- Greenberg, D. M., Warrier, V., Allison, C., & Baron-Cohen, S. (2018). «Testing the empathizing–systemizing theory of sex differences and the extreme male brain theory of autism in half a million people». *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 115, nº 48, pp. 12152-12157.
- Hacking, I. (1999). *The social construction of what?* Harvard: Harvard University Press.
- Hänel, H. C., & Müller, J. M. (2022). *Non-Ideal Philosophy as Methodology*. Disponible en: <https://doi.org/10.3167/th.2022.6917202>
- Hedva, J. (2016, May 10). *In Defence of De-persons*. GUTS. Disponible en: <https://gutsmagazine.ca/in/>
- Heras-Escribano, M., Navas, L. L., Encabo, J. V., Gregorio, G. A. de, López, S. A., Bedia, M. G., Calvo, P., García, Á. D., Vargas, M. G., González, J. C., Ibáñez-Gijón, J., Jacobs, D., Menatti, L., Serrano, M. M., Paz, C. de, Pinedo, M. de, Raja, V., Saborido, C., Satne, G., ... Travieso, D. (2022). *Affordances y ciencia cognitiva: Introducción, teoría y aplicaciones*. Madrid: Tecnos.
- Hoffman, G. A. (2016). «Out of our skulls: How the extended mind thesis can extend psychiatry». *Philosophical Psychology*, vol. 29, nº 8, pp. 1160-1174. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/09515089.2016.1236369>
- Insel, T. R., & Cuthbert, B. N. (2015). «Brain disorders? Precisely». *Science*, vol. 348, nº 6234, pp. 499-500. Disponible en: <https://doi.org/10.1126/science.aab2358>
- Kalis, A., & Ghijssen, H. (2022). «Understanding implicit bias: A case for regulative dispositionalism». *Philosophical Psychology*, vol. 35, nº 8, pp. 1212-1233. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/09515089.2022.2046261>
- Keiser, J. (2022). *Non-Ideal Foundations of Language*. Londres: Routledge. Disponible en: <https://doi.org/10.4324/9781003188537>
- Kinderman, P., Read, J., Moncrieff, J., & Bentall, R. P. (2013). «Drop the language of disorder». *Evidence Based Mental Health*, vol. 16, nº 1, pp. 2-3. Disponible en: <https://doi.org/10.1136/eb-2012-100987>
- Kukla, Q., & Lance, M. (2023). «Telling Gender: The Pragmatics and Ethics of Gender Ascriptions». *Ergo an Open Access Journal of Philosophy*, vol. 9, nº 0, Article 0. Disponible en: <https://doi.org/10.3998/ergo.2911>
- Kukla, R., & Lance, M. (2009). *'Yo!' and 'Lo!': The Pragmatic Topography of the Space of Reasons*. Harvard: Harvard University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.4159/9780674274396>
- Maiese, M. (2022). *Autonomy, Enactivism, and Mental Disorder: A Philosophical Account*. Londres: Routledge. Disponible en: <https://doi.org/10.4324/9781003174103>

- Maitra, K., & McWeeny, J. (Eds.). (2023). *Feminist Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Margolis, E., Samuels, R., & Stich, S. P. (Eds.). (2017). *The Oxford Handbook of Philosophy of Cognitive Science*. Oxford: Oxford University Press.
- McGeer, V. (2015). «Mind-making practices: The social infrastructure of self-knowing agency and responsibility». *Philosophical Explorations*, vol. 18, nº 2, pp. 259-281. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/13869795.2015.1032331>
- (2021). «Enculturating folk psychologists». *Synthese*, vol. 199, nº 1-2, pp. 1039-1063. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02760-7>
- McKenna, R. (2023). *Non-ideal Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- McWade, B., Milton, D., & Beresford, P. (2015). «Mad studies and neurodiversity: A dialogue». *Disability & Society*, vol. 30, nº 2, pp. 305-309. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/09687599.2014.1000512>
- Milton, D. (2012). «On the ontological status of autism: The ‘double empathy problem’». *Disability & Society*, vol. 27, nº 6, pp. 883-887. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/09687599.2012.710008>
- (2016). «Disposable dispositions: Reflections upon the work of Iris Marion Young in relation to the social oppression of autistic people». *Disability & Society*, vol. 31, nº 10, pp. 1403-1407. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/09687599.2016.1263468>
- Milton, D., & Timimi, S. (2016, December 1). *Does autism have an essential nature?* [Internet publication]. <http://blogs.exeter.ac.uk/exploringdiagnosis/debates/debate-1/>
- Mottron, L. (2011). «The power of autism». *Nature*, vol. 479, nº 7371, Article 7371. Disponible en: <https://doi.org/10.1038/479033a>
- Murray, D., Lesser, M., & Lawson, W. (2005). «Attention, monotropism and the diagnostic criteria for autism». *Autism*, vol. 9, nº 2, pp. 139-156.
- Newen, A., Bruin, L. D., & Gallagher, S. (Eds.). (2018). *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Núñez de Prado-Gordillo, M. (2024). «Broken wills and ill beliefs: Szaszianism, expressivism, and the doubly value-laden nature of mental disorder». *Synthese*, vol. 203, nº 1, pp. 24. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s11229-023-04427-5>
- Núñez de Prado-Gordillo, M., & López-Silva, P. (forthcoming). Making Sense of the 4E Cognition Turn in Mental Health Research. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*.
- Pellicano, E., & den Houting, J. (2022). «Annual Research Review: Shifting from ‘normal science’ to neurodiversity in autism science». *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, vol. 63, nº 4, pp. 381-396. Disponible: <https://doi.org/10.1111/jcpp.13534>
- Pukki, H., Bettin, J., Outlaw, A. G., Hennessy, J., Brook, K., Dekker, M., Doherty, M., Shaw, S. C. K., Bervoets, J., Rudolph, S., Corneloup, T., Derwent, K., Lee, O., Rojas, Y. G., Lawson, W., Gutierrez, M. V., Petek, K., Tsiakkirou, M., Suoninen, A., ... Yoon, wn-ho. (2022). «Autistic Perspectives on the Future of Clinical Autism Research». *Autism in Adulthood*, vol. 4, nº 2, pp. 93-101. Disponible en: <https://doi.org/10.1089/aut.2022.0017>

- Ramberg, B. (2000). «Post-Ontological Philosophy of Mind: Rorty Versus Davidson». En: R. Brandom (Ed.). *Rorty and His Critics*, pp. 9-351. Nueva Jersey: Wiley-Blackwell.
- Rashed, M. A. (2019). *Madness and the demand for recognition: A philosophical inquiry into identity and mental health activism*. Oxford: Oxford University Press.
- Russell, G. (2020). «Critiques of the Neurodiversity Movement». En: S. K. Kapp (Ed.). *Autistic Community and the Neurodiversity Movement: Stories from the Frontline*, pp. 287-303. Berlin: Springer. Disponible en: [https://doi.org/10.1007/978-981-13-8437-0\\_21](https://doi.org/10.1007/978-981-13-8437-0_21)
- Ryle, G. (1962). «Phenomenology versus "The Concept of Mind"». En: *Critical Essays*. Londres: Routledge.
- Sedgwick, J. A., Merwood, A., & Asherson, P. (2019). «The positive aspects of attention deficit hyperactivity disorder: A qualitative investigation of successful adults with ADHD». *ADHD Attention Deficit and Hyperactivity Disorders*, vol. 11, n° 3. pp. 241-253. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s12402-018-0277-6>
- Sedgwick, P. (1982). *Psycho Politics*. Londres: Unkant Publishers.
- Singer, J. (1999). «Why can't you be normal for once in your life? From a "problem with no name" to the emergence of a new category of difference». En: M. Corker & S. French (Eds.). *Disability Discourse*, pp. 59-67. Berkshire: Open University Press.
- Spandler, H., Anderson, J., & Sapey, B. (Eds.). (2015). *Madness, Distress and the Politics of Disablement*. Bristol: Policy Press.
- Srinivasan, A. (2020). «Radical Externalism». *The Philosophical Review*, vol. 129, n° 3, pp. 395-431. Disponible en: <https://doi.org/10.1215/00318108-8311261>
- Swanepoel, A., Reiss, M. J., Launer, J., Music, G., & Wren, B. (2022). «Evolutionary Perspectives on Neurodevelopmental Disorders». En: P. St John-Smith & R. Abed (Eds.). *Evolutionary Psychiatry: Current Perspectives on Evolution and Mental Health*, pp. 228-243. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/9781009030564.017>
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Massachusetts: The MIT Press.
- Walker, N. (2021). *Neuroqueer Heresies: Notes on the Neurodiversity Paradigm, Autistic Empowerment, and Postnormal Possibilities*.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Nueva Jersey: Wiley-Blackwell.
- Zawidzki, T. W. (2013). *Mindshaping: A New Framework for Understanding Human Social Cognition*. Bradford Books.

## CAPITALISMO O SALUD

MIGUEL GRIJALBA UCHE

*Dr. en Medicina y Dr. en Filosofía*

*Universidad Isabel I – Archivo Heidegger de Sevilla*

### 1. INTRODUCCIÓN: ¿QUÉ ES LA RAZÓN NEOLIBERAL?

En las sociedades actuales contemporáneas, se ha ido elaborando un conocimiento extenso sobre la cultura sanitaria, acerca de la promoción y economía de la salud, que ha permitido que los sistemas de salud se hayan adaptado a nuevas dinámicas económicas y sociopolíticas generales como pueden ser los diferentes modelos de atención sanitaria, las infraestructuras necesarias, los equipamientos y recursos para la atención médica, etc. (Grijalba, 2022: 49).

La revolución neoconservadora señaló que el Estado del bienestar era insostenible, que lo público era un lastre para su proceso globalizador y, por lo tanto, lo mejor era privatizar (Losada, 2013: 24). En esta política, lo público fue siempre presentado como ineficiente, inútil y carente de sentido. Pero es un problema antiguo que viene de largo. Durante la crisis del petróleo de los años 1973 y 1979, junto con los triunfos electorales de Margaret Thatcher, en 1979, y Ronald Reagan, en 1980, se creó un cambio de tendencia, expresado en la hostilidad hacia lo público y presentando la idea de crisis terminal del Estado mediante recortes en políticas de gasto, cuestionando la intervención estatal e iniciando el retroceso del papel del Estado por primera vez desde la Segunda Guerra Mundial (Losada, 2013: 27). El reto explicativo de estos cambios está basado en las conclusiones del Consenso de Washington que se refieren a que los mercados se globalizan mediante una liberación del comercio y de los monopolios públicos, la cancelación del papel del Estado, la desregulación y la privatización de empresas<sup>1</sup>.

Las transformaciones del sistema de salud, a partir de los años ochenta, fueron modeladas por estas reformas neoliberales que se han regido por la exclusión de lo público en los servicios de salud, la mercantilización y el beneficio empresarial. Esta política empleó diferentes subterfugios en lo que respecta a la financiación, la privatización, la selección de intervenciones en poblaciones, el pago individualizado, etc. Es decir, se incorporó lo mercantil a las instituciones públicas, se fortalecieron los

---

<sup>1</sup> Para la comprensión del consenso de Washington y los resultados de la exposición del conjunto de medidas de corte económico de naturaleza neoliberal aplicadas a partir de los años ochenta conviene la lectura de J. E. Stiglitz (2006).

discursos tecnocráticos, se descalificó a la política estatal sanitaria privilegiando propuestas que diluían la responsabilidad del Estado como sujeto organizativo obligado a garantizar los derechos fundamentales (entre ellos, el derecho a la salud). En general, se ha distinguido al proyecto político neoliberal por su esfuerzo por modificar el papel estatal como proveedor de políticas sociales y por concebir la salud como un bien únicamente privado, derivando a los individuos la tarea de administrar los riesgos para enfrentarse a sus enfermedades.

Esta racionalidad neoliberal se puede entender simplemente como una actualización de la teoría liberal clásica<sup>2</sup> que presupone que el libre mercado es el motor de la riqueza de los ciudadanos, con la condición de que el Estado o bien no pueda intervenir o bien sólo lo haga de forma mínima para garantizar que sus propias reglas funcionen. Sería el *laissez faire* clásico, donde el Estado sólo debe mantener el orden público. Podríamos concluir que al *laissez faire* económico se le asigna un poder represivo.

Sin embargo, el neoliberalismo, es mucho más que una nueva expresión del capitalismo, ya que puede ser entendido también como una nueva forma de sociedad que va más allá de la cuestión de limitar la intervención del Estado anteriormente comentada. El poder neoliberal no sería solo un poder represivo, sino que sería además un poder con capacidad de creación de subjetividad, donde la competencia que preside la economía se convierte en el elemento nuclear que se introduce en cada individuo. Es decir, el neoliberalismo presupone prácticas y normas políticas, jurídicas e institucionales. Byung-Chul Han define este nuevo poder como psicopolítica, un modelo cuya eficacia se basa en la ilusión del individuo en su propia libertad y en su propio sometimiento (2021: 27-29). Interesa analizar este aspecto performativo de la subjetividad para entender el discurso hegemónico de las disciplinas psi en la época neoliberal.

Para que la economía capitalista funcione, no basta con instituir la propiedad privada y la división del trabajo. Son necesarias la selección y clasificación de las capacidades de la población, organizar sus formas de producción colectiva, el trabajo efectivo, la supervisión de las tareas a realizar, establecer mecanismos de rendición de cuentas, hacer rentable el tiempo de trabajo, etc. Las tecnologías que organizaron esta cuestión fueron fundamentales para el despliegue del capitalismo. Para ello, la población se constituyó en una clase que estaba en la encrucijada de todo un conjunto de tecnologías de gobierno a través de la medicina, la sociología, la biología, la psicología, la psiquiatría y la estadística. En el seno de esa dimensión, la norma se erigió como el concepto que articulaba la biopolítica que era el mecanismo de orden y organización social, prescribiendo o regulando qué es lo que debe suceder y cómo.

Para que esta economía capitalista perviviese, inicialmente la biopolítica permitió conocer y gobernar fenómenos a partir de poder determinar su frecuencia, incidencia o patrones de repetición a lo largo del tiempo (Foucault, 2006: 162-168). Se desplegaron así todo un conjunto de mecanismos destinados a gestionar la seguridad, detectar situaciones de riesgo o peligrosidad que permitieran determinar el modelo de intervención política necesaria, bien en términos de enfermedad, higiene pública, el control y gestión

---

<sup>2</sup> Para una comprensión adecuada de esta teoría clásica liberal debemos conjugar los dictámenes de Adam Smith sobre los mercados, las consideraciones de Jeremy Bentham sobre la utilidad y las de John Locke sobre los derechos naturales.

de las enfermedades, la prevención de las epidemias, políticas de salud domiciliaria, etc. O bien en clave de determinar qué riesgos son inherentes a determinados sujetos, lugares o situaciones, empleando el control y vigilancia de la población con métodos que permitían intervenir en caso necesario (Han, 2021: 35).

Foucault demostró cómo esta racionalidad necesitaba apoyarse en una multiplicidad de tecnologías de monitorización constante de la población. No se trataba de un control coercitivo que se ejercía de modo jerárquico sino, por el contrario, de producir determinados modos de vida y existencia, intervenir sobre nuestra experiencia, operar sobre nuestros deseos, inducirnos o disuadirnos de tomar determinadas decisiones, actuar sobre nuestros cuerpos, pensamientos, conductas y afectos. En definitiva, podríamos calificarlo como un gobierno de la actividad (Foucault, 2007a).

El concepto de biopolítica aparece en la obra de Foucault en el contexto de su investigación del sistema médico y sanitario moderno. En la conferencia titulada El nacimiento de la medicina social (1974) comenta un proceso de medicalización surgido a finales del siglo XVIII que trató de racionalizar los problemas propios de los seres humanos sobre salud, higiene, sexualidad, natalidad, longevidad, etc. En ese momento el Estado comenzó a ejercer su soberanía sobre los cuerpos y desplegó lo que puede denominarse una tecnología de la seguridad biológica. El análisis foucaultiano requiere ser denominado como una biohistoria porque considera los efectos que la intervención médica, en un determinado momento temporal, tiene en el ámbito biológico. Lo nuclear de dicho proceso se encuentra en lo que denomina la socialización del cuerpo, es decir, el reconocimiento social y político del cuerpo como auténtica fuerza productiva, así como la vigilancia y el control para que la población puede ser medida y organizada estadísticamente (Foucault, 1999).

El concepto biopolítica adquiere un sentido más preciso en su texto clásico *Historia de la sexualidad* tomo I, específicamente en el último capítulo titulado «Derecho de muerte y poder sobre la vida», donde formula la contraposición entre el poder soberano y el biopoder. Mientras que el primero era un poder que operaba a partir de la sustracción, ya sea de bienes, de tiempos, de cuerpos y, en última instancia, de la vida, razón por la cual adquiriría su forma en el hacer morir, el segundo constituye una forma de poder que se ejerce sobre la vida para administrarla. Así, este hacer vivir, destaca Foucault, se despliega en dos dimensiones diferentes: una anatomopolítica del cuerpo en orden de convertirlo en máquina útil; y la biopolítica, que tiene por objeto la población como conjunto viviente y su control. Y esa articulación entre el poder y la vida es efecto de la transformación de los modos de producción, de urbanización y de medicalización asociados al desarrollo del capitalismo industrial. Tal es así, que Foucault llega a hablar de un «umbral de modernidad biológica» (2007b: 173).

Deleuze propuso, en su ya clásico texto *Posdata sobre las sociedades de control* (1989), que el capitalismo tardío había impuesto una transformación morfológica de las tecnologías de gobierno que permiten sostener que hemos dejado atrás las sociedades disciplinarias de Foucault y hemos entrado en un nuevo paradigma de sociedad, hacia un régimen neoliberal con la psicopolítica como posible forma de gobierno, diría Han. Estas formas del control operan, dice Deleuze, al aire libre y, por ello, sus mecanismos forman una reticulación etérea, como un gas con geometría variable, capaz de adaptarse, de

modificarse (1999). Por ello, si los espacios de encierro planteaban la distinción entre un adentro y un afuera, un comienzo y un final, un molde y una sustancia moldeada, los mecanismos de control que nos propone Deleuze se definen como un permanente estado de modulación. De hecho, Deleuze defiende que este estado construye un individuo fragmentado que trabaja con cifras y contraseñas que otorgan accesos a información, a lugares y posibilidades. El sujeto es dividido en un conjunto de datos, repertorios de preferencias, recorridos y localizaciones espacio-temporales, redes de vínculos, registros financieros y de compras, para luego poder recomponerse dando lugar a diferentes perfiles.

Teóricamente, en la postmodernidad, estamos convencidos que no seremos salvados ni por Dios, ni por el proletariado, ni por el psicoanálisis, ni por ningún ideal de emancipación. Como siempre, sin embargo, estamos encadenados y sometidos a la economía, al mercado y a la política. La posmodernidad, desde su visión de una realidad histórico-social, apuesta por el progreso pero renuncia a la idea de un avance que provoque la pérdida de la cohesión social y el vaciamiento de derechos. Nos encontremos en una época donde se produce un cambio en el orden económico capitalista pasando de una economía de producción hacia una economía de consumo (Grijalba, 2022: 59-60).

## 2. LA SUBJETIVIDAD NEOLIBERAL

Frente a la concepción clásica del *homo economicus* del siglo XVIII basada en el cálculo, la prudencia y el ahorro, el hombre neoliberal está llamado a un individualismo centrado en la competencia con los otros y que preside el conjunto sus relaciones. Ser empresario de sí, como nos aseguraba Foucault, significa ir más allá de uno mismo, no descansar jamás en ese camino, superarse y encontrar el placer en esa misma superación.

Este hombre aparece como responsable único de su destino, ajeno a cualquier determinante o situación social. Los manuales de técnicas psicopolíticas reprodujeron este tipo de subjetividad y localizaron en el individuo la fuente de su infortunio o de su éxito. Estamos, en consecuencia, en una sociedad de control neoliberal producida por una agudización del capitalismo.

¿Se puede hablar de un cambio en la psico(pato)logía del sujeto neoliberal, que sea diferente a la del período capitalista anterior? Sí, porque ahora se trata de un modelo que ha adoptado maneras radicales que significan una modificación importante que no se reduce sólo a lo económico, sino también abarca aspectos sociales y políticos. Al punto que se ha llegado a considerar, por parte de algunos autores, que con tal modelo se ha llegado al final de la historia (Fukuyama, 1992). El nuevo sujeto ha acabado totalmente supeditado a la economía del mercado. Y con ello, lo que más se afirma es que el hombre de nuestra época ha acrecentado sus tendencias narcisistas o egocentristas y convive con la lógica del vacío. Hay razones como para darse cuenta de que un cambio tan fuerte inevitablemente producirá impactos psíquicos y mentales en la población que los recibe.

### 3. EFECTOS DE LAS POLÍTICAS NEOLIBERALES

El éxito de este cambio antropológico, por el desmantelamiento de los sistemas de protección de las políticas keynesianas en el que todos los aspectos de la vida social aparecen mercantilizados, pasa por una serie de prácticas que se van organizando en el espacio social y sobre las que se van construyendo los armazones ideológicos. Una de ellas es la destrucción de los mecanismos de protección social que se habían construido para paliar las contradicciones del capitalismo industrial. Estos mecanismos asignaban al Estado cierto poder redistributivo a través de impuestos progresivos, seguros de desempleo, servicios públicos universales, convenios colectivos, etc. (Losada, 2013: 93) Vivimos en una sociedad que actúa para garantizar que la población se amolde a cierto tipo de cánones de economía. Los rasgos más sobresalientes de esta política neoliberal son la reducción drástica y el control estricto del gasto público, los incrementos en las tarifas de los servicios públicos, la privatización de las empresas del Estado y la pérdida de la regulación de la actividad financiera y de la relación laboral (con ataques a los sindicatos, destrucción de los contratos colectivos y cambios regresivos en la legislación laboral) así como la reducción salarial. Y, para ello, pretenderá combatir la inflación, reducir el déficit fiscal y equilibrar la balanza de pagos.

En el caso de los servicios sanitarios se trata de una doble estrategia. Por un lado, el cuestionamiento de la universalidad de las prestaciones sanitarias, deteriorando los servicios públicos y potenciando el seguro privado. Por otro lado, introduciendo mecanismos de mercado, a través de la privatización de los proveedores que compiten en captar clientes rentables (Losada, 2013: 189-196). La planificación basada en las necesidades de una población se sustituye por mecanismos de elección individual, en los que el paciente tiene la ilusión y el deber de elegir. La autoridad responsable de la salud colectiva se difumina en una responsabilidad exclusivamente personal. Esta lógica de mercado tendrá un impacto importante en el modelo de atención de la salud mental comunitario.

Así, la necesidad de abrir los servicios públicos al mercado privado se justifica en función de la supuesta ineficiencia de estos y en la libertad del ciudadano para elegir donde quiere ser tratado. El Estado ya no garantiza el acceso equitativo a los recursos sino que, convertido en un consumidor de servicios, debe ser él el que los busque. Resulta clave en este escenario el poder de la información y es conocido que este poder es asimétrico, que los elementos de marketing de las empresas sanitarias y de la industria farmacéutica condicionan las necesidades de consumo. El resultado de estas políticas neoliberales es la creación de sociedades cada vez más desiguales. En este sentido, los elementos más vulnerables de la sociedad, como por ejemplo las personas con problemas graves de salud mental, son los más abocados a procesos de exclusión social.

La estigmatización de las clases más desfavorecidas es otra herramienta de poder psicopolítico. Se trata de sustituir las dinámicas de solidaridad entre los desfavorecidos por dinámicas de la sospecha, en las que los receptores de ayudas sociales pasan a dividirse en el buen pobre, aquel cuya situación es coyuntural y merece la ayuda, y el mal pobre, aquel que es responsable de haber caído en desgracia, bien por sus vicios, por su ociosidad, o bien por no pertenecer al grupo que le está valorando. Cabe preguntarse si es

posible acabar con el estigma que conlleva la locura en una sociedad en que las causas políticas de la exclusión se silencian gracias a estos estereotipos estigmatizadores, que identifican al diferente como peligroso o merecedor de su destino.

El neoliberalismo ha planteado que la salud no constituye un derecho social que el Estado deba garantizar a los ciudadanos. Y ese es el motivo por el que está surgiendo un mercado de bienes y servicios en el campo de la asistencia sanitaria. Sin embargo, en el siglo XXI, surge una nueva versión incluso más agresiva del neoliberalismo. Tras una generación de reformas inspiradas en ese discurso, se hizo evidente que el gasto en salud había aumentado sin que los resultados en la misma mejoraran en idéntica medida. En los últimos años, Europa ha perseguido la llamada política dogmática de austeridad: una reducción del gasto en las necesidades sociales de la población dentro los presupuestos nacionales. Esta situación deriva en que la medicina ya no tiene pacientes sino clientes, no tiene médicos sino actores de políticas de salud concebidas por profesionales no médicos.

#### 4. EL ATAQUE NEOLIBERAL AL SISTEMA PÚBLICO

En este relato, los mercados representan la eficiencia, la libertad de elección, la creatividad, mientras que lo público se presenta como burocracia, corrupción y colapso. Cambiamos la dependencia del Estado por el mercado. Nos desplazamos desde sociedades orientadas a la solidaridad y la emancipación individual, hacia sociedades organizadas para la expansión del consumo y de la producción. Se impone la cultura del esfuerzo y las obvias desigualdades inherentes al capitalismo hacen que la crisis de lo público derive en la quiebra de la legitimidad política. Friedrich Hayek considera que la crisis de lo público responde, sobre todo, al convencimiento de que su tamaño creciente y pérdida de control suponen una amenaza para la democracia. En el mundo de la economía globalizada, la crisis de lo público se plantea en que ya no seríamos capaces de producir los bienes que se demandan en un mundo creciente globalizado. El discurso justificativo de que lo privado es mejor y que lo público se ha hecho ineficiente, insostenible y obsoleto, conlleva la modificación negativa de las percepciones de la opinión pública sobre la utilidad y sostenibilidad de las empresas públicas. La idea es sanear con rapidez una economía devastada por las demandas ruinosas de financiación de lo público.

El abordaje al bienestar hará que lo primero será aplicar un recorte masivo sobre las políticas de gasto social para acumular la consolidación fiscal vía recortes sociales. Permite, de este modo, mantener bajos los impuestos a empresas y capital mientras que se dedican más recursos a las políticas al servicio de la producción. Para ello, en primer lugar, el Estado del bienestar se considera peligroso, genera déficit y los desequilibrios del presupuesto público acaban siendo presentados sistemáticamente como la causa de la crisis y la recesión. En segundo lugar, el Estado del bienestar es inútil y, en tercer lugar, es perverso porque el exceso de protección social y el uso extensivo de políticas redistributivas han matado al individuo (Losada, 2013: 94-98).

El objetivo del primer asalto al Estado del bienestar fue acabar con las políticas de intervención económica en salud. Los esfuerzos se concentraron en cuestionar tanto la

legitimidad de las decisiones del gasto como su eficiencia. La defensa de lo privado no supone solo una apuesta por un modelo superior, sino que es el camino para devolver la libertad y capacidad de elección a los individuos frente a la amenaza de un Estado intervencionista. En el caso de España, los gobiernos conservadores pusieron en marcha una estrategia de recentralización de políticas básicas del Estado que se consideraba no deberían haberse cedido (Losada, 2013: 110). El Gobierno de Zapatero, en 2004, rompió con el dogma del equilibrio presupuestario, descongelando las políticas de gasto social y poniendo en marcha el ambicioso proyecto de la Ley de dependencia. En cuanto a la política de privatizaciones, se redujo significativamente. Este giro tenía tres razones: por un lado, una económica derivada del crecimiento económico y el progresivo saneamiento de las cuentas públicas; en segundo lugar, el gasto social supone el eje básico de su política; y, en tercer lugar, una razón estratégica que era desmarcarse de la dinámica privatizadora de los gobiernos previos. Este tipo de gobierno reconstituye un discurso de afirmación de lo público más seguro y contundente ante los defensores de la supremacía de lo privado (Losada, 2013: 112-116).

Pasada aquella etapa política, existe en la actualidad una hostilidad hacia la intervención pública acompañada de un desmantelamiento del Estado dirigido hacia la privatización sanitaria como objetivo fundamental. Se recurre a su descalificación interna así como a su descrédito (Losada, 2013: 117-120). El mecanismo neoliberal organizó un programa perfecto. En primer lugar, deteriorar lo público. Posteriormente, la descapitalización y el desmantelamiento de los servicios públicos con una venta realizada por tramos, empleando instrumentos de venta opacos (Losada, 2013: 131-133).

Con las políticas neoliberales, en apenas 4 años, el PIB de nuestro país retrocedió en más de un 4%, el déficit y la deuda se habían duplicado y la recaudación fiscal había caído acerca de un 10%. Así que lo público eficiente y saneado tuvo que acudir al rescate de lo privado ineficiente y endeudado (Losada, 2013: 139). En el 2012, la política de austeridad suministró un poderoso marco conceptual y justificativo de la estrategia de consolidación fiscal donde se recortaba porque no podíamos permitirnos ese gasto, porque era superfluo, porque era un derroche o porque era innecesario (Losada, 2013: 153).

##### 5. NEOLIBERALISMO Y SALUD: ¿A DÓNDE NOS LLEVA ESTO?

Los siguientes pasos consistirían en localizar, a nivel de la sanidad, la superioridad de la gestión sanitaria privada, desmontar el sistema público de sanidad y favorecer a los proveedores privados. Se presenta como una elección racional ante cualquier componente ideológico, político o moral. Contribuyeron con la fórmula de la construcción pública de hospitales privados, las llamadas fundaciones, que consistían fundamentalmente en hacer funcionar hospitales con criterios de empresa. Diez años después, el resultado es un cuantioso rescate público para un conjunto de fundaciones quebradas cuando se había dicho que era la sanidad pública la que presentaba grandes dificultades de solvencia y estabilidad<sup>3</sup>. Da la impresión de caminar entre el desconcierto y la desinformación, tanto

---

<sup>3</sup> Tenemos el modelo de Alzira, con una opacidad financiera que luego se repitió en otros hospitales tanto en la Comunidad Valenciana como en la Comunidad de Madrid y la de Castilla y León.

entre profesionales sanitarios, como en sus pacientes, dando la sensación de que la sanidad española vive sumida en el caos, el desorden y la crisis permanente.

Pero la sanidad pública y universal constituye un producto exitoso de la democracia. La gran mayoría asocia la expansión de la sanidad con la democracia, de ahí el empeño en alterar esta referencia y crear un mito de una deslegitimación democrática. Los recortes y reformas sanitarias tienen por objetivo generar un nuevo modelo, no reformar o arreglar el vigente con servicios diferenciados por grupos sociales y profesionales. La sanidad representa el gran negocio mientras el paciente no es demasiado viejo ni sufre una patología crónica que precisa un tratamiento estándar ni requiere terapias avanzadas o costosas (Losada, 2013: 209). En la sociedad actual de consumidores que desean disfrutar del libre mercado y de la eficiencia de la empresa privada, iniciar este cambio de modelo incorporando una gestión y una filosofía empresarial y más orientada al beneficio económico, transforma al paciente en un cliente y los proveedores sanitarios privados operan como empresas obligadas a generar beneficios y crear valor para los accionistas (Losada, 2013: 212).

Pero lo público es bueno para todos porque funciona, porque se compromete, nos hace responsables de la suerte de todos, refuerza el valor de la democracia y de formar parte de una comunidad. Sin embargo, vivimos en una sociedad que presenta al modelo del neoliberalismo como la salvación de la crisis para cualquier país. Los supuestos beneficios de las privatizaciones de las empresas públicas y el acceso indiscriminado a los bienes de consumo, así como el endeudamiento individual, serán los efectos de ese mismo timo (Losada, 2013: 180). Para ello, necesitará la deslegitimación del discurso crítico alternativo. Esta ideología necesitó el apoyo en otro pilar fundamental, que fue la corrupción generalizada que garantiza la fragmentación y la despolitización ideológica.

Siguiendo esta línea, el ideario neoliberal posiciona al ámbito privado como el responsable de las actividades ligadas al cuidado de la salud y desliga al Estado como garante y financiador de la sanidad de la población, quedando sólo bajo la jurisdicción estatal los sectores no cubiertos por ese ámbito. La privatización de la salud va acompañada de una reducción de la financiación del sector público para permitir la entrada de capital de las empresas privadas. La salud se transforma en una mercancía más que puede ser comprada o vendida acorde a los recursos.

La legitimación de esta situación se apoya en el logro de un consenso social que se construye a través de una idea superficial, vaga y falsa sobre la ineficacia del Estado y la eficiencia de lo privado. Los beneficios de la asistencia privada imponen la libertad de elegir acorde con los deseos de cada sujeto. Los niveles deficitarios del sector público no se atribuyen ni se explican por las políticas de ajuste propias del gobierno de turno, sino que se imputan a fallos estructurales del propio sistema.

En este reordenamiento neoliberal, se privatizan áreas rentables de las instituciones de protección social, se modifica la relación público-privado en el modelo de salud y, sin fortalecer las capacidades técnicas, financieras u organizativas, se profundiza la inequidad existente acelerando la exclusión de amplios sectores de la población (Losada, 2013: 189-192). Se configura de esta manera una política dicotómica entre la beneficencia y la mercantilización-privatización. En la dimensión ideológica, la complejidad del campo sanitario se reduce a culpar a los enfermos por no adoptar estilos de vida saludables y la

búsqueda de la salud se simplifica al consumo de servicios y a la gestión del riesgo individual. Surge una situación paradójica: los ciudadanos financian la asistencia sanitaria a través del sistema fiscal, para luego también convertirse ellos en objeto de lucro. Se modifican y crean nuevas relaciones de poder en el propio sistema de salud con la intervención de personal no médico (estadísticos, especialistas en Tecnologías de Comunicación, economistas, gerentes) que terminan por alterar la dinámica de la relación empática médico-paciente, convirtiéndose este último en un puro consumidor.

A todo este fenómeno se añade la introducción de una medicina tecnológica, informatizada, que está más asociada con la política del neoliberalismo, la desregulación, la privatización y la subcontratación. Su objetivo es optimizar la gestión de los recursos sanitarios. El volumen de innovaciones técnicas está aumentando rápidamente, incluidas no sólo las tecnologías diagnósticas o terapéuticas sino también las plataformas electrónicas para buscar información médica: redes sociales, asociaciones de pacientes, consultas médicas en línea, etc. La medicina institucional está incorporando la digitalización de la administración; la telemedicina se ha convertido ya en un arma de trabajo en los hospitales y ambulatorios. Pero lo más importante es que la Comisión Europea reconoció, ya en 2012, que no se encontró evidencia de la eficiencia económica de la medicina electrónica, cuando los costos gubernamentales para la creación de sistemas electrónicos eran muy altos. En la actualidad, la medicina se encuentra sometida también a las leyes del mercado y el acto médico es un objeto de consumo. Es la denuncia posmoderna frente al adormecimiento de la vida, la fantasía que vende que la tecnologización traerá el avance social que pretende obtener, mediante la aplicación de mecanismos excluyentes, resultados nuevos y diferentes. La promesa de una medicina posmoderna supone proveer de ayuda competente al enfermo, la restauración o mejora de la salud, la cura de la enfermedad, la ayuda y cuidado del paciente cuando existe dolor, molestia o incapacidad. Es decir, generar unos valores de confianza, compasión, justicia, templanza e integridad.

En definitiva, el neoliberalismo sanitario no sólo se expresa en el recorte de los recursos que el Estado destina al sector, en la privatización de servicios o en los cambios en las formas de trabajo de los equipos. Sobre todo se manifiesta en operar la progresiva amputación del adjetivo público detrás del sustantivo salud.

## 6. ¿ES EL MOMENTO DE LA PSICOPOLÍTICA?

Según Lipovetsky (2010) y Bauman (2009), la época actual es propia de una sociedad de consumo de mercancías estandarizadas fabricadas en serie. El comprar supone placer y el consumo individualizado genera hedonismo. Pero, desde hace unos años, podemos hablar incluso de una sociedad de hiperconsumo neodionisiaca en donde lo que se teme es la precariedad y la enfermedad, la salud y la forma física. En la época de la prevención, la salud coloniza todas las esferas de la vida en la oferta comercial: está en el ocio, en el deporte, en la cosmética y en la alimentación. La medicalización del consumo y de los estilos de vida se ha convertido en una de las grandes tendencias de la sociedad neoliberal en la que estamos inmersos.

Es inevitable que en la sociedad actual neoliberal se manifiesten una multitud de fenómenos sinónimos de comportamientos excesivos, de liberalización patológica, de descontrol en comida y bebida, de compras compulsivas, prácticas adictivas de todo tipo o toxicomanías que serán posteriormente culpabilizadas. Contribuyen a estructurar a un individuo desligado de los fines comunes, un narcisista que, a menudo, se muestra incapaz de resistirse tanto a las tentaciones externas como a los impulsos internos. El cuerpo se ha convertido en objeto de culto de cara al imaginario social; se ha transformado en nuestra identidad profunda, constitutiva de un neonarcisismo arrasador. Desinterés por el futuro, degradación de condiciones de existencia o necesidad de ser valorado estéticamente, todo supone una lucha constante contra el transcurrir del tiempo y el permanecer joven.

De este modo, el neoliberalismo nos acecha con la idea de actuar sobre los comportamientos de la población y modificarlos indirectamente tomando como medio a la opinión pública y de los individuos. Dentro de nuestras sociedades neoliberales actuales, el panóptico, aún sin dejar de existir, ha perdido mucha de su efectividad porque ya no es necesario en una sociedad que no precisa tanto la disciplina como el control que permita captar nuevos consumidores. Bauman, para poder dar respuesta al control de este último espacio de resistencia, nos ha ofrecido la idea de sinóptico (2013).

Este constituye actualmente un gran mecanismo de poder, donde en lugar de unos pocos mirando a muchos, como sucedía en el panóptico, tenemos a muchos mirando a unos pocos, nos dice Bauman. El sinóptico funciona mediante la seducción que nos lleva a adquirir unas determinadas formas de comportamiento en consonancia con la sociedad de mercado, en las que el fin de los individuos es el consumo. Posibilita que los observados se conviertan en el centro de la atención, de comportamiento y de normas sociales a seguir, que configuran aquello que entendemos por éxito en nuestra sociedad actual. Fomentan una determinada imagen: programas en los que los invitados cuentan sus problemas al público, reality shows como Gran Hermano, programas de prensa rosa, etc. Las experiencias individuales son presentadas como el modelo de vida, dado que están basadas en el éxito (entendido no como un reconocimiento de méritos, sino como el conocimiento de tu existencia por parte de la masa) y en una existencia basada en continuas e inmediatas experiencias, en su inmensa mayoría, placenteras.

El sinóptico está relacionado además con una concepción de deseo como placer inmediato. Y ejemplo paradigmático del tránsito desde el panóptico al sinóptico es el programa televisivo Operación Triunfo. En él se muestra de qué modo se combina hoy la sociedad disciplinaria (donde hay que esforzarse por conseguir lo que se desea) con la sociedad del consumo y del placer, además de la constante visibilización de lo privado que queda reducido al estatus de performance pública. Según este modelo, una vida que valga la pena ser vivida es una vida llena de intensas emociones, experiencias y placeres. Se pone de manifiesto que lo peor que te puede pasar es una vida vacía de experiencias, donde no pase absolutamente nada en el espacio de consumo: sólo con la compra de ciertos productos, los otros pueden saber de nuestra existencia y aceptarnos.

Sin embargo, todavía existen muchísimos panópticos a nuestro alrededor. Los cambios sociales y su impacto sobre los individuos nunca se dan en un orden de sustitución; todo lo contrario, son acumulativos. Por este motivo, el trabajo concebido

como eje vertebrador de la propia existencia, y el consumo como forma de dar sentido a la alienación que provoca el capitalismo industrial van ligados. Por ello, quizás el éxito de los sinópticos frente al panóptico radica en que los primeros otorgan un espejo en donde la gente puede resolver sus contradicciones, y en el cual se superpone la disciplinariedad y el consumo, el control, el placer inmediato y las experiencias. En la novela de George Orwell 1984, donde el Gran Hermano utilizaba un despliegue tecnológico que era a la vez panóptico y sinóptico (vigilancia y control) ya se mostraba esta confluencia. Ahora, ese Gran Hermano somos todos. Podemos decir que se invierte el simulacro de Baudrillard: el sinóptico convierte el espectáculo (TV) en simulacro (Han, 2021: 41).

Para Byung-Chul Han, los nuevos modos de subjetivación contemporáneos hacen del deseo el lugar donde se captura a los individuos. Han parte de lo que denomina el dilema de Foucault, el cual reside en que la noción de biopolítica no permite dar cuenta de las características de las sociedades contemporáneas. En este sentido, la propuesta de Han relativa a la psicopolítica busca llenar esta laguna recuperando elementos foucaultianos, especialmente la metamorfosis del sujeto en empresario de sí mismo (*Ibid.*: 39-41). En El nacimiento de la biopolítica, Foucault se refería a que la gubernamentalidad neoliberal buscaba la multiplicación de la competencia, vista como un conjunto de individuos o grupos que funcionan como empresarios. Lo que Han dice es que Foucault, al aferrarse a su concepto de biopolítica, no apreció que las técnicas de poder neoliberal operan bajo el término de tecnologías de sí (*Ibid.*: 43-44).

Afirma Han que mientras el biopoder-estadística (Primera Ilustración) opera sobre la materialidad biológica, el capitalismo neoliberal (Segunda Ilustración) interviene sobre la mente con el fin de transformar sus procesos en fuerza productiva pos-industrial. Con el Big Data se construye el psicodrama colectivo puesto que no se producen sólo objetos físicos sino también informaciones y programas optimizando los procesos psíquicos y mentales (*Ibid.*: 75).

El capital se erige en el nuevo amo que crea sus necesidades haciendo que nosotros las percibamos como propias. La explotación de nuestra libertad reside en ese proceso de subjetivación que consiste en la producción de un sujeto como esclavo de sí mismo y agente de su propia coacción al convertirse en empresario (*Ibid.*: 55-56).

El neoliberalismo emplea además una emocionalización en todo este proceso. La psicopolítica opera con estímulos positivos, el «me gusta», los seguidores, los amigos, la gratificación instantánea, para tomar nota de anhelos, necesidades y deseos para seducirnos. Nos exige comunicar, compartir y participar con nuestras opiniones y preferencias. Contar nuestra vida y eliminar debilidades funcionales para incrementar la eficacia. La entrega de datos se produce por nuestra voluntad propia, todo se vuelve hacia el exterior. Hoy nos ponemos al desnudo, subimos a la red todo tipo de datos y vamos hacia una sociedad que elimina lo negativo. El valor se mide por la cantidad y velocidad de intercambio de información, hiperproducción e hipercomunicación que permite adquirir conocimiento integral de la sociedad para su dominación y convierte a la persona en cuantificable, mensurable y controlable: la imagen del capitalismo consumado (Facebook, Photoshop). Hipervisibilidad obscena convertida en mercancía: el panóptico de sí mismo (*Ibid.*: 67-70).

Byung-Chul Han presenta un pensamiento crítico frente a esta idea de eliminación del sufrimiento psíquico propugnada por el neoliberalismo, que afirma que nada debe doler ni hacer sufrir. Se convierte en imperativo el ser feliz. La negación del sufrimiento viene de la autoexigencia donde somos nosotros mismos los causantes de nuestra propia explotación. Autorrealizarse hoy se ha convertido casi en obligación, presumiendo el sujeto de libertad cuando se explota a sí mismo sin necesidad de que el poder se lo exija (Han, 2013: 12-14). Los individuos autoexplotados que no alcanzan sus metas, se sentirán culpables y deprimidos. Esto se explica porque el sistema nos inculca, desde muy pequeños, la necesidad de ser exitosos y productivos, con lo que ya no sería necesario una disciplina corporal sino una psicopolítica (*Ibid.*: 24). Esa falsa libertad de hacer lo que quieras mientras seas exitoso genera una sociedad cansada pues estamos siempre pensando y rindiendo en sistemas altamente productivos, incluyendo la familia, los amigos y la comunidad, degradando los vínculos humanos (Han, 2022: 65-73). Cada vez trabajamos más y nos vendemos como productos en las redes sociales, que no solucionarán nuestro agotamiento (Han, 2013: 45-48). Se engaña a la masa empujándola a pensar que el error se encuentra en el interior de uno mismo y no en las injusticias sociales, con el objetivo de que no luche por el mal que acecha. El resultado es la vulnerabilidad, la fragilidad, el malestar psíquico (Padilla, 2022: 30).

## 7. IMPLICACIONES DEL NEOLIBERALISMO EN SALUD MENTAL

En este modelo económico neoliberal predomina un enfoque psiquiátrico biomédico que privilegia la atención privada de los trastornos mentales y neurológicos sobre la pública, promueve su internalización y moldea subjetividades congruentes, desconectando el sujeto y el mundo social. Una visión que responsabiliza primordialmente al individuo del cuidado de su salud y que ofrece psicoterapias con enfoque individual, normalmente inaccesibles para el grueso de la población. Terapias que fortalecen subjetividades neoliberales, que depositan en el individuo la responsabilidad de sus fracasos o éxitos, sin considerar el contexto histórico, socioeconómico-cultural, ni las consecuencias de las políticas neoliberales tales como los recortes presupuestarios a la educación y a la salud. Nada del contexto, los problemas relacionales o alcanzar las condiciones mínimas para vivir, precariedad o exclusión, discriminación o inseguridad, se asume como un factor que incida en los trastornos depresivos, de ansiedad, baja autoestima, abuso en el consumo de sustancias, etc. (Padilla, 2022: 41). Se olvida que las decisiones de cada uno se limitan por las opciones que uno tiene, su contexto y se determinan por las condiciones estructurales de vida.

El uso y distribución de psicofármacos es una manifestación más de hegemonía del modelo psiquiátrico-biológico, de su extensión, cotidianidad y frecuencia enfatizando el aspecto individual de la enfermedad. Se suele afirmar que «sólo somos química». Se trata de una ecuación que articula la perspectiva neoliberal de la medicalización a costa de invisibilizar otros factores de índole social que son fuente de trastornos y malestares mentales. Los datos muestran que las personas con peores condiciones económicas, las malas condiciones de vida, las más afectadas por el desempleo y la pobreza, son las que más medicación consumen. Las circunstancias en las que uno se encuentra determinan su

estado mental (Padilla, 2022: 39-53). Pero, en lugar de centrarnos en esas circunstancias a través de reformas políticas, lo que se hace es medicalizar el problema, como efecto directo del modelo médico neoliberal.

Las prescripciones psiquiátricas aumentaron en el Reino Unido un 500% desde 1980. Sin embargo, los problemas de salud mental no sólo no disminuyeron sino que crecieron. Fundamentalmente se debe a que hemos adoptado un enfoque equivocado que medicaliza en exceso las reacciones humanas comprensibles a las circunstancias difíciles a las que, a menudo, nos enfrentamos. Desde el punto de vista del neoliberalismo, el actual enfoque de sobre-medicalización funciona porque despolitiza el sufrimiento, lo conceptualiza, de manera que protege a la economía de sus posibles críticas.

Relacionado con ello, en 1985 se llegó a un consenso en la comunidad internacional sobre el uso racional de medicamentos, que buscó garantizar que los pacientes reciban la medicación adecuada a sus necesidades clínicas, en las dosis correspondientes, durante un período de tiempo limitado y al menor costo posible para los sujetos y la comunidad. No obstante, y a pesar de los intentos regulatorios internacionales, es momento de dirigir mayores esfuerzos para analizar y emprender caminos distintos en la atención de la salud mental que incorporen prácticas comunitarias de colaboración y cuidados, y desarticulen al mismo tiempo hegemonías de compañías farmacéuticas que atentan contra la atención integral, gratuita e igualitaria de la población. El acceso a la salud mental mediante el trabajo comunitario apunta a una perspectiva más social y menos biologicista, en la búsqueda de una menor estigmatización y exclusión. Inevitablemente, ello exigirá un mayor Estado social y la consideración de la dignidad de los sujetos y poblaciones en la práctica sanitaria y social.

La desigualdad económica es uno de los determinantes decisivos de la salud de las poblaciones, en especial, de la salud mental. Las bajas laborales y las pensiones por enfermedades mentales no han dejado de crecer en las pasadas décadas, sin que sea un efecto de la crisis económica de los últimos años, y a expensas de la depresión y ansiedad. La última crisis del capitalismo nos ha permitido constatar, como problema, que las adicciones, el sufrimiento psíquico o los suicidios han incrementado en los países en que las políticas de ajuste se han aplicado con mayor violencia. Pero nada se nos dice de las características del sufrimiento psíquico de la sociedad neoliberal marcado por la sobreexposición y la competencia, cuya expansión las redes sociales han permitido. Se ignora y naturaliza la desigualdad y la violencia estructural del sistema, olvidando la posición colectiva de un nosotros abierto y solidario. Estamos mal porque sufrimos y queremos estar mejor (Padilla, 2022: 46). Lo que tienen en común todos los análisis sobre la cuestión es que este sufrimiento surge de una hiperidentificación al extremo del sujeto con la norma empresarial y de mercado (de la que nos avisaba Foucault), impelido al goce constante y con la obligación de reinventarse continuamente.

Las consecuencias sobre el carácter y la identidad personal de la sociedad neoliberal son manifiestas. La temporalidad, la precariedad, la pérdida de referentes institucionales, la necesidad permanente de adaptación, de reinvención de uno mismo, dificultan la posibilidad de construirse una identidad coherente y duradera, que generalmente estaba construida en torno al trabajo o a los roles sociales estables. Se abre una brecha entre aquellos que forjaron su identidad entorno a una ocupación estable y aquellos que llegaron

a un mercado de trabajo precario, globalizado, donde las coordenadas para crear un proyecto vital se han desdibujado. La inestabilidad biográfica se acompaña de la fragilidad de los vínculos sociales, de las antiguas solidaridades, de la falta de responsabilidad generacional. Se forjan identidades en torno al consumo, al fetiche de la marca, o pseudoidentidades volátiles que tratan de compensar la ausencia de sentido y la cancelación de futuro.

El sujeto debe maximizar su rendimiento en el trabajo, en la escuela, en sus interacciones personales, en su ocio, en sus relaciones sexuales, nos afirma Han. La fatiga es un síntoma de un cuerpo productivo averiado. Aunque, en realidad, se añaden conceptos como desesperanza, falta de expectativas, estrés, preocupación, etc. Así, la depresión se ha convertido hoy en día en una de las epidemias de nuestro tiempo, un sentimiento de desmoralización, de vergüenza, de incompetencia y fracaso personal. El sujeto hiperindividualizado es responsable de sus crisis personales, de sus malas elecciones, de su desempleo, de sus desahucios. La falta de autoestima, el narcisismo dañado, es la tarjeta de presentación del sufrimiento personal donde las condiciones políticas estructurales son negadas y traspasadas al individuo, incapaz de controlarlas. El sentimiento de vacío es ahora la condición humana.

#### 8. LA RESPUESTA TÉCNICA: EPISTEMOLOGÍA DE LAS PRÁCTICAS PSI

Durante las décadas del llamado Estado de bienestar, la protección frente a los riesgos de la enfermedad era considerada una responsabilidad colectiva. Las políticas de salud pública se dirigían al conjunto de la comunidad y a los determinantes sociales de la enfermedad. Eran políticas transversales: mejora de los saneamientos, acceso a una alimentación adecuada de calidad, seguridad en el trabajo, infraestructuras, contaminación ambiental, etc. En esta época se diseñaron los modelos de atención primaria y de salud mental comunitaria, que ponían el acento en la prevención sobre la comunidad. El gran giro que se produce en medicina con el neoliberalismo, de la mano de la tecnificación, ha sido reducir a la mínima expresión los principios de la salud pública y salubrismo, pasando desde un enfoque poblacional en los riesgos del enfermar a un enfoque individual. Las condiciones de vida son transformadas en estilos de vida o en riesgos genéticos, poniendo el acento en la responsabilidad exclusiva del individuo en procurarse una adecuada salud (Padilla, 2022: 52). La prevención supone que cada uno tiene la salud que se merece.

Esta concepción individual de la salud tiene su correlato en psiquiatría y en el conjunto de las prácticas psi. A principios de los años 80, coinciden la puesta en práctica de las políticas neoliberales con la aparición de la tercera edición del DSM, que se definía como ateorico y ahistórico, que representaba, de alguna manera, el exponente del cambio de narrativa que se estaba produciendo en la psiquiatría de la mano de la tecnología psicofarmacológica, con una vuelta a una concepción de la enfermedad mental en términos exclusivamente biológicos y organicistas. Las perspectivas psicosociales dominantes en las tres décadas anteriores son reemplazadas por unas narrativas biomédicas simplificadoras, pero que se articulan perfectamente con su discurso político. Los problemas de salud mental ya no tienen un origen social o en la interacción entre el

individuo y el medio, sino que se deben al fallo de un cerebro alterado. La hipótesis de que las enfermedades mentales se deben a la falta de neurotransmisores, que es corregida por una serie de fármacos específicos, denominada como la teoría del desequilibrio bioquímico, se convierte en uno de los mayores mitos de la psiquiatría. Esta hipótesis, ya no se aplica solo a las enfermedades mentales clásicas (esquizofrenia, psicosis maníaco depresiva) sino a todo tipo de sufrimiento psíquico, incluidos los trastornos más leves: el malestar entendido como subjetivación de la falta de expectativas. N. Rose acuña el término de «yo bioquímico» para referirse a esta nueva subjetivación del individuo, en la que la explicación de la depresión ya no se debe, por ejemplo a las condiciones laborales, sino a un déficit de serotonina o a un conjunto de creencias erróneas que se deben reprogramar (Rose, 2012: 388-397). Se abre una nueva etapa en la que todas las esferas de la actividad social humana son resignificadas en términos neurobiológicos: neuropsicología, neuroeconomía, neurolingüística, neuroteología, neuroaprendizaje. Su éxito se debe, sin lugar a duda, al doble juego discursivo: por un lado, son coherentes con el discurso político neoliberal y, por otro lado, pueden actuar como discurso científico legitimador.

En este nuevo contexto, el mercado encuentra en la salud y en la subjetividad un buen lugar donde ampliarse. El sufrimiento psíquico pasa a ser una mercancía. La industria farmacéutica participa activamente en la medicalización del sufrimiento psíquico. Su papel no ha sido solamente el de la comercialización de los psicofármacos, sino que ha sido estratégico en la configuración del discurso biomédico de la enfermedad mental, a través del control de la investigación, los lazos con la academia y la financiación de asociaciones de usuarios. Su estrategia no ha sido la publicidad de los medicamentos, sino vender enfermedades. La historia de cómo la depresión pasó de ser una enfermedad rara en los años 60 a una auténtica epidemia en nuestros días es un ejemplo de esta alianza con la industria del medicamento. También toda una industria psicológica ha participado de esta medicalización del sufrimiento: explosión de técnicas psicoterapéuticas, la celebración del coaching o de los libros de autoayuda.

Si los modelos de salud mental comunitaria, surgidos bajo la óptica de las políticas del bienestar, ampliaron el objeto de las intervenciones de salud, al dirigirse ya no solo a la población manicomial, sino al conjunto de la población, el giro individual del discurso neoliberal y la voracidad del mercado terminó por medicalizar o psicologizar todo tipo de sufrimiento psíquico. Los problemas de salud mental se descontextualizaron de sus raíces sociales o políticas y el sistema actual es el generador de padecimientos y malestares. Sabemos que la desigualdad es uno de los mayores determinantes de la salud de las poblaciones, en especial de la salud mental. La desigualdad de ingresos parece ser el factor decisivo para determinar la salud mental de una sociedad. La última crisis del capitalismo nos ha permitido constatar que las adicciones, el sufrimiento psíquico o los suicidios han incrementado en los países en que las políticas de ajuste se han aplicado con mayor violencia.

## 9. ¿CABE UNA POSIBLE SOLUCIÓN?

La propuesta neoliberal presenta, por un lado, la amenaza de introducir el binomio oferta y demanda estrictamente económico en salud, usar una tendencia al empleo de monopolios en hospitales, excluir de la atención a grupos de alto riesgo de enfermar, o que presenten enfermedades costosas, junto con la falsa asociación entre empleo de tecnología avanzada y el incremento de la productividad.

Sin embargo, lo que se propone en este texto es que la salud es una construcción y la salud pública sólo puede ser, entonces, una conquista. Si asumimos que la salud es un concepto colectivo que apunta a que las personas y los conjuntos sociales no tengan impedimentos físicos y psíquicos que afecten a su plena integración social y productiva, su consecución debe discutirse a través de políticas exclusivamente públicas. Sólo una nueva concepción de salud que contemple los factores básicos sociales que la determinan, como el acceso equitativo a la educación, al trabajo, a la alimentación digna, a la apropiación de los espacios públicos, a la participación social, así como el derecho a la protección de la salud, posibilitará también una nueva concepción del derecho a la salud (Padilla, 2022: 76-77). Igualmente se hacen necesarias políticas para frenar el deterioro de las instituciones públicas sanitarias y de la seguridad social, para revertir su fragmentación y posibilitar vías para la construcción de un sistema público de salud universal, integral, equitativo, solidario e intercultural. El éxito del discurso sanitario neoliberal sólo podrá ser destruido cuando se resitúe a la salud como derecho social y cuando se posicione el papel de los diversos actores sociales.

Por otro lado, la investigación confirma cada vez más el origen social de enfermedades cuya solución requiere respuestas coordinadas. Hay modelos que permiten establecer claramente el efecto positivo de las intervenciones comunitarias en la salud personal, pero es difícil distinguir entre el efecto de las responsabilidades públicas (las que no admiten la autoexclusión) y las responsabilidades individuales (utilización de servicios, cambios de estilo de vida) en la mejora de la salud.

Frente a este hombre hiperconsumidor, la posmodernidad hace necesaria una reducción, regulación y moderación de las prácticas consumistas, una potenciación de los motivos menos dependientes de bienes comerciales y materiales, ofreciendo unas existencias menos desestabilizadas, mediante ese consumo controlado. Sólo así, la salud deja de ser comprendida de forma reduccionista, para ser definida según el contexto social, cultural, histórico y político de los individuos.

En materia de salud pública, aún se padecen las consecuencias de las políticas neoliberales que dejan en el olvido otras prácticas, como la atención y cuidados comunitarios, y que mercantilizan la salud con base en el descuido del sistema público, el desarrollo de la industria química farmacéutica y la medicalización de la vida. Ninguna persona podrá prescindir del cuidado de otras en distintas etapas de su vida. Somos seres que necesitamos del cuidado de otros. La apuesta por el bienestar comunitario necesita de una ética y un trabajo de cuidado que afirme la importancia y el valor de las actividades de atender a los otros para un mundo habitable. Contempla los aspectos de la vulnerabilidad y dependencia y antepone la importancia que tienen la dimensión psicológica y emocional. La ética y el trabajo de cuidado es un enfoque que va

íntimamente vinculado con la salud mental. Transformar el camino para recuperar los modos de respuesta social a la enfermedad nacería del esfuerzo conjunto entre el Estado y la sociedad. La inclusión y la cohesión social son grandes antídotos para el sufrimiento psíquico.

## 10. CONCLUSIONES

Vivimos en una época de hegemonía neoliberal donde el capitalismo lo abarca todo, lo incorpora y lo integra en la lógica del mercado, y donde la ética no tiene cabida. Para estar bien de forma colectiva, Nancy Fraser valora la justicia social que supone redistribución económica y reconocimiento cultural. Politizar las luchas por unas condiciones de vida justa, de protección de servicios públicos, de conciliación, de redefinición de roles de cuidado y de transformación de hábitos de consumo. Se hace necesario mantener los logros de acción comunitaria como espacios de resistencia en la sanidad de los mercados (Padilla, 2022: 78-79). Remedios Zafra propugna, en este sentido, un igualitarismo que signifique solidaridad comunitaria, cohesión social e igualdad (Padilla, 2022: 81-82). Simone Weil añadía la importancia del arraigo que evite la inseguridad y la eventualidad mediante la cobertura de derechos sociales, acceso e influencia en la vida pública e inclusión-equidad. A todo esto, por supuesto, se debe añadir las tareas de los cuidados, la abolición de la división sexual del trabajo, una conquista del tiempo con el abrazo a la ociosidad para alcanzar una visión colectiva del malestar y del sufrimiento que nos haga conscientes que las raíces del sufrir están fuera de nosotros (Padilla, 2022: 83-86). Sabemos hoy en día que no basta tratar el sufrimiento psíquico, sino que hay que combatir sus causas. El sufrimiento psíquico, entendido exclusivamente como producto individual de una mente o un cerebro enfermo, no es suficiente para entender el malestar. El paro, la exclusión, los desahucios, la precariedad y las nuevas formas de alienación en el trabajo afectan al individuo, pero su raíz es política y la respuesta asistencial individual al sufrimiento psíquico es insuficiente. En último término, podríamos decir que lo psicológico es político y son las acciones colectivas las que nos pueden sacar de esta trampa del individualismo.

El deterioro de las condiciones de vida y trabajo de grandes grupos poblacionales, las desigualdades sociales y sanitarias, el desmantelamiento de las instituciones públicas de salud y de la seguridad social constituyen los principales desafíos para garantizar este derecho. Donde no apreciamos estas condiciones patologizantes de la vida, introduciremos el determinismo biológico.

Pero el sufrimiento psíquico es y será un sentimiento de nuestra época enraizado con la crisis económica capitalista y en la falta de alternativas. El contexto forma parte del problema mismo y de sus causas. Sólo una nueva concepción de salud que no se limite al sistema de servicios asistenciales, sino que contemple el acceso equitativo a la educación, al trabajo, a la alimentación, a los espacios públicos, a la participación social, posibilitará también una nueva concepción del derecho a la salud. Para ello, se hacen necesarios cambios estructurales, sociales y políticos frente a respuestas individuales en la actual situación de precariedad y desesperanza, que incluyan prevención y atención colectiva e individual, emancipación y apoyo mutuo, respeto a la dignidad y a la diversidad.

## 11. BIBLIOGRAFÍA

- Bauman Z. (2009). *La vida consumo*. Madrid: FCE.
- (2013). *Vigilancia líquida*. Barcelona: Paidós.
- Colina, F. (2020). *Sobre la locura*. Madrid: Enclave de libros.
- Deleuze, G. (1999). «Post-scriptum sobre las sociedades de control», en *Conversaciones*. Valencia: Pretextos.
- Foucault, M. (1999). «El nacimiento de la medicina social», en *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós.
- (2007a). *El nacimiento de la biopolítica*. Madrid: FCE.
- (2007b). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Grijalba, M. (2022). «Solo una política posmoderna puede liberarnos del neoliberalismo en salud». En: B. González, I. Ortiz (Eds.). *Por una Postmodernidad Alternativa: Desplazando al Neoliberalismo*. Madrid: Editorial UNED, pp. 49-61.
- Han, B.C. (2021). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- (2022). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Lipovetsky, G. (2010). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama.
- Losada, A. (2013). *Piratas de lo público. El neoliberalismo corsario al abordaje del Estado del Bienestar*. Madrid: Planeta.
- Padilla, J. & Carmona, M. (2022). *Malestamos. Cuando estar mal es un problema colectivo*. Madrid: Capitán Swing.
- Rose, R. (2012). *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. Buenos Aires: Unipe: Editorial Universitaria.
- Stiglitz, J. E. (2006). *Cómo hacer que funcione la globalización*. Madrid: Taurus.

# BOCETOS Y CRÍTICAS DE LO INCOMPRESIBLE DE LA LOCURA<sup>1</sup>

MANUEL SANTAMARÍA SANTIAGO

*Contratado Predoctoral FPU – Universidad de Granada*

## 1. INTRODUCCIÓN

En el texto que sigue se analizarán algunas de las superficies de emergencia de la incomprendibilidad de la locura, analizando sus presupuestos y realizándole una crítica a los mismos. Centrándonos en esta ocasión en ciertos hitos discursivos de su génesis o de su consolidación, trataremos de cuestionar su legitimidad tanto ética como epistemológica. En ese sentido, encontramos especial inspiración en Alastair Morgan y su texto *Continental Philosophy of Psychiatry* (2022), el cual explora –tal y como promete su título– los diferentes enfoques que la filosofía continental ha adoptado frente a la locura durante el siglo XX. Para cuestionar la incomprendibilidad, que como podrá verse camina de la mano de la muerte en vida, el desgajarse de este mundo y un posicionamiento en un afuera existencial y político, será necesario basarse especialmente en las distinciones entre *explicar* y *comprender*, así como las de *fuerza* y *sentido*; herramientas que serán utilizadas para tratar de desestabilizar la imposibilidad de comprensión de la locura. En resumen, se tratará de esbozar un posible planteamiento sobre el problema de la incomprendibilidad, cuestionarlo desde su intimidad y tratar de desestabilizarlo.

Hay un apunte que parece necesario advertir antes de continuar. El hecho de considerar la incomprendibilidad de la locura no pretende separar a esta de un continuo dentro de la experiencia humana ni tratar de establecer una jerarquización del sufrimiento, afirmando algo así como que las experiencias psicóticas se deslizan fuera de lo humano o que son necesariamente más generadoras de sufrimiento que otros padeceres o experiencias; antes bien, poner el foco aquí tiene su arraigo en las maneras en las que, parece, comprendemos el sufrimiento psíquico contemporáneamente en las sociedades occidentales, así como en otras latitudes a causa de la expansión de este modelo. Esta manera vendría a prestar oídos a unos sufrimientos, a atender a su génesis psicológica –e incluso política si se fuese optimista–, mientras niega la escucha de otros sufrimientos habitualmente catalogados como psicóticos. En nuestro texto tan solo tantearemos la incomprendibilidad como uno de los motivos discursivos que podrían dar cuenta de ello. Sea como fuere, no parece excesivamente arriesgado afirmar que la reducción biomédica

---

<sup>1</sup> Este trabajo se ha desarrollado en el marco de un contrato predoctoral FPU en la UGR financiado por el Ministerio de Universidades de España (FPU22/01774).

como camino a seguir está bastante garantizada cuando hablamos de voces o delirios y algo menos cuando hablamos de depresión o de ansiedad. Por regla general, cuando en la literatura en torno a la psiquiatría se propone una naturaleza híbrida entre ciencias humanas y naturales, lo que en realidad se está defendiendo es comprensión para lo que entra dentro del sentido común y reducción biomédica para aquello que lo desborda.

A esto apunta, por ejemplo, el estudio empírico de Woo-Kyoung Ahn y Caroline Proctor (2009), donde analizan las creencias de 100 profesionales de la salud mental. En este artículo se puede observar una correlación inversa entre las explicaciones ambientales y psicológicas respecto a las biológicas con relación a 445 trastornos del DSM; cuanto más importante son los factores biológicos, menos lo son los psicológicos y ambientales. Dicho de otra manera: cuanto más biológico se considera un sufrimiento, de forma menos política se comprende y se trata. Esto tiene especial interés si tenemos en cuenta el estudio de Amy Loughman y Nick Haslam (2018), quienes en una revisión sistemática exponen que las explicaciones neurobiológicas no reducen sino que aumentan el estigma respecto a otras explicaciones psicosociales en cuatro ámbitos distinguidos: la culpabilización, el deseo de distanciamiento social, la percepción de peligrosidad y el pesimismo del pronóstico. Mientras que en el primer ámbito los resultados fueron similares, las otras tres áreas crecieron comparativamente con las explicaciones psicosociales. Dados estos dos estudios, parece importante destacar que comprendemos y actuamos de formas diferentes según qué sufrimientos, y que ungr de incomprendibilidad a alguien –si eso es lo que implica un énfasis en lo biomédico que sea excluyente– puede tener nefastas consecuencias.

## 2. SUPERFICIES DE EMERGENCIA DE LA INCOMPENSIBILIDAD DE LA LOCURA

### 2.1. *Karl Jaspers y la necesidad de reconocerse en lo conocido*

Para mostrar uno de los diversos textos que podrían utilizarse para hablar de una génesis o consolidación de la incomprendibilidad de la locura, se dará la palabra a Karl Jaspers, y en especial a la esencial paradoja desde la que se articula su concepción de la psicopatología. Por un lado, Jaspers niega rotundamente que la psiquiatría pueda o deba fundarse en un saber médico que siga el modelo de la enfermedad. El alemán es taxativo a este respecto: el trastorno psíquico no es un trastorno cerebral. Ya en 1913, llamaba «mitologías del cerebro» (Jaspers, 1993: 25) a todas aquellas posiciones mesiánicas que pregonaban la llegada del cimiento orgánico de las enfermedades mentales, que por la época encontraban en las afasias y apraxias poco menos que una *Anunciación*. No tiene problemas de esta manera en secundar a Pierre Janet para decir que «si hay que pensar siempre anatómicamente, hay que resignarse y no pensar nada cuando se trata de psiquiatría» (*Ibid.*: 26).

Además de apreciar la insuficiencia del modelo de la enfermedad, y de hecho dar al diagnóstico una importancia marginal para la clínica, este primer invitado va a apostar explícitamente por insertar en la psiquiatría un modelo de comprensión: esta comprensión se divide en la obra de Jaspers en una comprensión estática y otra genética; mientras que

la primera intenta asir la experiencia emocional, prerreflexiva y encarnada de un determinado sufrimiento, la segunda intenta poner en relación esta misma experiencia con lo que podríamos llamar *el mundo de la vida del otro*, estableciendo conexiones con eventos pasados y realizando una suerte de inmersión en su experiencia tratando de hacerla comprensible en su génesis a través de diversas relaciones. Se trata así de comprender cómo se conectan los eventos vitales y sus significaciones en la vida de una persona. Así nos lo expone nuestro autor en su introducción a la *Psicopatología general*:

En psicopatología, el fundamento real de nuestra investigación es la vida psíquica comprendida, la que se nos hace presente en el comportamiento sensorialmente percibido y a través de las manifestaciones habladas. Queremos sentir, comprender, meditar lo que pasa realmente en el alma de los hombres. El impulso general hacia la realidad es en psicopatología el impulso hacia la vida psíquica real, que queremos reconocer en parte como objetos científico-naturales perceptibles por los sentidos [...]. Sin la capacidad y el placer (1) de imaginar (2) lo psicológico en su plenitud, no hay posibilidad alguna de hacer psicopatología (*Ibid.*: 28-29).

Es pertinente detenerse en este texto por un momento porque nos permite pensar dos de los presupuestos que subyacen en la psicopatología de Jaspers. El primero es su afán parcial de reconocer la experiencia como un objeto científico-natural. Su herencia weberiana se hace notar: se atisban, diríamos, intentos de objetivación de la experiencia en un afán de hacer de la psicopatología una ciencia objetiva. Aunque nuestro autor nos diga en otros lugares que la psique es un agujero infinito que no puede objetivarse definitivamente (*Ibid.*: 24), prima de alguna forma el distanciamiento necesario para hacer objeto de un sujeto. Como vemos, el lugar que habita la expresión de aquel sobre quien recae la psicopatología es el de aportar información para la comprensión, confirmándose así su transfiguración de sujeto a objeto. Esta posible forma de hacer objeto en la psiquiatría o psicología fenomenológica nos recuerda las palabras del psiquiatra barcelonés Solé Plans, quien cuestiona la misma de la siguiente forma:

Atento al dolor, al mostrarse del mismísimo sufrimiento, el psiquiatra fenomenólogo hubo de reconocer, con todo, que el resultado de su exploración recaía en un científico sujeto reflexivo que transforma las vivencias vividas en vivencias miradas, [que] habla sobre ellas y no desde ellas (2011: 651).

En segundo lugar, al incorporar la imaginación en la comprensión, Jaspers se adentra en el terreno de la interpretación, en el campo de las motivaciones y las uniones y desligazones de la vida subjetivo-significativa de una persona. Esta imaginación no es tan solo una capacidad, una habilidad para poder surcar la tormenta de lo mórbido; es también un placer. Inténtese recordar esta apreciación jasperiana para retomarla al final del texto. Cuando se decía hace un momento que Jaspers apostaba por un modelo comprensivo en psiquiatría, se contaba en realidad solo una verdad a medias. En realidad, su propuesta es un modelo híbrido, heredado de la división entre *comprensión* y *explicación* que hacía Dilthey: el primer método para las ciencias del espíritu, el de la comprensión, y el segundo para las ciencias naturales, el de la explicación. Por un lado, Jaspers defiende atender al significado de la experiencia, a la biografía, pero a la vez defiende la investigación que

busca leyes del funcionamiento orgánico. La manera en que ambos modelos se engarzan es señeramente problemática, dado que lo que para Jaspers representa las dos caras de la misma moneda, parece más bien, y siguiendo de nuevo a Alastair Morgan (2022: 20), una separación ontológica: el mundo del significado, la motivación y el deseo es un mundo distinto al de la ley del mundo natural. Si bien hay autores que han alegado la posibilidad de defender epistemológicamente este modelo híbrido desde Jaspers (Thornton: 2010), se defiende aquí que la operación es discontinuista. Esta discontinuidad puede resumirse brevemente diciendo: allí donde la psicopatología deja de comprender, ha de entrar la explicación. Si la comprensión fuese una travesía, Jaspers llega a unas tierras inhóspitas en las que no encuentra orientación: no le queda más remedio que solicitar el rescate de las ciencias naturales para continuar su andadura psicopatológica.

Como podrá imaginarse, estas tierras deshabitadas no son otras que las de la locura. Recordando la diferenciación que establecía Jaspers entre comprensión estática y genética, el alemán va a negar que el acercamiento empático pueda realizarse; aunque esto es debatido en la literatura, es difícil cuestionar que Jaspers niega la posibilidad de sumergirse en esa experiencia y de establecer relaciones de sentido o significado. Lo que sí se tiene bastante claro entonces es que para Jaspers la locura, en particular la esquizofrenia (se verá en breve cómo las identifica), deja al psicopatólogo sin otro recurso que la reducción biomédica; el modelo deja de ser híbrido para ser exclusivamente el de una ciencia natural que busca las causas de los síntomas en leyes. De primera mano, puede leerse en Jaspers que «la diferencia más profunda en la vida psíquica parece ser la que se da entre la vida para nosotros *empática*, comprensible, y la propiamente *incomprensible*, la vida psíquica esquizofrénica, “loca” en el verdadero sentido» (1993: 642). Esta aseveración ha de ser complementada, a fin de entender el salto al mundo médico que se está proponiendo, con la siguiente: «la comprensión lleva a la explicación causal no como tal, sino a través del impulso a lo incomprensible» (*Ibid.*: 345). Por si quedaran dudas de cómo Jaspers manda la esquizofrenia al páramo de la incomprensibilidad, el doctor se pone de lado de lo que él llama el tratamiento profano de las manifestaciones esquizofrénicas, las cuales entendería como «*senseless raving*» (Jaspers, 1964: 577)<sup>2</sup>.

Las preguntas que emergen a continuación podrían tematizarse cómo «¿Qué llevó a Jaspers a decir que la locura era incomprensible y que no quedaba más remedio que acudir al conocimiento médico abandonando lo que él entiende por una psicología empática?» «¿Qué ocurrió?» «¿Qué pasó?». Desde luego pueden buscarse explicaciones históricas y políticas para dar cuenta de este posicionamiento que nos pondrían en buen camino, y podría preguntarse entonces si fue primero el huevo o la gallina, es decir, si llegó antes el pensar que la locura fuera incomprensible o la suposición de que la locura no tenía nada que decir, una suerte de prejuicio identitario sobre quienes transitan estas experiencias. ¿Llegó a esa conclusión o fue ya siempre una decisión tomada de antemano? Sin dejar de recalcar la importancia de esas posibles propuestas, se buscarán los motivos que llevaron a Jaspers a decretar la incomprensibilidad de la locura en el texto mismo. El germano

---

<sup>2</sup> A juicio de James Phillips, la incomprensibilidad de la locura en la obra de Jaspers podría ser matizada dado que el alemán distinguiría entre 1) aquellas psicosis que no tienen conexiones significativas o de sentido con la experiencia, donde esta última sólo podría funcionar si acaso como desencadenante, y 2) aquellas que fluyen significativamente de la experiencia, llamadas psicosis reactivas (2004: 188)

afirma muy claramente que «tan solo un conocer en el que se identifica el que conoce, es un pleno conocer» (Jaspers, 1993: 30), o dicho de otro modo y de nuevo con sus palabras «no somos propiamente capaces de ver intuitivamente lo psíquico de otro modo que acompañado de la conciencia del yo» (*Ibid.*: 643).

Lo que se juega en este punto es algo tan sencillo como peligroso, tan evidente como inadvertido, algo que podría parecer incluso naïf: Jaspers le niega a la locura un espacio de comprensión porque no puede empatizar con el sentido de lo que está ocurriendo; de hecho, no puede ni siquiera empatizar con la experiencia misma, la cual no puede asir. Esta negación tiene su origen no solo en la incapacidad de la imaginación jasperiana para presuponer un mundo de sentido en la esquizofrenia, patología con la que a su juicio la empatía es un imposible, sino también en no haber vivido esas experiencias en las que no puede reconocerse y por tanto comprender. Dicho de otra forma, si la autoconciencia ha de estar implicada en el reconocimiento empático del mundo de sentido de quien se analiza, y la autoconciencia no puede implicarse al ser ajena a esas experiencias, no puede haber empatía en la esquizofrenia, al menos para el psiquiatra cuerdo. La comprensión no se detiene tanto por un problema del objeto a comprender, sino por una limitación metodológica de quien conoce.

Dentro de su metodología, la experiencia esquizofrénica ha perdido valor; la vida significativa, biográfica, deja de ser atendida por incomprensible, forzando la reducción de aquello que ocurre a los procesos biológicos que la estarían causando. Y lo que es más importante, corriendo el riesgo de que la persona toda sea juzgada como incomprensible, que la parte sea tomada por el todo y quien vive la locura sea reducida a ella y nada más. Como Jaspers no es capaz de reconocerse en dichas experiencias, sentencia que la locura es incomprensible y cava la zanja de la discontinuidad entre aquello que se puede comprender y aquello que es necesario explicar.

Para pensar los límites de la comprensibilidad, permítase un excursus por la propuesta de Isaiah Berlin en *La unidad europea y sus vicisitudes* de un humanismo que pretende combinar «pluralismo» y universalismo en el ámbito de los valores:

Si encontramos a alguien que no pueda entender por qué no debería destruir el mundo para aliviar un dolor en su dedo meñique, o alguien que no ve realmente que haya nada de malo en condenar al inocente o traicionar a amigos o torturar a niños, nos encontramos con que no podemos discutir con gente así, no tanto porque nos horrorice como porque pasamos a considerarlos en cierto modo inhumanos: los llamamos idiotas morales. A veces los encerramos en manicomios. Están fuera de las fronteras de la humanidad en el mismo grado en que lo están las criaturas que carecen de alguna de las características físicas mínimas que conforman a los seres humanos (1992: 192).

Sin pasar por alto la relación radicalmente prejuiciosa que establece entre idiotez moral o maldad y locura, el texto es traído a colación porque pareciera que hay algo del movimiento de Berlin que también está en Jaspers. La lógica de exclusión es muy sencilla: aquello que se considera insostenible, espantoso, es expulsado fuera de lo humano. Puede entenderse que la analogía está servida dado que tan incomprensible es una atrocidad moral como la locura, y con el mismo derecho pueden ser juzgadas como menos humanas o, directamente, como inhumanas; es costumbre humana petrificar lo que no reconocemos

de nosotros, para acto seguido condenarlo a una alteridad que podamos negar para afirmarnos. Una vez que Medusa haya mirado lo irreconocible, que hayamos hecho estatua de la alteridad para poder señalar con el dedo lo que no somos, lo más elevado a lo que puede aspirarse es a la compasión; no aquella que acompaña, sino la que desde el mundo de los vivos susurra las condiciones de una inclusión excluyente. Y como no podía ser de otra forma, este «humanismo» deja fuera de la humanidad a quienes presentan lacras biológicas que le impiden llegar al mínimo requerido; resuena en Jaspers este recurso a la explicación biológica cuando se le descose a alguien la insignia de ser humano. ¿No se podría hablar en Berlin y en Jaspers del mismo lecho de Procusto?

## *2.2. Otras emergencias de incomprendibilidad en el discurso psiquiátrico*

Volviendo a la cuestión, esta propuesta de Jaspers tal vez parezca anticuada, lejana o incluso una fase que el progreso supo eliminar para lanzar al vertedero de la historia. Sin embargo, y siguiendo en esto de nuevo a Alastair Morgan, puede decirse que es por lo general una máxima bastante asentada. Aquello que Ronald Laing decía de Bleuler, que sus pacientes le eran tan extraños como los pájaros de su jardín (Laing, 1975: 24), puede verse en otros escritos del siglo XX y, por supuesto, del XXI. Por referenciar algunos ejemplos del siglo pasado, el mismo Freud negó la posibilidad de transferencia para la psicosis y así su exclusión de la clínica. En una carta de 1928, el padre del psicoanálisis le reconocía a Istvan Hollos, acerca del trato con la psicosis, lo siguiente:

Finalmente tuve que confesarme que la razón era que no me gustan esos enfermos; en efecto, me enojan, me irrita sentirlos tan lejos de mí y de todo lo que es humano. Una intolerancia sorprendente que hace de mí más bien un mal psiquiatra» (citado en Dupont, 1988).

Preguntándose algunas líneas más adelante si no estaría conduciéndose como los médicos de antaño respecto a las histéricas. Esta clausura de un espacio de intersubjetividad que diera lugar a una posibilidad de empatía, como lo llamaba Jaspers, parece una constante en el pensamiento psiquiátrico de principios del siglo XX: tanto Bleuler, como Minkowsky, como Bion o Binswanger entienden, si bien de distintas formas, la locura como una forma de retirarse del mundo o una incapacidad de participar de él, marcando lo que a juicio de quien escribe podría entenderse como una brecha o discontinuidad en la experiencia humana. En su capítulo acerca del psiquiatra suizo Ludwig Binswanger, Alastair Morgan, aunque le reconozca a este un intento de comprensión más radical que el de Jaspers, afirma lo siguiente:

En última instancia, la comprensión fenomenológica de la esquizofrenia parece ser un sacrificio de la persona a un reino de «creaturidad», de una vida que no vive, y lo hace a través de una incapacidad para reflexionar sobre las normas sociales y políticas que se instancian en su propio papel institucional en la sociedad y en el cuidado (Morgan, 2022: 150).

A esto añade Morgan, algunas páginas más adelante, el carácter conservador que puede presentar el olvido de la constitución social de la subjetividad, limitándose a un análisis de lo ya dado y olvidando su génesis (*Ibid.*: 157). Pensando con Morgan la incomprendibilidad radical y el hacer criatura del otro, no queda más remedio que ceder la palabra a Eric Fabris, profesor en la universidad Ryerson de Toronto e identificado como superviviente de la psiquiatría para aseverar esta concepción generalizada: «no tenemos siquiera el crédito de tener experiencia; se piensa que hemos perdido la cabeza, que somos irracionalmente emocionales, *posiblemente en el peor de los momentos, una especie de ejemplo filosófico de vida inaccesible* (cursiva nuestra)» (2011: 31).

### 3. CRÍTICAS A LA INCOMPREENSIBILIDAD DEL SENTIDO DE LA LOCURA DESDE LA NOCIÓN DE FUERZA

Hasta ahora, se han tratado de presentar algunos discursos que puedan dar cuenta de la emergencia de la incomprendibilidad en el discurso psiquiátrico, y en adelante se pretende realizar una crítica que busca ser interna, es decir, desde la intimidad del pensamiento, al menos, de Jaspers. Nos detendremos ahora para destacar algo que en buena parte la atraviesa y que podría expresarse de la siguiente manera: la incomprendibilidad de la locura encuentra su fundamento en la búsqueda de la experiencia de sentido del otro. Esta búsqueda del sentido, que Binswanger por ejemplo analiza como proyecto de mundo (Morgan, 2022: 134), implica el análisis o la inmersión en una red de significaciones que constituirían el mundo de la vida de alguien. Esta perspectiva de análisis favorecería comprender, por ejemplo, qué está significando algo en nuestras vidas y por qué nos estaría generando sufrimiento, así como qué mundo de sentido se está creando a raíz de ese sufrimiento. Sin embargo, y siguiendo en esto a Luis Sáez, esta perspectiva descuida lo que podríamos denominar *fuerza*, es decir, y aplicándolo al asunto sobre el que ahora se piensa, el cómo somos afectados, movilizados, direccionados o conmocionados por *intensidades* que nos conforman, que dibujan lo que podría llamarse temple, la forma en la que nos encontramos. A este temple Sáez lo define como un «submundo de intensidades efectivas» (2009: 142), el cual nos remite al afectar y al ser-afectados, al conjunto de fuerzas movilizantes a veces manifestables en el sentido, a veces ocultas al mismo. Aparezcan o no dichas fuerzas reconocidas en la comprensión de un fenómeno, la intensidad, el afecto, el afectar y el ser-afectado merecen su dimensión ontológica propia.

Si ampliamos el espectro, estas intensidades afectantes<sup>3</sup> podemos mirarlas no solo como generadoras de lo que se ha llamado temple, sino como una cara de la génesis de la vida subjetiva en su totalidad. Como se decía, estas intensidades no están necesariamente desligadas del sentido que se hace del mundo, pero no tienen por qué aparecer temática o atemática en él; toman carne, pero no son necesariamente percibidas. Son experiencias, sí, pero experiencias que más que percibidas o cognicionadas se inmiscuyen por debajo de nuestra piel en la serie de encuentros y desencuentros que tenemos en el mundo; por

---

<sup>3</sup> Preferimos utilizar el término «fuerza afectante» antes que «intensidad efectiva» para evitar caer en el lenguaje de la causa eficiente y del determinismo, tal y como nos advierte el autor (Sáez, 2009: 144).

decirlo así, el cuerpo es un punto de encuentro, pero no uno meramente pasivo sino que vive en sus interacciones. Por ejemplo, hablar de precariedad, de soledad, de desigualdad, de abuso, de exclusión o segregación en lo que concierne al sufrimiento psíquico no implica solo hablar de los déficits y privaciones que implican; son a la vez fuerzas afirmativas generadoras de angustia, incertidumbre, desesperación y desolación que moldean o dibujan nuestra vida psíquica y que suponen el sustrato del sufrimiento, aquello de lo que este se nutre<sup>4</sup>.

Esta crítica a la incomprendibilidad de la locura, centrada en su foco exclusivo en el sentido y su olvido de las fuerzas afectantes, viene entonces a destacar la posible descontextualización del sufrimiento que provendría de olvidar el contexto genético en el que una experiencia tiene lugar; no se pretende retornar jasperianamente a examinar la génesis inmanente de una experiencia, sino al conjunto de intensidades que afectaron un cuerpo haciéndolo sufrir. Lo propuesto, entonces, podría leerse como la inversión del jasperianismo en psiquiatría: si la metodología jasperiana contempla que allí donde la psiquiatría ya no puede comprender lo que debe hacer es explicar, más bien se trataría de decir que allí donde no se puede explicar (o al menos, no hasta el momento), lo que se debe hacer es comprender. Sin embargo, comprender aquí ya no significa solo una inmersión en la experiencia, sino el atender a las diversas fuerzas afectantes que están generando, por ejemplo, una crisis. Así, si la experiencia no es arrancada de cuajo de su contexto en el encuentro clínico-institucional a través del diagnóstico, la psicoeducación y la conciencia de enfermedad, ella aparece inmersa en una red de fuerzas que tal vez no nos expliquen el cómo de la experiencia, el cual de seguro dependerá de las formas psicodiversas por las que hacemos experiencia del mundo, pero sí nos hace comprensible el que esté teniendo lugar. Estas fuerzas movilizan toda una serie de encuentros y desencuentros que, si las atendemos, devuelven a sus orígenes al sufrimiento, rechazando su descontextualización y su consecuente incomprendibilidad. Estas líneas buscan entonces rescatar una intuición general: nada se comprende fuera de su contexto. De la misma forma, podríamos decir que hay fuerzas que explican por qué se sale de un pozo: afectos, ligazones, trabas y uniones, vínculos, tener un sueldo digno y un hogar habitable...

Por mor de evitar que la reivindicación de la ontología de la fuerza quede en el aire o sea sentida como una abstracción, se busca ahora aterrizar esta crítica a través de un precipitado sociológico, una ontificación valdría decir, la cual podría verse en la propuesta de Nikolas Rose. En su libro *Nuestro futuro psiquiátrico* pone encima de la mesa un argumento muy sencillo, a saber: que tenemos más evidencia respecto a cómo el estrés, la soledad o las circunstancias sociales adversas generan sufrimiento psíquico que en lo que concierne a la primacía de los orígenes biológicos del mismo. Se atreve a decir entonces que hemos de hablar preferentemente de trastornos por adversidad social antes que de trastornos cerebrales (2019: 49). Su argumento se dirige a encaminar a la psiquiatría no a una comprensión de la experiencia inmanente de la locura, lo cual nos retrotraería al famosísimo debate entre Foucault y Derrida en torno a la razón y la locura,

---

<sup>4</sup> Como aclaración y límite de quien escribe, ha de prevenirse que delinear diferencias y aglutinar afinidades entre el sentido (la forma en la que se experiencia algo) de las fuerzas (cómo estas se encarnan y afectan, generando fenómenos) es toda una proeza en la que no podremos ahondar más en estas líneas.

sino a la labor de promocionar una biopolítica positiva en dos sentidos. Por un lado, llama a la psiquiatría a enfrentar los determinantes sociales de la salud –lo que Rose llama «las raíces experienciales del sufrimiento» (*Ibid.*: 189)–, y no sólo los efectos que estos determinantes provocan. La propuesta de Rose no busca minimizar el papel del cuerpo o la biología en el sufrimiento psíquico, sino más bien destacar la necesidad de reconocer la complejidad de las dinámicas biosociales –*fuerzas* desde una visión y un lenguaje más ontológico– que podrían influir en el cuerpo, amortiguar el impacto o sostener las condiciones que conducen al sufrimiento. En sus palabras, estas fuerzas «reforman cuerpos y cerebros a niveles molares y moleculares», llegando así a tildar su propuesta de ecológica (*Ibid.*: 194). El cambio biopolítico que pretende en la psiquiatría tiene, como os decía, un segundo sentido: el de tratar de fundarse en el saber, la experiencia y las valoraciones de los éxitos y fracasos de aquellos y aquellas que experimentan el sufrimiento psíquico, de tal modo que pudieran ponerse en cuestión las funciones de control ejercidas históricamente por la psiquiatría y que la balanza pudiera inclinarse hacia las funciones de cuidados (*Ibidem*). En definitiva, en el futuro que Rose imagina, los y las psiquiatras reciben más formación en ciencias sociales y en ética que en psicofarmacología y neurociencia y no abdican de sus responsabilidades respecto a quienes pretenden servir a través de la neurobiología y la medicina de precisión individualizada (*Ibid.*: 198).

#### 4. CONCLUSIONES

De cara a cerrar el texto, no se quisiera cometer el mismo error de Jaspers pero a la inversa, es decir, olvidar el sentido y tan solo afirmar la fuerza; sentido y fuerza, nos recuerda Luis Sáez, son dos dimensiones del acontecimiento; se trata de una «*unidad discordante*» (2009: 182). No le parece a quien escribe que el sentido de una experiencia sea ni mucho menos desdeñable, pero hay dos formas que pueden ser inconmensurables en la atención al sentido: aquella que pretende hacer objeto y la que es movilizadora como agencia. La primera es la opción de Jaspers, la que pretende encapsular, objetivando, los diferentes movimientos de la subjetividad y la que toma lo que alguien expresa como un dato a procesar psicopatológicamente. La segunda apunta a la capacidad de generar sentido por parte de quien experimenta un determinado sufrimiento y que pugna contra la injusticia hermenéutica cometida contra aquellos y aquellas a quienes se les impone un modo único de comprender aquello que viven. Este modo encerraría las posibilidades de discurso en lo *psi*, arrancando al sufrimiento de su contexto genético e imponiendo una discontinuidad en la experiencia, alejándose esta de todo lo que es humano. Esto queda señalado vivazmente por Diana Rose en un breve párrafo de su libro *Saberes locos e investigación guiada por usuarios*:

Aquello que Habermas denomina «espacio hermenéutico» (los significados en los que vivimos) es, en las ciencias «psi», el de la individuación y el de arrancar a las personas de sus entornos sociales. Sostendré que, en el extremo, los supervivientes, los «locos», no disponen de ningún espacio hermenéutico, lo que supone un acallamiento violento.

Necesitamos generar un lenguaje para hablar de nuestro sufrimiento, un lenguaje que esté disponible públicamente, como el feminismo y el antirracismo (2022: 7).

¿Recuerdan el placer del que hablaba Jaspers de imaginar lo psicológico? Esta es tal vez la pregunta que debemos hacernos: quiénes y en qué espacios pueden experimentar el placer de imaginar lo psicológico, de encontrar sentido a lo que pasa o de identificar las fuerzas que hieren y cuáles son las formas e instituciones por las cuales lo impedimos.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

- Ahn, W.-K., Proctor, C. C., & Flanagan, E. H. (2009). «Mental Health Clinicians' Beliefs About the Biological, Psychological, and Environmental Bases of Mental Disorders». *Cognitive Science*, vol. 2, nº 33, pp. 147-182. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/j.1551-6709.2009.01008.x>
- Berlin, I. (1992). «La unidad europea y sus vicisitudes». En: H. Hardy (Ed.). *El fuste torcido de la humanidad: Capítulos de historia de las ideas*. Barcelona: Península.
- Dupont, J. (1988). «Ferenczi's madness». *Contemporary Psychoanalysis*, vol. 2, nº 24, pp. 250-261. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/00107530.1988.10746240>
- Jaspers, K. (1964). *General Psychopathology*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1993). *Psicopatología general*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Laing, R. D. (1975). *El yo dividido: Un estudio sobre la salud y la enfermedad*. México: Fondo de Cultura económica.
- Loughman, A., & Haslam, N. (2018). «Neuroscientific explanations and the stigma of mental disorder: A meta-analytic study». *Cognitive Research: Principles and Implications*, vol. 1, nº 3, 43. Disponible en: <https://doi.org/10.1186/s41235-018-0136-1>
- Morgan, A. (2022). *Continental philosophy of psychiatry: The lure of madness*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Phillips, J. (2004). «Understanding/Explanation». En: J. Radden (Ed.). *The philosophy of psychiatry: A companion*. Oxford: Oxford University Press.
- Rose, D. S. (2022). *Mad knowledges and user-led research*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Rose, N. S. (2019). *Our psychiatric future: The politics of mental health*. Cambridge: Cambridge Polity press.
- Sáez Rueda, L. (2009). *Ser errático: Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Editorial Trotta.
- Thornton, T. (2010). «Psychiatric Explanation and Understanding». *European Journal of Analytic Philosophy*, vol. 1, nº 6, pp. 95-111.

## MIRADAS AL MALESTAR DEL PRESENTE

# EL MALESTAR CONTEMPORÁNEO, ¿UNA RESISTENCIA A LA RESILIENCIA?

ANTÍA PIÑEIRO BALVÍS

*Máster en Filosofía Contemporánea – Universidad de Granada*

## 1. INTRODUCCIÓN

En su último libro, Paul B. Preciado hace una mención al concepto de resiliencia y nos dice lo siguiente: «la psicología y el marketing se han convertido poco a poco en las disciplinas encargadas de gestionar los procesos de malestar en el capitalismo, reduciendo la resistencia política a la “resiliencia” individual» (2022: 39). Un par de años antes, en un libro acerca de la filosofía de Gilles Deleuze, su autora también nos sugiere que «el discurso de la *resiliencia* se ha inmiscuido en nuestro hábitos y nos está partiendo lentamente» (2019: 127). Cuando nos encontramos con estas dos citas, sucede algo similar: ambas son breves, nos ofrecen un concepto o noción –resiliencia– y no tienen un desarrollo, anterior o posterior, acerca de éste. Con esto no queremos decir que deberían habernos explicado *de qué hablaban cuando mencionaban a la resiliencia*. Más bien, todo lo contrario. Estas dos breves menciones al concepto nos sirven como una incitación que genera una necesidad: ¿por qué cada vez escuchamos más la palabra resiliencia? E introduciéndonos ya en el tema que aquí nos concierne: ¿podría haber algún nexo entre la resiliencia y el malestar contemporáneo?

Si bien la segunda pregunta emprende un salto no justificado hasta ahora, se comprenderá a lo largo del texto cuáles son los motivos que nos llevan a plantearla. Sin anticipar mucho más y parafraseando aquí el título que hemos dado a este estudio, nos preguntamos lo siguiente: ¿es el malestar una resistencia a la resiliencia? La tesis que manejamos, aún con dudas e incertidumbres, responde afirmativamente a la cuestión. Como veremos, lo que aquí nos interesa es intentar dibujar una perspectiva en la que el malestar se convierta en una fuerza o potencia afirmativa. No obstante, para ello será fundamental que nos encarguemos de explicitar el concepto de «malestar» con el que trabajamos. Pero ¿qué son los conceptos si no lo situamos? Es decir, si no los localizamos en «un ámbito, un plano, un suelo, que no se confunde con ellos, pero que alberga sus gérmenes» (Deleuze y Guattari, 2019: 13). Por ello, dedicaremos la primera parte de este texto a desplegar la ontología a partir de la cual pensamos e investigamos esta suerte de *padecer* contemporáneo. A partir de ahí, podremos situar el concepto de malestar de forma más concreta. Por último, nos enfrentaremos al concepto de *resiliencia* e intentaremos comprender cuál es su relación con nuestra contemporaneidad.

2. PROBLEMAS Y SOLUCIONES: ¿UN *SER PROBLEMÁTICO*?

Nuestro punto de partida, a nivel ontológico, se puede sintetizar del siguiente modo: la realidad no es estática sino dinámica, por tanto, el devenir es prioritario y más fundamental que el *ser*<sup>1</sup>. Lo que puede parecer una mera afirmación teórica, cobra gran importancia a la hora de acercarnos filosóficamente a la realidad. No es lo mismo emprender la búsqueda de una suerte de «esencia» que pertenece al Ser que afirmar, desde un primer momento, la complejidad de la vida y su constante devenir. Podemos poner muchos adjetivos y decir que hablamos de una ontología de lo viviente, de una ontología dinámica, de una ontología vitalista, procesual... Sin embargo, lo que permanece bajo todos estos nombres es la intuición de que la realidad se encuentra compuesta de múltiples elementos en constante relación e interacción. Deleuze, siguiendo a Nietzsche, lo resumirá del siguiente modo: la realidad como entramado de fuerzas que tienen el poder de *afectar* y de *ser afectadas* (2023: 61-62). El *ser*, por tanto, se nos antoja como un mal concepto (Deleuze, 1987: 34). Pues el «Ser» –en mayúscula– ha sido, a lo largo de la historia de la filosofía occidental, un *concepto mutilado*: se ha tendido a arrancar su potencial dinámico en favor de encontrar su unidad estable, quieta, sedentaria. Ahora bien, ¿cómo captar el movimiento de lo real sin traicionarlo? ¿Cómo conceptualizar la vida sin renunciar a ella? Con lo dicho hasta ahora, consideramos que esta propuesta se ha de enfrentar al reto de aportar una perspectiva ontológica de la realidad que tenga que ver más con la textura y menos con la mirada. Hay dos puntos de vista que aquí queremos poner en juego. O, más bien, dos perspectivas que modifican nuestra forma de habitar el mundo cuando nos situamos en una u otra. Para ahondar un poco más en esta cuestión, nos gustaría presentar unas palabras de Henri Bergson que nos ayudarán a comprenderlo:

Se contará, sin duda, los corderos de un rebaño y se dirá que hay cincuenta de ellos, aunque se distinga a unos de otros y aunque el pastor los reconozca sin dificultad; pero es que entonces se conviene en desatender sus diferencias individuales, para no tener en cuenta más que su función común. Y, por el contrario, en cuanto fijamos nuestra atención en los rasgos particulares de los objetos y de los individuos, podemos bien hacer la enumeración de ellos, pero ya no la suma. Es en estos dos puntos de vista muy diferentes en los que nos colocamos cuando contamos los soldados de un batallón y cuando les pasamos lista (1999: 62).

Es decir, *no es lo mismo contar que pasar lista*. Cuando simplemente contamos, desatendemos las diferencias individuales y sumamos. Por ello, obtenemos como resultado una cantidad. Sin embargo, cuando pasamos lista, cada nombre refiere a un individuo que, a su vez, nos remite a una singularidad con su textura propia, la cual le hace *diferente*. Por decirlo de otro modo, hay una *mirada macroscópica* que nos permite captar la superficie fenoménica del mundo: hago recuento y sé cuántos soldados hay en

---

<sup>1</sup> En palabras de Alfred North Whitehead: «Que “todas las cosas fluyen” es la primera vaga generalización que ha producido la intuición no sistematizada, apenas analizada, de los seres humanos [...]. Indudablemente, si hemos de volver a aquella experiencia integral última, despojada de las sofisticaciones de la teoría, [...] el fluir de las cosas es una generalización última en torno a la cual debemos tejer nuestros sistemas filosóficos» (2021: 44).

este batallón. Pero hay también una *mirada microscópica*, o más bien *háptica*<sup>2</sup>, que nos permite acceder a aquello que hormiguea bajo las apariencias: ¿por qué cada uno de estos soldados está aquí? ¿Cómo han llegado? ¿Cuáles son sus motivos? Lo que estamos intentando trazar aquí es la dimensión de la génesis. La pregunta por tal dimensión se puede formular, de forma clara y concisa, del siguiente modo: ¿por qué lo dado nos es dado? (Deleuze, 2021a: 333). Vemos, entonces, que nuestro interrogante se dirige hacia un proceso y no hacia un objeto. Es decir, nos preguntamos por algo de carácter dinámico y no estático. Lo fundamental, por tanto, no es *ver* el fenómeno, sino indagar en *cómo* ha emergido.

Buscar *por qué lo dado nos es dado* nos obliga, por tanto, a situarnos en la dimensión genética o de la génesis. Esta será de carácter pre-individual y nos permitirá, como veremos, investigar el *porqué* de la realidad individuada –esa superficie de la mirada que mencionábamos antes–. Siguiendo a Friedrich Nietzsche, Deleuze plantea una suerte de sintomatología que nos viene a decir: «la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirlo» (2023: 10). La historia, por tanto, no refiere al mero conjunto de hechos que acontecen a un sujeto, a una sociedad, a un Estado... sino, más bien, a las fuerzas subyacentes que han determinado la emergencia de los fenómenos; es decir, la historia es una cuestión genética y no simplemente fáctica<sup>3</sup>.

Pensémoslo, por un segundo, desde la idea de *revolución* mencionada en la cita anterior. Cada revolución –sea la de 1789, la Comuna de París, la de 1917...– está determinada por su propio contexto. Sin embargo, bajo toda *revolución* encontramos el nervio de una fuerza que insiste: el deseo de algo diferente, de un nuevo posible que transforme el estado de cosas establecido en cada momento concreto. Con esto, no queremos igualar los fenómenos históricos y decir que, en el fondo, *son todos lo mismo*. Sin embargo, sí defendemos que estos se efectúan cuando esa fuerza o potencia de un nuevo posible empieza a generar una suerte de necesidad colectiva que se resuelve en un estallido: no sabemos muy bien por qué ha pasado, quizás nunca podamos llegar a comprenderlo en su totalidad; no obstante, podemos intuir que en cada uno de estos momentos la presión era tan intolerable que se hizo *necesario* demandar un cambio. El síntoma que *vemos* es la revolución, su historia tiene que ver con su propio devenir: *cómo eso ha emergido* y, también, *cómo su emergencia ha generado la posibilidad de una nueva existencia, de una nueva forma de vivir...*

Llegados a este punto, cabe profundizar y dibujar de forma lúcida esa dimensión genética que venimos presentando. Aunque hemos considerado que el Ser era un mal

---

<sup>2</sup> Deleuze propone el concepto de «háptico» siguiendo a Aloiss Riegl. No obstante, lo *utiliza* a su manera y lo *aplica* a sus propios problemas. Por hacer una breve aclaración, citamos sus palabras: «Háptico es mejor término que táctil, puesto que no opone dos órganos de los sentidos, sino que deja entrever que el propio ojo puede tener esa función que no es óptica» (Deleuze y Guattari, 2020: 637); «Es un espacio de afectos antes que de propiedades. Es una percepción háptica antes que óptica» (Deleuze y Guattari, 2020: 622). Se recomienda la lectura de «Lo liso y lo estriado» en: Deleuze, G. y Guattari, F. (2020). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, pp. 615-650.

<sup>3</sup> Más allá de los hechos, Deleuze considera que «en fenómenos históricos como la Revolución de 1789, la Comuna de París o la Revolución de 1917, hay siempre una parte de *acontecimiento* irreductible a los determinismo sociales, a las series causales. A los historiadores no les gusta esta dimensión, así que restauran retrospectivamente las causas» (2007: 213).

concepto, nos gustaría poder hablar de un *ser-problemático* que es real y operativo<sup>4</sup>. Pues bien, diremos que los fenómenos son soluciones a problemas o, más bien, al fondo problemático de la realidad. Retomando la imagen previa, la revolución es la solución al problema del hartazgo generalizado o al problema de no poder tolerar más una situación. Por tanto, todo problema *fuera* una solución o, dicho de otro modo, todo problema produce *necesidad* de resolución. No obstante, y esto es de especial importancia, debemos caracterizar a las soluciones como locales y parciales (Simondon, 2019: 12). Esto quiere decir que ninguna solución es definitiva, íntegra o total. La *fuera revolucionaria*, por seguir con esa imagen, sigue insistiendo aunque «se consiga lo que se quería». Y esto es así porque la solución fáctica no se parece al problema que la ha generado, lo que implica que entre problemas y soluciones hay siempre una relación tensional cuyo potencial no se agota. Por ello, diremos que entre problema y solución encontramos siempre una relación asimétrica que no hace más que crecer: cada solución se integra al problema pero este *insiste*, es decir, no se anula o desaparece.

Los problemas, por tanto, permanecen invisibles para el ojo humano. Invisibles pero, sin duda alguna, operativos e *insistentes*. Estamos dibujando, entonces, un campo pre-individual que se caracteriza por su problematicidad constituyente. Este además contiene *energía potencial* que, en términos de Simondon, se encontrará en *estado metaestable*. Antes de continuar, debemos asentar estos dos últimos conceptos que pueden sonar ajenos: *energía potencial en estado metaestable*. Parece, de repente, que nos situamos en un campo que ya no refiere a lo social sino a la física, es decir, a un ámbito científico y no filosófico. Y esto es verdad, pues hemos introducido en nuestro discurso a Gilbert Simondon. Este autor, contemporáneo de Deleuze, fue filósofo pero también físico. Lo que nos interesa es ver cómo el modelo de problema-solución nos permite pensar no sólo lo puramente humano (sociedad, cultura, civilización...) sino también fenómenos que podríamos decir que son «naturales». Para ello, pondremos otra imagen que suele funcionar a la hora de comprender esto: la formación de los rayos en una tormenta eléctrica<sup>5</sup>.

Vamos a intentar ponernos en situación y encarnar la imagen que proponemos. Diremos que la noche es oscura y estamos mirando por la ventana. En el telediario del mediodía advirtieron que iba a caer una fuerte tormenta pero, por ahora, no percibimos ningún indicio de esta. El cielo está oscuro y, con nuestra mirada, solo podemos ver las luces de la ciudad. No obstante, bajo ese cielo oscuro están pujando fuerzas eléctricas heterogéneas que forman una nube ionizada, es decir, cargada eléctricamente. Esta nube recibe el nombre científico de cumulonimbo y ocurre que cuando se acerca a la tierra se produce una suerte de túnel de aire en el que acontecen intercambios eléctricos, calóricos y cinéticos, posibilitando la emergencia de un rayo (Mc Namara, 2020: 52-53). Y, de

<sup>4</sup> Aunque se explicará a lo largo del texto, sugerimos al lector que desee profundizar en esta cuestión la lectura del capítulo «Síntesis ideal de la diferencia» en *Diferencia y repetición* (Deleuze, 2021a: 257-332).

<sup>5</sup> Esta imagen se repite a lo largo de la obra de Deleuze. Cabe destacar que no estamos usándola a modo de metáfora, pues Deleuze siempre repudió este tipo de procedimiento: «Y nunca se trata de una metáfora, la metáfora no existe, sólo existen conjugaciones» (1980: 131). Recomendamos el texto «Esto no es una metáfora» de Juan Gonzalo Moreno. En éste se defiende que la metáfora depende de la semejanza con un modelo, por lo que Deleuze la sustituye por la metamorfosis. Véase: Gonzalo Moreno, J. (2016). «Esto no es una metáfora». En: Arenas, L. (coord.). *El efecto Deleuze*. Zaragoza: Erial, pp. 247-268.

repente, a través de nuestra ventana lo podemos ver. El cielo oscuro se ilumina completamente por un breve segundo, recordamos el telediario de la mañana y es ahí cuando nos decimos: *ya habían dicho hoy que habría tormenta...* El fenómeno –rayo– no se parece a los elementos genéticos que lo producen –las cargas eléctricas. Sin embargo, entre ambos hay una íntima relación que los enlaza y que hace que coexistan y dependan el uno del otro: problema y solución se encuentran en una relación tensional y, además, diferencial.

Veamos si ahora podemos explicar mejor esos extraños conceptos simondonianos de *energía potencial y metaestabilidad*<sup>6</sup>. La energía potencial refiere al hecho de que bajo todo fenómeno hay ya ciertas fuerzas que están *insistiendo* o *forzando* su aparición. La metaestabilidad, sin embargo, puede resultarnos más compleja. Pensemos, por un segundo, en la noción de equilibrio. El funambulista que se pasea por la fina cuerda es un claro ejemplo de equilibrio. Desde fuera, simplemente vemos como una persona desfila con paso firme posando su cuerpo en un estrecho hilo tensado. Sin embargo, el funambulista sabe que el equilibrio no es permanente sino que, más bien, debe jugar con el peso de su cuerpo a cada paso para evitar la caída. Es decir, su estado no es estable en tanto debe luchar por el equilibrio; pero tampoco es inestable, pues entonces se precipitaría y se terminaría su espectáculo.

Diremos, entonces, que la metaestabilidad refiere a un equilibrio que no es ni estable ni inestable (Deleuze, 2021b: 136). No es estable porque, en palabras de Simondon, el equilibrio estable excluye al devenir en tanto «corresponde al más bajo nivel de energía potencial posible» (2019: 11). La estabilidad, por ejemplo, no podría provocar toda esa tempestad molecular que generaba el rayo. Ahora bien, ¿por qué el sistema no se halla en estado inestable? En tanto las cargas eléctricas se encuentran ya en una multiplicidad relacional de carácter dinámico, se da una suerte de orden que se autogenera problemáticamente. Es decir, el fondo problemático se autoorganiza y condiciona ya a la solución emergente. Un equilibrio metaestable, en resumen, es aquel que sin ser estable ni inestable contiene una suerte de carga energética potencial de carácter pre-individual que se encuentra ya *en movimiento*, en devenir. Esta carga metaestable será, por tanto, la condición de todo cambio, alteración, mutación.

Cabe preguntarse, llegados a este punto, *cómo se efectúa el paso del orden pre-individual al orden individuado*. Por conceptualizar un poco mejor este proceso, diremos que estamos hablando de la individuación. El paso del orden pre-individual –recordemos las cargas eléctricas– al orden individuado –el fulgurante rayo–, ocurre cuando esa energía potencial se sobresatura, entra en crisis y muta. El devenir está hecho de «crisis sucesivas de individuación» (Simondon, 2019: 219). Citemos unas palabras de Simondon:

Los problemas son [...] premoniciones de crisis, es decir, de situaciones en las que alcanzan el extremo en que la resolución encarnadora –o *individuante*– que los ha contenido hasta el momento ya no resulta suficiente y otra nueva y distinta es llamada a reiniciar el proceso. La individuación procede a través de crisis de este tipo, de modo que

---

<sup>6</sup> Cabe mencionar que estos conceptos simondonianos son, asimismo, planteados y utilizados por Gilles Deleuze (2021b: 137).

el devenir no consiste exclusivamente en un desarrollo horizontal, sino que implica resoluciones incorporantes y amplificantes de la profundidad problemática (2019: 33).

Simondon habla de *resoluciones incorporantes y amplificantes de la unidad problemática* y quizás, de nuevo, nos enfrentamos a términos que se nos hacen ajenos o complicados. No obstante, pensémoslos en base a lo que venimos presentando. *Incorporante* refiere simplemente a que la resolución se efectúa o se encarna en la superficie fenoménica que nosotros vemos. Es decir, la solución se *incorpora*: sea a un cuerpo, a una sociedad, a un cielo oscuro... *Amplificante*, por otro lado, nos remite a algo que ya hemos dicho: la solución se integra al problema y, por tanto, lo complejiza, lo amplía, expande el campo problemático. Esto ya lo habíamos pensado con la cuestión de la revolución, considerando que algo así como su «triunfo» no anulaba las fuerzas tensionales que latían siempre en el fondo de una sociedad. Recordemos que, en tanto la solución no se parecía al problema que solucionaba, siempre demandaba una nueva problematización. Esta nueva madeja problemática, siguiendo la cita de Simondon a la que acabamos de referir, nos llevará de nuevo a un momento en el que la solución resulta insuficiente, llamando a la aparición de algo nuevo que reinicie el proceso una y otra vez. Por tanto, haciendo un breve resumen de lo dicho hasta ahora, estamos sosteniendo la existencia o *insistencia* de un *ser-problemático* que se encuentra en equilibrio metaestable. Este especial equilibrio llama al proceso de individuación que es, para nosotros, el proceso de emergencia a la superficie de las soluciones individuadas. En este punto, es fundamental recordar que *nunca la solución se parecerá al problema que resuelve*. El proceso de individuación es siempre de carácter diferencial y, por lo tanto, se caracterizará por una constante producción de novedad. En esta relación, por tanto, opera un *tertium datur* o un tercero incluido: la creación. Entre el fondo pre-individual problemático y las soluciones individuadas, se teje un hilo que los conecta y que se caracteriza por ser un *entre*, un pasaje de creatividad. La creatividad no es una propiedad exclusivamente humana sino que es un carácter del devenir o del movimiento de la vida<sup>7</sup>. El ser humano crea soluciones constantemente, pues se enfrenta siempre a problemas. Pero, por ejemplo, un árbol que quiebra el cemento con sus raíces también crea una solución al problema de su propio crecimiento y desarrollo. Rompe la acera, diremos, para poder seguir expandiéndose y evitar morir. La creación, en resumen, es siempre una suerte de dislocación del estado de cosas presente: una fractura que hace patente la necesidad de un nuevo devenir.

Hasta ahora, hemos hablado en términos ontológicos. No obstante, desde el inicio se ha querido explicitar cómo la ontología es ya *real y operativa*. Asimismo, también hemos intentado mostrar cómo la estructura problema-solución nos permite pensar ámbitos de la realidad diversos: la física con Gilbert Simondon y la imagen del relámpago, lo social o civilizacional con la idea de revolución... Pero sería interesante desplegar cómo este cambio de paradigma ontológico afecta a nuestra lógica de pensamiento. Al sustituir al

---

<sup>7</sup> Por poner dos ejemplos claros: Alfred North Whitehead considera que «la creatividad es lo que hay en el fondo último de todas las formas» (2021: 108); Henri Bergson construye el concepto de «duración», íntimamente ligado con el devenir: «[...] duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo» (2016: 21).

Ser en mayúsculas por algo así como un *ser menor*, un ser múltiple que *insiste* y se expresa en diversos fenómenos, nos vemos también obligados a cambiar las preguntas que nos hacemos. Ya no podemos tratar al ser como un objeto o una sustancia que debemos encontrar mediante el ejercicio filosófico. Por tanto, ya no podemos preguntarnos *qué es el Ser* sino que, más bien, nuestras preguntas se multiplican y pasan a ser: *¿cuándo? ¿Cómo? ¿Dónde? ¿Quién?*<sup>8</sup>. Pensemos en el rayo. Podemos decir que *es* una descarga eléctrica. No obstante, para comprender *por qué el rayo emerge* tendremos que comprender *cómo se genera, cuándo se genera, quién lo genera...*

Nuestro lenguaje, por tanto, también se modifica. Por poner una imagen deleuzeana, la cual nuestro autor toma de los filósofos estoicos, no diremos *el árbol ES verde* sino que *el árbol verdea* (2021b: 31-32). El árbol no *es* verde, sino que *deviene* verde en primavera, marrón en otoño, se queda sin hojas en invierno... La identidad se desvanece en favor de la diferencia. Pongamos otra imagen que quizás comprendamos como más cercana. Tendemos a pensar que existen una serie de etapas en la vida de un ser humano, cada una de ellas se correspondería con una suerte de territorio limitado por unas fronteras claras y separadas: infancia, juventud, adultez, vejez. Las edades de cada tramo pueden variar e incluso se pueden añadir ciertos términos de por medio que nos permitan ser más específicos: primera infancia, pubertad... Pero lo fundamental es que entendemos la vida del ser humano como una suerte de sucesión lineal en la que vamos saltando de una etapa a otra sin posibilidad, además, de ir marcha atrás. Una vez cruzamos, por ejemplo, la frontera entre juventud y adultez, parece que nada queda ya de la huella de la infancia. Es como si esos estratos previos cayesen en el olvido y dejaran de existir, como si compartimentásemos la vida entre límites fijos que permanecen comunicados. Pero desde la perspectiva del devenir, esta lógica quedaría absolutamente trastocada. El árbol *verdea*, pero es que a veces también el niño *adultea* o el adulto *niñea*.

De cara a finalizar este apartado, queremos ver *cómo es posible aplicar esta perspectiva ontológica* a una cuestión más concreta y que se relaciona con lo que estamos intentando pensar en esta obra colectiva. Leyendo a Franco Basaglia en *La institución negada*, nos encontramos con la siguiente idea: «El enfermo sufre, sobre todo, por verse obligado a elegir una forma de vida “aprobématica» (1972: 162). Entonces, nos preguntamos: *¿es posible habitar este mundo en la aprobématicidad? ¿Acaso no estamos pensando en lo problemático como una suerte de fondo ontológico que siempre está insistiendo y, por tanto, afectándonos? Y, de nuevo, Basaglia nos dice: «Una cosa es considerar el problema como una crisis y otra cosa es considerarlo como un diagnóstico, porque el diagnóstico es un objeto, mientras que la crisis es una subjetividad, subjetividad que pone en crisis al médico, creando esa tensión»* (2021: 32).

Esa tensión de la que nos habla el psiquiatra italiano es fundamental, pues «si no hay tensión, en la relación no hay vida» (2021: 28). Esto quiere decir, o al menos así es como lo interpretamos, que es necesario que haya una suerte de problematicidad gestante que

---

<sup>8</sup> Deleuze conceptualiza este cambio y lo nombra «método de dramatización». Se propone declinar la pregunta *qué es* en favor de su multiplicación o pluralización. Sólo de este modo podremos enfrentarnos al fondo problemático de las cosas: «La pregunta *¿Qué es...?* prejuzga el resultado de la búsqueda, supone que la respuesta ha de tener la simplicidad de una, incluso aunque sea propio de esta esencia simple el desdoblarse, contradecirse, etcétera.» (Deleuze, 2005: 150).

*insiste* cuando nos relacionamos con los otros. Esta tensión problemática es aquello que nos permitirá, en una relación, ir mutando y deviniendo. No se trata de convertirse en el otro, de que el otro se convierta en nosotros... Se trata de afectarnos y poder ser afectados, creando algo nuevo en el *entre* de la relación. Esto lo llama Deleuze *síntesis disyuntiva*, concepto que podríamos definir como la unidad estructural de la diferencia. Puede resultarnos aporético intentar pensar en algo que es sintético y, a la vez, disyuntivo. Pensemos en la relación entre problema y solución. Esta implica una síntesis individuante. Sin embargo, el producto de la individuación es siempre *diferente* de aquello que la precipitaba. En tanto *diferente*, podemos decir que esta síntesis individuante es, a su vez, disyuntiva: nada tiene que ver el rayo con las cargas eléctricas. Por tanto, diremos que la síntesis disyuntiva es la unidad estructural que posibilita la comunicación entre series heterogéneas o divergentes.

Hagamos una abstracción que nos permita verlo mejor. La mínima relación tiene que ser siempre entre dos términos implicados. Pongamos que hablamos de A y B. Teniendo este par, la cuestión es el encuentro que se da entre ambos y la interafección que de este mismo surge. Diremos que si A y B se encuentran, se genera entre ambos una tensión diferencial que es creadora y, además, produce devenir. A pasará a ser A1, A2, A3..., B pasará a ser B1, B2, B3... Pero es que también, entre ambos términos de la relación, aparece una tercera serie que no es más que la diferencia que entre ambos se da. Un fondo problemático que *pertenece* a la relación en la que A y B están implicados; fondo problemático que los mantiene en tensión, en relación y, por tanto, en vida. Ahora bien, la relación entre A y B es tensional y problemática. Por ello, diremos también que es asimétrica: fluctúa, cambia, deviene... a veces A afecta a B con mayor fuerza, a veces B afecta a A... No obstante, ¿es posible que esta relación se cristalice y, por tanto, pierda la tensión y la textura problemática que le caracteriza? Hasta ahora, algo que hemos querido dejar muy claro es que A y B devienen en su relación. El problema, por tanto, acontece cuando uno de los dos elementos de esta síntesis disyuntiva se convierte en *objeto*. Cuando ya no puede devenir, sino que se le exige «ser». Sigamos pensándolo: Basaglia nos dice que el diagnóstico es un objeto y que la crisis es una subjetividad. El diagnóstico es algo estático, una identidad que nos dice «A es» o «B es». Pero, ¿acaso eso no anula el fondo problemático que siempre *insiste* en nosotros?

Un diagnóstico difiere enormemente, por tanto, de una crisis. Recordando a Gilbert Simondon: las crisis son condición de posibilidad del cambio, del devenir. Y este paradigma no es exclusivamente físico o químico, sino que refiere también a los individuos: «El individuo viviente es sistema de individuación, sistema individuante y sistema individuándose» (Simondon, 2019: 14). O, como nos dice también Henri Bergson, la individualidad nunca está plenamente realizada. Las propiedades vitales siempre están *en vías de realización* y «son menos *estados* que *tendencias*» (2016: 23). La vida de los individuos, por tanto, se juega en los problemas que nos afectan y las soluciones que encarnamos una y otra vez. Pero si la crisis se *objetiva*, deja de ser un problema y pasa a ser una identidad: A es igual a... Identidad que, además, se enquistada y se cronifica en el cuerpo de aquel que la recibe, de aquel que es *nombrado* con una

categoría diagnóstica<sup>9</sup>. Basaglia también nos lo indica que «el diagnóstico reviste el valor de un etiquetaje que codifica una *pasividad* considerada irreversible» (1972: 140). Podríamos decir, por tanto, que al individuo diagnosticado se le roba o extrae la posibilidad de devenir, de incorporar, de amplificar... En resumen, de problematizar y solucionar.

### 3. MALESTARES Y PADECERES: ¿UN CONCEPTO *EN POSITIVO*?

Parece que, en la actualidad, se da por hecho que hay un malestar que nos recorre. Es como si la sospecha freudiana acerca del *malestar en la cultura* siguiese pujando en nuestro presente, cada vez con más fuerza. Incluso podríamos decir que, en general, entendemos que nuestra época se caracteriza por una forma concreta de este malestar. Es fundamental, no obstante, diseccionar los conceptos que utilizamos y cuestionarlos hasta la saciedad: ¿por qué éste y no otro? ¿Cómo funciona? ¿Quién lo enuncia? Por ello, y de cara a pensar un poco más acerca del concepto que aquí nos concierne, consideramos que el «malestar» puede ser fértil en terreno filosófico porque se sitúa fuera del lenguaje médico. Y esto lo señalamos pensando en las categorías diagnósticas acerca de las que hablábamos previamente, las cuales clausuran el potencial problemático del individuo viviente. Frente a la perspectiva cuantitativa de la medicina práctica, que construye técnicamente la salud, la filosofía se encargará de buscar la textura cualitativa u ontológica de los problemas (García Ferrer, 2011: 39). Quizás, y volviendo a la imagen bergsoniana que presentábamos antes, la filosofía será aquella que *pasa lista*.

Por tanto, diremos que el malestar refiere a algo que está más allá de lo fenoménico y cuyo rango de alcance va desde los padecimientos íntimos y singulares hasta una sensación amplia y generalizada, la cual podría tener que ver con un *sentimiento de época* (Padilla y Carmona, 2022: 12). No obstante, esta propuesta entraña un peligro: usar el concepto de «malestar» como algo ambiguo, como un término que funciona para muchas cosas y, a su vez, para nada. Por ello, es fundamental que nos hagamos la siguiente pregunta: ¿quiénes se quedan fuera de nuestro concepto del malestar? Responder a esta pregunta requiere revisar concienzudamente los presupuestos implícitos en lo que pensamos. Aunque no nos podemos encargar de ella tal y como deberíamos, sí nos gustaría hacer un breve apunte acerca de cómo estamos utilizando el concepto: más allá de las expresiones fenoménicas del sufrimiento, lo que nos interesa es que nuestro concepto de malestar se enuncie *en positivo*.

Concebimos el malestar, entonces, como un tipo de relación con el mundo. Anteriormente, hemos asentado las bases de una ontología que, como se ha podido ver, tomaba como punto de partida una suerte de multiplicidad relacional. Es más, la unidad mínima que hemos presentado implicaba ya dos términos o series heterogéneas: A y B en una síntesis disyuntiva. Al decir que el malestar colectivo es una forma de relación con el mundo, aceptamos también que no es representable. Es decir, no podemos decir

---

<sup>9</sup> Fernando Balius señala, siguiendo a Franco Rotelli, que los tres ejes del contexto manicomial perduran en nuestros días (2018). Estos son: peligrosidad, incomprendibilidad y cronicidad. Nos interesa destacar la idea de la cronicidad y cómo esta se relaciona con la pasividad en la que pueden sumirnos las categorías diagnósticas.

exactamente qué es en tanto no refiere a una sustancia que debamos descubrir mediante el ejercicio filosófico. El malestar, entonces, podría entenderse como una suerte de proceso dinámico que acontece de forma relacional. Por tanto, la pregunta *qué es el malestar* se pluraliza y se convierte en: ¿quién padece el malestar? ¿Dónde emerge? ¿Cuándo? ¿Cómo se expresa?

Podríamos decir, y aquí debemos recordar la primera parte de nuestro trabajo, que el malestar tiene una textura problemática que se expresa en las diversas soluciones que cada uno de nosotros encarnamos. Es ese *no puedo más* generalizado que parece repetirse en contextos de lo más diversos. La angustia, el cansancio, el no llegar, el sentirse constantemente desbordado por algo a lo que no conseguimos poner un nombre... El malestar, por tanto, se encarna o expresa de formas muy diversas. Es colectivo pero parte de una experiencia singular e íntima. Desde esta convicción, que nos permite aunar lo plural con lo singular, el malestar se nos presenta como una fuerza con un enorme potencial vertebrador (Padilla y Carmona, 2019: 30). Al entender el malestar de este modo, nos alejamos de las posiciones que consideran posible aislarlo, privatizarlo, convertirlo en algo que pertenece exclusivamente a cada uno de los individuos que padecen.

En este sentido, consideramos de interés investigar desde una perspectiva que considere el malestar como algo afirmativo y con potencial creador. Para ello, no obstante, debemos rebasar los hechos-soluciones y profundizar en las fuerzas que configuran nuestro presente. Desde aquí, quizás, podamos proponer una relación diferente con nuestro malestar. Una relación que no sea de bloqueo y clausura, sino de transformación y producción. El malestar existe, nos afecta, lo encarnamos... La pregunta que nos debemos hacer ahora es: ¿cómo nos relacionamos con nuestro propio malestar? Esta cuestión no implica únicamente al individuo y sus padecimientos, sino que refiere más bien a una suerte de «configuración colectiva» que nos sugiere o indica un tipo de relación. Hay un concepto que nos resulta particularmente interesante y que, además, ha ido cobrando importancia a lo largo de los años por su clara afinidad con las dinámicas contemporáneas: la «resiliencia» y su compañero el «individuo resiliente». Indagar acerca de estas nociones nos permitirá situarnos en nuestra contemporaneidad y ver con más claridad ciertos rasgos de ella.

#### 4. CONCLUSIONES: DE RESILIENCIAS Y RESISTENCIAS

Con una búsqueda rápida, nos encontramos que durante los últimos años han proliferado los libros de «autoayuda» en los que la palabra resiliencia cobra especial relevancia. Asimismo, en las redes sociales nos podemos encontrar con una gran variedad de vídeos en los que este mismo concepto se presenta como un claro aliado de las personas que procuran tener salud mental, afrontar la vida cotidiana, encontrar motivación... Sugerimos llevar a cabo tal búsqueda, simplemente para comprobar que esta palabra aparece cada vez con más facilidad en nuestro vocabulario. No obstante, debemos tener en cuenta que la «resiliencia» se introduce por primera vez en el Diccionario de la Real Academia Española en el año 2014, es decir, hace más o menos diez años. A pesar de que

solo se ofrecen dos definiciones, una de carácter biológico y otra referida a la física<sup>10</sup>, la resiliencia es un concepto que se ocupa de ámbitos absolutamente heterogéneos: desilusiones amorosas, problemas laborales, crisis económicas, urbanismo... Lo que aquí nos interesa, en cambio, es la idea de resiliencia y cómo esta afecta a los sujetos contemporáneos.

El sujeto resiliente es, por definición, un sujeto *adaptable*. Es decir, un sujeto que se encuentra en constante estado de alarma y, sobre todo, está siempre dispuesto a amoldarse a las circunstancias que le rodean (Evans y Reid, 2014: 42). Es flexible y, además, es el único responsable a la hora de superar las diversas situaciones de crisis o tragedia que le ocurren (Martínez Guzmán y Medina Cárdenas, 2021: 4). Para ello, entonces, deberá estar más que dispuesto a intervenir sobre sí mismo, a trabajar en sí mismo para mejorar su capacidad de adaptación. Pues la cuestión no será meramente superar o sobrepasar la adversidad, sino aprender y crecer *en* ella. Sacar cierto rendimiento de su propio sufrimiento individual y potenciarse desde él. Baste aquí hacer un apunte: un clásico ejemplo de sujeto resiliente en la literatura sería Ana Frank<sup>11</sup>. Con lo dicho hasta ahora, algo es evidente: la resiliencia pone el foco en el individuo como responsable de sí mismo y deja de lado las condiciones sociales, culturales, afectivas... En resumen, la resiliencia hace un gran tachón sobre lo colectivo y prescinde de ello, pues cada uno de nosotros debe de valerse por sí mismo para habitar en este mundo.

Volvamos, entonces, a la pregunta que nos hacíamos al principio: ¿cómo nos relacionamos con nuestro malestar? Y formulémosla en base a lo dicho hasta ahora: ¿cómo es la relación de un sujeto resiliente con su propio malestar? Desde el paradigma de la resiliencia, la relación con el malestar se propone desde una perspectiva individual y, en cierto modo, aporética. Decíamos al inicio que la vida funciona problemáticamente. No en un sentido negativo, sino más bien positivo, productivo, diferencial. Ese fondo pre-individual –recordemos, por ejemplo, las cargas eléctricas– nos fuerza constantemente a encarnar soluciones provisionales –como podría ser el rayo–, las cuales se integrarán a ese ser-problemático y lo complicarán. Entre problema y solución, por tanto, sosteníamos que se hila una suerte de tensión constituyente de carácter sintético y, a la vez, disyuntivo. Sin embargo, este carácter disyuntivo queda, a nuestro parecer, anulado en el paradigma de la resiliencia.

La resiliencia nos invita a comprender nuestro propio malestar como un mero tránsito, un puente hacia «algo mejor». En este sentido, el sujeto resiliente debe ser capaz de responder activamente a su padecimiento, responsabilizándose no tanto de aquello que le pasa sino, más bien, de *cómo vive aquello que le pasa*. Por decirlo de forma clara: el estrés es parte del trabajo; el problema no son unas condiciones laborales precarias sino la forma en la que tú sientes el estrés. Lo ideal sería, entonces, gestionar el estrés de tal forma que nos impulse a mejorar nuestro ritmo y producción: levantarnos antes, trabajar más,

---

<sup>10</sup> Dejamos aquí ambas definiciones: «Capacidad de adaptación de un ser vivo frente a un agente perturbador o un estado o situación adversos»; «Capacidad de un material, mecanismo o sistema para recuperar su estado inicial cuando ha cesado la perturbación a la que había estado sometido» (RAE, 2014).

<sup>11</sup> Baste consultar el *Manual de identificación y promoción de la resiliencia en niños y adolescentes* publicado por la Organización Mundial de la Salud: «[Ana Frank] Escribió un diario en forma de cartas dirigidas a una amiga imaginaria, con lo que encontró esa “aceptación incondicional” que se ha señalado como elemento fundamental de la resiliencia» (Munist et al., 1998: 10).

trabajar mejor, acostarnos más tarde... En definitiva, autoexplotarnos sin ponernos límites. El paradigma de la resiliencia pone el foco en el individuo ya constituido y nunca en las condiciones problemáticas que le van determinando. Por ello, el carácter disyuntivo de la realidad –siempre múltiple– se emborrona a favor de una perspectiva exclusivamente individual.

El paradigma de la resiliencia que intentamos dibujar, parte de un claro pre-supuesto: el individuo constituido, cerrado, autárquico (Chandler y Reid, 2016). Es decir, presupone un sujeto autónomo cuya relación con el exterior se fundamenta en su propia capacidad resolutoria y optimizadora. No obstante, recordando a Simondon y a Bergson, el individuo viviente se encuentra siempre en una suerte de *proceso* que nunca está definitivamente acabado. Ese *proceso*, además, se comprende desde esa relación tensional que lo mantiene *en vida*. Así pues, en tanto la resiliencia exige al individuo viviente que se amolde constantemente a las circunstancias problemáticas que le rodean, diremos que propone la anulación de tal tensión. Pensémoslo un poco mejor. Decíamos al inicio que entre problema y solución había un *tertium datur* o tercero incluido: la creación. La creación, por tanto, era una suerte de vínculo diferencial que enlazaba problema y solución. Si recordamos el ejemplo de la revolución, podemos ahondar mejor en todo esto. Decíamos que el estado revolucionario emerge cuando las fuerzas problemáticas entran en crisis y demandan una nueva individuación. Para que esto ocurra, la problematicidad gestante, en cierto modo, debe estallar y emerger a la superficie. Pero, para ello, es necesario que haya una especie de fractura o dislocación del presente: un nuevo posible siempre está fuera del tiempo, del presente que habitamos en tanto *aún no* se ha efectuado, del pasado en tanto no es su mera repetición, pero también del futuro en tanto no podemos conocer cuál será su modo de efectuarse y crear. El paradigma de la resiliencia, sin embargo, clausura la aparición de nuevos posibles en tanto postula la aceptación del mundo *tal y como es* (Evans y Reid, 2014: 17). Es verdad que el sujeto debe transitar por situaciones trágicas, catastróficas, dolorosas... Es más, la resiliencia depende de que estas se den. Pero su solución ante ellas nunca implicará rastrear el origen de estas mismas, sino trabajar con lo dado y adaptarse a ello. Como diría Deleuze en su *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, el sujeto contemporáneo debe estar constantemente dispuesto a *modularse*. El concepto de *modulación* es definido por él «como una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante, como un tamiz cuya malla varía en cada punto» (2014: 151). Diremos, pues, que la resiliencia es un intento de hacer que la problematicidad vital sea *aproblemática*, reduciéndola a un tránsito que «debemos superar».

Recordemos la cita de Paul B. Preciado con la que comenzábamos: «la psicología y el marketing se han convertido poco a poco en las disciplinas encargadas de gestionar los procesos de malestar en el capitalismo, reduciendo la resistencia política a la “resiliencia” individual» (2022: 39). Parece que lo que el filósofo nos sugiere es que entre resistencia y resiliencia se da una suerte de relación de opuestos, una relación de contrarios. La resistencia es política y, en tanto tal, colectiva. La resiliencia es apolítica y de carácter individual. Hasta cierto punto, coincidimos con las palabras del pensador. Sin embargo, para ir cerrando, nos gustaría darles una vuelta más y defender la idea que resumíamos al inicio: «el malestar es una resistencia a la resiliencia».

Hasta este momento, hemos presentado la noción de resiliencia y de individuo resiliente. No obstante, este no existe. Es evidente que todos hemos sido capaces de superar circunstancias que nos han hecho sufrir, padecer... En este sentido, se podría indicar que «hemos sido resilientes». Ahora bien, no podemos amoldarnos o acomodarnos en todo momento al mundo que habitamos y a las exigencias que nos plantea. Y entonces, ocurre: nos quebramos, nos fracturamos, nos vemos envueltos por ese malestar que no llegamos a comprender. Como mencionamos anteriormente, el malestar se encarna de formas diversas y, muchas veces, poco predecibles. El malestar hace patente que hay un problema al que tratamos de dar solución, aunque a veces nuestras soluciones no sean comprendidas e incluso puedan llegar a ser, en tantas ocasiones, patologizadas.

Desde esta perspectiva, por tanto, creemos poder conceptualizar el malestar como una fuerza afirmativa por cuanto emerge como una *resistencia al estado de cosas presente*. El malestar, sin duda, nos advierte de algo y, quizás, nos permite señalar qué es lo que *no queremos*. Sin embargo, podría ser interesante encontrar también una potencia propia del malestar que no funcione solo de modo negativo. Para ello, en cambio, debemos pensarlo como algo que está más allá del individuo. Pues consideramos que cuando un individuo padece, hay en ese padecimiento algo que le pertenece de un modo íntimo y, quizás, indiscifrable para el resto; no obstante, también hay algo de ese padecimiento que tiene que ver con un «nosotros» de carácter problemático. Por consiguiente, entre malestar colectivo y malestar individual hay una dialéctica que no se resuelve en una síntesis integradora sino, más bien, en una síntesis disyuntiva que tiene potencial creador.

Sostiene Deleuze que crear es siempre resistir al estado de cosas presente (Deleuze y Guattari, 2019: 111). Crear es dislocar, fracturar, hacer que un nuevo posible sea una fuerza que *insiste*. Por ello, nos aventuramos a proponer que el malestar, entendido desde esta perspectiva, puede verse como una resistencia creativa. Todo ello, no obstante, debe pensarse sin olvidar todos los malestares individuales y los sufrimientos que estos generan. Esto es sólo una pequeña propuesta, un intento de ver *más allá*. El malestar: una resistencia a la resiliencia, una nueva posibilidad de creación.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

Balius, F. (2018). «Escoltar veus és una experiència lligada al context. No pots negarla, però en pots fer una brúixola». *Directa*. Entrevistado por Jordi Relano. Disponible en: <https://directa.cat/hemerotecas/escoltar-veus-es-una-experiencia-lligada-al-context-no-pots-negar-la-pero-en-pots-fer-una-bruixola/>.

Basaglia, F. (1972). *La institución negada. Informe de un hospital psiquiátrico*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor.

– (2021). *Conferencias brasileñas*. Valladolid: La Revolución Delirante.

Bergson, H. (1999). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme.

– (2016). *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.

- Chandler, D. y Reid, J. (2016). *The Neoliberal Subject. Resiliencia, Adaptation and Vulnerability*. Londres: Rowman & Littlefield International.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- (2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas 1953-1974*. Valencia: Pre-textos.
- (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas 1975-1995*. Valencia: Pre-textos.
- (2014). *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.
- (2021b). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- (2021a). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2023). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2019). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- (2020). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
- Evans, B. y Reid, J. (2014). *Resilient Life. The Art of Living Dangerously*. Cambridge: Polity Press.
- García Ferrer, B. (2011). «A vueltas con Heidegger. La filosofía como terapia frente al “nihilismo tecnológico”». En: Sáez Rueda, L., Pérez Espigares, P. y Hoyos Sánchez, I. (Eds.). *Occidente enfermo. Filosofía y patologías de civilización*. München: GRIN Verlag GmbH. Disponible en: [https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/18887/Luis%20Sáez\\_Enfermedades%20de%20occidente\\_2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/18887/Luis%20Sáez_Enfermedades%20de%20occidente_2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y).
- Gonzalo Moreno, J. (2016). «Esto no es una metáfora» en: Arenas, L. (coord.). *El efecto Deleuze*. Zaragoza: Erial, pp. 247-268.
- Martínez Guzmán, A. y Medina Cárdenas, O. (2021). «Resiliencia y cultura terapéutica en tiempos neoliberales: una exploración de discursos de autoayuda». *Quaderns de Psicologia*, vol. 23, n. 1. Disponible en: <https://quadernsdepsicologia.cat/article/view/v23-n1-martinez-medina>.
- Mc Namara, R. (2020). «Intensidad». En: Soich, M. y Ferreyra, J. (eds.). *Introducción en diferencia y repetición*. Buenos Aires: RAGIF, pp. 49-61.
- Munist, M., Santos, H., Kotliarenco M. A., Suárez Ojeda, E. N., Infante, F., Grotberg, E. (1998). *Manual de identificación y promoción de la resiliencia en niños y adolescentes*. Madrid: Arena Libros.
- Núñez, A. (2019). *Gilles Deleuze. Una estética del espacio para una ontología menor*. Madrid: Arena Libros.
- Padilla, J. y Carmona, M. (2022). *Malestamos*. Madrid: Capitán Swing.
- Preciado, P. B. (2022). *Dysphoria mundi*. Barcelona: Anagrama.
- Real Academia Española [RAE]. (2014). *Diccionario de la Real Academia*. Madrid: Espasa.
- Simondon, G. (2019). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus.
- Whitehead, A. N. (2021). *Proceso y realidad*. Girona: Atalanta.

## ¿DE DÓNDE SALE ESTE SOL NEGRO? EL YO SOBERANO Y LA MELANCOLÍA

CRISTINA RODRÍGUEZ MARCIEL

*Dra. en Filosofía – UNED*

«La melancolía del lector deconstructivo sume su mirada en el estrato profundo del texto y divisa un paisaje de muerte. La mirada melancólica ve, tras las fachadas perfectas que el deseo levanta, un paisaje de grietas y fisuras».

Byung-Chul Han, *Caras de la muerte*.

Ante el padecimiento de una «sociedad» entera, que experimenta de forma muy aguda una nueva forma de malestar en la cultura, el objetivo de este trabajo pretende un acercamiento al sufrimiento psíquico «singular», esto es, al que nos afecta a cada una y a cada uno de manera particular; ese sufrimiento que sentimos como algo propio, solitario, absoluto e incompatible. Nada nos resulta más difícil, escribió Jean-Luc Nancy, que saber cómo compartir nuestras soledades, puesto que la «soledad» es tan esencial para nosotros como el hecho de «compartir» (Nancy, 2023: 143). Los seres humanos somos una llamativa y extraordinaria amalgama de separación y de vínculo. De ahí, que cada uno de nosotros constituya el singular oxímoron de una *soledad compartida* (compartida de manera «esencial», como veremos, y no como un supuesto «mal de muchos» individual); y de ahí también que el sufrimiento «singular» sea siempre «plural» en un sentido que procuraré desentrañar aquí. No trataré, sin embargo, de situar la mirada en ningún «sujeto colectivo», ni en el sufrimiento que emana de nuestras condiciones de vida, esto es, en el sufrimiento que apesadumbra al individuo, ciertamente, pero que tiene su origen en los innumerables problemas sociales que padecemos. Es imposible dedicarse a la filosofía contemporánea, o a la filosofía en general, y no haberse sumergido de lleno en el sufrimiento psíquico provocado por la civilización, el malestar civilizacional derivado de nuestra sociedad y de nuestra sociabilidad, el malestar que se sigue de nuestro «estar juntos». No acertamos a comprender por qué «estar juntos» se refiere menos a nuestros cuerpos sufrientes que a las sociedades e instituciones y por qué las instituciones y sociedades que hemos creado nosotros mismos no nos proporcionan el bienestar para el que fueron concebidas. Por qué ya no existe un *vínculo* entre nosotros, esto es, por qué ya no hay un aglutinador *común* y que no suponga tener que pensarnos como una miriada

dispersa de seres individuales que han sido amontonados como guisantes en una lata<sup>1</sup>, por recordar una imagen usada por Sartre. Quizás no hagamos otra cosa más que ocuparnos de nuestro malestar. A ese malestar, en nuestra modernidad, la filosofía lo llamó «nihilismo». En 2021, un poco antes de morir, en un libro titulado *Cruor. La crueldad y la crudeza*, Jean-Luc Nancy describía la «crueldad» como la decisión de haber confiado todo lo que a los seres humanos nos excede *infinitamente* a una única y gran maquinaria autónoma y enloquecida, la del neocapitalismo tecnocientífico, y escribía que la cuestión de la *legitimidad* de los tiempos modernos no es nueva, pero que se ha visto ostensiblemente transformada a partir del momento en que se ha suprimido lo que, con el nombre de «progreso», constituía una legitimidad potencial en el sentido más fuerte del término. No solo se han vuelto cuestionables los efectos del progreso técnico, sino también la posibilidad de añadirle a dicho progreso otra perspectiva (moral, religiosa, ideológica), de oponérsela o de sustituirlo por ella. La aniquilación de todos los proyectos ha vuelto más penosos unos padecimientos para los que no vemos ninguna expectativa y nuestro sufrimiento tiene mucho que ver con la incapacidad de prever un futuro para nuestra especie. Carecemos no solo de un porvenir fiable, sino que también estamos desprovistos de un pasado que nos resulte de ayuda y orientación. Padecemos, en consecuencia, una inmovilidad dubitativa y desorientada<sup>2</sup>. Pero nuestra condición presente, *presentista*, nada tiene de excepcional. No tenemos más que remitirnos a un célebre texto de un psicoanalista, con enorme repercusión en la filosofía, que en muy pocos años cumplirá un siglo: en 1929 Freud publicaba *El malestar en la cultura*. En la escritura amarga y apesadumbrada de *El malestar* estaban presentes, además de su enfermedad y de las aflicciones personales, los estragos de la pandemia de 1918 que, en 1920, había acabado con la vida de su querida hija Sophie, y los estragos de la Primera Guerra Mundial, la crisis económica de la postguerra y la depresión a la que se encaminaba el mundo y que buscó salir de ella con el auge del totalitarismo en los años treinta. Hoy como ayer, citar su último y celeberrimo párrafo, casi como una letanía, constituye un necesario recordatorio entre quienes seguimos hablando hoy, en plural, de los muy diversos *malestares en la cultura*:

A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si –y hasta qué punto– el desarrollo cultural logrará dominar las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto [pulsión] de agresión y de *autodestrucción*. En este sentido, la época actual quizá merezca nuestro particular interés. Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre. Bien lo saben, de ahí buena parte de su presente agitación, de su infelicidad y de su angustia (Freud, 1997: 156).

---

<sup>1</sup> «En la sociedad que concibe el espíritu de análisis, el individuo, partícula sólida e indescomponible, vehículo de la naturaleza humana, reside como un guisante en una lata de guisantes: redondo, encerrado en sí mismo, incomunicable» (Sartre, 1981: 6).

<sup>2</sup> «[...] hasta el punto de refugiarnos en lo que algunos han llamado un “presentismo”. Este término tiene un sentido teórico (la afirmación de la exclusiva existencia del presente) y un sentido práctico (“ocupémonos del presente, lo demás está fuera de nuestro alcance”). Estas actitudes son otras tantas maneras de hacer el duelo de la historia [...], de la historia entendida como un proceso relativamente continuo y orientado hacia una determinada “vida buena”, por recuperar la expresión con la que Aristóteles califica el desafío de la vida común» (Nancy, 2020: 31-32).

El emblemático texto del psicoanalista consideraba que el descontento y la insatisfacción eran una consecuencia necesaria, inevitable, de la «naturaleza cultural» de los seres humanos (abro un paréntesis para recordar que hoy a los seres postnaturales y postculturales que somos, nos resulta habitual referirnos a algo así como la «naturcultura»<sup>3</sup> por utilizar el acrónimo o *mot-valise* de Donna Haraway, usado también por Bruno Latour, para evitar, por una parte, hacer de la naturaleza una «evidencia universal sobre la cual se destacaría la categoría codificada de la cultura» (Latour, 2017: 30) y, por otra, para tratar de pensar al margen de esa tradicional dicotomía conceptual que nuestra tradición nos presentaba como un par de opuestos inmiscibles. La «complejidad» se percibe hoy muy claramente en que ya no hay fenómenos «naturales», puesto que estos manifiestan su interdependencia inextricable con aquello de lo que ya no son en absoluto separables: sus implicaciones o sus repercusiones técnicas, económicas, políticas, sociales; las catástrofes que solemos llamar «naturales» manifiestan con singular acuidad esa interconexión, casi simbiosis, entre los fenómenos naturales y los complejos técnicos, sociales, políticos, económicos cuya interconexión es, precisamente, lo que nos angustia, nos inquieta, nos perturba y nos hace sufrir por depender, además, de una interconexión generalizada: la del dinero por el que funcionan todos esos sistemas, la del dinero al que, en última instancia, abocan todos esos complejos. Complejidad que también pone en evidencia que la «naturaleza es cultural» más allá de los seres humanos, manifestándose en los animales, en los vegetales o en el agua, en una respiración, o en una reacción química. Y esto hace cien años acaso todavía no era tan evidente. Pero volvamos a Freud. Como se recordará, en una tríada, Freud enumeraba las fuentes de nuestro *sufrimiento*:

El sufrimiento nos amenaza por tres lados», escribía, «desde el propio cuerpo que, condenado a la decadencia y a la aniquilación, ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que representan el dolor y la angustia; del mundo exterior, capaz de encarnizarse en nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables; y, por fin, de las relaciones con otros seres humanos (Freud, 1997: 45).

Si bien se piensa, estos tres lados conforman un peculiar triángulo, que es casi una trinidad, porque lo que Freud nos está diciendo es que todo lo que se opone al «yo», a ese «yo soberano» al que nos referiremos enseguida, que todo lo que contraría al *ego*, es una amenaza; que cualquier «alteridad» es considerada una amenaza por el «yo» y para el «yo»:

- El «propio cuerpo», que es pensado como algo distinto del yo; el cuerpo, en nuestro dualismo tradicional que distingue entre mente/cuerpo, no es algo que el yo es, es algo que el «yo» tiene a su disposición como su propiedad y que puede manejar a su antojo.

---

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, y entre otros: Haraway, D. (2016). *El manifiesto de las especies de compañía*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil Ediciones.

- El mundo exterior, cuyo carácter indomable e irreductible provoca que, ya se trate de animal, vegetal, mineral, máquina o cosa, el «yo» siempre se represente ese «mundo exterior» como el «objeto» que se le opone, se le resiste y desafía a su ser «sujeto».
- Y los «otros seres humanos», el infierno de los otros «yoes» que se oponen a mi «yo».

El propio Freud escribía que

en condiciones normales (esa «normalidad» prescriptiva que nunca es inocente) nada nos parece tan seguro y establecido como la sensación de nuestra mismidad, de nuestro propio yo. Este yo se nos presenta como algo independiente, unitario, bien desmarcado frente a todo lo demás. Solo la investigación psicoanalítica [...] nos ha enseñado que esa apariencia es engañosa; que, por el contrario, el yo se continúa hacia dentro, sin límites precisos, con una entidad psíquica inconsciente que denominamos *ello* y a la cual viene a servir como de fachada. Pero, por lo menos hacia el exterior, el yo parece mantener sus límites claros y precisos (Freud, 1997: 26-27).

Se recordará que Freud decía que en el enamoramiento –al que él no consideraba un estado patológico (aunque de eso quizás habría mucho que decir...)– y en algunas patologías, se torna incierta esa demarcación del yo frente al exterior. Ciertamente, al perder sus límites con lo «otro», al volverse los límites borrosos, equívocos e imprecisos, el yo pierde su soberanía y se deja invadir por la alteridad y por la diferencia que ya lo constituían previamente. A ese «yo» que pierde su soberanía, que ha abdicado de ella de una vez por todas y para siempre, ya que su soberanía *una e indivisa*, como lo es toda soberanía, fue acaso un espejismo, a ese «yo» que pierde su soberanía, pero que *no sabe* lo que ha perdido al perderla y que le ha permitido devastar, desde el interior, la metafísica de la presencia y del sujeto y que, por eso mismo es un «yo» estructural y necesariamente «melancólico», pero que, sin embargo, me resisto a considerar como «patológico» es al que quiero dirigirme. En consecuencia, no voy a referirme al malestar civilizacional, al malestar del ocaso de occidente (puesto que, por lo demás, contamos entre nosotros con un muy perspicaz diagnóstico de *El ocaso de occidente* (2015) de Luis Sáez Rueda) –un ocaso, por lo demás, «mundializado» desde hace ya mucho tiempo, no lo olvidemos–, un ocaso que acaso nunca ha gozado tampoco de un supuesto bienestar que no fuera utópico, futurible o de regresión a un presunto pasado idílico, llevado a un más allá, en todo caso, puesto que el «ocaso» humanista, racional y técnico, desde su propia etimología, es un «declinar» y un «ocaso», un ocaso desde su «alba». No tenemos más que recordar la queja espantada de una de las figuras pioneras y emblemáticas, precisamente, de esa inventiva humanista, racional y técnica. Leonardo da Vinci en *De la crueldad del hombre* escribía:

Veremos en la tierra criaturas que combatirán entre ellas sin tregua, con enormes perjuicios y constantes muertes en ambos bandos. Su maldad no conocerá límites. En las enormes selvas del mundo, sus salvajes miembros derribarán un inmenso número de árboles. Después de hartarse de alimentos, querrán saciar su deseo infligiendo la muerte,

la aflicción, el tormento, el terror y la expulsión de la tierra de todo lo que esté vivo (Da Vinci, 1987: 494).

Freud escribió que el sufrimiento que emana de las relaciones con otros seres humanos es, para el «yo», el que le resulta más doloroso, según él, por su gratuidad y por su supuesta inevitabilidad. Pero deberemos preguntarnos si no lo es por necesidad, acaso porque para el «yo soberano» siempre hay dos bandos establecidos entre su tiranía individualista y lo «otro», que para él es todo lo demás que siente como su opuesto, incluido su propio cuerpo. De ahí, recordarán también, y hay una enorme y progresiva actualidad en ello, los métodos de los que, según Freud, se sirve nuestro «yo soberano» para la *evitación* del sufrimiento: contra la naturaleza, someterla su voluntad con medios tecnocientíficos (hoy hablamos de una época geológica llamada Antropoceno); contra las relaciones humanas que el yo siente como dañinas, el aislamiento, el repliegue individualista; contra su propio cuerpo, medicarlo o intoxicarlo. Contra su propio cuerpo, lo digo con Freud, «el más crudo, pero también el más efectivo de los métodos [...] es el químico» (Freud, 1997: 47), el «*pharmakon*», entonces, remedio y veneno *a la vez* para paliar el sufrimiento, para acabar con la dolorosa *sensación* que se quiere evitar, puesto que el sufrimiento es una *sensación singular*, el sufrimiento solo existe porque lo sentimos de manera única, concreta y singular en el organismo propio de cada una y de cada uno. Cuando Freud expone el antagonismo de las satisfacciones instintivas individuales con las restricciones impuestas por la sociedad para el progreso de la cultura, cuyo peaje es el sentimiento de *culpabilidad* inconsciente que el «super-yo» introyecta en el yo, con el consiguiente aumento de la infelicidad, me parece que el gran acierto de Freud es haber llevado lo más lejos posible ese antagonismo como la lucha entre Eros y la pulsión de muerte. Esta lucha no solo caracteriza el proceso cultural de la humanidad, sino que también se la vincula con la evolución del individuo, llevándola tan lejos como para que esta lucha le permita «revelar el secreto de la vida orgánica en general». El crecimiento cultural y la evolución del individuo –sin que podamos entender con ello una metáfora organicista– no son sino procesos *vitales*, esto es, provocados por las fuerzas generativas y en tensión de la vida misma, por decirlo de un modo nietzscheano. De igual modo que hay un *super-yo* individual, hay un *super-yo* de la comunidad que se preocupa muy poco por la constitución psíquica del individuo, instituyendo preceptos que acaso al individuo no le sean posibles de cumplir, escribe Freud. La pregunta que se hace entonces me parece de impresionante actualidad:

Si la evolución de la cultura tiene tan trascendentes analogías con la del individuo, y si emplea los mismos recursos que ésta, ¿acaso no estará justificado el diagnóstico de que muchas culturas –o épocas culturales, y quizá aun la humanidad entera– se habrían tornado *neuróticas* bajo la presión de las ambiciones culturales? (Freud, 1997: 153-154).

Y lo que es peor a su juicio es que, en la neurosis individual, disponemos como primer punto de referencia el contraste con el que el enfermo se destaca de su medio, el que se considera un estado «normal». Pero ese «telón de fondo» no existiría para una civilización uniformemente afectada, para una civilización patológica en su conjunto. Tendríamos que preguntarnos si es seguro, sin embargo, que el telón de fondo de la supuesta «normalidad»

podamos aplicárselo al individuo. Pero lo que me importa destacar es que si reconocemos, entonces, que el desarrollo de la cultura y el desarrollo individual son procesos semejantes, que discurren paralelos, que ambos son *procesos vitales* y que participan del carácter más general de la vida, esta generalidad de carácter biológico implica que el «malestar» no le llega a la civilización desde el exterior, sino que es un daño que la propia civilización recibe desde sí misma, acaso porque ha optado por *autolegitimarse* por completo a través de su racionalidad tecnocientífica (y el actual ultraliberalismo es consecuencia directa de esta racionalidad). Por decirlo con Jean-Luc Nancy, el malestar de la civilización es como una guerra total sin enemigos porque acaba por ser una guerra de todos contra todos, una guerra contra nosotros mismos; y esta racionalidad tecnocientífica ultraliberal es la que parece empeñarse en conducirnos a la *autodestrucción*. Ante el peligro de lo «auto», del *autos*, cabría hacerse la siguiente pregunta: si no hay relación con el mundo y con los otros que pueda separarse sin más de la relación de cada una y de cada uno *consigo*<sup>4</sup>, ¿el sufrimiento psíquico *individual*, ese que es cada vez mío, cada vez tuyo, *Jemeinigkeit*, por decirlo como Heidegger, es exógeno, y esta propiciado por las condiciones de una civilización mundializada enferma (Günter Grass (2001) escribió que *utopía y melancolía* son la cara y la cruz de Europa; y que cuando no hay lugar para la utopía nos refugiamos necesariamente en la melancolía); o es endógeno y procede del propio individuo, de un «yo» que está siempre en guerra consigo mismo y que, en consecuencia, solo puede generar una civilización también en guerra contra sí misma?

Por tanto, más que a nuestro momento de desilusión histórica o civilizacional, a lo que he querido acercarme, entonces, es a ese doliente sujeto, al sufrimiento *singular*, al sentimiento particular que es cada vez mío, a lo que le ocurre a cada una y a cada uno *consigo*, al sufrimiento que impacta en un cuerpo en su totalidad, sin que se pueda discernir si ese dolor le viene del corazón o de la mente, al sufrimiento de un «yo» que se ve debilitado y degradado porque, por decirlo con el Freud de *Duelo y Melancolía* (2012), ese yo se engulle poco a poco a sí mismo, es autofágico hasta desintegrarse, es un «caníbal» de sí mismo, cuyo repliegue en sí, le lleva a perder el interés por el mundo y por los otros, rehuyendo entablar relaciones externas. Paradójicamente, la desintegración del yo sufriente coincide con tal ensimismamiento que el yo y el mundo borran sus límites, sus fronteras; y, para quien sufre, o bien *todo* es un triste mundo ilimitado,

---

<sup>4</sup> Lo que Nancy llama «auto» no es un sujeto. Es un «yo» en relación con la «superficie de la inmensa masa del ello». En ese sentido, nos da algunas pistas para la «deconstrucción» del sujeto soberano que intento esbozar en este trabajo: «[A]un cuando el “*auto*” implica peligro [...] no hay que confundirlo con el pequeño “sujeto” de nuestra cultura. A este sujeto se le reprocha el fantasear y el concebirse a sí mismo sólo como “emancipado” dotado de derechos ilimitados. Pero este infeliz “sujeto” no es él mismo sino el producto de una expansión mucho más extensa, expansión que ha llegado a ser *pluriversal*. Al sujeto le ocurre lo mismo que al pequeño «yo» de Freud frente a la superficie de la inmensa masa del «ello». «Ello» es asimismo la resonancia de todos los prolongados ecos del tiempo venidero. En lugar de sermonear al sujeto, esforcémonos por pensarnos a nosotros mismos en esa resonancia. [...] Lo único que pretendo es que lo que se está buscando pueda decirse. Eso que quiere decirse nos precede desde lejos. Desde muy lejos tanto delante como detrás de nosotros: se trata del mundo, de la vida y de la muerte, de la posibilidad de que cohabitemos. Nada tiene de catastrofista ni de apocalíptico el pensar que la existencia como tal pueda ser llevada ante su propia fugacidad y finitud. Es incluso ahí en donde adquiere su valor infinito, único e insustituible» (Nancy, 2020: 29).

indistinto y confuso, o bien *todo* es la enorme llaga de su yo doliente. Quizás la paradoja reside en que esto se da *a la vez*. Siendo particular y cada vez mío, ese sufrimiento es, a la vez, un sentimiento absoluto, compacto, completo, universal. Se trata de ese sufrimiento, recordarán el hermoso inicio de *Bonjour tristesse* de Sagan, «tan total, tan egoísta, que casi me produce vergüenza, [...], algo me repliega y me envuelve como una seda, desesperante y dulce, separándome de los demás» (2021); se trata de ese «abismo de tristeza», por decirlo con Julia Kristeva, provocado por un «dolor incomunicable» e incompañable, que nos absorbe por completo de cuando en cuando y, a menudo, indefinidamente, y que me ha empujado a escribir sobre la melancolía, puesto que, como decía la propia autora, escribir sobre melancolía solo tiene sentido cuando lo escrito proviene de la propia melancolía (Kristeva, 1991). Cuando el «yo» se borra, se difumina, se desdibuja o se desvanece, para ocupar, sin embargo, *todo* el espacio, la que escribe es siempre la propia melancolía y el escritor se retira, como quiso hacerlo Robert Burton escondiéndose tras la máscara de Demócrito, para escribir un libro inagotable que le curase de su tristeza y al que le dio el título más hermoso del mundo: *Anatomía de la melancolía* (2015).

Es el momento de hacer una precisión. El abordaje de la melancolía que pretendo aquí es estrictamente «filosófico». Vaya por delante una rendida admiración y agradecimiento a la ayuda «directa» que los profesionales relacionados con la salud mental: psiquiatras, psicólogos, psicoanalistas o psicopatólogos, prestan a los pacientes aquejados de patologías graves o leves, ya se trate de esquizofrenia o trastornos psicóticos, bipolaridad, trastornos depresivos o de ansiedad... no hay más que echar un vistazo al Manual Diagnóstico y Estadístico de los trastornos mentales para darse cuenta de la amplísima responsabilidad que tienen sobre sus espaldas. Y también del enorme laberinto clasificatorio en el que están metidos. Evitaré por tanto la injerencia de referirme a cualquiera de esas patologías. Lo que quiero reivindicar aquí, con el arcaico y ambiguo nombre de «melancolía», no es la *enfermedad* antigua; sino, en una especie de «paleonimia», en el sentido que Jacques Derrida se ha referido a la estrategia de usar los viejos nombres para abordar problemas nuevos, *solamente* la tristeza generalizada e *inmotivada*, acaso excesiva, la que *a veces* nos aqueja clavándonos en el suelo y en la cama, la que *a veces* nos conduce al encierro, a la soledad y al abandono, la que a veces pone de manifiesto todas nuestras ambigüedades y contradicciones, un oscuro *je ne sais quoi* que acaso no es sino el sufrimiento existencial originario propio de todo lo que está vivo, el dolor de la finitud y del devenir, esto es, el dolor de la *pérdida* y de la transitoriedad de la vida, el dolor de la existencia «presente» que se duele de un pasado que ya no existe y de un futuro que no existe todavía, un dolor de la existencia «presente» que es solidario todo lo que existe y del hecho de la propia existencia; y que, en consecuencia, no podríamos considerar sufrimiento patológico o mórbido y que, como trataré de mostrar, para esta especie concreta que somos los seres humanos como animales hablantes es indesligable de la formación del «yo», es «estructural» en la conformación de lo *humano* (por tanto, no es una enfermedad susceptible de ser erradicada, ni un sentimiento que deba ser *anestesiado*) y que tiene una larguísima historia que transcurre desde la *hominización* hasta la *socialización* ya ligada al lenguaje verbal y a sus condiciones pragmáticas. No me atrevo por tanto a hablar de «depresión» en cualquiera

de las múltiples formas en las que la aborda el lenguaje clínico, acepto, por tanto, la prescripción facultativa del afamado médico francés, Esquirol, que, en 1819, en su intento por desterrar la antiquísima teoría humoral hipocrática —esto es, la que consideraba causante de la enfermedad a un desorden de la *bilis negra*, uno de los cuatro humores (sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra) que conformaban los cuatro temperamentos: sanguíneo, flemático, colérico y melancólico— a favor de la teoría nerviosa, propuso para la imprecisa y ambigua «melancolía» el nombre más científico de *lipemanía* y *monomanía triste*, aconsejando a sus colegas de profesión que cedieran la palabra «melancolía» a filósofos y poetas. Con eso no quiero decir que filósofos y poetas podamos inhibirnos de la responsabilidad de tratar de ayudar a quien sufre. Pero esta ayuda, necesariamente mucho más modesta, deberá servir acaso, y si fuera esto posible, para que, en general, podamos dejar de considerar patológica cualquier forma de tristeza y, menos aún, esa forma de tristeza existencial conformadora de lo humano. Y, sobre todo, para que dejemos de lado la «culpa» que, en nuestras sociedades, acompaña siempre a la tristeza, la culpa, cuando no la vergüenza o el descrédito. *¿Por qué estás triste, si no tienes motivos, si nada te falta?* Se recordará que Freud, en su magnífico ensayo *Duelo y melancolía*, distinguía entre el «duelo» de quien sufre de manera *motivada* por una pérdida concreta e identificable, que no es necesariamente la pérdida personal de un ser querido; y para la que hay un proceso de aceptación, el *trabajo* de duelo, y la «melancolía», que es algo así como un duelo infundado, ciego y sin objeto, y para el que no hay trabajo posible. El melancólico, escribió, al no poder dirigir el dolor hacia un objeto externo, porque no sabe qué causó su dolor, introyecta la pérdida en el propio «yo». Al no saber qué introyecta, lo que encuentra en la introyección es la «nada» en el propio «yo». El melancólico, al no poder concentrarse en la causa, no puede aceptar la pérdida ni seguir adelante con su vida. No hay trabajo de melancolía. Debemos preguntarnos si en nuestro estado actual de «hartazgo», en nuestra locura de saciedad y de saturación, tampoco sabemos qué nos falta, porque acaso nos falta «nada», precisamente, acaso lo que nos falta es la falta; y, en consecuencia, nos falta la tensión *deseante* que la falta genera. Hemos perdido la falta hasta tal punto que ni siquiera sabemos que hemos perdido algo al perderla. Nos falta esa carencia originaria, esencial y estructural, sin la cual no pueden tener cabida, porque no podríamos reconocerlas, ni la alteridad ni la diferencia; pero tampoco la alegría, ni la *tristeza*... Como advirtió Heidegger, tristeza y melancolía no son lo mismo, deberemos poder distinguirlos. A propósito de la alegría y de la tristeza, Heidegger escribió que

el mutuo juego de interrelación entre tristeza y alegría las lleva la una a la otra [...], cuanto mayor es la alegría, tanto más pura es la tristeza que duerme en ella. Cuanto más profunda la tristeza, tanto más invocadora la alegría que descansa en su seno (Heidegger, 1990: 211).

Pero ¿dónde se produce este juego de intercambio? En el «dolor», dice Heidegger. La mayor alegría y la más profunda tristeza son, en el juego de su resonancia mutua, ambas, a su modo, «dolorosas». El juego que posibilita su resonancia y su mutua remisión es *el dolor*. El dolor *doble*, resonante, como en un juego de espejos, «toca de tal modo el ánimo

de los mortales que éste obtiene del dolor su peso de gravedad. [...] *El término que corresponde al dolor [...] es la melancolía*» (Heidegger, 1990: 211). Por ese motivo, aunque la melancolía apesadumbra el ánimo también puede perder su pesantez e infundir en el alma «un secreto aliento». Tomaremos, por tanto, a la melancolía como condición de posibilidad de la tristeza, más «originaria» o más «antigua» que la propia tristeza «consciente». Por eso Freud, cuando tiene la idea de relacionar el estado melancólico con el duelo, localizando la causa de la melancolía en la pérdida, pudo escribir que, en el duelo, sabemos lo que hemos perdido, pero en la melancolía no se sabe qué se ha perdido. En el duelo *motivado* la pérdida es consciente y, en la melancolía *inmotivada*, es inconsciente. No hay lenguaje para *decir* la melancolía. La melancolía es la *kénosis* del lenguaje donde la existencia se expone a su «nada» constitutiva. Haciéndose cargo de este «vaciamiento» del lenguaje, Fernando Colina, en *Melancolía y paranoia*, entiende la psicosis como un efecto de «hundimiento del lenguaje que deja al descubierto y en carne viva lo que Kant llamó *cosa en sí*, Freud designó como *pulsiones* y Lacan acabó bautizando como lo *Real*» (Colina, 2011: 13).

Por lo demás, no se trata de hacer un elogio de la melancolía, ni de un conformismo inane ante el sufrimiento, ni de establecer que la melancolía debería perder su ambigüedad característica, canalizándose de manera únicamente «positiva» o «creativa», por mucho que Aristóteles en sus *Problemata* (2004), considerara que un desorden en la bilis negra concedía al melancólico vocación heroica, genio poético y filosófico y superioridad de espíritu. Nada más lejos de mi propósito que regodearme o deleitarme en lo mortecino (ya ven que me estoy disculpando por la tristeza), pero creo que, en estos tiempos de imposición de la felicidad por decreto, urge una *reconciliación* serena con nuestra melancolía existencial. Nos va mucho en ello porque que, ya lo hemos dicho, la melancolía es condición de posibilidad de que exista algo que pudiéramos llamar «felicidad» y de la alegría porque, la alegría y la felicidad son ya lingüísticas, pertenecen al lenguaje, igual que la tristeza; y la melancolía, por mucho que nos refiramos a ella como *tinta negra*, es prelingüística e incommunicable puesto que, como decía antes, está ligada a una *hominización* inmemorial y, en consecuencia, conformará la socialización ya vinculada al lenguaje y a sus condiciones pragmáticas. Para eso, y como si fuéramos astrónomos tendremos que preguntarnos, como lo hacía Julia Kristeva usando el verso de Nerval, de dónde sale, de dónde viene este sol negro, de qué galaxia insensata e inefable proceden sus rayos. No olvidemos que nuestra civilización conserva el *heliocentrismo* congénito de nuestro pensamiento y que, desde Platón, nuestra cultura obedece al deseo o a la voluntad de exceder al astro visible luminoso para buscar la fuente, el oscuro origen de la luz (en latín *lux* es distinto de *lumen*). Acaso el sol negro de la melancolía no sea sino la *alotopía* del astro rey, otro soberano, que abriga en su seno el *negro resplandor* de la lava apagada. O por decirlo con la bellísima expresión de Derrida, acaso deberemos preguntarnos cuál es «el origen de las lágrimas». No olvidemos que la primera respiración de un ser humano es un llanto. Acaso por esta originariedad, que la sitúa en el corazón de la condición humana, Žižek ha podido escribir que «la melancolía (la decepción con todos los objetos empíricos, positivos, ninguno de los cuales puede satisfacer nuestro deseo) es, en rigor, el inicio de la filosofía» (Žižek, 2002: 173). Pero más allá del canónico y tópico inicio de la filosofía; y como escribe Starobinski, en su emblemático título *La tinta de la*

*melancolía* (2016), extraído de Campanella, que al hablar de la bilis negra se refiere a ella como tinta, o de un tintero que hay, entre otros objetos, en el célebre grabado de Durero, *Melancolía I*, o de la tinta con la que se escribe el bellísimo soneto de Shakespeare: «¡qué en negra tinta mi amor pueda lucir siempre brillante!»; o de un verso de Quevedo que describe como tinta su propia melancolía: «Tal ventura desde entonces/me dejaron los planetas,/que puede servir de tinta, según ha sido de negra», bien pues más allá del inicio de la filosofía, la melancolía está en el origen de la *condición humana*, como lo recuerdan nuestros relatos *fundacionales*. En el canto VI de la *Iliada*, Belerofonte, nos cuenta Aristóteles, tiene devorado el ánimo y elude las huellas de las gentes: soledad, miedo, mutismo, rechazo del contacto humano. Belerofonte cae en un desastre personal *sin motivo alguno*: había afrontado una larguísima serie de trabajos, venció a la Quimera, frustró emboscadas, conquistó su tierra, su esposa y su descanso y, como escribe Starobinski, «justamente en este punto se colapsa, justo cuando siente que todo le ha sido concedido» (2016: 20). La melancolía está también presente en el otro de nuestros relatos fundacionales. Una autora medieval, Hildegarda de Bingen, vinculó la melancolía *humoral* (y no olvidemos que la teoría humoral pervivió hasta el siglo XVII y más allá, cuando empezó a cederle el paso a la teoría nerviosa), es decir, la bilis negra, al pecado original:

En el mismo instante en que Adán desobedeció la orden divina, la melancolía se coaguló en su sangre, del mismo modo en que la claridad es abolida cuando la luz se apaga [...]. Algo parecido le ocurrió a Adán cuando la luz se apagó en él [...]. De la melancolía emergieron la tristeza y la desesperación (Starobinski, 2016: 49).

Recordemos que el pecado de Adán consistió, precisamente, en el deseo de saber sobre aquello de lo que *no hay saber posible*.

Recuperamos nuestra pregunta por el *origen* de las lágrimas y volvemos a nuestro «soberano». Hoy no es preciso abundar, puesto que es un lugar común, en que ya no podemos pensar al «sujeto» de nuestra tradición en el sentido clásico, el *ego* alumbrado por el cartesianismo, iluminado por Kant y que pervive *teóricamente* hasta la fenomenología husserliana (acaso no haya nada menos cartesiano que la melancolía) cuyas características habían sido su plena autoconciencia, su voluntad pura y su dominio soberano de sí y de ese mundo que él mismo había constituido como objeto de su representación. Y digo «teóricamente» porque a lo que asistimos hoy en día, «en la práctica», no es a la debilitación del *ego* como «unidad identitaria», del *ego* como individuo tirano y absolutista, sino a la *autoafirmación* proliferante hasta el infinito de cada individualidad, a la «exaltación» de la identidad y a la «coronación» de la «realización propia» a través de técnicas psicológicas, eso que ahora conocemos como *coaching*. Élisabeth Roudinesco, en un libro reciente, *Soi-même comme un roi*, traducido al español como *El yo soberano*, hace un diagnóstico y un alegato contra las «derivadas identitarias» que han conducido hasta lo que llama la «hipertrofia del yo» (Roudinesco, 2023). Según la autora, la *autoafirmación*, y no olvidemos que, paradójicamente, la melancolía es *autonegación*, la autoafirmación transformada en inflación, en hipertrofia del yo, sería el signo distintivo de nuestra época, en la que cada cual trata de ser él mismo

soberano, como un rey, y no como «otro». En una época en la que nos parecía que ya lo sabíamos todo sobre alteridad y diferencia, necesarias para la oposición rotunda contra la marginación de las minorías oprimidas, la actual *hipertrofia del yo* se está transformando en un loco, enfurecido y peligroso deseo de no mezclarse con ninguna comunidad distinta de la propia, esa que le reafirma al yo en su individualismo, con la consiguiente generación de violencia y odio, hasta llegar a romper con cierta «universalidad» de lo humano. En el mundo del posthumanismo todavía tenemos que poder reivindicar una noción de lo «humano», que ya no sea antropocéntrica y antropomórfica, que sea universalizable sin caer en *universalismo*, recordando que una supuesta «identidad» humana, si es que hay algo así que podamos llamar «identidad» que no sea un puro principio de la lógica y de la matemática, es ante todo múltiple y que incluye en sí lo ajeno, lo «otro» en lo mismo como condición de posibilidad *generativa* de lo mismo, precisamente, incluso y, sobre todo, cuando lo «otro» tiene forma de esa alteridad *radical* que es la «nada». No hay posibilidad para el ser humano de *creatio ex nihilo* sin esa nada originaria. Acaso la melancolía sea una especie de ceguera *extralúcida* que no ha olvidado la *intrusión* originaria que está antes del «yo», que lo conforma, y que nos permitirá esa nueva definición de lo humano, que pasa precisamente por la debilitación de un «yo soberano» cuya «unidad», «identidad» y «mismidad» nos resultaban tan evidentes, tan «normales».

Dirijamos la mirada, entonces, al triste, infeliz y angustiado «yo» que, como hemos visto, no es sino el resultado y la causa, a la vez, de una expansión y de una inflación tan extensa que ha llegado a ser *pluriversal*. ¿Quiénes somos, entonces, nosotros que todavía nos llamamos «humanos»? En primer lugar, parece necesario que asumamos que no podemos liquidar al «sujeto», como parece que no hemos dejado de intentar hacer desde que se instaló entre nosotros una postmodernidad muy mal entendida, arrebatarle, o debilitar, su soberanía no supone en absoluto que podamos hacerlo desaparecer. Algunas corrientes actuales de la filosofía, y no especificaré aquí supuestas «nacionalidades» filosóficas, vienen esforzándose largamente en tratar de pensar formas de subjetividad que no estén vinculadas con la necesidad identitaria individualista, ni con el egoísmo de un «yo», pensar una subjetividad humana no basada en el individuo y en su identidad, una vida humana reflexiva, ciertamente, pero cuya reflexividad contemple formas de subjetividad que asuman en su seno esa «nada» constitutiva. Pensar nuestras *singularidades*, entonces. *Singuli*, en latín, se dice siempre en plural, sin ser un plural formado por constelaciones de individuos, sino como el «cada vez» de la existencia excepcional que implica la doble articulación de, por un lado, las diferentes veces de un mismo «yo» y, por otro, la de los diferentes «yoes» cuya multiplicidad se presenta *a priori* en la diferencia en que un «yo» debe consistir para ser un «yo». La pregunta que subyace es cómo podríamos ir más allá de nuestros aparatos categoriales y lingüísticos y si esto es posible, puesto que la disolución del «yo» no lo es. En el momento en que se ha constituido un «yo», ya no hay marcha atrás, un «yo» nunca volverá a un estado previo, o solo lo hará con la muerte. Es una condición irreversible, jamás se vuelve al lugar del que se partió. La melancolía es entonces la figura paradigmática de lo humano, el *desajuste radical* que nos habita como miembros de la especie humana, y acaso el elevado precio que pagamos por ser sujetos del lenguaje y de la cultura. El origen de nuestra

melancolía existencial, que no deberíamos considerar patológica, no reside en la maldad humana, como parecía destilarse del texto freudiano, sino en el hecho de que un «yo» es un «yo», de que una vez constituido como un «yo» ya es irreversible, como la flecha del tiempo. La paradoja del «yo» es, precisamente, que el mismo gesto que permite al «yo» constituirse como un «yo» le impedirá, de una vez por todas y para siempre, serlo en sentido pleno. Es muy significativo el exergo que Kristeva sitúa en el inicio de su libro, y que extrae del libro de Céline, *Viaje al fin de la noche*, «Tal vez sea eso lo que busquemos a lo largo de la vida, nada más que eso, la mayor tristeza posible *para llegar a ser uno mismo* antes de morir». Cuando el sociólogo Alain Erhenberg titula su libro sobre depresión y sociedad, *La fatiga de ser uno mismo* (2000), está abundando en la misma idea del «llegar a ser uno mismo». Una «fatiga» que, en la línea de Byung-Chul Han y su *sociedad del cansancio*, vendría propiciada por haber pasado de sociedades *disciplinarias*, que hacen recaer sobre el *sujeto individual* «culpabilidad» y «disciplina», a sociedades del *rendimiento*, que hacen recaer sobre el sujeto individual «responsabilidad» e «iniciativa»; sociedades que dictan «normas que incitan a cada uno a la iniciativa individual, impulsándolo a convertirse en uno mismo»; y que le han conducido a los sentimientos de «insuficiencia» y de «desorientación» (Han, 2017). Ese «yo», cuya aflicción le llega de la imposible por hercúlea tarea de tener que *llegar a ser uno mismo* antes de morir, o que sabe que solo llegará a ser uno mismo con la muerte, se transforma entonces en una mera existencia entre nacer y morir: el tiempo de estar fuera de sí para ser sí, sí mismo; y, hasta en la muerte, escindido y expulsado de sí. Entre un «sí» y un «sí mismo», en esa reflexividad que constituye una conciencia, hay interpuesta, originariamente, una *alteridad radical* por la que algo así como un «yo» puede llegar a ser, a formarse, a constituirse. El «mismo» de «sí» solo instituye, entonces, el gesto reflexivo de lo que ha sido expulsado de «sí» sin posibilidad de retorno. El dolor que se genera ante la errancia cuyo retorno se imposibilita se llama *nostalgia*. Quién soy yo me lo van a contar los otros, para empezar, aquellos que me impusieron el nombre. Para contar algo sobre sí, ese «sí» tiene que *distinguirse*, tiene que separarse de ese fondo *indistinto* que Freud llamó *ello*, tiene que ser capaz de decir de sí mismo que es un «yo» que puede comenzar a contar un relato. Para nosotros, los occidentales, la nostalgia está representada paradigmáticamente por un Ulises que jamás regresará a Ítaca; que, en algún momento de su interminable periplo, asumirá lo irrealizable de su empresa y la imposibilidad del retorno puesto que jamás regresará como partió, ya que retornará llamándose Bloom, por ejemplo, para deshacer su propia leyenda. La melancolía se transforma entonces en una condición *ontológica* irreversible, no podemos regresar a un estado o condición anterior, y no solo se trata de nuestra condición, la de los seres humanos, sino acaso de la de todos los seres vivos y los muertos, la del mundo, la de su materia orgánica e inorgánica (por eso hay estaciones melancólicas, paisajes, vientos y sonidos melancólicos, lo sabemos desde que Hipócrates expuso su influencia en el *Tratado de los aires, aguas y lugares* (1983). La pena «negra» lorquiana lo refleja: «no me recuerdes el mar, que la pena negra brota en las tierras de aceitunas bajo el rumor de las hojas» (García Lorca, 2012), y que provoca que eso que entendemos como existencia sea solo el movimiento de partir, de salir al afuera, un movimiento «fuera de lo propio»

en general, fuera del «ser propio» y fuera de la propiedad en todos los sentidos. Es la partida por la cual una presencia se sustrae a la *identidad consigo*. Se trata, entonces, de una forma de separación, de división, de escisión, de distancia. Somos nosotros mismos quienes nos dividimos incesantemente cuando «partir» consiste en dejar la parte de lo que nos es familiar y confortable para adentrarnos en la parte de lo extraño, de lo extranjero, de lo ajeno, en la que jamás sabemos qué nos espera, en la que nuestro destino no es sino errancia, *destinerrancia*, por usar el neologismo de Derrida. Melancolía es la *dolorosa tensión* que moviliza al ser que pretende, sin poder lograrlo, encontrar el origen de su escisión, de su desgarradura, de la herida que causa la hemorragia de su deseo. La frustración experimentada como malestar es consecuencia de esa búsqueda que se nutre infatigablemente del imposible «yo», de la irreversible y abismal distancia entre un sí y un sí mismo cuya hemorragia libidinal solo podrá interrumpirla la intervención del otro. Sin la intervención del otro, escribe Derrida, la sangre habría podido haber seguido manando, continuamente, hasta el agotamiento.

La melancolía pone en evidencia, entonces, de forma descarnada, el estrecho nexo *originario* que existe entre la subjetividad, el lenguaje, el tiempo y la muerte. Derrida escribió que la posibilidad de la muerte se abre por el hecho de recibir el nombre mediante el lenguaje ya que, con él, recibimos esa estructura lingüística que permite a cada uno de nosotros decir de sí mismo que es un «yo» que ya se ha separado de una vez por todas y para siempre del mismo fondo oscuro del que emergemos todos y, por tanto, de lo *radicalmente* «otro». Cada emergencia produce una ruptura completa, sin resto, y cada individuo que comienza a ser es un absoluto distinto, separado; y, sin embargo, *vinculado* a todos los demás en su indistinción, vinculado a todos los demás por su indistinción. De ahí nuestra capacidad de *compartir* lo incompartible, el dolor *esencial* incommunicable. El animal hablante, escribió Nancy, manifiesta esta conjunción exorbitante entre separación y ligazón. En el *vacío* del lenguaje, en su nada, en su mudez, está la insignificancia de nuestra *común* condición. En el mismo instante, un «yo» ha sido individualizado, separado y acogido en el lenguaje y en el tiempo, conservando en sí la huella inmemorial de lo «otro». De ese indistinto «fondo oscuro» *no hay saber posible* y, sin embargo, tenemos de él una «oscura percepción». A esa oscura percepción se refirió Freud, en el último aforismo escrito un año antes de morir: «Mística, la oscura percepción de sí del reino que está fuera del yo, del ello» (Freud, 2013: 302). Cuando Derrida se refiere al origen de las lágrimas, que afloran de unos ojos que no estarían destinados a ver sino a llorar, en su texto *Circonfesión*, escribe: «Un *cogito* [...] que afirma yo existo a partir del [...] ya estoy muerto [...] es el origen de las lágrimas». La muerte que ocupó hasta la obsesión a Derrida no es un punto final, sino el punto donde la vida *comienza*. Es la «nada» que hace que la vida sea lo que es, la «nada» que no pone fin sin más a la vida, sino la interrupción entre dos latidos que le da a la vida su ritmo, su articulación, su cadencia. Tendremos que preguntarnos entonces si nuestra proliferante melancolía no será consecuencia de vivir de espaldas a la muerte y no vueltos hacia ella. La muerte está en el origen, no al final, por eso el origen es origen diferido, es una herida siempre abierta o «una especie de pulmón a través del cual se respira» (Canetti, 1987: 217), por decirlo con Elías Canetti. Poco antes de morir, Derrida reconocía cierta melancolía de la deconstrucción (Derrida, 2012). El pensamiento de Derrida está obsesionado por la

muerte, gira desde su primera publicación en torno a la muerte, parte de ella y a ella regresa constantemente, de ahí que, según Byung-Chul Han, Derrida escriba siempre «vuelto hacia la muerte» y que su escritura sea, aunque Han no lo diga así, *nemográfica* («*nemo*», en latín, significa «nadie», Ulises esta vez llamándose *Outis*, llamándose «nadie», «ningún hombre», para burlar al Cíclope). Escribir hasta *volverse nadie* para afrontar la melancolía, sin *trabajar* para ella. Cuando la melancolía escribe, la melancolía se transforma en el duelo de la vida misma. No un duelo por alguien o por algo, sino el duelo *de* la propia vida, el duelo de la finitud. Un duelo que no puede ser llevado, entonces, un duelo imposible y sin «trabajo», un duelo sin duelo, el duelo de la vida misma, de lo *vivo* de la propia vida. Derrida escribe que las lágrimas son dobles, siempre repetidas. Se llora por uno mismo y se llora por la muerte. Se llora por la *pérdida* escribiendo, repitiendo, repitiéndose. En un bellissimo libro, *Melancolía*, subtítulo *De los que la dicha perdieron y no la hallarán jamás*, el novelista polaco, Marek Bieńczyk, nos recuerda que antes de Derrida, la propia melancolía ya nos mostró «que no existen nombres propios en su mundo, un mundo sin principio ni fin, un mundo donde todo ha tenido lugar y todo se ha descrito y todo se está moviendo en una rueda de repetición» (Bieńczyk, 2014: 39). La melancolía está marcada por el deseo de repetición, por el deseo de repetirse, de regresar a sí después de haberse perdido. En *Caras de la muerte*, escribe Han:

Las lágrimas lloran por la pérdida del sí-mismo. Llorando uno gira en torno de sí. Se tendrá que llorar a ciegas, o llorar hasta quedarse ciego, para que surja un nuevo duelo, un *duelo lúcido*, un duelo liberador, *que no es de nadie*, [...] *un duelo sereno* que estaría a la altura de la muerte [...]. Habrá que llorar y verter lágrimas extrovertidamente, como si se fuera nadie, sin volver a reivindicarlas para sí [...], ahí donde el yo no interioriza las lágrimas como *mis* lágrimas hay un duelo distinto, aquel duelo lúcido que estaría entreverado de *sereno alborozo* (Han, 2020: 246).

¿Será posible llegar a ese sereno alborozo que evoca al «secreto aliento» heideggeriano? ¿Cómo hacer que las lágrimas no refluyan al sollozante para proporcionar una compensación narcisista? ¿Cómo derramar lágrimas sin la reflexividad de un regreso al «sí mismo»? La felicidad narcisista de *tocarse a sí mismo*, de *habitar* por completo a sí mismo, *de llegar a ser totalmente sí mismo* queda desmentida por la herida que divide en dos el rostro, *la figura del yo*, como en un retrato de Bacon. Como ha escrito Roudinesco:

En la mitología griega, Narciso, fascinado por su reflejo, cae al agua y se ahoga porque es incapaz de comprender que su imagen no es él mismo. Dicho de otro modo, se condena a morir porque no entiende la diferencia entre él mismo y la alteridad. Se vuelve dependiente de un anclaje identitario asesino que le lleva a necesitar a los demás para querer a sí mismo, sin concebir, no obstante, lo que es una verdadera alteridad (Roudinesco, 2023: 22).

Este *mortífero amor a sí mismo* narcisista es asaltado por la melancolía como si se tratara de un virus que ataca y escinde la identidad, escribe Han; suscitando, al mismo

tiempo, el *deseo* de una imposible restitución, suscitando un deseo imposible, un deseo *otro*. «La melancolía del lector deconstructivo sume su mirada en el estrato más profundo del texto y divisa un paisaje de la muerte. La mirada melancólica ve, tras las fachadas perfectas que el deseo levanta, un paisaje de grietas y fisuras» (Han, 2020: 261). Nuestra tarea será entonces hacer que se desdibujen los contornos fijos de la identidad, examinarlos de cerca, minuciosa y micrométricamente; y, al hacerlo comprobar la existencia de esas grietas o de esas heridas o de los saltos inquietos del *deseo*, dejar que la identidad con sus cierres incompletos sangre lentamente a través de la herida, desengañar al titular de aquella identidad que se creía invulnerable. El escribir «vuelto hacia la muerte» de Derrida consistiría, entonces, para quien escribe, al mismo tiempo, «en describir las propias heridas», estar «a la escucha de su *ser nadie* y obedecerlo», haciendo temblar su integridad e integralidad imaginaria, lacerando su *deseo* de totalidad intacta. En este *ser nadie* hay despersonalización, ciertamente, escribe Han, pero esa despersonalización no es una simple negación del individuo, ni una destrucción de la persona; sino una «despersonalización de amor y no de sumisión», por decirlo con Deleuze, una liberación de su *singularidad*. Si se ha logrado «escribir vuelto hacia la muerte», se verterán *otras* lágrimas, que apenas podrán distinguirse de las lágrimas de alegría, lágrimas desprovistas de *intención e interés*, lágrimas que ya no *trabajan* para el yo. La melancolía no se traga las lágrimas ni las capitaliza, se llora por *nada*. Se llora *sin motivo*. *Nadie llora por nada*. El melancólico, la melancólica no tendrán que cargar con toda la pesantez del «yo» que se obstina en sí mismo ni tendrá que llevar la carga del *mundo apropiado*. Hay buenas lágrimas y malas lágrimas, escribe Han. La melancolía, que haría verter buenas lágrimas, sería algo así como un «buen duelo», y cito a Han para acabar:

El buen duelo [...] se expresa como aquella renuncia que da. Este don de la renuncia le da al duelo una singular *ligereza* [...]. El afligido, como alguien que está colmado de amplitud y lejanía, siente el *peso del mundo*, que libera a la interioridad de la pesantez de la carga que lleva [...]. La interioridad del sí-mismo *inalterable* sería incapaz de llamar o de interpelar. Esta interioridad es un *fenómeno de la diferencia*. El duelo que llama libera a quien llama de la interioridad autoerótica, que *cuenta* las lágrimas, las acumula dentro de sí o hace que trabajen para él [...]. Al menos el *yo que es nadie* no tendrá que experimentar la muerte como una catástrofe. No habrá ningún yo “nervioso”, “inquieto”, “perseguido”, hipocondríaco, hiperactivo, para el que la muerte sería una *caída absoluta* (Han, 2020: 256-267).

Para *alguien* que siempre lleva a *nadie* dentro tendría que ser posible «un duelo que no acarree trabajo». No hay *trabajo* de melancolía. Y, sin embargo, ¿cómo no afligirse? ¿Pueden las buenas lágrimas prometer felicidad? ¿Pueden prometer *serenidad*? No, en absoluto: «Ninguna *serenidad*, ninguna *parsimonia*, ninguna reconciliación *templa* este desasosegado y nervioso estar vuelto hacia la muerte [...] Desesperado, como un animal perseguido, uno trata de escapar de la amenazante nada»<sup>5</sup>. Doble orden contradictoria.

<sup>5</sup> Han cita a Derrida: «Nervioso, inquieto, perseguido, cadavérico como el animal que se finge muerto y se confunde con el follaje, la literatura, en definitiva, para escapar de los asesinos o de su jauría, un cadáver que se transporta a sí mismo, pesado como un objeto [...]. [I]ntento desinteresarme de mí para sustraerme a la muerte y hacer, poco a poco, que el “yo” al que debe llegar la muerte se vaya, no, que se destruya antes

Inquietos, nunca dóciles, escribimos para *escapar*. Acaso solo nos quede aceptar la conminación del poeta Dylan Thomas: «No entres dócilmente en la noche quieta».

## 1. BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (2004). *Problemas*. Madrid: Gredos.
- Bieńczyk, M. (2014). *Melancolía*. Barcelona: Acantilado.
- Burton, R. (2015). *Anatomía de la melancolía*. Madrid: Alianza.
- Canetti, E. (1987). *El corazón secreto del reloj. Apuntes 1973-1985*. Barcelona: Muchnik.
- Colina, F. (2011). *Melancolía y paranoia*. Madrid: Síntesis.
- Da Vinci, L. (1987). *Les Carnets de Léonard de Vinci, Vol. 2*. Paris: Gallimard.
- Derrida, J. (2012). «La mélancolie d'Abraham». *Les Temps Modernes*, vol. 67, nº 669-670, pp. 30-66.
- Erhenberg, A. (2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Freud, S. (1997). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- (2012). «Duelo y melancolía» en *Obras completas, Volumen 2*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2013). «Conclusiones, ideas, problemas» en *Obras completas XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grass, G. (2001). *Del diario de un caracol*. Madrid: Alfaguara.
- García Lorca, F. (2012). *Romancero gitano*. Madrid: Akal.
- Han, B.-C. (2017). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- (2020). *Caras de la muerte*. Barcelona: Herder.
- Haraway, D. (2016). *El manifiesto de las especies de compañía*. Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil Ediciones.
- Heidegger, M. (1990). «La palabra» en *De camino al habla*. Barcelona: Serbal.
- Hipócrates (1983). *Tratados Hipocráticos II*. Madrid: Gredos.
- Kristeva, J. (1991). *Sol negro. Depresión y melancolía*. Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Nancy, J.-L. (2020). *La frágil piel del mundo*. Madrid: De Conatus.
- (2023). *Cruor. La crueldad y la crudeza*. Madrid: De Conatus.
- Roudinesco, É. (2023). *El yo soberano. Ensayo sobre las derivas identitarias*. Madrid: Debate.
- Sagan, F. (2021). *Bonjour tristesse*. Paris: Pocket Jeunesse.
- Sáez, L. (2015). *El ocaso de Occidente*. Barcelona: Herder.

---

de que ella lo alcance, para que, al final, ya no haya nadie que puede tener miedo de perder el mundo y perderse» (*Ibid.*: 251-253).

Sartre, J.P. (1981). *¿Qué es la literatura?*. Buenos Aires: Losada.

Starobinski, J. (2016). *La tinta de la melancolía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Žižek, S. (2002). *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre (el mal) uso de una noción*. Valencia: Pre-textos.

# LA CONFIGURACIÓN SUBJETIVA EN LA CIVILIZACIÓN ACTUAL. UN INTERSTICIO ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA PSIQUIATRÍA<sup>1</sup>

FRANCISCO ROMERO MARTÍN  
*Contratado Predoctoral FPU – UNED*

«La esquizofrenia es casi incurable, no por su origen, sino porque sus principales síntomas están animados por algunos de los aspectos más importantes de la civilización moderna». Georges Devereux. (Colina, 2021: 187).

## 1. INTRODUCCIÓN

La «configuración subjetiva» de los individuos (Martín & Colina, 2022) está profundamente entrelazada con la civilización en la que vivimos. En nuestro tiempo, esta relación adquiere un matiz particular debido a que nos encontramos en mitad de la «consumación del nihilismo» (Heidegger, 2018), *acontecimiento* que ha propiciado que un conjunto de *fuerzas devinieran en ciegas*, afectando y posibilitando una «reconfiguración» fundamental en los modos de subjetivación contemporáneos. En este contexto, Luis Sáez ha identificado una serie de fenómenos que denomina «patologías de civilización» (2015), las cuales emergen precisamente como resultado del impacto de estas *fuerzas nihilistas*. Y estas *patologías* o *malestares civilizacionales* no son más que claras manifestaciones de la relación ontológica existente entre la «configuración subjetiva» y la lógica nihilista de la civilización contemporánea.

Por tanto, el propósito de esta investigación será analizar detenidamente el vínculo ontológico entre la subjetividad y la civilización, considerando especialmente la influencia que el *nihilismo* y las *fuerzas ciegas* podrían tener en esta interacción. En este sentido, se buscará reflexionar sobre cómo estos fenómenos moldean ontológicamente los modos en los que nos *subjetivamos* y *experimentamos*, favoreciendo la aparición de una serie de *síntomas colectivos* que reflejarían el malestar de nuestra época.

Para llevar a cabo esta tarea, es importante especificar los marcos de comprensión que utilizaremos. En primer lugar, nos situaremos en las perspectivas filosóficas de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, centrándonos en sus análisis sobre el fenómeno del *nihilismo*. En segundo lugar, consideraremos las ideas principales desarrolladas por Luis

---

<sup>1</sup> Este trabajo se ha desarrollado en el marco de un contrato predoctoral FPU en la UNED financiado por el Ministerio de Universidades de España (FPU21/00053).

Sáez Rueda, poniendo especial atención a sus conceptos de «ser errático», «subjetividad y civilización agenésica» y «fuerzas ciegas» (Sáez, 2009; 2015; 2021). Y en tercer lugar, incorporaremos a nuestro estudio las tesis fundamentales de la psicopatología propuesta por los psiquiatras Laura Martín y Fernando Colina (2022), así como sus reflexiones más filosóficas sobre la relación que pudiera existir entre el *nihilismo* y ciertos malestares *psíquicos* (Colina, 2007).

De este modo, abordaremos cada una de estas fuentes de manera ordenada, estableciendo relaciones entre ellas y tratando de alcanzar la conexión ontológica propuesta.

## 2. EL NIHILISMO DESDE LA ÓPTICA DE NIETZSCHE Y HEIDEGGER

Tanto Nietzsche como Heidegger atienden filosóficamente y con cierta preocupación el fenómeno del nihilismo. Sin embargo, a pesar de responder al mismo fenómeno, ambos despliegues difieren significativamente entre sí.

Por un lado, hemos de advertir que aunque Nietzsche no fue el primero en emplear el término «nihilismo», sí que fue quien mejor se acercó con sus reflexiones a la esencia de este, por cuanto nos ofreció tanto una interesante genealogía de su origen como un detallado pronóstico de sus potenciales consecuencias (Heidegger, 2018: 549ss.). Y es que, en efecto, el padre del Zaratustra nos hace saber que el nihilismo no es algo que ha acontecido de forma abrupta y sin previo aviso en la época contemporánea, sino que es algo que viene fraguándose desde el origen de Occidente. Por esta razón, nos lo presenta como un *acontecimiento* «que dura desde hace tiempo y en el que la verdad sobre el ente en su totalidad se transforma esencialmente y se encamina hacia un final determinado por ella» (Heidegger, 2018: 551). Sin embargo, es en nuestra «zona epocal» (Sáez, 2015: 186) donde este *acontecimiento* parece haber alcanzado su máxima expresión y pleno desarrollo. Es como si desde la antigua Grecia nos hubiera acompañado durante el curso de la historia, esperando el momento propicio de unas condiciones que le permitieran poder acontecer plenamente. Razón por la cual, Nietzsche afirmó con gran contundencia no sólo que el siglo XIX se encontraba *a las puertas del nihilismo*, sino que este sería el corazón que bombearía la sangre de Occidente los dos siglos venideros (Nietzsche, 2006: 31-33). La pregunta es, ¿qué era lo que le inquietaba profundamente a nuestro autor respecto a este *acontecimiento*? El pensador de *Röcken* observa que este *inquietante huésped* (2006: 33) es un desierto que no dejaría de crecer (Nietzsche, 2018). Un desierto cuyas arenas procedían de la *jubilación* de todos aquellos *principios* que durante siglos permitieron a la humanidad vivir en una cierta serenidad teleológica, al ocultar y olvidar que, en realidad, nuestra existencia se sostiene sobre *la nada*. Por tanto, esta consumación del nihilismo, resumida en su célebre frase «Dios ha muerto» (Nietzsche, 2017: 802), vendría a ser la desaparición de todo aquello que constituyó las raíces del suelo de Occidente, es decir, el ocaso de todas aquellas *representaciones metafísicas* con las que hemos venido refiriéndonos

a lo «suprasensible» en general y a sus diferentes interpretaciones, a los «ideales» y «normas», a los «principios» y «reglas», a los «fines» y «valores» que han sido erigidos «sobre» el ente para darle al ente en su totalidad una finalidad, un orden y «un sentido». El nihilismo es ese proceso histórico por el que el dominio de lo «suprasensible» caduca y se vuelve nulo, con lo que el ente mismo pierde su valor y su sentido [...]. La verdad sobre el ente en su totalidad lleva desde antiguo el nombre de «metafísica». Cada época, cada humanidad, está sustentada por una metafísica y puesta por ella en una determinada relación con el ente en su totalidad y por lo tanto también consigo misma (Heidegger, 2018: 550-551).

Por ende, estos distintos fundamentos que determinaron y estructuraron la vida de Occidente durante largos y tendidos siglos, y que ahora entrarían en una profunda crisis ante la inevitable llegada de la consumación de este *inquietante huésped*, ya eran en sí mismos nihilistas, pues, aunque fueron considerados verdades incuestionables, no eran sino construcciones metafóricas que ocultaban su origen retórico. En sus propios términos, «ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal» (Nietzsche, 2015: 28). De este modo, la crisis del nihilismo no solo devela la caducidad de estos fundamentos, sino que también exhibe su carácter ficticio, desmontando el engaño de su pretendida objetividad. En cambio, la consumación de este acontecimiento no es comprendida por Nietzsche como algo realmente peyorativo, sino como una gran oportunidad de volver a comenzar con la *voluntad de poder* necesaria para resistir y perseverar ante la *trágica* verdad ontológica de que, en realidad, nos encontramos flotando sobre la nada; de tener la voluntad y el coraje de vivir y crecer sin necesidad de recurrir a ningún falso *metarrelato*. En otras palabras, esta suerte de destino ineludible se nos presentaría como la gran ocasión de un *comenzar otro*: la transvaloración de los falsos valores que han regido a Occidente desde su origen. Como él mismo aseveró, el *acontecimiento de la muerte de Dios* nos alumbró como una «nueva aurora; nuestro corazón rebosa de gratitud, sorpresa, premonición, espera [...]; el horizonte nos parece de nuevo libre [...]. Por fin podemos hacer que zarpen nuestros barcos [...] hacia todos los peligros [...]; *nuestro* mar está de nuevo abierto» (Nietzsche, 2017: 859)<sup>2</sup>. Empero, esta superación del propio nihilismo exigiría el develamiento de unos nuevos valores allende el carácter platónico-cristiano que ha guiado y dominado nuestra historia (Heidegger, 2018). Un *nuevo valor* que nuestro autor identifica como «voluntad de poder» y que sólo estaría al alcance de un nuevo tipo de hombre: el *superhombre*, aquel verdaderamente consciente no sólo de esta crisis en ciernes, sino de que no habría ningún fundamento metafísico capaz de mantener la vida

---

<sup>2</sup> Dada la importancia y la profundidad de las palabras de Nietzsche, compartimos aquí la cita completa: «Estamos quizás aún bajo las consecuencias inmediatas de ese acontecimiento –y esas consecuencias inmediatas [...] no son para nosotros de ningún modo tristes y sombrías, sino más bien una nueva especie, difícil de describir, de luz, felicidad, alivio, alegría, coraje, aurora... En efecto, nosotros, filósofos y “espíritus libres”, ante la noticia de que el “viejo dios ha muerto” nos sentimos como iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón rebosa de gratitud, sorpresa, premonición, espera, –por fin el horizonte nos parece de nuevo libre, incluso si no está claro, por fin podemos hacer que zarpen nuestros barcos, que zarpen hacia todos los peligros, todas las empresas arriesgadas del hombre de conocimiento están de nuevo permitidas, el mar, *nuestro* mar está de nuevo abierto, quizá no haya habido nunca un “mar tan abierto”– (Nietzsche, 2017: 859).

en una estabilidad permanente y que, por tanto, tiene el valor de arriesgarse y luchar por mantenerse existencialmente bajo la dura intemperie del *devenir*. De modo que el Ser como totalidad del ente, en cuanto vida, es ahora comprendido como *voluntad de poder*: como conservación y acrecentamiento de la vida misma dentro del propio *devenir* (Nietzsche, 2006: 479). Lo que le preocupaba, en cambio, era que la humanidad no tuviera precisamente el coraje de asumir lo que realmente *es* y volviera a dejarse llevar –una vez más– por *nuevos y falsos dioses* aún por llegar. Porque, como él mismo afirmó, el ser humano precisa de una meta y, por tanto, siempre preferirá querer la nada a no querer (Nietzsche, 1996: 186).

Heidegger, por otro lado, a pesar de encontrar el pensamiento de Nietzsche como un verdadero hito en la historia de la filosofía, sigue considerando a nuestro pensador todo un metafísico: el último metafísico. Es decir, el último filósofo –antes de sí mismo– incapaz de atisbar la necesidad de establecer la *diferencia ontológica* y, con ello, rescatar eficientemente del olvido la pregunta por el ser en cuanto ser<sup>3</sup>.

Pero la pregunta por el ser mismo tampoco puede despertar en el pensamiento de Nietzsche porque este ya ha dado la respuesta a la pregunta por el ser [...]. «Ser» es un valor. «Ser» quiere decir: el ente en cuanto tal, es decir lo consistente [...]. El ser es determinado como valor y con ello se lo explica desde el ente como una condición puesta por la voluntad de poder, por el «ente» en cuanto tal. El ser no es reconocido como ser. Este «reconocer» quiere decir: dejar que ser impere en toda su cuestionabilidad desde la mirada dirigida a su proveniencia esencial; quiere decir: sostener la pregunta por el ser. Pero esto significa: meditar sobre la proveniencia del presenciar y la consistencia, y de este modo mantener abierto el pensar a la posibilidad de que «*ser*», *en el camino hacia el «en cuanto ser»*, *podría abandonar su propia esencia en favor de una determinación más inicial* [...]. Nietzsche experimenta el movimiento histórico del nihilismo como una historia de la desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento [...]. Se representa la superación como transvaloración y la lleva a cabo no sólo en una nueva posición de valores sino de manera tal que experimenta a la voluntad de poder como el principio de la nueva –y en el fondo de toda– posición de valores [...]. La metafísica de Nietzsche no es, por lo tanto, una superación del nihilismo. Es el último enredarse en el nihilismo (Heidegger, 2018: 789-793).

Por ello, aunque el pensador de *Meßkirch* encontró altamente inspiradoras las tesis fundamentales de Nietzsche, se aseguró de esquivar con suma delicadeza el lenguaje *moral* empleado por este. En su caso, y siguiendo la estela del autor, Heidegger se aventuró a comparar el nihilismo como si se tratara de un *agente patógeno* del que no podríamos recuperarnos (Heidegger, 2001: 315). Según él, ante esta situación de crisis

---

<sup>3</sup> Heidegger explicita muy elocuentemente esta cuestión cuando afirma lo siguiente: «El ser mismo se sustrae. La sustracción acontece. El abandono del ente en cuanto tal por parte del ser acontece. ¿Cuándo acontece? ¿Ahora? ¿Sólo hoy? ¿O desde hace tiempo? ¿Desde hace mucho? ¿Desde cuándo? Desde que el ente en cuanto ente mismo llegó a lo desoculto. Desde que aconteció ese desocultamiento, la metafísica es; pues la metafísica es la historia de ese desocultamiento del ente en cuanto tal. Desde que esta historia es, es históricamente la sustracción del ser mismo, es el abandono del ente en cuanto tal por parte del ser, es la historia de que del ser no hay nada. Desde entonces y como consecuencia de ello, el ser mismo queda impensado. Pero desde entonces esencia al mismo tiempo, oculto, en conformidad con esa esencia, el nihilismo propio [...]. La esencia del nihilismo propio es el ser mismo en el permanecer fuera de su desocultamiento, el cual, en cuanto suyo, es Él mismo y determina, en el permanecer fuera, su «es» (Heidegger, 2018: 805).

meramente nos quedaría la tarea de *pensar* y, a lo sumo, mejorar las consecuencias que devienen de este *acontecimiento* que, en sus propias palabras, *ya es en todo el globo terráqueo* (Heidegger, 2009: 20). Ahora bien, y a diferencia de Nietzsche, Heidegger comprende al Ser como un *acontecimiento* [*das Ereignis*] que aunque nunca se desoculta por completo, se ha ido desocultando de diferentes modos en cada época histórica, estructurando ontológicamente a cada una de ellas en función de su propio *darse*<sup>4</sup>. Aunque próximo a Nietzsche al afirmar que la historia de Occidente es la historia de la metafísica o del nihilismo –conceptos que, como hemos visto, considera equivalentes–, en nuestra época actual este habría alcanzado su forma plena, como si se tratase de un largo proyecto que ahora finalmente se consuma; el nihilismo ya no crecería más ascendentemente, sino horizontalmente, ensanchándose cada vez más y abarcando progresivamente bajo su manto más espacios. Y aunque nuestra *zona epocal* está atravesada por su *consumación*, Heidegger en sus reflexiones más ontológicas llegó a sostener que la esencia del Ser en nuestra época histórica es la *Gestell*. Este término, traducido al castellano de diversas maneras, se refiere a un modo de desocultamiento del ser capaz de vertebrar todo como si fuera un «fondo de reservas», es decir, capaz de convertir todo lo existente –incluida la humanidad misma– en meros objetos capaces de ser cuantificables, acumulables y permanentemente disponibles a nuestro servicio (Heidegger, 2021: 22ss.).

Expuesto este primer apartado de nuestro trabajo y aclarada la situación ontológica a la que nos enfrentamos –la consumación del nihilismo–, pasaremos ahora a examinar el diagnóstico que Luis Sáez realiza de nuestra *zona epocal*. Este examen nos ayudará a entender mejor cómo el nihilismo sostiene y moldea las bases más profundas de nuestra civilización, y de qué forma la sociedad contemporánea podría estar afectando nuestra subjetividad mediante la aparición de nuevas formas del *malestar*.

---

<sup>4</sup> Aunque esta reflexión puede ser encontrada en distintas obras de Heidegger, las cuales forman parte de lo que comúnmente conocemos como el *Segundo Heidegger* o el Heidegger del Ser onto-histórico, nos parece que es en *Tiempo y Ser* (1962) donde nuestro autor explicita con suma claridad –y cierta madurez reflexiva– esta tesis: «En todo caso podemos constatar también históricamente la plenitud de transformaciones del estar presente mediante la indicación de que el estar presente se muestra como el Έν, el Uno único y unificador, como el λόγος, la recolección que salvaguarda todo, como la ιδέα, ουσία, ἐνέργεια, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, mónada, como objetividad, como legalidad o positividad legal del autoponerse en el sentido de la voluntad de razón, de amor, de espíritu, de poder, como voluntad de querer en el eterno retorno de lo semejante. Lo historiográficamente constatable se deja hallar dentro de la historia. El despliegue de la plenitud de transformaciones del ser tiene el parecido de una historia del ser. Pero el ser no tiene una historia, tal y como tiene su historia una ciudad o un pueblo. Lo histórico de la historia del ser se determina manifiestamente por y sólo por cómo acontece el ser, y esto quiere decir de acuerdo con lo que se acaba de exponer, por la manera como Se da el ser» [por cómo este es pensado; recordemos aquí que, siguiendo la estela de Parménides, para Heidegger el Ser y el Pensar son o se dan a la vez, en una copertenencia que tiene lugar en el espacio intensivo del Lenguaje, «la casa del Ser»] (Heidegger, 2009: 27). Y continúa: «Si Platón se representa al ser como ιδέα y como κοινώνια de las ideas, Aristóteles como ἐνέργεια, Kant como posición, Hegel como el concepto absoluto, Nietzsche como voluntad de poder, no son éstas doctrinas producidas al azar, sino palabras del ser como respuestas a una apelación que habla en el destinar que se oculta a sí mismo, en el «Se da el ser». En cada caso retenido en la destinación que se retira, el ser con su plenitud de transformaciones es desocultado al pensar. En la tradición de las épocas del destino-del-ser queda atado el pensar, y también cuando, y precisamente cuando, cobra memoria de cómo y de dónde recibe en cada caso el ser mismo la determinación que le es propia, a saber: desde el: Se da el ser» (Heidegger, 2009: 29).

## 3. EL DIAGNÓSTICO DE LUIS SÁEZ RUEDA

Luis Sáez continua y expande las ideas principales mencionadas anteriormente. Sin embargo, el profesor de Granada se sitúa en una *ontología de la fuerza* que, aunque no contradice lo esencial de lo ya expuesto, aporta un enfoque más específico en el análisis de nuestra situación epocal. Una de las principales tesis del diagnóstico de nuestro autor consiste en la necesidad de advertir que lo que conforma ontológicamente a una civilización no es la sociedad, sino la *cultura*, la cual comprende en un sentido hermenéutico; en sus propias palabras, es «el sustrato de una comprensión del mundo y una autocomprensión del colectivo en su identidad» (Sáez, 2024). No obstante, Sáez comprenderá tanto a la *cultura* como al *ser humano* de un modo semejante, a saber: como si se tratasen de *una misma moneda con dos caras* (Sáez, 2009; 2015).

Por un lado, entiende al ser humano como un «ser errático» (Sáez, 2009), como una tensión continua entre pertenecer a un mundo concreto y, al mismo tiempo, sentirse insólito en él. Un ente cuyo fundamento ontológico radica en la *apercepción subrepresentativa* o, dicho de otro modo, en el *extrañamiento* (Sáez, 2009: 207). Este principio nos constituye como *una unidad discorde con dos aspectos* que no deben interpretarse como una dualidad separada: la «centricidad», como capacidad de pertenecer a un espacio concreto ya dado y delimitado, y la «excentricidad», como facultad de aspirar a *ser* cualitativamente más de lo que de hecho se *es* (Sáez, 2009; 2016). De modo y manera, aunque en virtud de nuestra *centricidad* siempre estemos situados en un mundo concreto –o, por decirlo con Heidegger, en tanto que *seres-en-el-mundo*–, nuestra condición *excéntrica* nos empuja a comprender que no hay realmente ningún lugar al que pertenezcamos por esencia: podemos ser en cualquier *otro ahí* posible. En contraste, este «semejante *ser-en-ningún-lugar-particular* es, aporemáticamente, lo que nos instala en un lugar» (Sáez, 2016: 240). De ahí que nuestro autor haya elegido el concepto de «errático», pues siempre nos encontramos en el *conflicto tensional* de pertenecer a un mundo y, a la vez, sentirnos extrajeros en él, intentando «trascenderlo» mediante la exploración de nuevos territorios. Somos, en sus propios términos, un *devenir proteico, autopoético*; una *gesta* o *autoorganización de sí* (Sáez, 2021).

De manera análoga, entiende a *la civilización* como una unidad compuesta por un anverso y un reverso: la *comunidad* y el *pueblo*.

Un pueblo hace comunidad y la comunidad solo puede resultar del pueblo reunido. El primero es aquel sobre el cual recae, en la democracia, la soberanía, la cual permite el *ser-en-común* de la comunidad, políticamente organizada. Pero el pueblo puede, *por su capacidad de movilización*, hacer estallar, en un momento preciso, la forma en que se reúne, en que sustenta un *común*, y reconformarlo desde otra clave [...]. [La comunidad] *habita un mundo cultural* [...] y crea, a pesar de sus diferencias internas, un albergue o morada, con una organización social y política determinada. La comunidad instituye, pues, una *centricidad*, aunque esta ya no tenga centro perceptible [...]. Por el contrario, el pueblo ha sido convocado a la obra de la comunidad, pero no es ella. Ha sido llamado a sustentar unas relaciones comunitarias, pero ni coincide con estas ni se agota en ellas [...] La unidad discorde entre *centricidad* [comunidad] y *excentricidad* [pueblo] vibra

tensionalmente en la *cultura viva* [...]. Ambas [...], siendo dos caras de un mismo acontecimiento, mantienen una tensión fructífera en el corazón de la cultura (Sáez, 2015: 40-58).

De modo que, la civilización sería la conjunción indisociable de *comunidad y pueblo*, los cuales componen entre sí una *unidad discorde*, una tensión en constante transformación que mantendría en movimiento su corazón: *el devenir de la cultura* (Sáez, 2015: 65).

Llegados aquí, podemos apreciar con mayor claridad cómo la *cultura*, concebida como *unidad discorde* de la civilización, y el ser humano, entendido como un *ser errático*, no solo guardan entre sí una profunda relación ontológica de copertenencia, sino que ambos comparten un mismo espíritu *problemático*. Tanto uno como el otro *se hacen*, en lo más profundo de su ser, a partir de un entramado de fuerzas interrelacionadas que se autoafectan constantemente, generando un dinamismo que los mantiene vivos, *autopoiéticos, autogestantes*<sup>5</sup>. Por decirlo con Nietzsche, en un *constante devenir*.

Si recapitulamos lo abordado hasta el momento, ya sabríamos que nuestra *zona epocal* está bajo la inquietante mirada del nihilismo. De igual manera, también sabemos ya de qué forma comprendemos aquí tanto al *ser humano* como a la *cultura*. Pero recordemos, *la cultura* es el sustrato primordial de la civilización en la que nos encontramos siempre insertos y, por tanto, estamos siempre *preconfigurados* –en virtud de la *centricidad*– bajo sus propias características y límites. La cuestión ahora es, ¿podría estar jugando un papel crucial el nihilismo en las fuerzas en las que se compone *la cultura* y, por ende, nuestra civilización actual? ¿Podría estar el nihilismo vertebrando nuestra civilización de tal modo que estuviera incidiendo gravemente en nuestra «configuración subjetiva», fomentando diversos malestares o «patologías civilizatorias»? Nuestro autor es en este punto bastante claro, pues sostiene que nuestra civilización actual estaría guiada principalmente por *tres fuerzas de dominio* que, paradójicamente, no estarían en manos de la voluntad humana, sino que son *ciegas* o independientes de nosotros. *Fuerzas* que, como veremos más adelante, asumirían –tal y como señaló Nietzsche– el rol de esos *nuevos y falsos dioses aún por llegar*.

Una fuerza es un dinamismo, no una estructura [...]. En general, las fuerzas ponen en movimiento las estructuras. Una fuerza no es inherentemente ciega. Parte de la voluntad humana. El producir, el educar, el usar instrumentos, son dinamosismos o procesos humanos intencionales y conscientes. Una fuerza es ciega cuando se separa de la voluntad de los seres humanos y comienza a producir efectos por sí misma. Pasa de ser una fuerza vinculada a propósitos de individuos o grupos a adoptar un rumbo autonomizado. Cuando esto ocurre la relación entre la fuerza y la voluntad humana se invierte: la primera envuelve con su dinamismo a la segunda y la gobierna en virtud de su inercia [...]. Creo que estos dinamismo [que guían nuestra civilización actual] son fundamentalmente tres: el del capitalismo, el de la racionalización instrumental (o procedimental) de la vida y el del espíritu de cálculo de todo lo existente, vinculado al ideal de la *Mathesis Universalis* (Sáez, 2021).

---

<sup>5</sup> Fuerzas que, en términos de Deleuze, se afectarían de forma recíproca en un movimiento rizomático que generaría continuamente *síntesis disyuntivas*. Véase: Deleuze, G. (2023). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

Si la cultura está compuesta por *fuerzas inmateriales* que guían y estructuran nuestra *civilización*, y ésta última es quien posibilita la materialización de hechos concretos que en su conjunto es lo que llamamos *sociedad*, nuestra cultura actual estaría principalmente bajo el dominio de estas tres *fuerzas ciegas*. Fuerzas que favorecen, en última instancia, la conjugación de una sociedad que nuestro autor ha bautizado como «estacionaria» (Sáez, 2009). Pues, justamente, estos *poderes ciegos* están apagando la capacidad *excéntrica* tanto de *la cultura* como de nuestro *ser*; imposibilitan, por tanto, que podamos autoexpandirnos creativamente, reduciéndonos poco a poco en nuestra *centricidad*. Una *centricidad* que guiada por estos *dinamismos ciegos* nos encapsula, nos detiene y hace de nosotros un mero ente que vaga, como sostiene el propio Sáez, como las almas en pena tras las puertas del Hades (2022b).

En primer lugar, el *capitalismo* provoca una transformación del valor de las cosas. Un proceso que, según nuestro autor, es guiado por el *fetichismo* y la *deuda infinita* (Sáez, 2021). Cualquier cosa puede ser incorporada al *mercado*, es decir, su ámbito de funcionamiento, su propio ecosistema. Y una vez allí, las cosas experimentan una cosificación que las convierte en *mercancía*, otorgándole un nuevo valor que quedará determinado por un *dispositivo mercantil ciego* (Sáez, 2022b). Un proceso que favorece un nuevo valor tan ambiguo e impredecible que resulta altamente seductor para el individuo, quien lo percibe como un *fetichismo* (Sáez, 2021). En cambio, este *fetichismo* va acompañado de una *deuda infinita*, por cuanto el capital crea constantemente necesidades a través de estas *mercancías*, al tiempo que ofrece una satisfacción para cada una de ellas. Un proceso cíclico que no sólo no se detendría nunca, sino que se presenta falsamente como si se tratase de un *progreso cualitativo*, dado que ofrece «la impresión de que constantemente estamos haciéndonos a nosotros mismos, en la medida en que esperamos siempre algo que el capitalismo y su progreso nos ofrecerá» (Sáez, 2022a). Pues cada satisfacción lleva siempre a una nueva necesidad que ansía de nuevo ser satisfecha. Es, en palabras de nuestro filósofo, como la espera infinita de Godot (Sáez, 2022b). Un dinamismo que acabaría convirtiéndonos en *seres carenciales*, pues nos transformaría en un querer ser que no llega jamás a autorrealizarse (Sáez, 2022a), provocando, finalmente, lo que Sáez ha bautizado como «producción y organización del vacío» (2009).

En segundo lugar, nos encontramos con la «racionalización procedimental». Este *dinamismo ciego* tiene como principal consecuencia lo que ya Husserl designó como la destrucción del *mundo-de-la-vida* (2010), por cuanto lo reduciría a un mero conjunto de *procedimientos formales* o *hechos representables*. Para Sáez, el *mundo-de-la-vida* está constituido por *actos intencionales* y por *acontecimientos*. En cambio, estos últimos no pueden ser contruidos, es decir, no pueden jamás *devenir* de ningún *acto intencional*. Meramente *se dan*, acontecen sin una premisa previa (Sáez, 2009: 99). Por decirlo de otro modo, no poseen causas, sino condiciones que los posibilitan<sup>6</sup>. Y aquí es donde reside el

---

<sup>6</sup> Como sostiene nuestro autor: «El *devenir adviniente* del acontecimiento contrasta con el *devenir causal* de las facticidades que dan lugar a estados de cosas distendidos en el espacio geométrico y en el tiempo cronológico. Siendo esto así, éstos últimos sí que son contruidos. Puede que los hechos aparezcan al margen de nuestra intervención, pero no por eso *advienen*. Más bien, los hechos *proviene*n de otro hecho o cúmulo de hechos. Que sean contruidos y no advinientes significa, entonces, no que tengan necesariamente en nosotros su origen, sino que se articulan según una lógica causal cuyo secreto podemos representar matemáticamente o mediante algún otro marco teórico o formal» (Sáez, 2022b).

nefasto resultado del dominio de esta *fuerza ciega*, pues intenta algo quimérico: que los *acontecimientos* tengan una causa y, por tanto, sean comprendidos y reducidos a un *procedimiento formal*. Hoy día podemos encontrarnos con procedimientos para conseguir la felicidad, el éxito, la sabiduría, para escribir poesía, para el aprendizaje, para enamorarse... un imposible que dejaría al *mundo-de-la-vida* exangüe (Sáez, 2022a). Y no sólo ello, sino que consecuentemente las metas, valores y fines que tienen un sentido en sí mismos quedarían anulados, inhabilitando con ello nuestra *excentricidad*.

El hecho de tener valores, metas y fines con un valor en sí mismo, implica que el ser humano ponga por encima de sí un plano de excelencia que no puede alcanzar jamás. Un plano ideal por el cual ser es fuerza para ser. Es un imposible necesario que nos intenta elevar a esa excelencia de lo inalcanzable [manteniéndonos en movimiento como «seres erráticos», es decir, manteniendo vivo el hiato céntrico-excéntrico que somos]. En cambio, esto se sustituye ahora por el modelo, el cual no es una ejemplaridad ideal que pretende ser plasmada en la realidad. Un modelo es, simplemente, un conjunto de rasgos, una idea del ser humano [...]. Hay modelos de identidad, de corporalidad, de sexualidad, de política, etc. De tal manera que con ellos el ser humano ya no se elevaría hacia un imposible necesario (Sáez, 2022a).

Por consiguiente, todo cuanto pertenece al *devenir de la vida* se presentaría como un *ser de hecho*, como un *procedimiento formal*; un *vacío negativo* que terminaría generando un profundo «desencantamiento del mundo» (Sáez, 2021: 71). Mas aún, si analizamos detenidamente las reflexiones de nuestro autor, podemos encontrar una cierta conexión con las tesis de Heidegger sobre la *Gestell*. Si recordamos, para el de *Meßkirch* este término designaba la esencia del desocultamiento del ser en nuestra epocalidad. Un modo que, como vimos, es capaz de transformar todo lo existente –incluido el ser humano– como si se tratase del *stock* de mercancías de un almacén: ordenadas, listas y disponibles a nuestro servicio. En definitiva, un modo de comprender las cosas que, en efecto, favorece enormemente la creación de *procedimientos formales*, pues si todo cuanto *es* acaba tornándose en un *hecho representable y a-la-mano*, podemos ofrecer multitud de procedimientos para alcanzarlos.

Finalmente, «el espíritu de cálculo», al que bien podríamos llamar *cientificismo*, se presenta como el ideal de un conocimiento universal basado en el orden y la medida –*Mathesis Universalis*–, al cual se subordinan y someten todas las disciplinas, conocimientos y epistemologías (Sáez, 2022a). Es decir, se trata de un *dinamismo* que nos obliga a interpretar todo desde un marco formal, cuantificable y medible; una forma de relacionarnos y experimentar la vida que transforma y reduce cualquier fenómeno en un simple hecho. Mas aún, es tal el arraigo y predominio de este *poder ciego* que se ha convertido en una *pseudoreligión*. Pues, justamente, ofrece múltiples formas de culto que sostendrían existencialmente al individuo, dado que lo alimenta constantemente de la idea esperanzadora de un futuro *siempre por venir* donde los avances científicos poseerán los resultados que le otorgarían su salvación. En nuestra actualidad, esta *fuerza nihilista* se manifiesta de manera particularmente intensa en el *transhumanismo*, cuyo objetivo es desarrollar una *Mathesis* del espíritu humano a través de un supuesto «mejoramiento» de del mismo (Sáez, 2022a). Un objetivo que pretende alcanzar tomando como referencia y modelo la construcción de una inteligencia artificial computacional. Empero, esta lógica

está provocando una gran pérdida de sensibilidad hacia la vida o, como señala nuestro autor, una «anecdoticación del ser humano» (Sáez, 2022a), por cuanto termina reduciendo nuestro ser en un simple proceso computacional, anulando con ello nuestro fundamento ontológico de la *excentricidad* como seres *autogestantes* (Sáez, 2015).

Aunque podemos comprobar cómo cada uno de ellos opera con mayor preeminencia en ciertos ámbitos de la civilización, ninguno de estos tres dinamismos actúa nunca de forma independiente al resto. Pues, como señala nuestro autor, los tres se coimplican constantemente: el capitalismo presupone siempre, para su propia existencia, «a la racionalización procedimental y esta al espíritu de cálculo [...]. Si las miramos en su conjunto, encontramos un trenzado: las tres se cruzan y se refuerzan entre sí. No existen separadamente, pero tampoco se las puede confundir» (Sáez, 2021).

Estas fuerzas que guían nuestra civilización y, por tanto, moldean nuestro ser, han propiciado la instauración de una *sociedad estacionaria o agenésica* (Sáez, 2009; 2021), pues terminan anulando el poder *autotélico* de la *cultura*, atándola entre los límites de un *vacío negativo* forjado y organizado por ellas mismas. Una *nada peyorativa* que gestiona todo nuestro mundo y que acaba aprisionándonos en una «ficcionalización del movimiento» (Sáez: 2009: 147), pues en mitad de esta gestión y organización del vacío, el ser humano pierde su capacidad *excéntrica* y, con ella, deviene en un ser que más que vivir, sobrevive. Sin capacidad de extrañarse, el individuo termina ahogado en el terrible *presentismo* de *lo súbito aterrador*, pues al quedar «reducido a un presente continuo, vacío, monótono, experimentado como fatídico, en el sentido de que el fluir del tiempo queda reducido a la regla de una sola categoría» (Sáez, 2016: 232), cualquier imprevisto –propio de una vida en *constante devenir*– le sobrepasaría intensamente. Quedamos, en otros términos, huérfanos y desamparados ante el *devenir de la vida*, como si estuviéramos profundamente perdidos y sin rumbo. Una existencia tan hondamente indolente y vacua que provocaría una verdadera *muerte en vida* (Sáez, 2021: 79). Configura, en efecto, nuestra subjetividad. Una subjetividad que nuestro autor ha denominado «agenésica» (Sáez, 2015; 2018; 2021), pues acaban convirtiéndonos en unos seres incapaces de crear nada; de poder maravillarnos ante las cosas; de *merecer el acontecimiento*; de poder extrañarnos y con ello poner en marcha el *ser errático* que somos, autoexpandiéndonos creativamente hacia los confines del mundo. Obstaculiza, en definitiva, que nos podamos mantener en el hiato tensional entre la *centricidad* y la *excentricidad*.

El mito del progreso obliga a la comunidad a experimentarse a sí misma siempre en falta, carencialmente. Este fenómeno [...] tiene en su base una ruptura de la tensión trágica entre pertenencia céntrica y extradición excéntrica por el lado de la centricidad. Ocurre, en efecto, que la vida colectiva no alcanza a proyectarse hacia un futuro cualitativamente distinto, haciéndose a sí misma creativamente. Queda entonces sujeta férreamente al modo de vida en el que arraiga, respecto al cual no logra una distancia excéntrica. Se identifica con el mundo que le viene dado históricamente y por la fuerza de las circunstancias. Situada céntricamente en el seno de este mundo dado, no puede evitar ser devorada por los dinamismos ciegos del capital, de la racionalización procedimental y estratégica y del espíritu de cálculo. Se hace rehén, pues, de una centricidad sin excentricidad. El progreso, que ha sido reducido en Occidente al crecimiento continuo e inacabable de tales dinamismos, se convierte para la comunidad, como consecuencia, en

una fuente de demandas sin cese [...]. Pierde así su ser en beneficio del que espera recibir de manos del continuo progresar, que nunca llega. Pues bien, esta pérdida de ser forma parte del fenómeno del nihilismo contemporáneo (Sáez, 2021).

Esclarecida la crítica situación ontológica que atraviesa nuestra epocalidad y los efectos que provocaría en nuestra forma de subjetivarnos y experienciarnos, pasaremos ahora a la última sección de nuestro desarrollo. Un último punto que es de suma importancia para conectar entre sí las ideas aquí defendidas y poder aclarar –con mayor eficacia– cómo la «configuración subjetiva» en nuestra civilización actual es caldo de cultivo de múltiples formas del malestar o, si se prefiere, de «patologías civilizatorias».

#### 4. AL ENCUENTRO DE UNA PSIQUIATRÍA ALTERNATIVA

Los doctores Laura Martín y Fernando Colina son unos psiquiatras que durante toda su vida se han mantenido firmes enemigos del *diagnóstico*, algo que el propio Colina considera hijo del «positivismo arrogante e idolátrico» que vertebró a la psiquiatría moderna (Colina, 2023). Para ellos no hay *enfermedades mentales*, sino personas que sufren de diversos modos ante los problemas que el *devenir* propio de la vida conlleva. Consecuentemente, entienden que *los síntomas* no son más que el resultado visible del conflicto de una persona con sus dificultades. Según nuestros autores, su función como psiquiatras no es ni diagnosticar ni decirle a nadie lo que tiene o no qué hacer, sino acompañar y ayudar dentro de lo posible a quien sufre. Sin embargo, conocer y clasificar van de la mano. Y aunque defienden que en *la clínica* es fundamental apartar la teoría y otorgar toda la atención a *la escucha*<sup>7</sup>, es necesario tener unos *mínimos teóricos* que nos permitan una adecuada orientación para saber cómo acercarnos mejor a cada persona con su particular sufrimiento. Y este *mínimo* implica una clasificación que no debemos confundir, de ninguna manera, como una forma enmascarada de diagnosticar. Meramente es un conocimiento que nos pueda ayudar a distinguir con mayor claridad *qué camino estaría transitando una persona*. De esta manera, sostienen que cada individuo tiene un modo de subjetivarse y experienciar la vida; modos que atendiendo a los parámetros *del deseo, el lenguaje, la identidad, la angustia, las relaciones de objeto y los síntomas* dividen en tres grupos: la *psicosis*, la *neurosis* y la *del límite* (Martín & Colina, 2022). Una interesante propuesta que desecharía de un plumazo el clásico debate entre *qué es normal y qué no*, pues el común de los mortales nos mantenemos la mayor parte de nuestra existencia en el espacio neurótico<sup>8</sup>. Ahora bien, a pesar de que cada persona es irreplicable, tanto en su forma de ser como en su manera de afrontar el sufrimiento, subrayan que atendiendo a los parámetros mencionados podemos distinguir cómo cada uno de estos espacios ostentaría una serie de rasgos propios. Eso sí, es importante señalar que las características de estas formas de *experienciar* nunca estarían garantizadas, por cuanto la

<sup>7</sup> En este punto, no podemos evitar encontrar un gran e interesante paralelismo con las palabras que Gadamer dejó escritas en su obra *El estado oculto de la salud*: «Lo más apropiado es, como ya lo señalara, el observar y el escuchar al paciente. Ya sabemos lo difícil que es esto en las grandes clínicas modernas» (2001: 116).

<sup>8</sup> Como afirman los autores, «rechazamos la tendencia actual a calificar de normal o patológico [anormal] el sufrimiento. Nos limitamos a acercarnos al individuo». (Martín & Colina, 2022: 190)

subjetividad humana es algo que carece de esencia: nos mantenemos siempre en *lo abierto*, en un constante *devenir* o, como vimos con Sáez, en el hiato tensional *céntrico-excéntrico*. Motivo por el cual nuestros autores no comprenden estas «configuraciones» como espacios estancos e inconexos entre sí, sino lugares por los que la subjetividad humana podría *fluir* de un lado a otro en función de las circunstancias y las herramientas que cada cual dispusiera. En términos más precisos, proponen una división que sería híbrida entre un *modelo continuo* y un *modelo discontinuo*: cada persona puede vivir durante toda su vida en uno u otro de estos espacios; pero también fluir entre ellos, cambiar de posición e incluso vivir en sus intersticios. Sea como fuere, antes de examinar con detenimiento cada una de estas tres «configuraciones subjetivas», es imprescindible que nos detengamos un momento para tratar un asunto que resultará crucial en nuestro desarrollo: las principales «fuentes de energía» de cada uno de estos espacios. Pues, en este contexto, nuestros psiquiatras afirman que la psicosis está protagonizada por la *pulsión*; que la *pasión* explicaría las subjetivaciones del límite; y que las estrategias del *deseo* dominan la neurosis (Martín & Colina, 2022: 17).

Por un lado, *el deseo* es, junto con el lenguaje, el elemento primordial que define al sujeto, es decir, el síntoma de la vida y la dolencia del tiempo: lo que nos conforma, en definitiva, como personas (Martín & Colina, 2022). Atraviesa, como si de una lanza se tratase, todas nuestras manifestaciones psíquicas, pues se introduce de tal modo en la experiencia humana que la estructura completamente. «Nada de cuanto hacemos deja de estar bajo su dictado. Si bien el deseo sexual es su prototipo, su actividad configura también los ideales y las esperanzas morales y espirituales del hombre» (Martín & Colina, 2022: 16). Por otro lado, *la pulsión* –bajo cuya hegemonía cursan, como vimos, las psicosis– es un término con el que designarían a *la fuerza* que empuja al ser humano mientras este no logre *civilizar su deseo*.

Entraña el origen de la energía psíquica, de su componente cuantitativo. Sin embargo, la pulsión no se ajusta al modelo de los instintos. El animal nace y vive coincidiendo con la naturaleza en todo momento, pero el hombre aparece en el mundo desamparado e ignorante de su espacio natural, incapaz de valerse por sí mismo para sobrevivir durante un largo periodo de tiempo. Al nacer, accede a un lugar traumático, dominado por las pulsiones, sin rastros aún del deseo. En el mejor de los casos, el amor le rescata de ese ambiente pulsional, protegiéndole del desvalimiento y aportándole el lenguaje y la ternura que precisa para ser independiente (Martín & Colina, 2022: 17).

De aquí se desprende, por lo tanto, que todo ser humano en el momento en que es *arrojado al mundo* caería siempre dentro del espacio de la psicosis. En otras palabras, que antes de adquirir *el lenguaje y el deseo* –a través de *la ternura* que nos ayudaría a organizarlos– siempre nos hallamos en el insólito paraje de *la pulsión*. Ese es el lugar desde el que toda persona parte... y al que podría regresar, en cualquier momento, si las condiciones y las herramientas no son las propicias para poder afrontar con cierto éxito una gran dificultad sobrevenida. Y entre *el deseo* y *la pulsión*, se encontraría *la pasión*. Como a mitad de camino entre la una y la otra, *la pasión* compartiría una serie de características presentes en ambas. «Remolca de la pulsión su alto grado de energía y su inmediatez, y llega a rozar al deseo porque consigue dirigirse hacia un objeto» (Martín &

Colina, 2022: 20). En cambio, aunque tiene siempre un lugar al que poder dirigirse, su fuerza y empuje es enormemente «ambivalente y demasiado impulsivo, generando relaciones masivas y exclusivas con el otro. Relaciones que, en tanto que pasionales, pueden calificarse de arrebatos» (Martín & Colina, 2022: 20).

Pues bien, aclaradas cada una de sus *fuentes de energía*, pasaremos ahora a explorar en detalle las tres «configuraciones subjetivas» o *modos de subjetivarnos*.

En primer lugar, la psicosis o la locura, la comprenden como si fuera un único espacio triangular con tres polos distintos: la esquizofrenia, la paranoia y la melancolía. Aunque cada polo de la psicosis, así como sus «zonas intermedias» (Martín & Colina, 2022), poseen unas peculiaridades propias, nuestros autores entienden que este espacio que llamamos «configuración psicótica» es, fundamentalmente,

una organización específica de la subjetividad caracterizada porque las personas tienen la identidad seriamente comprometida, sufren un tipo especial de angustia –angustia psicótica–, presentan una cualidad específica en sus relaciones personales –relaciones parciales– y la clínica se caracteriza por la aparición de síntomas psicóticos –ya sean más esquizofrénicos, más paranoicos o más melancólicos. Existe, así, una configuración común o psicosis única que comparte la profundidad y gravedad de su angustia y la dificultad de las relaciones personales que se establecen (Martín & Colina, 2022: 163-164)

Del mismo modo, afirman que el espacio de la psicosis tiene como base o principio a la *melancolía*, siendo además –como vimos– el territorio de la *pulsión* y un lugar donde el sujeto tiene grandes dificultades para acceder *al lenguaje* (Martín & Colina, 2022). Hemos de advertir que cuando aquí nos referimos a la *dificultad de acceder al lenguaje* o, en su defecto, a la ausencia total de este, nos estamos refiriendo a que el individuo situado en el espacio de la locura no puede relatar, a través de la palabra, *qué le ocurre*, especialmente si está situado en el polo más esquizofrénico de ella. En otros términos, no estamos afirmando que en *la psicosis* la persona no pueda o sepa hablar, sino que no es capaz de encontrar ninguna palabra para referirse a *eso que le está pasando*. Por el contrario, y a modo de comparación, una persona situada en *la neurosis* y atravesada por una profunda angustia podría al menos relatar «me ocurre algo, pero no sé qué es». En cualquier caso, sirva esta aclaración para observar la importancia y la dificultad de *la angustia* en toda crisis. Dificultad pues carece de objeto, es decir, es imposible de representar. E importancia por cuanto *la vivencia de la angustia* –el *cómo de su experiencia*– es lo que permitirá ponernos en la buena pista de *qué le podría estar ocurriendo* al que sufre. Asimismo, es importante resaltar que cualquier persona situada en el espacio de la locura podría desplazarse no sólo de un polo a otro, sino mejorar la situación crítica en la que se pudiera encontrar al descifrar *su estabilizador* más oportuno, permitiéndole el reequilibrio y la superación de la crisis.

En segundo lugar, la «configuración neurótica», a diferencia de la psicosis, la consideran como «parcial vencedora en su lucha contra la pulsión» (2022: 190). De modo que en este espacio se encontrarían aquellas personas que han logrado con cierto éxito echar mano del *deseo* y del *lenguaje*, pudiendo con ello mantener su identidad a salvo. Además, según nuestros autores, la neurosis adopta distintas tonalidades dependiendo del *estilo neurótico* de cada individuo, ya sea con un carácter más *histérico* o más *obsesivo*.

En cualquier caso, toda persona dentro del ámbito de la neurosis mantiene un equilibrio entre ambos polos, «a pesar de expresar siempre una preferencia personal por el lado más histérico u obsesivo. Sin embargo, cuando la vida [...] juega una mala pasada, el sujeto puede verse inmerso en una angustia personal que debe drenar en alguna dirección» (Martín & Colina, 2022: 191). Un drenaje o canalización que correspondería a los síntomas de su crisis, los cuales adquirirán una forma u otra en función del polo predominante en *la configuración* –histérica u obsesiva– antes de acontecer el conflicto (Martín & Colina, 2022: 191).

Y a caballo entre la psicótica y la neurótica se encontraría la denominada subjetivación o «configuración del límite». Este espacio es lugar de tránsito de aquellas personas que ni se han quedado atrapadas en el espacio de *la pulsión* ni han logrado situarse en el espacio neurótico. Nuestros autores las caracterizan como situadas en un lugar a mitad de camino. Metafóricamente hablando, afirman que en este espacio las personas van a medio vestir o con un vestido que toman prestado de otro. Razón por la cual, es un lugar donde los individuos –como vimos anteriormente– son movidos principalmente por *la pasión*, la cual les hace estar en una situación de gran inestabilidad y con una identidad en entredicho o, si se me permite, provisional. Hablamos, en definitiva, de personas cuya subjetividad se organizaría

en torno a la falta de límites. El escenario principal del conflicto está en la identidad del sujeto. En la solidez o fragilidad de los límites internos y externos que todos precisamos para distinguimos del resto y que, si bien en el psicótico están disueltos y lo entendemos como un sujeto transparente, en el límite están presentes como una membrana porosa que funciona o no según las circunstancias de cada uno [...]. También es común que hablen de la sensación de «tener un vacío», de que les «falta un trozo», de sentirse «hechos como a cachos» y desconocer «quiénes son» [...]. Es un sujeto lanzado al mundo sin ser aún independiente, pues carece de la consistencia que dan los límites. Separado pero unido, queriendo u odiando alternativamente, la ambivalencia desborda sus relaciones y las vuelve instantáneas, inmediatas, pasionales (Martín & Colina, 2022: 219-227).

La cuestión es, ¿qué es lo que motiva que nos podamos encontrar en el espacio de la *psicosis*, la *del límite* o la *neurosis*? Obviamente, la historia personal de cada uno es un factor significativo. Sin embargo, Colina es consciente de que *la cultura* juega también un papel crucial, pues antes de tomar consciencia de quién somos, de dónde estamos, de adónde vamos o qué deseamos, ya estamos insertos en mitad de un mundo bien organizado y delimitado. De manera que *la cultura*, como *sustrato elemental de la civilización en la que habitamos y somos* (Sáez: 2024), posee un rol muy importante en nuestra subjetividad. Por ello, y aunque nuestro psiquiatra insiste con energía en que es *una hipótesis*, en muchas de sus obras sostiene que lo que llamamos esquizofrenia o, mejor aún, *experiencias esquizofrénicas* –uno de los polos de la psicosis–, empezó a acontecer en un momento histórico concreto: a finales de la época moderna, es decir, en los inicios de la *consumación del nihilismo* (Colina: 2001; 2016; 2021). Por tanto, la esquizofrenia podría ser un polo de la locura posibilitado por una *cultura* y una *civilización* concreta. En este caso, nuestro autor sostiene que la muerte de Dios; la desaparición progresiva de la relación con *lo espiritual*; un nuevo lenguaje ligado a una comprensión cada vez más científica de la vida; las nuevas organizaciones del trabajo; y

la conjugación de una sociedad de individuos cada vez más atomizados entre sí, podrían estar detrás del nacimiento de este polo de la locura. Un tipo de *malestar civilizacional* que bien podríamos aseverar sería fruto de los primeros latidos de una *civilización* estructurada por el *nihilismo*.

La esquizofrenia no existe desde siempre, como [...] si se tratara de una enfermedad estrictamente biológica [...]. Su aparición es histórica y afecta a la metamorfosis paulatina de la subjetividad [...]. La división del sujeto se ha ensanchado y profundizado durante la modernidad. Sometida a tensiones distintas en el dominio del deseo y del pensamiento, ha forjado una locura nueva, un desgarramiento inédito que coincide con lo que hoy identificamos como esquizofrenia. Según ha avanzado en nuestra época el grado de intimidad y el individualismo de los ciudadanos, o se han transformado las fórmulas educativas, la administración de los duelos, los ideales familiares y colectivos, los estilos de crianza y de educación, la intensidad del apego e incluso la idea y la relación con Dios [...], la identidad se ha visto comprometida de una manera distinta y la manifestación de su fracaso ha hecho posible que cristalice esa forma de locura que conocemos como esquizofrenia [...]. Cada época tiene un abismo propio y característico. Hoy llamamos esquizofrenia a las consecuencias que experimentan algunos desafortunados ante la abertura excesiva de esa grieta contemporánea que define nuestro tiempo (Colina, 2021: 185-186).

## 5. CONCLUSIONES

Para concluir nuestra investigación, nos gustaría traer a colación un asunto sumamente interesante señalado por nuestros psiquiatras. Tal y como vimos anteriormente, las *experiencias esquizofrénicas* podrían haber sido posibilitadas por una *civilización* concreta, convirtiéndose así en *la locura* característica de su momento. Un *malestar civilizacional* que –como afirmamos– sería fruto de los primeros años de vida de una *civilización bajo la atenta mirada del nihilismo*. No obstante, parecería que la conexión ontológica entre la *civilización nihilista* y la subjetividad humana ha ido cambiando, provocando con ello una transformación gradual en nuestros modos de ser. Otros modos que, vistos en profundidad, podrían tratarse de una suerte de respuesta a esta *vida vacía y sin rumbo* en la que nos encontramos. En otros términos, un modo de adaptarnos a una existencia en la que no tendría cabida la *excentricidad*. Es como si el sujeto se hubiera ido acostumbrado al *vacío negativo*. Desprovisto de las herramientas para alcanzar *el deseo* y luchando evitar caer en el doloroso abismo de *la psicosis*, el individuo se ha ido desplazando lenta y progresivamente a un espacio intermedio. Uno donde podría al menos sobrevivir. Y es que, justamente, nuestros psiquiatras nos hacen saber que *la clínica* de hoy parece enfrentarse cada vez más y con mayor fuerza a otros tipos de *malestares civilizacionales* que no serían hijos propiamente del *espacio de la psicosis*, sino de la «configuración subjetiva del límite».

Si recordamos, la subjetividad *del límite* era un espacio a mitad de camino entre la psicosis y la neurosis. Un lugar donde la subjetividad de las personas adolece de una fuerte porosidad en su identidad. Sin saber del todo *quiénes son y adónde van*, son movidos por una fuerte *pasión*. Un modo de ser que, en efecto, guardaría una estrecha relación con la *subjetividad agénésica* fecundada por las *fuerzas ciegas nihilistas* que guían nuestra *civilización estacionaria*. Próximos al pensamiento del profesor de

Granada, sostienen que las personas situadas en *el límite* sólo pueden vivir desde *la pasión*, lo que hace que todo les parezca fugaz e instantáneo. Es decir, para ellos todo funcionaría *en el momento* y, por tanto, lo que *no está ahora no existiría* (Martín & Colina: 2022: 230). Un *presentismo* que, como vimos con Sáez, conduce a una vida atravesada por *lo súbito aterrador*, pues cualquier imprevisto fuera de la cotidianidad es vivenciado dramáticamente, con una pasión desmedida. El espacio del límite se nos antoja, por tanto, como ese lugar al que pertenecería la *subjetividad agenésica*. Pues ambas están constituidas por la inhabilitación de nuestra *excentricidad* como *seres erráticos*. Ambas devienen del mismo *vacío peyorativo* que nos obliga a sumergirnos y agarrarnos desesperadamente a una *centricidad* fertilizada por los propios *dinamismos ciegos*. Una *centricidad vacía* que, aunque nos mantiene con vida, nos impide saber *quiénes somos*. Nos proporciona, en efecto, «una identidad prestada que calma la angustia de estar a la intemperie [...]. Desde un diagnóstico a un grupo ideológico, desde una moda a una secta, cualquier máscara le facilita mirar al mundo sin sentirse tan sólo» (Martín & Colina, 2022: 228).

En consecuencia, y reuniendo en cercanía todo lo desplegado hasta aquí, podríamos afirmar que hemos encontrado el nexo ontológico que buscábamos: un intersticio entre el *nihilismo*, la *civilización agenésica* y la *configuración del límite*. Un espacio del que emanan múltiples formas del *malestar civilizacional* (Sáez, 2015). Un malestar posibilitado por una *subjetividad agenésica* o *del límite* fecundada por el dominio de los *poderes ciegos nihilistas*. Por una pérdida, en definitiva, de nuestra *excentricidad* como *seres erráticos*.

Se ha dicho que el siglo pasado fue el siglo de la esquizofrenia. La mente del hombre moderno, que no aguantó más las tensiones crecientes entre el espíritu y la materia, entre la ciencia y la espiritualidad, se rompió en dos, por lo que oyó voces extrañas en su interior y fraguó delirios más veces de lo conveniente. Este siglo que nace anuncia males diferentes. Acaba de empezar y ya se ha profetizado por algunos que las enfermedades mentales van a variar. Los esquizofrénicos lo serán cada vez menos porque nosotros, que ya nos vamos acostumbrando a la escisión personal, lo seremos cada vez más pero sin llegar del todo a enfermar. Por contra, se nos advierte sobre la creciente patología de *gentes sin rumbo*, de personas que han enfermado porque no saben de dónde vienen ni a dónde van, que han perdido completamente la capacidad de meditar. Son sujetos impetuosos, que se sienten siempre víctimas inocentes y les cuesta entender la palabra responsabilidad, que carecen de recursos para disfrutar del goce de la lentitud y de la lujuria de la austeridad, que siempre eligen mal a los amigos y que no conciben proyectos ni someten el deseo a una dosis dulce de voluntad. A estos males los han llamado «trastornos límites», porque ni siquiera como diagnóstico se atreven a ocupar un lugar. Viven en las fronteras de todas a enfermedades y están llamados a ser los representantes genuinos del destierro del hombre actual (Colina, 2007: 20).

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, J.M. & Colina, F. (2016). *Las voces de la locura*. Barcelona: Xoroi Edicions.  
 Colina, F. (2001). *El saber delirante*. Madrid: Editorial Síntesis.  
 – (2006). *Deseo sobre deseo*. Madrid: Enclave de Libros Ediciones.

- (2007). *De locos, dioses, deseos y costumbres. Crónica del manicomio*. Valladolid: Editorial El Pasaje de las Letras.
- (2011). *Melancolía y paranoia*. Madrid: Editorial Síntesis.
- (2020). *Foucaultiana*. Madrid: Editorial La Revolución Delirante.
- (2021). *Sobre la locura*. Madrid: Editorial La Revolución.
- (2023). *La belleza de los locos*. León: Eolas Ediciones.
- (2023). «Entrevista con el Dr. Fernando Colina Pérez». En: Romero, F. & Santamaría, M. (Eds.). *Alrededor de la psique. Reflexiones filosóficas sobre la psicopatología y su historia*. Granada: Editorial UGR, pp. 15-29. Disponible en: [https://editorial.ugr.es/libro/alrededor-de-la-psique\\_139469/edicion/ebook-131341/](https://editorial.ugr.es/libro/alrededor-de-la-psique_139469/edicion/ebook-131341/)
- Deleuze, G. (2023). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Gadamer, H.-G. (2001). *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (1988). *Identidad y Diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- (1994). *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Odós.
- (2001). *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2003). *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. Buenos Aires: Biblos.
- (2009). *Tiempo y Ser*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2015). *Construir, Habitar, Pensar*. Barcelona: LaOficina.
- (2016). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- (2018). *Nietzsche*. Barcelona: Editorial Ariel.
- (2021). *La pregunta por la técnica*. Barcelona: Herder.
- Husserl, E. (2010). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Málaga: Prometeo Libros.
- Martín, L. & Colina, F. (2022). *Manual de Psicopatología*. Madrid: Editorial La Revolución Delirante.
- Nietzsche, F. (1996). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2005). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2006). *La voluntad de Poder (Ensayo de una transmutación de todos los valores)*. Madrid: Biblioteca Edaf.
- (2017). *Obras Completas. Volumen III. Obras de madurez I*. Madrid: Tecnos.
- Sáez, L. (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- (2011). «Enfermedades de Occidente: patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología». En: Sáez, L., Pérez, P. y Hoyos, I. (Eds.). *Occidente enfermo. Filosofía y patologías de civilización*. München: GRIN Verlag GmbH, pp. 71-92. Disponible en: [https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/18887/Luis%20Sáez\\_Enfermedades%20de%20occidente\\_2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/18887/Luis%20Sáez_Enfermedades%20de%20occidente_2011.pdf?sequence=1&isAllowed=y) [Consultado 29-10-2024].
- (2015). *El ocaso de Occidente*. Barcelona: Herder.
- (2016). «Totalitarismo y agenesia cultural». En: Cardona Suárez, L.F. (Ed.). *Totalitarismo y paranoia. Lecturas de nuestra situación cultural*. Bogotá: Universidad

- Javeriana, pp. 228-248. Disponible en: [https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/43580/Sáez%20Rueda%2c%20L.\\_Totalitarismo%20y%20agenesia\\_2016.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/43580/Sáez%20Rueda%2c%20L._Totalitarismo%20y%20agenesia_2016.pdf?sequence=1&isAllowed=y) [Consultado 02-11-2024].
- (2018). «Figuras del malestar civilizacional como *génesis autófaga*». *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, vol. 23, n° 80, pp. 17-41. Disponible en: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/23333/23467> [Consultado 02-10-2023].
  - (2021). *Tierra y Destino*. Barcelona: Herder.
  - (2022a). «El poder gesto-técnico y el vacío», *Ciclo Maratones Filosóficas*. Club Mundial de Filosofía (Argentina, Corrientes), 10 de enero de 2022. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=IHFfe2a\\_69Vc](https://www.youtube.com/watch?v=IHFfe2a_69Vc) [Consultado 08-11-2024].
  - (2022b). «El acontecimiento como erraticidad y gesta», *Congreso Internacional de Ontología: Acontecimiento a tres tiempos*. Universidad de Guanajuato (México), 5 de octubre de 2022. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=YJGBHhQuYUY&t=512s> [Consultado 08-11-2024].
  - (2024). «Infirmas. Nihilismo y malestar civilizacional en nuestro tiempo», *Seminario Internacional Hermenéutica y Teorías de la Enfermedad*. Red de Investigación en Fenomenología Naturalizada, Universidad de Antioquía (Colombia), 11 de enero de 2024. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=dVqPign3t4Y> [Consultado 08-11-2024].

# EL CAMINO ONTOLÓGICO HACIA EL MALESTAR. EL NIHILISMO COMO AGENTE PATÓGENO

GUILLERMO SÁEZ JIMÉNEZ-CASQUET  
*Máster en Filosofía – UCM*

## 1. INTRODUCCIÓN

Podemos comenzar este trabajo afirmando que la *nada*, debido a su propia esencia, oculta lo que ella misma es. Sin embargo, antes de ahondar este asunto en profundidad, consideremos la posible conexión entre el malestar generalizado que sufre la civilización occidental –evidente ya desde hace tiempo– y la experiencia de la *nada*. El nihilismo nietzscheano representa la clara evidencia de ello. En efecto, el pensador alemán concibe la *muerte de Dios* como la pérdida de los valores supremos que tradicionalmente dieron a la humanidad un sentido y una dirección a la vida (Nietzsche, 2017). Una pérdida que, en cambio, sumió a la cultura en un *estado patológico*. La experiencia del *horror vacui* llevó entonces a una desesperación tal que se empezó a rellenar el espacio vacante con nuevos dioses. La situación, sin embargo, no hizo más que agravarse. Desde entonces, el nihilismo se puede encontrar, *operando* en cualquiera de sus múltiples formas, como el «estado normal» de la humanidad (Nietzsche, 1967: 23). Tanto es así que la *experiencia de vacío* y las «anomias psíquicas» asociadas a ellas, empleando el término de José Ordóñez (2023: 144), se han convertido en la regla general de nuestro siglo. De hecho, la experiencia patológica de la nada y el malestar cultural y psíquico también han influido notablemente en el arte y la literatura desde el inicio de *la crisis de la modernidad*. A veces, de forma directa, como sucede en la literatura rusa del siglo XIX o en el teatro del absurdo; otras, de forma indirecta, como exceso ante el *horror vacui* o como simplificación excesiva en el arte abstracto, por poner algunos ejemplos.

Desde otro nivel de análisis, el malestar cultural y psíquico, en estado siempre creciente, ha sido profundamente estudiado desde su perspectiva social y política. Desde la sociología, la ciencia política y la antropología –generalmente en asociación con la filosofía, se ha hecho un esfuerzo por diseccionar las patologías y los modos de subjetivación asociados al reinante *neoliberalismo disciplinario*: la absorción de todo ámbito de lo real bajo la racionalidad instrumental; el imperativo de adaptación y autogestión financiera y emocional del individuo; la atomización social; o la creación de un escenario socio-político postdemocrático (Sánchez Berrocal, 2022). Por otro lado, no se puede negar que la psiquiatría, en especial, haya desempeñado un papel crucial en la

comprensión, diagnóstico, tratamiento y prevención del sufrimiento psíquico. Más si cabe cuando ha sido sometida internamente a crítica.

No cabe duda de la fundamental contribución de estas disciplinas al estudio de los estragos resultantes del proceso planetario del nihilismo. Todas ellas han aportado, además, una minuciosa descripción del funcionamiento de los *poderes destinales* que se han impuesto en nuestra civilización, como el capitalismo y la racionalidad instrumental (Sáez, 2021). Sin embargo, la tarea de esta investigación, impelida por el espíritu radical de la filosofía, invita a preguntarnos lo siguiente: ¿se encuentra aquí el límite de análisis del fenómeno del nihilismo? ¿O, por el contrario, existe un nivel de diagnóstico más profundo aún? Una respuesta positiva a esta pregunta la encontraremos en la caracterización que Heidegger hace del nihilismo como «agente patógeno» (1994a), lo cual supone comprenderlo como un fenómeno que *no es ni curable ni incurable*. Su formulación, como veremos, representa la apuesta heideggeriana por asentar las raíces del pensamiento filosófico en la ontología. La lectura óntica del nihilismo puede ofrecer la reconstrucción de un cuadro de sus distintas manifestaciones concretas. A pesar de ello, ahondar en el misterio para preguntar qué es propiamente el nihilismo, es decir, interrogar por su esencia misma, es fundamental si se quiere comprender las condiciones de posibilidad de dichas manifestaciones. Solo por este camino se podrá abordar el malestar en toda su radicalidad. No se quiere desestimar el imprescindible trato directo que otras disciplinas tienen con el malestar. Pero, a nuestro modo de ver, solo apoyándonos en la ontología se conseguirá abordar en toda su radicalidad el malestar que actualmente nos envuelve.

## 2. EL PENSAR ONTOLÓGICO CONTRA EL MALESTAR NIHILISTA

En Nietzsche encontramos el gran primer diagnóstico de la crisis de la modernidad desde un nivel ontológico, que ahonda en la reducción del valor del ser perpetrado por el pensar metafísico en Occidente. Un buen ejemplo se encuentra en *El nihilismo europeo*, contenido dentro de *La voluntad de dominio*. El nihilismo se presenta, en este sentido que decimos, como la devaluación de los «valores supremos», como la falta del fin, de un porqué (Nietzsche, 1967: § 2). Este fenómeno, que podríamos interpretar como la experiencia de una *falta de sentido* inherente a la vida, no resulta destructivo por sí mismo. De hecho, acoger *la falta* que nos constituye existencialmente –*el nihilismo en su sentido activo*– insuflaría de valor a nuestro espíritu. La cobardía de la «cultura europea», sin embargo, no habría afrontado el destino que nos legó el abandono de los dioses. En vez de afrontar su dolor y afirmar la vida como «voluntad de poder», es decir, como fuerza creativa y expansiva inherente a la naturaleza, prefirió inventar un consolador mundo de sombras que imitara la forma del más allá. Esto es lo que ha logrado el hombre moderno al tomarse a sí mismo «como el sentido y la medida de las cosas» (Ibid.: § 12B). Nietzsche interpreta en este fenómeno un síntoma o un mecanismo de compensación nacido de un «estado patológico» concreto: *el nihilismo en su sentido negativo* (Ibid.: 29). Dicha caracterización nos interesa especialmente, pues nos acerca al nihilismo como el origen del malestar y del sufrimiento existencial y psicológico que flota permanentemente hoy sobre la civilización occidental. Más acuciante incluso se hace el análisis de este estado

patológico cuando se piensa en la extrema propagación de su presencia –ya prácticamente omniabarcante–, así como en la aceleración y perfeccionamiento de su modo de operar.

Es innegable que el legado nietzscheano sobre el tema que nos concierne supuso un estímulo decisivo para Heidegger. Especialmente, su actitud de sospecha respecto a la metafísica le empujó a entrar en un diálogo extenso con su obra. El vínculo entre uno y otro, sin embargo, tiene un carácter ambiguo. En lo más profundo de ambos proyectos filosóficos se puede distinguir un mismo anhelo. Este no es concretamente la destrucción de la metafísica, pero sí la identificación del fenómeno del nihilismo y la exigencia de un nuevo modo de pensar (Cerezo, 2007: 201 y ss.). A pesar de ello, en su diagnóstico de la historia de la metafísica, Heidegger ve contenida en la *voluntad de poder* la consumación (*Vollendung*) de su esencia. En cambio, esta ambigua relación que Heidegger establece con su predecesor no solo supone que lo sitúe dentro de la *historia destinal* del ser, sino también que el diálogo que entabla con la metafísica se efectúe a partir del temple nietzscheano. Desde esta perspectiva, abordaremos la crítica heideggeriana al modo nietzscheano de pensar el nihilismo y, por extensión, a la metafísica.

### 2.1. *Nihilismo y metafísica: Heidegger desde y contra Nietzsche*

En la obra de Heidegger, la metafísica occidental se presenta como un proceso onto-histórico de destinarse del ser donde late, en sus distintas formas, un mismo acontecimiento: el «olvido del ser» (Heidegger, 1988; 2000; 1994c). Omitida la cuestión por la esencia de la nada, desde la filosofía platónica la realidad ha sido fundamentada desde diversas interpretaciones del ser de lo ente: eidos, sujeto, absoluto, etc. (Heidegger, 2009). Es al respecto de esta conversión del ser en una pura nada vacía por lo que afirma que la esencia de la metafísica occidental es, en su conjunto, nihilista. El problema que Heidegger encuentra en el modo en que Nietzsche plantea la pregunta acerca del nihilismo consiste en que, subrepticamente, lleva a cuestionarse de nuevo por el fundamento de lo ente. Como hemos dicho, el fenómeno del nihilismo es definido en su filosofía como la devaluación de los valores trascendentales. Sin embargo, la voluntad de poder, como fuerza creadora que se quiere y se afirma a sí misma, se impone como principio de creación de nuevos valores: «La voluntad de poder es la esencia misma de la vida: no busca meramente la preservación, sino el incremento, la expansión y el triunfo de sí misma» (Nietzsche, 2001: 312). Heidegger interpreta aquí cómo el ser, antes que nada, estaría siendo pensado de un determinado modo, a saber: a partir de la óptica del «valor». Y esto tiene una consecuencia directa: que la pregunta por la esencia del nihilismo, anterior a toda comprensión concreta de éste, quedaría de nuevo oculta bajo el modo de interpretar lo ente en base a valores. «Con eso se rechaza la pregunta por el ser y se lo trata como una nada (nihil) que, en cierto modo, al presentarse, también “es”. Aspirar tan solo al ente por olvido del ser: he aquí el nihilismo» (Heidegger, 1980: 232). Por esta misma razón, la respuesta que Nietzsche ofrece a la situación nihilista, en la forma de una «superación de la metafísica» a partir de «una nueva instauración de valores supremos» (Heidegger, 1997: 233-234), se gestaría, a su vez, dentro de la historia de la metafísica. Lo que quiso ser un paso «más allá» (*jenseits*) de la metafísica, lo interpretó Heidegger como la forma más extrema de la subjetividad moderna. El único fin de la voluntad de

poder –el acrecentamiento de la propia vida– la desvelaría como «voluntad de voluntad»: un sistema cerrado que no busca sino el acrecentamiento del querer mismo. Pues, como sostiene Heidegger, «el poder tiene su esencia en el hecho de que, en cuanto voluntad dentro de la voluntad, está al servicio de la voluntad» (Heidegger, 1997: 241). El valor, por su parte, como forma en la que la voluntad de poder se expresa y afirma, funcionaría como principio de autoaseguramiento de la subjetividad.

Por tanto, el sutil pero perspicaz análisis de Heidegger nos revela el hecho de que, a pesar de la inigualable contribución que supuso la identificación de las horribles consecuencias del fenómeno ontológico del nihilismo por parte de Nietzsche, su planteamiento supone seguir pensando el nihilismo en su sentido *impropio*. Esto significa que la nada, todavía pensada desde la metafísica de la presencia y omitida la pregunta por su esencia, queda reducida a una pura nulidad. En nuestro trabajo, queremos seguir la apuesta de Heidegger con vistas a retomar la pregunta por la nada en un sentido *propio*. Dicha tarea pasa necesariamente por recordar el sentido originario del ser en cuanto fenómeno acontecimental unitario de «des-cubrimiento» y «encubrimiento» (Heidegger, 1994c: 133 y ss.), lo cual implica aclarar el concepto de «diferencia ontológica». Esta es la forma en la que podrá salir a la luz el vínculo esencial que existe entre la nada y el ser y, con ello, acercarnos a la superación del nihilismo: «Penetrar expresamente hasta los límites de la nada –al *preguntar* por el ser– e incluirla en la pregunta ontológica es [...] el primer y único fecundo paso para una verdadera superación del nihilismo» (Heidegger, 1988: 238).

## 2.2. Diferencia ontológica y la nada como sustracción

Es crucial explicar que, para Heidegger, el acontecimiento de lo real siempre acaece de un determinado modo en que el ser se abre a la espesura del mundo. El ser, pensado como el propio fenómeno de advenir a la presencia, se esencializa en lo ente, desvelando un particular sentido a partir del cual el ser humano se comprende a sí mismo y a todo cuanto lo envuelve. Pero el ser no se reduce a tal «presencia» óptica. Más bien, es un «tránsito» hacia lo ente que desborda su dimensión y cuyo movimiento coincide con su simultáneo «ocultamiento», el cual implica la imposibilidad de su presentación en su completitud. De esto último se deriva el hecho de que al ser mismo le pertenece constitutivamente la «sustracción» (Entzug), es decir, la retirada o permanencia en lo oculto de su esencia. Heidegger señala, por tanto, la necesidad de pensar tanto al ser como al ente en su diferencia recíproca, el hecho de que «lo ente y el ser siempre sean descubiertos a partir de la diferencia y en ella» (Heidegger, 1988: 137).

A partir de la *diferencia ontológica* y el fenómeno de *sustracción del ser*, podríamos extraer dos modos en los que la *nada* consigue ser «propiamente» pensada bajo esta concepción ontológica. En primer lugar, podríamos decir que se encuentra contenida en el juego interno entre presencia y ausencia que se dinamiza en la manifestación del ser. La nada es lo que permite abrirnos a la experiencia de que *el ente es*, en cuanto el ente aparece siempre como un modo de ser, es decir, como finito. La sustracción revela, por tanto, la co-pertenencia entre el ser y la nada. A su vez, la prioridad ontológica del movimiento develador del ser respecto a las posibles interpretaciones del ser de lo ente

revela que a cualquier interpretación de lo ente como suelo fundante (*Gründ*), le precede un «abismo» (*Ab-gründ*). Bajo la necesidad metafísica de fundar el ser en lo ente, sin embargo, se escondería el encubrimiento de la diferencia ontológica. Podríamos decir que la metafísica oscurece o des-atende el origen de la presencia –estado de desocultación–, del ad-venir a presencia, y del ámbito abierto, para enfocar su atención en el ente presente. Este olvido de la diferencia y de la sustracción perpetrado por la metafísica, en cuanto mantiene la reducción del ser a la nada, lleva a Heidegger a afirmar lo siguiente: La metafísica es, en cuanto metafísica, el nihilismo propio» (2000: 279). Pero *lo propio* del nihilismo es acontecer en la «impropiedad de sí mismo», de modo que «deja fuera también ese dejar fuera como acción propia suya» (Ibid.: 293). Pues bien, la reducción del ser a valor, como su máxima expresión, implica también «dejar fuera» (*Auslassen*) el acontecimiento del ser, en vez de permitir, como sostiene Heidegger, su «permanecer fuera» (*Ausbleiben*) (Ibid.: 290), es decir, su sustracción, lo cual nos sume en «un nihilismo más radical del que había sospechado Nietzsche» (Ibid.: 48).

### 2.3. *La era de la técnica y la «organización del vacío»*

Es este el estado ontológico en el que el pensamiento y el modo de vida de nuestra civilización sigue sumido, aquel que identifica Heidegger como la «comprensión técnica del mundo». La esencia de la técnica, la *Ge-stell*, conlleva un narcotizarse respecto a la experiencia de vacío. Una vez que la experiencia del nihilismo ha querido ser pensada, pero la meditación del hombre en torno a su esencia ha sido anulada de nuevo bajo la fundamentación del ser como *voluntad de voluntad*, el ser cae en su extremo olvido<sup>1</sup>. Ya no solo alejado de la apelación del ser, sino siendo inconsciente de su falta, el hombre sufre –como un destino, en el sentido de *Geschick*– el *abandono del ser* (*Seinverlassenheit*) (Heidegger, 1994c: 82). En la era de la técnica, el nihilismo propio se expresa, como consecuencia, en su máxima impropiedad. La lectura ontológica del nihilismo nos está revelando cómo con la técnica el ser no es ya reducido simplemente a objeto, sino a «existencias» (*Bestand*), es decir, a lo *dis-puesto* de acuerdo con la voluntad del sujeto. Por tanto, vemos que al trato cotidianamente violento con el mundo, le subyace una forma de tratar con la totalidad de lo real mucho más radical. Lejos del «cuidado» que el hombre debería establecer con el ser en el sentido de *bestellen* –cuidar con solicitud–, lo real se vuelve, bajo la reducción del ser a valor, susceptible de ser demandado por el hombre para la producción y administración del valor (Heidegger, 1994b). Por otro lado, en cuanto la técnica es un modo de manifestación del ser al que el hombre está *sujeto*, éste es también forzado a tratar con lo real de tal modo. Ha olvidado actualmente su condición de interpelado, de forma que se hace imposible encontrar otros modos de exhortación del ser. La alternativa a la que se ve forzado, por tanto, es a practicar

---

<sup>1</sup> «Si la metafísica de Nietzsche no solo interpreta el ser como un valor desde el ente en el sentido de la voluntad de poder, si piensa además la voluntad de poder como el principio de una nueva posición de valores y comprende a ésta como una superación del nihilismo, entonces en ese querer superar se expresa el más extremo quedar enredada la metafísica en lo impropio del nihilismo, de manera tal que con ese quedar enredada se cierra el paso a su propia esencia y así, en la forma de una superación del nihilismo, le da a éste, solo entonces, la eficiencia de su inesencia desencadenada» (Heidegger, 2000: 205).

lo que Sáez Rueda ha llamado muy lúcidamente «organización del vacío» y que encuentra en una multitud de fenómenos ópticos asociados al malestar (Sáez Rueda, 2007). Ante la imposibilidad de hacer desvelar el ser y relacionarse con el mundo de un modo propio, el hombre se experimenta como un *ser carencial*. Como consecuencia, trata de rellenar su vacío *simulando* el acontecimiento, a través de una frenética acumulación de existencias y una administración de lo ente que deviene en una *ficcionalización del mundo*. El problema consiste en que este proceso no logra solucionar nada, pues la «organización del vacío» no hace más que acrecentar este orden y, por ende, su situación como *ser carencial*.

Cuando esta dinámica llega a las instituciones, la repercusión en los individuos es directa. Este fenómeno podemos identificarlo, por ejemplo, en el modo en que está subjetivado el ámbito médico actual. La interpretación técnica de la salud que predomina en la medicina práctica tiende a reducir todo aspecto cualitativo de su narrativa. El paciente, el diagnóstico y la enfermedad son tratados desde parámetros del cálculo. Objetivizados de esta manera son, en consecuencia, reducidos a una *nada*. Ivan Illich, en su perspicaz estudio sobre el diagnóstico desarrollado en *Némesis médica* (1975), señala la condición esencialmente «nihilista» del actual sistema sanitario. Borja García Ferrer recoge de forma impecable este juicio:

Expropiando la salud de las personas, tiene una eficacia contraproducente, en nombre de un proyecto inhumano donde la medicina se constituye como una práctica autorreferencial y como una institución cada vez más oculta y fría, concebida para volver dependientes a los denominados «pacientes» (2019: 380).

### 3. EL NIHILISMO COMO AGENTE PATÓGENO

La metafísica y el nihilismo alcanzan con la técnica, entonces, su «consumación». Una consumación que representa, según Heidegger, el «final de la filosofía» (1968). Sin embargo, es importante no percibir este «fin» como el punto de acabamiento del nihilismo, comprendido éste como un proceso histórico. Habría que interpretarlo, más bien, como el *espacio* de experiencia en el que están *reunidas* todas las posibilidades de la metafísica y donde se dinamiza la falta absoluta del ser en nuestra época<sup>2</sup>. Por tanto, todo intento del hombre por recuperar, por su propia voluntad, la relación originaria con el ser, cae en saco roto. Enfrentarse a la nada con la intención de sobrepasarla supondría dejar de pensarla en su vinculación esencial con el ser, como si el nihilismo fuera un *estado normalizado* de lo abierto que hace frontera con un posible nuevo suceder<sup>3</sup>.

Dicha cuestión es la que Heidegger aborda en *Hacia la pregunta del ser* (1994a) al respecto del paralelismo entre el nihilismo y *la línea* que ofrece su compatriota Ernst Jünger en su escrito *Sobre la línea*. Jünger entiende el nihilismo, al igual que Nietzsche,

---

<sup>2</sup> En *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, Heidegger afirma: «Consumación significa la concentración de todas las posibilidades esenciales del nihilismo, que en conjunto y aisladamente siguen siendo difícilmente penetrables. Las posibilidades esenciales del nihilismo sólo se dejan pensar si pensamos de nuevo su esencia» (1968: 84).

<sup>3</sup> «Nadie que sea lúcido puede pretender seguir negando que el nihilismo, en sus formas más variadas, es el “estado normal” de la humanidad» (Nietzsche, 1967: 23).

como la devaluación de los valores supremos. Además, esboza una superación del nihilismo que implica rebasar la nada –en cuanto «punto cero»–, con la idea de dar pie a una nueva era: «El instante en que se pase la línea, traerá una nueva donación del Ser, y con ello comenzará a resplandecer lo que es real» (Jünger, 1994: 53). Aunque Heidegger coincide con él en que el nihilismo no es en sí mismo nada enfermo, advierte en sus formulaciones un modo de tratar con él de carácter médico (Heidegger, 1994a: 76). El hombre no está *ante la línea*. Más bien, como «zona», la habita y, por ende, *es* esa misma línea. Por tanto, podríamos decir que la solución no pasa por enfrentarla, sino por simpatizar con ella para reencontrarnos con aquello que pertenece a la actual manifestación epocal del ser<sup>4</sup>. La tarea que nos atañe hoy al respecto del *nihilismo impropio* consiste en pensar su esencia. Una forma que Heidegger llevó a cabo comparándolo con el «agente patógeno» del cáncer. De este modo, y entendido como *agente patógeno*, nos parece que una forma ilustrativa de profundizar en esta idea podría consistir en hacer un paralelismo –salvando las distancias– entre las fases clínicas del cáncer y la historia del nihilismo.

En una primera fase del cáncer, y como resultado de la exposición a algún factor externo –la radiación ionizante, el benzopireno que contiene el tabaco o los errores espontáneos–, los genes sufren mutaciones que predisponen a las células del cuerpo a perder el control sobre su crecimiento, división y muerte. Este hecho podemos compararlo con el olvido del ser promovido por la metafísica desde el platonismo. Su comprensión como fenómeno acontecimental de ocultamiento-desocultamiento fue encubierto por la fundamentación del ser en el ente. Pero dichas mutaciones no suponen una condición suficiente para desarrollar un cáncer. En una segunda fase, sin embargo, factores externos como la inflamación crónica, desequilibrios hormonales o la exposición continua a carcinógenos pueden promover la división de las células afectadas, generando otras mutaciones que incrementan su capacidad de supervivencia y expansión. Las células descontroladas, entonces, pueden proliferar, generando disfunciones en el órgano afectado. Siguiendo el paralelismo, nos atrevemos a decir que el nihilismo –de igual modo que el silencioso intruso celular– se empezó a expandir en un movimiento dual en el que la metafísica de raíz platónica y su contraparte provocaron que ciertas cosmovisiones culturales occidentales se afectasen mutuamente, reproduciendo un modo determinado de pensar al ser humano y al mundo. A su vez, a medida que se propagaba, el nihilismo fue adquiriendo múltiples formas que iban perfeccionando la maquinaria de aseguramiento de lo ente. Aristóteles sistematizó la metafísica y la filosofía escolástica trató de reconciliar sus enseñanzas con la doctrina cristiana, lo cual permitió a la metafísica ocupar un lugar central en el pensamiento medieval. La aceleración y perfeccionamiento del proceso avanzó hasta la modernidad, hasta que el hombre se convirtió en *sub-jectum* y desplazó a Dios como *fundamentum absolutum inconcusum veritatis*. El modo de ser técnico, dinamizado por la ciencia moderna, fue lentamente empapando de vacío hasta el

---

<sup>4</sup> En este sentido, hay que dejar de entender el «sobre» (*über*) de *Sobre la línea* como «más allá» (*trans*) para emplearlo como «acerca de». Como afirmó Heidegger a Jünger: «Usted mira y pasa por encima de la línea; yo solo miro la línea por usted representada. Lo uno ayuda a lo otro alternativamente en la extensión y claridad del experimentar. Ambos podrían ayudar a despertar la “fuerza suficiente del espíritu” que es requerida para un cruce de la línea» (1994a: 78).

más recóndito tejido del cuerpo civilizacional, atrofiando cada uno de ellos. Hoy en día, la metástasis es un hecho y el colapso sistémico no es inverosímil.

Aunque este paralelismo nos ha conducido por la historia del nihilismo hasta su fase metastásica actual, lo que nos interesa no es su poder mortal en cuanto tal. Más bien, es su naturaleza, a la que Heidegger apunta con el concepto de *agente patógeno*. Al igual que el agente cancerígeno, el nihilismo es una fuerza que, en cuanto tal, no es ella misma una enfermedad, sino algo que puede dar lugar a patologías. De esto se sigue que el malestar civilizacional que se deriva de este fenómeno planetario, en todas sus formas, habría que comprenderlo como la expresión de patologías estructurales profundamente arraigadas desde la modernidad. Siguiendo en este punto a Sáez Rueda, estas patologías provocadas por la acción del nihilismo como *agente patógeno* –y que podemos comprender como «fenómenos en superficie»– podrían resumirse en tres: el capitalismo, la racionalización instrumental de todo ámbito de la vida y la expansión del espíritu de cálculo propio de las ciencias (2021). En este sentido, el nihilismo no actúa como una enfermedad en sí misma, sino como la fuerza subyacente que rige y fundamenta estas crisis sistémicas, revelando las tensiones insostenibles de un modelo civilizatorio que ha perdido contacto con el sentido del ser. Por consiguiente, no es susceptible de poder sanarse. Recordemos a Heidegger: «El curar solo puede referirse a las consecuencias malignas y a los fenómenos amenazadores que acompañan a este proceso planetario» (1994a: 76). En este sentido, el cáncer, en cuanto enfermedad, es curable; de hecho, en muchas ocasiones se cura. Sin embargo, los invasivos métodos que se utilizan contra él no pueden impedir que al menos una célula tumoral quede en estado de latencia o «durmiente». Es decir, que aunque haya quedado sin proliferar, continuaría viva. De igual modo, «la esencia del nihilismo no es ni curable ni incurable» (Heidegger, 1994a: 76). Aquí es donde se revela la «indisponibilidad» de ambos fenómenos. El ser es indisponible porque se oculta. Por tanto, la voluntad humana no será nunca suficiente para someterla. La indisponibilidad, si nos fijamos, es parte constitutiva de la vida humana. En el juego, en el amor, en el tiempo o en la muerte, siempre va a prevalecer la imprevisibilidad frente al control del sujeto. Bajo la relación técnica con el ente, al ser olvidada la impotencia del ser humano respecto al devenir de la vida, se fuerza a hacer disponible lo indisponible, convirtiéndose en el «máximo peligro». De modo que, el examen y tratamiento médico de los síntomas del malestar a partir de las ciencias y sus técnicas son fundamentales, pero caen en balde si no se penetra hasta su raíz.

#### 4. CONCLUSIÓN

La ontología, de la mano de Heidegger, se nos revela entonces como el espacio de pensamiento capaz de descubrir la cara oculta del *agente patógeno* que representa el nihilismo. Las lecciones aprendidas sobre la naturaleza secreta e indisponible del acontecimiento del ser a lo largo de nuestro escrito, sin embargo, deberían prevenirnos de no confundir tal descubrimiento con un *hacerlo disponible*. Podemos ahora remitirnos al inicio para pensar con más fundamento el vínculo de la nada con el ocultamiento, pues a la experiencia de la nada *óptica* –que generalmente relacionamos con la pérdida de valores– le precedía esa otra nada: el fenómeno de sustracción o «en-cubrimiento»

esencial al «des-cubrimiento» del ser. El primer paso para escapar del malestar que genera la experiencia de vacío es reconocer la situación misma. Sin ahondar hasta percatarse de la comprensión del mundo en la que uno está, sin embargo, se cae en intentar erradicar el sufrimiento que nos atormenta por la vía rápida: el cruce de *la línea* por la que se toma al nihilismo. Cuando se pasa al otro lado de la frontera, inconscientemente, se permanece en el mismo (in)mundo. En esa situación, el sentido con el que se está experimentando el mundo queda todavía indescifrado. ¿No parece pasar el camino hacia la superación del nihilismo por hacernos cargo de nuestro vacío de ser y pensar la metafísica en su consumación?

Más bien, lo im-pensado es el límite intrínseco, que constituye a un pensamiento desde dentro, configurando su *forma mentis*, en virtud de la pregunta que lo determina en cuanto tal [...]. Solo a un pensamiento “otro”, que pregunte por esta forma misma, poniéndola en cuestión, podría serle asequible lo *im-pensado* del primer pensamiento, pues habría saltado con su pregunta más allá de este límite, a su zona de sombra [...]. Así, por ejemplo, una tesis esencial acerca de lo que es, responde a una pregunta metafísica y queda, como tal, encerrada en su límite insuperable, pues no pregunta por la pregunta misma de la metafísica, lo único que haría saltar desde dentro este límite (Cerezo, 2007: 210).

En este contexto, el nihilismo no se erradica, pero sí se transforma al integrar su esencia como una experiencia necesaria para redescubrir el ser. La superación de la metafísica parece pasar paradójicamente por la necesidad de experimentar el máximo peligro: «¿cómo puede hacer esto sin que antes el ente no haya entrado en el extremo olvido del ser?» (1994c: 69). La comprensión del ser como indisponible y esencialmente sustraído abre un espacio para una relación más auténtica con la existencia. Es por ello por lo que Heidegger identifica la superación de la metafísica con una «rememoración» (*Andenken*) (Ibid.: 70). Lo que antes era pensado en exclusividad como lo ente, tras la conciencia del olvido, tiene que pasar a pensarse de nuevo bajo la diferencia óntico-ontológica. Mirando de cara a su impotencia, la voluntad tiene que limitarse a *preparar* la superación, en el sentido de una *torsión* de la metafísica (*Verwindung*), en busca de la esencia del nihilismo. Esta actitud es la que denomina Heidegger como *Serenidad* (*Gelassenheit*) (Heidegger, 2002).

Es necesario reconocer que este enfoque es filosóficamente denso. Pero defendemos fervientemente que tiene implicaciones prácticas y culturales profundas, invitándonos, en primer lugar, a replantear nuestra forma de relacionarnos con el mundo y con nosotros mismos. Se podría decir, sin vacilar, que el malestar existencial y el sufrimiento psíquico es *el tema de nuestro tiempo*. Las diferentes ramas del conocimiento y las técnicas deben aunar fuerzas para lidiar con las patologías que brotan del *agente patógeno* del nihilismo. Ahora bien, la situación de hoy requiere ineludiblemente escuchar, aunque sea un mínimo, aquello que puede decir la ontología. Solo acogiendo la nada que nos subyace, con un enfoque más amplio y meditativo, se podrá hacer frente a la inhospitalidad.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Cerezo, P. (2007). «La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche» en *Pensar la nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- García Ferrer, B. (2019). «La filosofía ante el nuevo malestar de civilización». En: E. Nájera, A. de Murcia y J. Pulla (Eds.). *Interessos filosófics del present. Actes del XXII Congrés de la Societat de Filosofia del País Valencià*. Alicante: Societat de Filosofia del País Valencià, pp. 377-387.
- Heidegger, M. (1968). «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Kierkegaard vivo*. Madrid: Alianza.
- (1980). *Introducción a la Metafísica*. Buenos Aires: Nova.
  - (1988). «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, pp. 98-159.
  - (1994a). «Hacia la pregunta del ser», en *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Paidós.
  - (1994b). «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal.
  - (1994c). «Superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal.
  - (1997). «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», en *Caminos del Bosque*. Madrid: Alianza Universidad.
  - (2000). *Nietzsche: Segundo tomo*. Barcelona: Destino.
  - (2002). *Serenidad*. Madrid: El serbal.
  - (2009). *Tiempo y Ser*. Madrid: Alianza Editorial.
- Jünger, E. (1994). «Sobre la línea» en *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Paidós.
- Nietzsche, F. (1967). «La voluntad de dominio. Ensayo de una nueva interpretación del mundo», en *Obras Completas IV*. Aguilar: Madrid/Buenos Aires.
- (2001). *Más allá del bien y del mal: Preludio a una filosofía del futuro*. Alianza Editorial: Madrid.
  - (2017). *Obras Completas. Volumen III. Obras de madurez I*. Madrid: Tecnos.
- Ordóñez García, J. (2023). «Anomalía y anomia: diferencia subjetiva y existencial». En: F. Romero y M. Santamaría (Eds.). *Alrededor de la psique: Reflexiones filosóficas sobre la psicopatología y su historia*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 133-168.
- Romero Martín, F. (2023). «El malestar de una época. El nihilismo como acontecimiento ontológico patológico». En: F. Romero y M. Santamaría (Eds.). *Alrededor de la psique: Reflexiones filosóficas sobre la psicopatología y su historia*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 233-260.
- Sáez Rueda, L. (2007). «Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de patologías sociales». *Revista Filosofía Universidad Costa Rica, XLV*, pp. 57-69.
- (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.
  - (2021). *Tierra y Destino*. Herder: Barcelona.
- Sánchez Berrocal, A. (2022). *El fantasma de un orden: Crisis, democracia y momento populista*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.

# EL INCONSCIENTE ONTOLÓGICO Y EL MALESTAR ACTUAL

LUIS SÁEZ RUEDA

*Catedrático de Filosofía – Universidad de Granada*

## 1. INTRODUCCIÓN

Desde hace algunos años ese tipo de investigación que en filosofía llamamos «ontología» va cayendo en el olvido o, al menos, adquiriendo una presencia cada vez más marginal. Solo en las aulas en las que se imparte filosofía –y no en todas ellas– alcanza cierto respeto y dignidad este tipo de investigación que desde la antigüedad griega viene recorriendo la historia del pensamiento occidental y que ha recibido, en la totalidad de esa larga trayectoria, una entusiasta y continua dedicación: la investigación acerca del ser. Pero ni la filosofía ha sabido llevar la ontología más allá de ese recinto universitario, ni, por otro lado, estamos en una época que se muestre especialmente receptiva con la ontología. Sucede incluso que pronunciar la palabra «ser» fuera del aula es algo que se hace con mucho reparo y hasta con rubor, como si tuviese un significado del que haya que avergonzarse. Como testimonio del saber se apela hoy, sobre todo, al método, a la descripción objetiva o a la explicación basada en confirmaciones experimentales. La ontología, el estudio del ser, según esos criterios, es un empeño inútil.

La exclusión u olvido del que hablamos es especialmente patente en los estudios sobre la enfermedad mental, las patologías sociales o, en un sentido más genérico, en el campo de las ciencias de la salud. En lo que sigue, partimos del principio según el cual tiene lugar en nuestro presente un malestar colectivo de carácter civilizacional que no solo se funda en fenómenos de índole psicológica, social o política, sino, además, en acontecimientos que tienen lugar en el *estrato ontológico* de la existencia humana. Tal ámbito ontológico no es –hay que advertirlo desde el comienzo– algo así como el fundamento último de lo humano, respecto al cual el psiquismo y la vida socio-política fuesen meras expresiones derivadas. Hace tiempo que la filosofía adoptó, en su relación con el resto de las disciplinas, una actitud más modesta. Lo ontológico no funda, sino que acompaña a todos los aspectos de la condición humana como su envés. Los impregna a todos, pero, al mismo tiempo, se oculta tras ellos como un reverso.

Sostendremos que hay un estrato experiencial de lo humano que se articula como un *inconsciente ontológico* (2). A continuación, analizaremos elementos centrales de dicho inconsciente en la actualidad y el malestar colectivo que los acompaña (3).

## 2. EL INCONSCIENTE ONTOLÓGICO

Antes de nada, se hacen necesarias algunas aclaraciones sobre la ontología en general y sobre la *condición ontológica* del ser humano. ¿Qué quiere decir que al hombre le sea atribuible una disposición de este tipo? (2.1.). Situaremos esta condición ontológica en el estrato colectivo de la cultura en su ligazón con la naturaleza: *physis cultural* (2.2.). Sobre estas premisas intentaremos aclarar el significado de un *inconsciente ontológico* colectivo (2.3.).

### 2.1. La condición ontológica del ser humano

«Ontología» significa, según su ascendencia griega, *logos* –es decir, entendimiento, estudio, comprensión– del ente en tanto ente, o mejor –como dice Aristóteles en *Met.* IV 1 1003a 21-22– de «lo que es en tanto que es» (*tò ón hêi ón*). ¿Y por qué ha de interesarnos a nosotros el *tò ón hêi ón*, el ente en cuanto tal o lo que es en cuanto que es? Hay una razón sencilla y primordial para ello: la relación más sutil y profunda que nuestra especie guarda con el mundo es precisamente la que la ontología describe; sin esta oculta forma de conexión con lo que nos envuelve no sería explicable actividad alguna que pudiera ser calificada de «humana». El ser humano no se relaciona con las cosas de un modo puramente inmediato y como si fuesen estímulos que incitan conductas determinadas. No se comporta respecto al árbol, por ejemplo, exclusivamente como un obstáculo que, aquí y ahora, se interpone en el camino. Está en relación con el árbol *en cuanto tal*, es decir, con el árbol como un *tipo de ser*. Y solo porque miramos al cielo estrellado y podemos experimentarlo *en cuanto tal* o *en cuanto que es*, nos quedamos perplejos y nos preguntamos por su ser: la ciencia ya presupone la relación ontológica con el ser. Podemos referirnos a cada realidad desde una infinidad de perspectivas, lo que quiere decir que la captamos como un todo que tiene ser propio, que posee una *naturaleza interna*. Bajo cualquier relación que adoptemos con una entidad real –relación de uso, funcional, tomándola como herramienta, como materia prima para el trabajo, etc. etc.– yace un acto simple y asombroso: el acto de comprenderla como *algo que es* y que, independientemente de para qué se la utilice, en razón de qué se la persiga o el modo en que se la trate, posee un *ser*. El encuentro originario con la realidad del mundo no se produce con las cosas tal y como nos vienen dadas, sino con las cosas en cuanto que *son*. Y la experiencia tácita, profunda, pre-consciente «esto *es*» está vinculada a una comprensión de fondo que no resulta obvia. La lluvia *es* un fenómeno atmosférico, pero *fue*, para algunas culturas, un signo de los dioses; para el campesino puede que *sea* algo intermedio; un hombre que camina meditabundo puede comprender el *ser* de la lluvia, en fin, en su fuero más íntimo, como el escenario de una precisa melancolía. El ser humano arraiga, ineludiblemente, en el ser; está inclinado hacia el ser de las cosas, del mundo *en cuanto tal*, y solo sobre esta base puede erigir un mundo cotidiano, un mundo simbólico y un mundo psíquico.

Pues bien, si el hombre se relaciona de este modo con el ser de todo cuanto lo rodea es porque mantiene, por el hecho de existir, una *posición ontológica* de extrañamiento, un modo de posicionarse en la existencia del que se deriva su interrogar por el ser en

todos los contextos de su vida, y ello de una forma tácita, no necesariamente vinculada a la conciencia expresa o a la intencionalidad subjetiva. En cualquiera de sus realizaciones, el ser humano existe extrañadamente ante lo que lo rodea y, solo a la luz de este asombro admirativo e interrogante que vibra en la trastienda de su vida, solo a la luz de este extrañamiento primordial, aparece el ente (lo real en cualquiera de sus formas) iluminado como algo *que es*, como algo que tiene *un modo de ser*. Él mismo, el ser humano, se aprehende en el estremecimiento inquietante de vivir ante el enigma de su propio ser, que nunca está acabado y que ha de recomenzar una y otra vez. Su ser no está dado, sino que consiste en un *hacer por ser*. El hombre es, en definitiva, el *animal ontológico*, el animal que se relaciona interrogativamente con el ser en cuanto tal y con su propio ser en particular.

Dando un paso más, habría que señalar ahora que la relación ontológica que mantiene con el ser de las cosas el hombre posee dos caras, dado que es susceptible de ser aprehendido de dos modos bien diferentes, aunque complementarios<sup>1</sup>. Una tradición filosófica lo ha entendido como «manifestación», «aparecer» (la platónica, kantiana, fenomenológica, hermenéutica...) y otra lo ha comprendido como fuerza o potencia (la presocrática, spinozista, leibniziana, nietzscheana...). En correspondencia con esta distinción persistente en la historia del pensamiento, el sujeto de la relación ha adoptado dos aspectos diferentes. Desde la primera ontología mencionada, que es una *ontología del sentido* (en cuanto *modo de aparecer*), se trata de un sujeto que a la pregunta por su ser, a esa pregunta que él es *in actu*, ha respondido siempre a través de una auto-comprensión; es un sujeto que comprende el sentido de lo que lo envuelve y que, correlativamente, *se comprende* a sí mismo en un «como» o «en cuanto», en un *sentido*. Es un «yo soy». Este sujeto es, al mismo tiempo –considerado desde la segunda ontología, que lo es de la *fuerza* o de la *potencia*– un «yo puedo»: se trata, en este caso, del sujeto que se experimenta como poder de ser y, por ello, en la potencia o en la impotencia de existir, de *llegar a ser*.

Fue un mérito del *análisis existencial*<sup>2</sup> reconocer la primera de estas caras, la del *soy*, como central en psicopatología. Una clave fundamental de esta escuela consiste en identificar la salud con el acto de experimentarse *siendo* en la existencia, un acto que, porque nos es inherente de manera tan radical, nos pasa desapercibido y que se nos hace consciente en situaciones de extremo malestar. Una de las pacientes de R. May era hija ilegítima y arrastraba una vida de angustia próxima a la esquizofrenia. Se curó. Poco antes escribió: «Yo soy una persona que nació ilegítimamente. Entonces, ¿qué queda? Lo que queda es esto: Yo soy. Este acto de contacto y aceptación de mi ‘yo soy’, una vez que lo cogí bien, me produjo (creo que por primera vez en mi vida) esta experiencia: ‘Puesto

---

<sup>1</sup> Hemos desarrollado la relación entre una *ontología del sentido* y una *ontología de la potencia* o de la *fuerza* en el capítulo 6 de *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad* (Sáez Rueda, 2009).

<sup>2</sup> El término «análisis existencial» fue forjado en lengua alemana en 1924 por el psiquiatra Jakob Wyrsh para designar el método terapéutico propuesto por Ludwig Binswanger. Este método combina el psicoanálisis freudiano con la fenomenología heideggeriana, y toma como objeto la existencia del sujeto en cuanto ser que *habita* un mundo. En la actualidad experimenta un renacimiento, sobre todo a partir del filósofo y psiquiatra Blankenburg, que introduce, junto a la inspiración heideggeriana, la fuente que representa M. Merleau-Ponty. Para una visión global sobre esta escuela son especialmente relevantes: May, R. /Otros (1967). *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*. Madrid: Gredos; y Ruitenbeek, H. M. (1972). *Psicoanálisis y filosofía existencial*. Madrid: Gredos.

que yo soy, tengo derecho a ser'». El acto experiencial «yo soy» no coincide con la comprensión de que *soy un sujeto*, sino que es la captación o aprehensión de que «yo soy el ser que puede vivir en posibilidades de existencia» (May, 1967: 64-5 y 68-70). El segundo de los rostros del sujeto que se relaciona con el ser lo ha puesto en evidencia, por ejemplo, W. Blankenburg, quien nos invita a pensar que lo decisivo en la existencia es el «poder-vivenciar-y-comportarse». Siempre se trata, en este sentido, de la libertad; lo que interesa a la psicopatología –dice– es si alguien *puede* o no comportarse adecuada o inadecuadamente (1971: cap. VI). Lo que importa es el poder o no-poder: un «no-poder-comportarse-en-forma-desviada» es *tan patológico* como un «no-poder-sino-comportarse-en-forma-desviada».

Como vemos, la relación con el ser pivota, en ambos casos, no sobre las creencias del individuo, sus apuestas o los contenidos concretos de su praxis (cómo comprendo *lo que soy; qué puedo ser*), sino sobre el acto de afirmación de ser en cuanto tal: *soy, puedo*. Esta afirmación no tiene la forma de un contenido, sino de un acontecimiento. El contenido, es decir, la manera concreta en que somos y podemos, es muy variable, incluye multitud de desarrollos. El acontecimiento, en cambio, es la dimensión performativa y, por decir así, vertical, que acompaña a todo contenido práctico y experiencial; es un «estar siendo» y un «estar pudiendo», es decir, un fenómeno siempre *in fieri* o *in status nascendi*, un nacer permanente. Este acontecimiento naciente es, por ello, la *condición de posibilidad* de cualquier contenido de acción y experiencia. Nuestra *condición ontológica* es este *campo trascendental* del «comprenderse-en-ser» y del «poder-ser»; y solo sobre su latente sub-sistencia se hacen posibles modos concretos de comprensión y comportamiento.

Cuando la filosofía no encuentra conceptos en el acervo de la tradición para expresar lo que pretende, no le queda otro camino que el de crearlos. Frente a las escisiones filosóficas y psicopatológicas entre la *ontología del sentido* y la *ontología de la potencia* y las escisiones correlativas que tratan al sujeto, bien como un ser que se comprende a sí mismo de un modo determinado (un *yo soy*), bien como un ser que puede comportarse de una manera (un *yo puedo*), hemos caracterizado la condición humana como una unidad entre ambas caras heterogéneas. El *yo soy* ha sido entendido –sobre todo en la fenomenología existencial y la hermenéutica– como característico de la *existencia*. Es, según ello, un sujeto caracterizado por la capacidad de comprender sentido; está relacionado con la capacidad simbólica humana, así como con su cualidad mental. El *yo puedo* se ha relacionado con la dimensión de la *vida*, en la medida en que desde tal óptica –como la de F. Nietzsche– se trata del sujeto eminentemente corporal y afectivo. Pues bien, la unidad de lo humano, como hemos defendido en otro lugar, es ambas caras en tensión: *bioexistencia* (Sáez Rueda, 2014). Nos hemos referido, desde otro punto de vista, a esta unidad de lo humano en cuanto bioexistente por medio de la noción de *gesta* (Sáez Rueda, 2009, cap. 7; 2015, cap. 5; 2021, cap. 5). El ser humano es gestante en tres sentidos. En primer lugar, por la fuerza significativa, ahí implícita, del fenómeno del «gesto». El gesto es, por un lado, significación, sentido comprensible; y es, por otro lado, una acción. Es la expresión, tanto de un «soy» que comprende, como de un «puedo» que actúa. El ser humano no es ni un ser, exclusivamente, que *habla* –simbólico, aprehensor de sentido– ni un ser, exclusivamente, de acción. La fuente originaria común al sentido y

la fuerza, la comprensión y la acción, el soy y el puedo, el hablante y el actuante, es el ser humano como *ser gestual*, que es siempre un ser gestante, pues *gestus* –gesto– guarda una relación interna con la acción de gestar a través del verbo *gĕro* (Ried Soto, 2023). El gesto no es nunca un hecho acabado; se mantiene naciente, gestando la unidad a la que nos referimos. En un primer sentido, el ser humano es gesta, en definitiva, porque su ser está naciendo siempre y en acto, como esa unidad del soy y del puedo, del significar y actuar, que se pone en obra en todos sus gestos. En segundo lugar, el ser humano es *gesta* porque carece de una forma definida de antemano o *a priori*: se hace a sí mismo, es auto-generador. En tercer lugar, el ser humano es una gesta porque, en cuanto ser libre, mantiene una batalla constante contra los poderes que ponen en peligro su autonomía auto-gestante, poderes ciegos, autonomizados, que lo acechan en su vida colectiva y que amenazan con someterlo a inercias tan inexorables como ese «destino» ante el cual se rebelaba, en el mundo griego clásico, el héroe trágico.

La *gesta* humana, cuando tiene lugar verdaderamente, es *poder-de-ser* y *comprender-el-ser*. Un *hacer* preñado de fuerza o capacidad de afectar y, al mismo tiempo, un acontecimiento cargado de sentido. Es una *praxis lúcida*, un operar que se auto-comprende. En ella el hombre hace mientras va comprendiendo y comprende mientras va haciendo. Gestándose a sí mismo, el ser humano es auto-organización creativa acompañada por el esfuerzo consistente en superar avatares y peligros que salen al paso. Pues la gesta humana se hace, en último término, en la lucha contra el caos, en el litigio constante con la posibilidad de la desintegración y la muerte.

## 2.2. *La physis cultural*

La gesta humana, entendida en el modo sintético que acabamos de describir, es decir, como un *comprender-y-poder-ser* que lleva a cabo el sujeto como un *soy-y-puedo*, el cual está siempre haciéndose a sí mismo –gestándose– en lucha contra procesos ciegos, esta gesta humana, decimos, no tiene lugar exclusivamente en la esfera subjetiva de los individuos. La ontología del mundo, la relación con el ser de las cosas, se lleva a cabo por la comunidad humana, es una acción intersubjetiva. De ella nacen las primeras coordenadas ontológicas sobre las que se asienta una sociedad: un *modus intelligendi* –una *comprensión del mundo* (del *ser de las cosas*) y un *modus operandi* –un estilo y dirección en el actuar–. Unas coordenadas así están a la base de toda concepción política y social concreta, de toda norma y objetivo institucional, de toda normatividad ética.

Si un colectivo es siempre una *sociedad* organizada *políticamente*, si es siempre este espacio *socio-político*, ¿dónde se sitúan los elementos ontológicos de tal colectivo, su *modus intelligendi* y su *modus operandi*? Hemos defendido (2015: cap. 2) que en la cultura, entendida esta, en su sentido nietzscheano, como la *unidad de estilo* de un pueblo en todas sus manifestaciones (Nietzsche, 2000: 31-33). El significado originario de «cultura» ha sido deformado cuando se dice que lo cultural posee un estatuto super-estructural, sea el de la ideología, sea el del saber que una colectividad atesora o el conjunto de expresiones idiosincráticas (rituales, costumbres, etc.). En latín, «cultura» es un estrato profundo, anterior a todas esas manifestaciones en superficie. Procede del tema «cult», perteneciente al verbo latino *colo*, *colere*, *cultum*, cultivar; significa

etimológicamente, pues, «cultivo». El modo de comprender y de operar de un colectivo, en cuanto cultura, no es un conjunto de facticidades, sino de *problematizaciones* de fondo que *hacen crecer*, que *generan* o *gestan*, *soluciones* en superficie, en el espacio institucionalizado de lo socio-político. Podemos, en efecto, utilizar la terminología de G. Simondon (2009) y hablar de la cultura como de una dimensión pre-individual, genética y problemática, cuyas soluciones en superficie son individuaciones concretas (instituciones, colectivos, formas de organización, etc.). En cuanto dimensión de problemas, lo cultural no es un conjunto de reglas: es un poder inventivo y, por tanto, *irreglable*, que genera, como soluciones, espacios reglamentados en la vida humana colectiva. Aunque no hablaba de «cultura», P. Bourdieu se refería a un fondo *irreglable* de la sociedad como *habitus social*, un complejo de *disposiciones* que, integrando experiencias pasadas, «funciona en cada momento como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones, y hace posible el cumplimiento de tareas infinitamente diferenciadas» (1972: 261). Según ello, es un *sentido práctico* que hace germinar la acción concreta en su relación con la situación. Tiene, asimismo, un carácter *problematizante* (*Ibid.*), pues no funciona reproduciendo una regla, sino de modo inventivo, creativo, constituyendo, así, un profundo *ars inveniendi*. De un modo parecido, se refería M. Merleau-Ponty a un sustrato de lo colectivo al que llamó «être brut», *ser bruto* o *ser salvaje*. El colectivo social está dinamizado por una *creación de reglas sin regla*, a través de su posición interrogante y problematizante básica. No es un conjunto de preguntas precisas y de problemas determinables, sino un posicionamiento implícito e inenunciable en el mundo que abre el campo de juego donde se hacen posibles preguntas concretas y soluciones correspondientes (Merleau-Ponty, 1965: 346-7; 1970: 171-2).

En definitiva, la cultura es un poder genético, gestante, preindividual y pre-personal, que moviliza problemas colectivos cuya solución es la materialización institucionalizada de la dimensión socio-política. Ahora bien, tomada así la cultura, ya no puede ser considerada en oposición a la naturaleza, según un dualismo nefasto que arrastramos desde el comienzo de la modernidad. En la cultura se prolonga, de otro modo, la naturaleza como *physis*, naturaleza que hace naturaleza, *natura naturans* que gesta *natura naturata*. La cultura porta ese poder *nascendi*, germinador, razón por la cual se debe afirmar que no hay meramente cultura, sino *physis cultural*, como venimos sosteniendo (Sáez Rueda, 2015: cap. 2)

### 2.3. *El inconsciente ontológico*

La actividad creadora o inventiva de la *physis cultural* da lugar, en una comunidad humana, a su disposición ontológica, es decir, a un *modus intelligendi* –una comprensión del ser– y un *modus operandi* –un modo del *poder-de-ser*: una forma de operar y comportarse. Esta ontología permanece activa de modo pre-consciente en los individuos de tal comunidad y se transmite, alterándose, también de un modo anterior a la conciencia. Constituye un *inconsciente ontológico*. En este punto es preciso ir más allá del psicoanálisis. Una concepción ontológica no puede ser estrictamente individual. Puede alcanzar matices propios en el individuo, pero se forja, como el lenguaje que la transmite, en una colectividad como totalidad mayor que la suma de individuos que la componen.

El inconsciente ontológico es un *campo trascendental colectivo*. Ahora bien, pensar el psiquismo socio-cultural y colectivo es hoy un reto que exige la relación fecunda entre disciplinas, en particular, la ontología filosófica, la sociología y una psicopatología dispuesta a aprovechar el potencial de investigación trans-individual que posee, tarea que exige, en este último caso, una compleja rearticulación de conceptos y métodos, pues no puede consistir en la simple proyección de lo individual a lo colectivo. Una proyección así valdría sólo de propedéutica, dado su carácter analógico, como ya supo ver con agudeza S. Freud, quien después de señalar en *El malestar en la cultura* las sorprendentes analogías entre filogénesis y ontogénesis, dejaba claro que el paso al análisis de la colectividad en cuanto tal necesita la creación de nuevas claves comprensivas<sup>3</sup>. Y, en efecto, es manifiesto que en el ámbito del espacio sociocultural entero, que trasciende las relaciones entre individuos y los sumerge en un territorio pre-intencional y a-subjetivo, no podemos encontrar el tipo de instancias a las que el freudismo recurre para comprender la conducta de individuos, la mayor parte de las cuales están pensadas sobre el modelo de la relación familiar. ¿Qué significado podrían tener aquí constructos como los de «padre», «complejo edípico», «falo» o «ideal del yo», por mencionar algunos? Tales figuras pueden quizás tener su lugar en el plano *óptico*, en el que la génesis sociocultural encuentra ya seres individuados, pero no en el ontológico. En cualquier caso, el psicoanálisis se nos presenta hasta ahora como un «proyecto incompleto» (Henry, 2002: cap. 9). Es preciso hablar de un psiquismo ontológico cultural y descender, así, a un fondo pre-representativo e impersonal, en el que encontramos acontecimientos ontológicos generadores y constituyentes de los procesos personales.

Si precisamos algo más esta idea de un inconsciente colectivo pre-personal y de carácter ontológico, deberíamos, como hemos defendido en otros lugares, pensarlo como la conformación psíquica de la cultura (Sáez Rueda, 2015: 224-242; 2021: 129-137). La cultura no es un inconsciente, sino un trascendental ontológico, pero, en la medida en que los problemas que, en el seno de la cultura, articulan la comprensión del mundo y el modo de operar están, al mismo tiempo, vinculados a afectos humanos, cabe hablar de un psiquismo inconsciente ontológico como el ámbito de *interioridad* de la cultura. La cultura forja, por decirlo de otro modo, una *interioridad colectiva* o vida anímica del colectivo, si bien se trata de una interioridad sin sujeto, pues está más allá de la suma de los individuos.

El inconsciente ontológico es un ámbito profundo y micrológico de propensiones tácitas, querencias de fondo, filias y fobias inexpresadas, plexos deseantes velados, etc., que se vinculan diferencial y problemáticamente. Todos esos cursos de deseo, querencia, propensión, se afectan entre sí y se tensionan, pues son heterogéneos y, a menudo,

---

<sup>3</sup> «Si la evolución de la cultura tiene tan trascendentes analogías con la del individuo, y si emplea los mismos recursos que ésta, ¿acaso no estará justificado el diagnóstico de que muchas culturas –o épocas culturales, y quizá aun la humanidad entera– se habrían tornado “neuróticas” bajo la presión de las ambiciones culturales? La investigación analítica de estas neurosis bien podría conducir a planes terapéuticos de gran interés práctico, y en modo alguno me atrevería a sostener que semejante tentativa de transferir el psicoanálisis a la comunidad cultural sea insensata o esté condenada a la esterilidad. No obstante, habría que proceder con gran prudencia, sin olvidar que se trata únicamente de analogías [...]. Pese a todas estas dificultades, podemos esperar que algún día alguien se atreva a emprender semejante patología de las comunidades culturales» (Freud, 1930: 3066).

opuestos. Se trenzan recíprocamente por mor de la interafección y dan lugar a las problematizaciones inconscientes de las que hemos hablado anteriormente. En su conjunto conforman esa *unidad de estilo* de un pueblo a la que se refería Nietzsche. En este sentido, el inconsciente ontológico es una urdimbre global y profunda que vincula a las diferentes manifestaciones específicas del mundo humano: lo político, lo artístico o estético, lo científico, lo sapiencial, etc. El psiquismo colectivo inconsciente los atraviesa a todos, plegándolos con vínculos e interpenetraciones, como si fuese una *intra-red* posibilitadora de relaciones diferenciales y trans-ductivas. Y este devenir afectivo impersonal mantiene viva la cultura, el cultivo de un nosotros. El inconsciente ontológico es la *gesta colectiva* en el modo de su impulso emocional, el cual sirve de campo subliminal en el que se entreteje la pluralidad concreta de sus peripecias. Este «entre» del ser humano, de sus modos de expresión, este psiquismo transpersonal en el que se fraguan un *modus intelligendi* y un *modus operandi* colectivos, este, en definitiva, inconsciente ontológico, es, pues, una bisagra, un ser intersticial cuya textura se asemeja a un plano circulatorio, o a un campo de juego para todas las jugadas. En él se genera la relación colectiva con el ser, se yergue un invisible edificio ontológico con una multitud de elementos: el *axis mundi* peculiar de una multiplicidad de seres humanos, los horizontes de sentido hacia los cuales caminan conjuntamente, las interpretaciones basales sobre el cosmos, sobre el sentido del vivir y el modo debido del morir, las formas en que deben ser prodigadas la amistad o el amor, los caminos para una huida de la enemistad o el odio... Un mundo social, político, psíquico-individual, carecería de orientación y de sentido si no lo vertebrase, desde el abismo de la *physis cultural*, este inconsciente ontológico.

### 3. EL MALESTAR ONTOLÓGICO ACTUAL. DOS ASPECTOS

Todo estrato inconsciente alberga, entre otros elementos, huellas del pasado que reverberan en el presente y precursan el advenir, pues, si es necesaria su existencia, ello se debe, ante todo, a que permite un tránsito temporal capaz de unir en un devenir conjunto a generaciones diferentes de seres humanos. El inconsciente ontológico constituye un espacio de vida –y de existencia; de bio-existencia– en el que, de manera impersonal, resuenan los acontecimientos ontológicos más efectivos de la historia de una comunidad, aquellos que plantean problemas ante los cuales dicha comunidad se ve obligada a ofrecer soluciones nuevas. Un acontecimiento ontológico, por otra parte, siempre posee un carácter de frontera; marca una crisis. Si ha llegado a tener la relevancia, precisamente, de un acontecimiento que se oculta tras la conciencia, ocupando el entero ámbito de lo transpersonal, es porque nace de un exceso incubado en la comunidad, un exceso de problematicidad que la coloca en una situación crítica y que pide de ella una transformación cualitativa. Analizaré a continuación dos acontecimientos problemáticos que podríamos encontrar hoy en el inconsciente ontológico occidental. Cada uno de ellos tiende a colapsar en la actualidad, dando lugar a un sutil malestar colectivo y anónimo.

Desde hace años venimos analizando una tensión interna al ser humano. La tensión se da entre su centricidad y su excentricidad, que son, a nuestro juicio, cooriginarias (Sáez Rueda, 2009: caps. 1-4; 2015: caps. 2 y 3; 2021: cap. 8). De acuerdo con la primera, el

ser humano se relaciona con el ser al habitar céntricamente, inmersivamente, en un *mundo*. Según la segunda, el ser humano lleva a cabo esta relación extradiéndose excéntricamente del propio mundo que habita y reconociéndose como un ser en errancia perpetua. Veremos que esta estructura tensiva de lo humano ha entrado en crisis por sus dos caras, provocando, por un lado, un nihilismo céntrico, consistente en la huida respecto a nuestra centricidad, en la ausencia de un centro existencial de arraigo o mundo habitable (3.1.) y, por otro, un nihilismo excéntrico, una huida respecto a nuestra excentricidad o capacidad de autotrascendimiento (3.2.). Finalmente, comentaremos la agenesia que acompaña a nuestro malestar actual (3.3).

### 3.1. *Nihilismo céntrico: ser-sin-mundo y espectralidad-del-mundo*

Como hemos sugerido, los seres humanos no tenemos simplemente «medio circundante» o «hábitat», sino, ante todo, «mundo». Y, como dice Heidegger (2009: 12-13), no estamos en él, en el mundo, como el agua en el vaso, sino que lo habitamos, es decir, nos experimentamos insertos en él como un ámbito de familiaridad que nos acoge. Tenemos *mundo* en el modo de una morada que, como señala Levinas, hace las veces de un espacio de apaciguamiento necesario en el seno del vértigo vital, del ajetreado y convulso ritmo del tiempo. De ahí que sea, en su sentido más antiguo, un litigioso «aplazamiento para las fuerzas del mundo exterior», así como un reto constante en el caso de la vida humana: un «ser dueño de sí» que finalmente depende del «sostenerse sobre la tierra» (Levinas, 1977: 182-183). El habitar, el morar, es la primera condición de la relación ontológica del hombre con el ser: le permite un *modus intelligendi* –como hemos visto, una comprensión global del ser de las realidades que lo envuelven– y un *modus operandi* –un poder-ser a través de la acción–. Presupone esta primordial forma de autonomía la fuerza de una comunidad para sostenerse en ella misma sin «perder el suelo», pero, ante todo, como una tendencia y un anhelo. Si la casa puede convertirse en residencia concreta, la morada se busca. La morada no tiene, en efecto, un sentido estático, como si designase el *estar* en un lugar intachable. Por eso no hace sacrosanto a un «lugar natural», una tierra o una patria. Es el «lugar propio» en constante redefinición, lo cual se hace en el camino o en la navegación que es el devenir de la vida. Tiene el modo de ser de una «parada» *in medias res* –en medio de las cosas–, pero que se renueva a cada paso y se mueve con ellas, entrando en pugna con el tráfago voluble que las anima. La morada completa nunca está al alcance de la mano. Se logran expresiones suyas concretas que se alzan y acaban sucumbiendo para renacer una vez más y bajo otro aspecto. De ahí que esté siempre en tensión y lucha con lo inhóspito. Pensada como un remanso pleno, se convierte en una *promesa infinita*, en una paz lejana en medio de la tormenta que nunca llegará pero que permite atravesarla. Ulises, el viajero más arquetípico de nuestra civilización occidental, regresa a su morada, Ítaca, tras la guerra de Troya, «luchando por sí mismo y su vida», esquivando las emboscadas de Circe o de Medusa y las obstrucciones de Poseidón. Alejado de todo, como sin mundo, «erraba de vuelta» (Homero, *Iliada*, canto I, 10 ss.).

Pensemos ahora cómo le va al ser humano en nuestra época en lo que concierne a este primer elemento central del *inconsciente ontológico*, la *disposición a habitar el mundo*.

Y pensemos, correlativamente, qué tipo de *malestar* hemos adquirido en relación con ello. En esta dirección, nos parece que deberíamos hoy rescatar los grandes diagnósticos del siglo XX, pues caminamos sobre hombros de gigantes. En el siglo pasado se enfocó muy bien el problema de la crisis actual de Occidente al calificarla como «nihilismo». El nihilismo, en efecto, es el agente patógeno ontológico por excelencia. Pues consiste, en general, en la ofuscación de la relación humana con el ser, es decir, en la transformación del ser en una nada hueca o vacía. En particular, me parece que el diagnóstico heideggeriano puede ser reapropiado en parte en este contexto.

Desde el inicio de la modernidad cartesiana, el mundo tiende a ser comprendido como un conjunto de objetos-para un sujeto, objetos que giran en torno a un sujeto que, a través de la *Mathesis Universalis*, intenta cuantificar todo lo real, reduciéndolo a relaciones – como quería Descartes y estamos viendo hoy– de «orden y medida» (Descartes, 1984: regla V). La *Mathesis Universalis* es una matemática profunda de toda la realidad. Tanto es así que la matemática que conocemos sería tan sólo, para ella, una expresión en superficie. Esta concepción no fue incidental. A final del XIX y principios del XX la reactivan G. Frege y los logicistas del *Círculo de Viena*<sup>4</sup> y hoy es el supuesto básico de la teoría computacional de la mente. Pero si el ser, así entendido, se hace objeto de la voluntad de cálculo, se convierte en aquello que el hombre pretende someter a su voluntad. Esta voluntad de dominio ha adquirido, desde mediados del siglo XX, al menos, el carácter de una disposición ontológica sistemática. Para resumir, digamos que todo lo existente, como dice Heidegger, se convierte en *existencias (Bestände)*, es decir, en lo que, como latas en el mercado, debe hacerse calculable, acumulable y disponible para el arbitrio humano (Heidegger, 1994: 23-25). Esta disposición ontológica explica muchas cosas del presente. Explica que el capitalismo, que es originalmente un modo de producción, haya sido llamado, desde el inconsciente ontológico de la colectividad, a convertirse en un modo de nuestro ser y en un determinante del ser de lo real en cuanto tal. La voluntad ontológica de dominio, de conversión de todo lo existente en existencias, explica otras muchas cosas: el sometimiento de la naturaleza y el desastre ecológico correspondiente, la transformación del saber en circuito de información (que es un saber manipulable) o, por terminar con un ejemplo próximo, la paulatina reducción de la universidad y de la investigación a empresa.

Pues bien, ¿qué malestar se deriva de esta propensión ontológica en el entramado de la cultura? No es difícil adivinarlo: el malestar del desarraigo, un fenómeno más complejo de lo que, a primera vista, parece. Un mundo convertido en existencias a la disposición del arbitrio humano es un mundo invertido, es un mundo inmundo, inhóspito, pues es imposible habitar con aquello que se intenta sojuzgar. De ahí que el ser humano, que se eleva hoy como un prócer del mundo, vea alterada paulatinamente su condición en la de un *ser-sin-mundo*. En el inconsciente ontológico del ser humano presente late el oscuro sentimiento de esta inhospitalidad inquietante. Ella nos produce un malestar colectivo

---

<sup>4</sup> Baste recordar que el propósito de G. Frege, uno de los grandes lógicos y filósofos del lenguaje y de la mente contemporáneos, fue propuesto en su *Conceptografía*, que persigue un «lenguaje de fórmulas, semejante al de la aritmética para la expresión del pensamiento puro». Hemos descrito esta problemática en el capítulo 2.2 de *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas* (Sáez Rueda, 2002).

anónimo, impersonal. Sin mundo que habitar, expresado con radicalidad, no hay sujeto que se experimente *siendo*, no hay sujeto que albergue en sí mismo un «yo soy» comprensor del mundo, ni un «yo puedo» capaz de ser.

El malestar actual implica, entre otros, este sutil y específico sufrimiento que solo el ser humano puede padecer, el sufrimiento de su nihilización, un padecimiento, hundido en los sótanos de su inconsciente ontológico, que le produce la experiencia de estar amenazado por el *no-ser*. Nos encontramos, por así decir, en la época en la que nos sentimos en la proximidad de la nada, porque se evapora el *mundo*. Podríamos llamarle a esta experiencia, el sentimiento de *espectralidad del mundo*. No en el buen sentido que le confiere a esta noción J. Derrida (1998: 24 y 64). Lo que este ha dicho es que el sentido del mundo no se da como una unidad plena, sino como un conjunto de sentidos singulares que remiten unos a otros indefinidamente, difiriendo respecto a sí. Un sentido, entendido desde esta perspectiva derridiana, posee un exceso que nunca llega a presentarse: presenta (o hace presente) una ausencia. Un espectro es, precisamente, la presencia de algo que no está. Ahora bien, la espectralidad del mundo, pensada de este modo, no tiene ningún sentido peyorativo. Nos parece, sin embargo, que esta espectralidad del mundo, que quizás algún día luzca sus fuerzas creativas, adopta, hoy por hoy, una forma enfermiza y nihilista, porque está dominada por la experiencia de desarraigo y de la pérdida del mundo que hemos mencionado. El «espectro» es aquí otra cosa: es la aparición de un mundo que no está porque, en realidad, no es tal, debido a que es inhabitable, inhóspito, quedando reducido, por tanto, a una nada de ser. El mundo se hace *espectral*, no simplemente porque se vacíe y en él no pase nada, sino porque pasan muchísimas cosas que son, precisamente, *nada*. El mundo espectral se llena de una multitud enorme de presencias activas en las que lo que se presenta realmente es la nada (la *nada-de-mundo*, del mundo habitable que estamos perdiendo). La espectralidad del mundo no es el *mundo sin nada*, sino el mundo en el que la nada misma aparece y, de modo escalofriante, hace acto de presencia. La red virtual en la que se extiende hoy el mundo de la comunicación puede convertirse en algo muy vital y provechoso en un futuro. Pero en su forma presente es un ejemplo de espectralidad en este sentido enfermizo. Allí los seres humanos tienen como fin principal hacerse presentes. Ahora bien, en ese abigarrado mundo de actos de presencia no ponen en movimiento una comprensión del ser, sino que la cortocircuitan en una dispersión sin vínculo. Las presencias son fantasmáticas.

Marc Augé dio el nombre de *no-lugares* a espacios como las grandes superficies comerciales, los aeropuertos o campos de refugiados, que son todo lo contrario de un lugar, porque no permiten socializar o vivir con uno mismo. Pues bien, podríamos dar el nombre de «no-mundos» a los espectrales, en el sentido escalofriante que hemos dibujado; mundos aparentes en los que no hay un circuito de sentido que salte de un individuo a otro, creando un «ser-con». En los *no-mundos* proliferan los espectros, las presencias de lo ausente siniestro, un no-ser desconcertante que se hace muy activo. Nos parece que estos *no-mundos* están poblando la Tierra. Hay no-mundos de individuos ensimismados y de espaldas los unos a los otros. Hay no-mundos en los que el esfuerzo por la paz que en ellos se hace presente consiste precisamente en hacer la guerra. Hay no-mundos de prestigio y excelencia en los que se presenta la petulancia o la vanidad. Hay no-mundos en los que aparece un encanto de vivir que hace presente el desencantamiento

de todo. Hay no-mundos en los que aquello que la verdad presenta es la mentira. Estamos asistiendo a una proliferación desmesurada de no-mundos. El malestar que esto causa es el de la imposibilidad de habitar o, lo que es lo mismo, el destino de vivir espectralmente, apócrifamente.

### 3.2. *Nihilismo excéntrico: el vagar sin rumbo o el peso de la Infirmas*

A lo largo de nuestra investigación hemos ido elaborando una concepción del ser humano que se enfrenta a la posición heideggeriana, no descartándola del todo, pero sí corrigiéndola en algunos aspectos esenciales. Hemos dicho, con Heidegger, que somos *ser-en-el-mundo* y que existimos habitándolo. Ahora bien, esto es posible solo porque somos seres extrañados. Un extrañamiento primordial ante lo que nos rodea nos permite captar las cosas como realidades que son y al mundo como apertura del ser. Pero el extrañamiento, que mantiene vivo el sentido de un mundo, es también la potencia que nos hace extraños en él, excéntricos respecto a su interioridad. H. Plessner ha mostrado con acierto que el ser humano es excéntrico. Su *centro* no está en ninguna parte, pues es lanzado virtualmente hacia adelante en la forma de una autoanticipación permanente (Plessner: 2022: 234-235). La vida humana está *más allá de sí misma* (*Ibid.*: 192-3). Nos parece que Plessner lleva razón, y que esta condición excéntrica del ser humano implica que no es una Identidad consigo mismo, que su «sí», dicho de otro modo, no es un Mismo, sino una *incoincidencia consigo mismo y un exceso*. M. Scheler incide también en ello y afirma que el «centro desde el que el hombre lleva a cabo sus actos [...], no puede ser él mismo una “parte” del mundo» (Scheler, 2019: 138). El hombre es excéntrico –continúa– porque «es capaz de *remontarse* sobre sí [...], partiendo de un centro que está, en cierto modo *más allá* del mundo» (*Ibid.*: 137). Y bien, si apuramos, se podría añadir que este «más allá del mundo», que es un «trascenderlo», va acompañado de un «estar extraditado» respecto a él. Nos lo señala Ortega y Gasset con radicalidad: la excentricidad, que, según él, es el «alma misma», hace del ser humano un «desterrado del resto de las cosas», «en trágica secesión –añade– de la existencia unánime del Universo»; hace de él, en fin, un «tránsfuga del mundo» (Ortega y Gasset, 1939: 583).

A nuestro juicio, los dos fenómenos, centricidad y excentricidad, son cooriginarios. No se producen secuencialmente, uno detrás del otro, sino al unísono. En el mismo acto por el que habitamos céntricamente, experimentamos que somos en él como flechas lanzadas hacia su confín. Habitamos muchos mundos, pero no tenemos un lazo de necesidad o de esencia con ninguno de ellos. Esta circunstancia no implica negar ahora la primera condición ontológica que hemos analizado, la de la pertenencia en lo habitable, sino matizarla. En realidad, existe una tensión esencial entre centricidad y excentricidad a la que en otro lugar hemos conferido incluso un carácter trágico. Al habitar vivimos al mismo tiempo el espíritu de distancia que impide una fusión; y también ocurre al mismo tiempo que, al pertenecer, nos extraditamos. La figura de D. Quijote es la efigie del errante. El Caballero de la Triste Figura abandona la centricidad de su hacienda y se exilia a sí mismo, en tránsito hacia una tierra que jamás existirá. Habita todos los lugares por los que pasa con la misma intensidad con la que los disloca y los transfigura, porque él

pertenece a muchos mundos, pero está fuera de todos ellos. Ser errático es *ser-en-el-tránsito*.

Ahora bien, no hay que tomar la erraticidad en el sentido de un andar a la deriva, sin dirección. Hay una normatividad que le es inherente, cuya vulneración, como veremos, es causa de malestar. Por el momento, nos gustaría mostrar que pensarnos como seres erráticos es una necesidad para hacer frente al nihilismo.

Podríamos justificar lo que acabamos de afirmar actualizando el diagnóstico de Nietzsche sobre este fenómeno. En 1887, se refiere, apesadumbrado, a la apertura de nuestro mundo contemporáneo como un visionario. «Lo que relato –dice– es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: *el advenimiento del nihilismo*» (Nietzsche, 1986, IV, 11 [379]). ¿En qué consiste este fenómeno, cuya sombra –según esta predicción– nos alcanza a nosotros, en pleno siglo XXI? Sabemos que el nihilismo es la consecuencia de lo que Nietzsche llamó «muerte de dios». Este acontecimiento central de nuestra época consiste en la caída del fundamento como *prius* ontológico, es decir, en el derrumbe de la idea de que el mundo solo puede ser pensado si se le atribuye un fundamento último, estable y absoluto. Un mundo así, además, es pura Identidad, una identidad consigo mismo. Como sabemos, Nietzsche pretende recobrar para la vida su carácter de devenir, incompatible con esa idea. La exclusividad del devenir atemoriza a los seres humanos, porque implica la no-coincidencia de la vida consigo misma. Es esta falta de identidad consigo misma, en efecto, lo que introduce en ella la alteridad, su potencia para *devenir otra* constantemente, metamorfoseándose. Y esto es lo que experimenta el ser humano como terrible en la época del nihilismo, porque arrasa la calma y seguridad que produce la Identidad de un mundo invulnerable al corrosivo trabajo del tiempo. La muerte del Fundamento y de la Identidad es experimentada como el triunfo de un devenir en el que no permanece estable un fin último de la existencia. Y, así, el nihilista deriva de ese acontecimiento –dice Nietzsche– que «falta el fin, que falta la respuesta a la pregunta por el “¿por qué?”» (*Ibid.*: 9 [35], 241). Experimenta, entonces, que la vida entera es un rotundo «en vano». Y, como «el hombre –afirma en *La genealogía de la moral* (2017: libro III, par. 28)– prefiere querer la nada a no querer», se deja llevar por una *voluntad de nada* (1986, IV: 9 [35]).

El relato nietzscheano viene a culminar todo un proceso histórico en el que el mundo y el ser humano se van desfundamentando y descentrando. Un ser idéntico a sí mismo es un ser absoluto, ordenado y con un centro de gravedad permanente. Así fue pensado, salvando las distancias, en la antigüedad griega y durante la Edad Media. Sin embargo, desde la Modernidad, el mundo se hace excéntrico a sí mismo. El círculo es sustituido por la elipse, el geocentrismo es puesto en cuestión; y esa otra modernidad alternativa que es la del Barroco descubre que el mundo está descentrado, con su centro «fuera de sí», excéntricamente situado en un Infinito inasible. La muerte de Dios de la que Nietzsche habla marca el momento álgido de esta historia. Junto al mundo, el ser humano también se descentra y excentriza, reconociéndose como un ser incoincidente consigo mismo y, por tanto, siempre en curso, más allá de todo resguardo permanente, de cualquier estancia definitiva. Concebir la condición humana de este modo, es decir, como errática, me parece que es la consecuencia coherente con toda esta historia. Estamos en la época en la que

hemos sido conducidos a admitir, mirándolo con valentía, que estamos extraditados respecto a cualquier centro identitario, en un exilio sin cese.

Hay, entonces, una orfandad del ser humano distinta a la del desarraigo, a cuyo carácter devastador nos hemos referido. Esta otra orfandad de lo errante es, paradójicamente, la potencia creativa de un impulso al rebasamiento permanente de sí y de los límites del mundo. La errancia no incita a la abulia, sino que coincide, por el contrario, con el descubrimiento de que el ser humano es hacedor de sí mismo y que su anhelo más alto consiste en alcanzar el poder para modelarse, el poder de la autocreación o de la autogeneración creativa. La errancia es el estado en el que el ser humano alcanza la madurez de su ser como *gesta*.

En ese sentido, se podría decir que hay un digno sufrimiento que constituye el precio de la libertad, el sufrimiento trágico de no poder estar nunca ni completa ni definitivamente en casa, sino solo en el intersticio de los mundos y de los tiempos. Este vivir bajo el acecho constante y doloroso del desconsuelo o del desamparo no es una enfermedad, sino una potencia de vida. Es la vivencia ineludible, supuesta en la libertad, de una falta de suelo firme, la experiencia de una indeterminación esencial inherente a esa posibilidad de elegir que caracteriza a la condición humana. Ahora bien, una experiencia como esta es, por su propia naturaleza, ambigua. Pues, constituyendo una condición de lo más genuinamente humano, puede convertirse en una pesada carga, hasta el extremo de volverse contra el ser humano mismo si este no la asume con la suficiente valentía o si se siente ofuscado para percibir su potencial liberador. Es en este último caso cuando se transforma en un agente patógeno, en este nihilismo reactivo del que hablaba Nietzsche.

Por esta razón, la etimología de «enfermedad» contiene una ambigüedad que, de otro modo, resultaría inexplicable. «Enfermedad», en efecto, se dice «Infirmas» en latín, que significa también falta de suelo firme. Infirmas –como hemos defendido en otro lugar (Sáez Rueda, 2021)– expresa, sin más, la condición humana. La Infirmas que nos conforma como seres errantes exige de nosotros un esfuerzo permanente para sostenernos sobre la *nada-de-fundamento*, es decir, sobre el abismo. Pero el término atesora la otra acepción peyorativa, refiriendo también a la falta de una solidez psíquica, a la falta de una firmeza espiritual para mantenerse sobre la ausencia de suelo firme. Solo respecto a esta acepción podemos hablar de nihilismo reactivo en un sentido muy semejante al que Nietzsche consideró. El temor al devenir, a la consubstancial errancia de la existencia humana, llega a convertirse, en este caso, en causa de un errar también temeroso. Si la errancia creativa consiste en el desbordamiento excéntrico de los límites de todo habitar céntrico, esta otra errancia destructiva ya no parte del arraigo en un mundo habitable para trascenderlo más allá de sus límites, hacia una nueva tierra, sino que se autonomiza y no necesita ya del contrapeso céntrico. Se convierte en una excentricidad sin centricidad, en un vagar sin rumbo y sin horizonte.

Este es otro, pues, de los motivos de nuestro malestar actual, el oculto pavor que proviene de la muerte del Fundamento y de la Identidad, el pavor a la errancia como autotranscendimiento y transcendimiento permanente del mundo dado, el pavor que hace de *Infirmas* una condena. La culminación del proceso de desfundamentación y descentramiento que Nietzsche vislumbró es demasiado reciente como para habernos

convencido inconscientemente de su potencial liberador. En el inconsciente ontológico de nuestra colectividad late, nos parece, la profunda añoranza de un centro vital, de un *axis mundi* inamovible, de un templo místico que nos resguarde de la intemperie y que nos libre de nuestra orfandad.

No extraña, en este quicio histórico, que haya avances, incursiones en un nuevo mundo, por un lado, y reacciones intensas. A estas últimas las podríamos caracterizar con el rasgo más importante del nihilismo, que Nietzsche analizó tan profundamente, con el resentimiento. El resentido es ese tipo de ser humano que, atemorizado ante la muerte de los antiguos ídolos, deduce que la vida no vale nada sin ellos y emprende una venganza contra el nuevo devenir de la vida y contra aquellos que la afirman con valentía. Hoy estamos asistiendo a una estrepitosa proliferación de esta venganza resentida: la vuelta a los valores de la tierra patria, de la sangre y de la horda cerrada, frente al extraño errante; el nacimiento de un culto a la identidad exento de autocritica y tozudamente narcisista... Pero, ante todo, vemos cómo se extiende como una mancha de aceite el proceder más característico al que conduce el resentimiento nihilista. Temeroso de aceptar una vida que deviene modelándose a sí misma, el resentido no tiene nada que ofrecer como producto de su esfuerzo creador. Su acción se transforma, por tanto, en reacción. No es afirmación de algo, sino negación del otro. ¿Acaso no vemos por doquier cómo se expande este proceder en todo el tejido social? La ideología del gobernante, por ejemplo, coincide cada vez más con la negación de su oponente, negación en la que se permite emplear cualquier medio, incluida la falsedad y la invención de ficciones. Y hay muchas otras formas de este tipo de acción como reacción: lo vemos ya en los procesos del saber, en la conformación pública de las ideas, en el modo de comunicación en la red, etc.

### 3.3. *El malestar colectivo como agenesia*

El estado de malestar general en el que nuestra época se encuentra es lo que he llamado en otro lugar *agenesia* (Sáez Rueda, 2014: 4.1.). Como se sabe, significa «incapacidad para crear», y esta incapacidad da lugar a un malestar especialmente sutil y emponzoñado.

Que el ser humano sea errante en el sentido aclarado no significa, como señalamos, que carece de orientación y ande a la deriva. Implica, expresado de nuevo con la profunda fórmula de M. Scheler, que *tiene su centro más allá del mundo*, siendo este «más allá», no una trascendencia extramundana, sino lo que la expresión dice literalmente: un «más allá» que es «del» mundo mismo, que opera inmanente en él y lo conduce fuera de sí, a una exterioridad que no existe aún y que está por hacer. Este «más allá» es el «Allende» que, en el inconsciente ontológico, constituye un punto de fuga infinito (Sáez Rueda, 2015: 224-234). Es la experiencia inconsciente de una apertura permanente del mundo a su propio autotranscendimiento. Sobre ese fondo se elaboran todas las utopías y esperanzas regulativas de los hombres. Decir que el ser humano es excéntrico es afirmar que su centro está siempre *allende su mundo presente*, que está siempre «por-venir», o, en otro lenguaje, que es un virtual que jamás se actualizará. Somos Ulises, con la salvedad de que Ítaca no existe, sino que *in-siste* como una Idea germinativa e irrealizable.

Una vez que han caído los grandes Fundamentos, el ser humano se experimenta libre para salir de todo centro, para crear, respecto a cualquier centricidad, un exceso que

prefigure una tierra nueva. La erraticidad, pues, posee sus compromisos. En particular, el de proteger y promocionar la *apertura del mundo*, su *allende*. Pero una tarea así no pertenece al individuo, sino a la comunidad. Y exige, por tanto, valores capaces de mantener la cohesión en la diferencia y de ser experimentados como más altos que el interés de la mera individualidad.

Ahora bien, en la actualidad hay potencias que están impidiendo la apertura del mundo y que lo blindan ante cualquier transformación sustancial, a cualquier recreación cualitativa. Estas potencias son, como venimos defendiendo también, tres poderes ciegos. Desde el comienzo de la modernidad vienen desarrollándose estos tres poderes que se inician en la voluntad humana, pero que se independizan y adoptan un rumbo propio, más allá de las decisiones de los seres humanos. El primero es el capital, cuyas leyes ya no son gobernables, apenas, ni por los agentes individuales ni por las intenciones nacionales. El segundo es el poder procedimental, que consiste en la tendencia a racionalizar la existencia. Más concretamente, en la conversión paulatina de todas las acciones, en principio libres, en acciones procedimentalizadas. El saber se convierte en método procedimental para reunir y organizar información, la enseñanza en procedimientos pedagógicos cada vez más tenaces y estúpidos. Brotan hoy procedimientos para todo, para ser feliz, para alcanzar el éxito, para escribir novelas y poesía. Todo el mundo de la vida está hoy bajo la presión de una procedimentalización que la historia humana no ha conocido hasta ahora. El tercer poder es el de la *Mathesis Universalis*, es decir, el espíritu de cálculo, tendente a reducir lo cualitativo a lo cuantitativo. Está por todas partes. La Inteligencia Artificial intenta reducir la mente a un complejo proceso algorítmico y computacional. La ley de los grandes números actúa en política de forma que la singularidad desaparece. Y hay muchos ejemplos más que no podemos describir en el presente escrito.

Pues bien, estos tres poderes ciegos actúan hoy de una forma tan inexorable que persisten como si fuesen destinos. Y se trenzan de distintos modos. El resultado es un poder unitario al que hemos llamado *gestionario*. Por mucho que produzca y aumente el número de objetos y de acciones, este poder no altera cualitativamente nuestro mundo, sino que solo aumenta cuantitativamente posibilidades en su seno. El crecimiento enorme de las posibilidades humanas que ha experimentado el mundo en nuestra época no modifica un ápice la ontología de fondo: el ser es reducido indefectiblemente a mercancía, procedimiento y calculabilidad. Lo que en superficie aparece como inmensa variabilidad de la vida es, en su fondo, repetición de lo Mismo. El mundo, aparentemente abierto más que nunca, se está haciendo idéntico a sí mismo, porque no se altera en su devenir. El *poder gestionario* penetra en la cultura y colapsa su poder de ser, su potencia generativa. Gestiona lo Mismo, administra lo Idéntico.

Se nos desvela, así, una nueva cara del nihilismo. La repetición de lo Mismo no enriquece al ser, sino que le impide devenir-otro. Es por tanto, producción de no-ser, de nada. Ahora bien, semejante nihilismo posee medios y cauces ingentes para movilizarse, dando lugar a un dinamismo exacerbado, exasperante. Esta movilidad trepidante en la inmovilidad, esta innovación incesante en la inmutabilidad, es la *organización de lo Mismo*, la *gestión de la nada*, un fenómeno cuyo sombrío espectáculo vaticinó ese largo cuento de Kafka, *La madriguera*, en el que un solitario animal excava un laberinto de

galerías: construye una, se retracta y comienza otra, de la que parten ramificadamente otras muchas, vuelve al punto de partida, recomienza de nuevo, derruye lo ya construido, lo vuelve a elaborar con matices distintos y así sucesivamente. El pequeño animal, se podría decir, administra su madriguera, le ofrece formas, la ordena, pero no llega a crear nada con sentido, permaneciendo en una repetición de lo Mismo.

El poder gestor, en fin, cierra el mundo e impide su autotrascendencia. Reprime el *Allende* del inconsciente ontológico. El consecuente cierre del mundo al que nos aproximamos impide a los seres humanos crear posibilidades de existencia cualitativamente nuevas y diferentes. Esto es la agenesia.

Pero, como vemos, la agenesia no procede de la falta de inteligencia, sino de la captura de la voluntad humana por poderes ciegos y anónimos. Nuestro poder de ser, que impulsa a crearnos excéntricamente y a crear un mundo nuevo y diferente, cae una y otra vez doblegado y sobredeterminado por el poder gestor. Nuestros esfuerzos en esa dirección son permitidos, pero a condición de recibir una existencia meramente nominal, sin efecto real en el mundo. He ahí, por ejemplo, las resoluciones bondadosas de la ONU, presentes pero inocuas, los mil llamamientos a la paz convertidos en consignas huecas. Las librerías están abarrotadas de creaciones críticas, escritas desde una miríada de perspectivas, pero se trata de una producción que no hace nacer ningún nuevo inicio. Todas nuestras esfuerzos orientados a reiniciar cualitativamente el mundo entran a formar parte de un gigantesco museo de representaciones momificadas o de figuras de cera. De ahí que estemos también en un neobarroco al que se le ha sustraído toda su fuerza performativa. Mundo como teatro, espectáculo y sueño.

La agenesia es esta captura del poder de ser y de sus creaciones por la repetición inane de lo Idéntico, por la gestión y organización de la nada, que es la falta-de-ser.

Todos estos fenómenos ontológicos, todos estos dinamismos en el inconsciente ontológico, son anónimos e impersonales. Ni las formas de nihilismo que hemos referido, ni los poderes ciegos, están pilotados por seres humanos. De ahí que el malestar sea también anónimo, un malestar sin objeto, que es el más lacerante. Nos invade sin decir su origen ni mostrar su rostro. Es un malestar en el que lo que se hace presente es algo que no está. Un malestar espectral inquietante que produce la sensación perpetua de irrealidad. Porque lo que sucede es justamente esa falta de realidad, el colapso de nuestra relación con el ser. Y puesto que semejante malestar anónimo, sin objeto, tiene estos tintes espectrales, fantasmáticos, irrealizadores, amplias hordas humanas, a las que se le hace insoportable, ponen todo su energía en personalizarlo. El anonimato del malestar se hace objeto, entonces, de una reacción negadora a través de fantásticas teorías conspiratorias. La causa del malestar, según este delirio hoy tan expansivo, ha de residir en algún grupo de iluminados perversos o en cónclaves de individuos malignos. En cualquier caso, la causa, en esta reacción estúpida, es el otro. Añadamos, pues, este último síntoma: puesto que, más allá de los poderes ciegos, nada humano nos vigila, los seres humanos nos vigilamos unos a otros para encontrar un chivo expiatorio.

## 4. BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1984). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Blankenburg, W. (1971). *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*. Stuttgart: F. Enke Verlag.
- Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*. Geneva: Droz.
- Derrida, J. (1998). *Spectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Descartes, R. (1984). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza.
- Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948-1968, Tomo VIII, pp. 3017-3067.
- Heidegger, M. (1994). «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Henry, M. (2002). *Genealogía del psicoanálisis*. Madrid: Síntesis,
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- May, R. /Otros (1967). *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*. Madrid: Gredos.
- May, R. (1967). «Contribuciones de la Psicología existencial». En: May, R. /Otros (1967).
- Merleau-Ponty, M. (1965). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- (1970). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral.
- Nietzsche, F. (1986). *Fragmentos póstumos*. Madrid: Tecnos.
- (2017). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- (2000). *Consideraciones Intempestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1939). «Ensimismamiento y alteración», en *Obras Completas Volumen V*. Madrid: Taurus, pp. 527-549.
- Plessner, H. (2022). *Los grados de lo orgánico y el hombre*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Ried Soto, N. (2023). «Gestus. El lugar del gesto en el pensamiento filosófico contemporáneo. *Aporía: revista internacional de investigaciones filosóficas*, n.º. extra 4, pp. 86-101.
- Ruitenbeek, H. M. (1972). *Psicoanálisis y filosofía existencial*. Madrid: Gredos.
- Sáez Rueda, L. (2021). *Tierra y destino*. Barcelona: Herder.
- (2015). *El ocaso de Occidente*. Barcelona: Herder.
- (2014). «Bioexistencia. Ontopolítica del vacío en occidente enfermo». En: Mayrink Neiva, J.S. (Ed.). *Direito Constitucional e Biopolítica*. Brasilia: Publicações da Escola da Agu, Escola da Advocacia-General da União, 2012, pp. 7-24.
- (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- (2002). *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.

Scheler, M. (2019). *El puesto del hombre en el cosmos*. Madrid: Guillermo Escolar.

Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: La Cebra/Cactus.

## PERSPECTIVAS PSICOANALÍTICAS

LACAN CON PRECIADO.  
GOCE Y FÁRMACO-PORNO-PODER<sup>1</sup>

FRÉDÉRIC C. BAITINGER  
*Dr. en Filosofía y Psicoanalista*  
*Chaire de philosophie à l'hôpital – GHU Paris Psychiatrie et Neuroscience*

*Traducción de Francisco Romero Martín*

«Tener (un cuerpo) es poder hacer algo con él».  
Lacan, *Joyce le symptôme*.

1. INTRODUCCIÓN

Según Élisabeth Roudinesco, vivimos en una época en la que cada individuo buscaría *ser sí mismo como un rey* (Roudinesco, 2021). Una vana carrera narcisista hacia la «gloria» en la cual –añade– los campeones serían las personas «trans», quienes habrían irrumpido en la escena mediática provocando, a su paso, una auténtica «epidemia transgénero» (Roudinesco, 2021)<sup>2</sup>. Nuestra perspectiva, contraria a las ideas de la autora, coincidiría con la de Paul Preciado al señalar que el desarrollo del movimiento trans atraviesa el núcleo de la epistemología de la diferencia sexual (Preciado, 2020; Gherovici, 2017). Tal vez, esta sea la razón por la que muchos psicoanalistas como Roudinesco reaccionan con tanta violencia contra él (Melman & Lebrun, 2022).

En efecto, el movimiento trans cuestionaría fundamentalmente las nociones de sexo y género. ¿Qué significa ser un hombre? ¿Es nacer en un cuerpo dotado de un órgano masculino? ¿Es identificarse con el género masculino? ¿O son ambas cosas? ¿O acaso es algo más? ¿Y ser una mujer? ¿Es nacer en un cuerpo dotado de un órgano femenino? ¿Es identificarse con el género femenino? ¿Son ambas cosas? ¿Y qué pasa con los niños nacidos intersexuales? ¿Y con los hombres que han sufrido una amputación del pene o las mujeres que han pasado por una vaginectomía? ¿Qué sucede con quienes sienten que han nacido en un cuerpo equivocado, como se relata en el documental *Petite Fille* que

---

<sup>1</sup> N. T. Este trabajo fue elaborado por el Dr. Baitinger en francés, intitulado: «*Lacan avec Preciado. Jouissance et pharmako-porno-pouvoir*». Aquí se recoge una traducción al castellano elaborada por Francisco Romero Martín.

<sup>2</sup> Roudinesco incluso llegó a decir, durante su intervención en *Le Petit Journal* de Yann Barthès el 10 de marzo de 2021 que «hoy en día hay una epidemia de personas transgénero...hay demasiadas».

tantos debates ha suscitado<sup>3</sup>? ¿Es que estas personas dejarían de ser *humanos* y pasarían a ser monstruos? ¿Acaso estos monstruos serían *los reyes* que menciona Roudinesco en su libro? De ser así, sería una forma muy extraña de interpretar su sufrimiento. Como señala Preciado en *Je suis un monstre qui vous parle* (2020), la supuesta monstruosidad atribuida a las personas trans no surge del deseo de ocupar un lugar de excepción, sino más bien de un conjunto de discursos patologizantes. Discursos que, en ocasiones, intentan reducir la diversidad de sus demandas en estructuras clínicas como la psicosis (Maleval, 2019), la histeria (Millot, 1983) o, incluso, en meros discursos políticos y militantes, lo que les impide explorar plenamente la singularidad de su *goce*<sup>4</sup>. Discursos patologizantes que, de un modo u otro, encasillan la diversidad de los sujetos trans en grandes categorías clínicas, impidiendo a muchos psiquiatras y psicoanalistas poder escuchar la cuestión de fondo que el movimiento trans plantea a su disciplina.

Esta problemática, como argumenta Patricia Ghérovici en *Transgenre, Lacan et la différence sexuelle* (2021), no gira en torno a la identidad de género u orientación sexual, sino que aborda una cuestión de vida o muerte. Sin embargo, muchos psicoanalistas, al carecer de una formación adecuada en esta clínica, no logran captar esta profundidad y terminan desarrollando una forma de contra-transferencia (Melman & Lebrun, 2022) que refuerza y justifica la transferencia negativa que la comunidad trans mantiene hacia el ámbito analítico y psiquiátrico (Bourcier, 2018).

Para evitar quedar atrapado en este círculo vicioso, en este texto me propongo seguir la propuesta que Preciado (2020) dirige al psicoanálisis, con el objetivo de iniciar un proceso que pudiera posibilitar, a largo plazo, la creación de una nueva constitución psicoanalítica. Una que no se fundamentase ni en la «roca de la castración» (Razavel, 2000), ni en la dicotomía significativa masculino/femenino para comprender las relaciones entre los sexos. En su lugar, abogaría por una revisión radical de los conceptos de sexo y género, adoptando un enfoque sobre la sexuación que priorice examinar las relaciones entre los cuerpos hablantes y los dispositivos farmacológicos y técnicos que les permiten, justamente, construir una imagen, canalizar sus modos de goce y construir lazos sociales. Pues, en efecto, lo que se vuelve evidente, o más bien *trans*-parente, con el movimiento trans es esa distinción que Lacan estableció —en su última enseñanza— entre «ser un cuerpo» y «tener un cuerpo». Para «ser un cuerpo», no basta con identificarse con una imagen que proporcione unidad a un cuerpo real fragmentado, sino que también es imprescindible que el Otro lo reconozca y nombre. Este reconocimiento por parte del Otro confirma que esa es nuestra imagen, nuestro cuerpo tal y como él lo ve, permitiendo que sea valorizado e invertido narcisísticamente. Por ello, cuando la imagen con la que una

---

<sup>3</sup> En el *Observatorio de Discursos Ideológicos sobre la Infancia y la Adolescencia*, se puede leer, en la página de presentación, el siguiente mensaje: «El Observatorio de Discursos Ideológicos sobre la Infancia y la Adolescencia surge de un colectivo multidisciplinar que desea alertar a los profesionales de la infancia sobre el impacto de las redes sociales y el activismo. Queremos invitar a padres y profesionales a cuestionar las prácticas derivadas de esto, especialmente aquellas que puedan tener impactos duraderos, incluso irreversibles, en la salud y la vida de los niños, sujetos en desarrollo. Nuestros primeros trabajos se han centrado en el diagnóstico de “disforia de género”».

<sup>4</sup> Este vínculo también se encuentra en las críticas actuales al fenómeno trans realizadas por numerosos psicoanalistas, quienes parecen considerarlo únicamente como una manifestación extrema del *American Way of Life*, es decir, una forma de individualismo consumista que tiende a transformar el género y el sexo en productos de consumo, como cualquier otro.

persona se identifica no es reconocida o es rechazada y reprimida por el Otro bajo amenaza de humillación o patologización, esa imagen dejaría de ser investida narcisísticamente. James Joyce ilustra este fenómeno de desinversión de la imagen de sí mismo en su novela *Retrato del artista adolescente* (1992), al describir cómo Stephen Dedalus siente que su cuerpo se despoja como una cáscara tras ser golpeado por Héron. Lacan, en su *Seminario XXIII, El sinthome*, resalta este hecho y lo utiliza para desarrollar una serie de ideas que resultarían relevantes para pensar una clínica trans:

Tener una relación con el propio cuerpo como algo ajeno es, ciertamente, una posibilidad. Una posibilidad que se expresa en *el uso del verbo tener* [avoir]. Uno no *es* su cuerpo, sino que *tiene* su cuerpo. Es lo que da pie, justamente, a la creencia en el alma, tras lo cual no hay razón para detenerse. Se piensa también que uno tiene un alma, lo cual es el colmo. Pero en Joyce, esta forma de «*dejar caer*» la relación con el propio cuerpo es algo completamente sospechosa para un analista. La idea de sí mismo como cuerpo tiene algo de peso. Eso es, precisamente, lo que se llama el ego (2005: 150).

Ahora bien, ¿no es este abandono del cuerpo propio lo que muestran las personas trans que al no identificarse con la imagen de éste están dispuestas a dejarlo atrás para construir uno con el que sí puedan lograrlo? Este acto de creación no solo supone el acceso a los recursos médicos necesarios para ajustar su cuerpo a la imagen que tienen de sí mismos, sino también a la capacidad de desarrollar un *saber hacer* [savoir-faire]<sup>5</sup> que les permitiría poder enfrentarse a aquello que les generaba sufrimiento en su forma de goce, transformándolo en un *sinthome*. El *sinthome*, a diferencia del síntoma que puede ser interpretado a través de un saber inconsciente, es una certeza personal del sujeto, una forma singular de enlazar su cuerpo, su goce y su existencia.

En este sentido, en este trabajo intentaremos examinar cómo las teorías queer y trans, particularmente la desarrollada por Preciado para pensar su transición, resuenan en el modo en que Lacan aborda la noción de *sexuación* [«*sexuation*»] a partir de las nociones de goce y *sinthome*. En otros términos, pensar a Lacan con Preciado.

## 2. EL CAMPO LACANIANO DEL GOCE

### 2.1. La noción de goce

Al contrario de lo que se afirma comúnmente en los estudios de género y queer (Butler, 2018), las ideas del último Lacan sobre la sexuación no se basan exclusivamente en el orden fálico, sino también en aquello que lo complementa como su reverso: el goce. Ahora bien, ¿qué significa exactamente el goce? ¿Y de qué manera le permite a Lacan replantear la diferencia sexual más allá del orden fálico? Este concepto, Lacan no lo

---

<sup>5</sup> N. T. La expresión francesa *savoir-faire*, aunque puede ser traducida al castellano como *saber-hacer*, posee una connotación, sentido o semántica mucho más profunda y precisa que en nuestra lengua se perdería sobremedida con una traducción literal de la misma. Propia de los franceses, y muy empleada por los mismos en su cotidianidad, vendría a significar que alguien posee *el saber o los conocimientos* precisos en virtud de los cuales ha adquirido –a través de la experiencia– una gran competencia, habilidad, aptitud y capacidad para realizar una actividad en problemas prácticos y/o en el ejercicio de una profesión. Podríamos decir que es una expresión próxima a un *saber hacer* algo complejo con una gran virtud casi artística.

hereda directamente de Freud, sino que lo construye a partir de una reflexión radical sobre la *repetición*. Y es que, justamente, lo que exige la repetición es el goce.

Es precisamente en la búsqueda del goce como repetición donde se manifiesta aquello que surge en el paso de la transgresión freudiana. Lo relevante de esta repetición, inscrita en una dialéctica del goce, es que simboliza aquello que va contra la vida. Es en el ámbito de la repetición donde Freud se ve forzado, por la estructura misma del discurso, a conceptualizar la *pulsión de muerte* (Lacan, 1991: 51-52).

Lo que se repite en la búsqueda del goce no es la satisfacción de una necesidad, sino un «*acontecimiento del cuerpo*», tal y como señala Jacques-Alain Miller (2014: 103-114). Este acontecimiento fija en el cuerpo una forma específica de goce que luego se buscará repetir, sin importar su costo ni su potencial toxicidad o mortalidad. Una repetición que otorga al goce, justamente, su carácter único y contingente, a la vez que proporciona al psicoanálisis lacaniano un enfoque distinto y radicalmente a-normativo para tratar la cuestión de la sexuación. En su última obra *Mode de jouir au féminin*, Marie-Hélène Brousse desarrolla este planteamiento:

Desde la perspectiva psicoanalítica, el sexo se aborda de una forma única, pues entiende a cada analizante como alguien irrepitable. Su vínculo con el goce sexual no se encuentra predeterminado por el sexo biológico, el género o las normas sociales, sino que se origina en un trauma (Brousse, 2020: 13).

Ahora bien, este trauma, que a veces se manifiesta como un placer exquisito capaz de arrebatar o devastar, ¿no tiene su origen, justamente, en un «*acontecimiento del cuerpo*» que genera una efusión desbordante de goce? Pese a ello, esta efusión de goce no define un sexo ni un género, sino que evidencia la forma particular en que, como cuerpos hablantes, nos vinculamos al goce. Según Lacan, y tal como desarrolla en el cuadro de la sexuación del *Seminario XX: Aún* (1975: 73), aunque esta relación sea única para cada sujeto, el campo del goce está atravesado por una división entre lo que llama el *goce masculino* y el *goce femenino*. No obstante, cuando se habla de goce masculino, no se trata de un goce exclusivo de los hombres. De igual modo, el goce femenino no se reduce al que experimentan las mujeres. Según nuestro psicoanalista, ambos se refieren a un tipo particular de relación que los cuerpos hablantes establecen con el goce y con los aspectos traumáticos que este implica.

## 2.2. *El goce llamado masculino*

El concepto de goce masculino, según Lacan, se refiere a un modo de relacionarse con el goce que está completamente determinado e investido por un fantasma. Lacan lo sintetiza mediante una fórmula lógica: todo cuerpo hablante que presenta un goce llamado masculino está subordinado a la función fálica, es decir, al orden del significante. Marie-Hélène Brousse, al reflexionar sobre esta relación con el goce, señala que «el lado llamado masculino –correspondiente al lado izquierdo del cuadro de la sexuación– implica a los cuerpos humanos en tanto que hablantes, independientemente de la categoría de género con la que se identifiquen o se nombren (2020: 32). En otras palabras, el lado «masculino»

del cuadro de la sexuación abarca a todos los cuerpos hablantes, sin importar su sexo o género. Por esta razón, sería más preciso emplear el término *universal* para referirse a este tipo de goce, evitando así cualquier confusión entre lo que se denomina goce masculino y la idea de un cuerpo masculino en términos biológicos o de género. Mientras sigamos utilizando el término «masculino» para describir este goce, existe el riesgo de que el adjetivo se asocie indebidamente con el sustantivo «hombre», lo cual podría ser criticado –en particular desde perspectivas feministas o queer– por naturalizar este *modo de goce*, es decir, atribuirle una base biológica cuando en realidad responde exclusivamente a una relación con el significante.

La relación con el significante –entendido el lenguaje como fuente de prohibición– convierte este tipo de goce en una modalidad universal que concierne a todos los cuerpos hablantes. De hecho, todos los cuerpos hablantes deben someterse a las normas establecidas por el lenguaje que utilizan si quieren acceder a formas de goce valoradas socialmente. Lo que resulta universal y compartido por todos, sin importar sus características biológicas o su identidad de género, es que su goce queda capturado en el orden del lenguaje; captura que produce, justamente, lo que Freud denomina *un fantasma*. En otras palabras, lo que caracteriza la sexualidad humana denominada *masculina* es que siempre está atravesada por el lenguaje y, por consiguiente, por un fantasma, independientemente de la orientación de género o incluso del rechazo que un cuerpo hablante pueda expresar frente al género.

Esta idea lleva a Lacan a sostener que la elección de objeto en la sexualidad humana no determina ni una orientación sexual ni un género, porque el valor del goce asociado a dicho objeto no está en él mismo, sino en lo que nuestro autor denomina *objeto a*: un objeto fantasmático que envuelve el objeto real y le otorga una dimensión autoerótica. Este concepto permite comprender, por ejemplo, cómo personas aparentemente heterosexuales, como la escritora queer Eve Sedgwick y su esposo, pueden reivindicar vivir en una relación homosexual, dado que Sedgwick se identificaba como «un hombre gay atrapado en el cuerpo de una mujer» (Lebocivi, 2021: 11)

### 2.3. El goce llamado femenino

De manera similar, lo que Lacan denomina el *gocce llamado femenino* no corresponde exclusivamente al cuerpo biológico de las mujeres ni es un complemento del goce denominado masculino. Se trata de un goce que no está totalmente regulado por la *función fálica*, es decir, por el orden del significante. Cabe destacar que este modo de goce no actúa como una excepción frente al goce masculino, sino que se presenta como algo adicional. Por ello, resulta más adecuado emplear el término «*suplementario*» para referirse a este goce, evitando así el riesgo de asociar el adjetivo «femenino» con la noción de «*Mujer*», que suele llevar implícita una esencialización.

Este goce suplementario es también llamado por Lacan *Goce Otro (JA)*, ya que no está vinculado al orden simbólico, sino a su vacío ( $\mathcal{A}$ ). Esto lo convierte en un goce que, como indica Jacques-Alain Miller en su curso *L'Un-tout-seul*, resulta «no simbolizable, indecible, con afinidades con el infinito» (Miller, 2011, curso del 2 de marzo).

Lacan introduce por primera vez el concepto de *Goce Otro (JA)* en su texto *L'Étourdit* (1972). No lo utiliza para referirse a las mujeres como una categoría biológica o de género, sino para señalar aquello que, en el goce de los cuerpos hablantes, se encuentra más allá del lenguaje y de las leyes que lo rigen<sup>6</sup>. A partir de este *Goce Otro*, siempre desbordante y en exceso, Lacan enuncia su conocido axioma: «No hay relación sexual». Según Sáez, este planteamiento es «uno de los más revolucionarios de los últimos treinta años, ya que obliga a repensar los estudios feministas y de género» (Sáez, 2004: 35).

Este axioma pone en cuestión, en primer lugar, la idea de una complementariedad natural entre los sexos masculino y femenino, así como la idea de una esencia inmutable de la feminidad o en un eterno femenino. Al afirmar, desde su perspectiva «*suplementaria*» del goce femenino, que «La mujer no existe», Lacan se adelanta, de algún modo, a las críticas que teóricas del género como Judith Butler harían más adelante a la noción misma de género.

No obstante, si las fórmulas lacanianas de la sexuación se centran en la noción de goce y no en las de sexo o género, y si estas últimas pueden abordarse al margen de cualquier consideración psicoanalítica sobre el goce, surge una cuestión clave: ¿cómo conectar la singularidad de los modos de goce identificados por el psicoanálisis con los análisis políticos de las estructuras normativas desarrolladas por las teorías queer? ¿Es posible que esta conexión enriquezca ambas disciplinas y, al mismo tiempo, ofrezca nuevas perspectivas críticas sobre la diferencia sexual y los procesos de subjetivación?

### 3. GENEALOGÍA CRÍTICA DEL SUJETO DEL GOCE

#### 3.1. *Psicoanálisis y política*

El sociólogo Javier Sáez señala que la diferencia fundamental entre lo queer y el psicoanálisis radica en cómo interpretan las prácticas sexuales no normativas. Mientras que lo queer las considera formas de resistencia simbólica y política, así como estructuras del deseo, el psicoanálisis las entiende como posiciones subjetivas con un origen psicológico o inconsciente (Sáez: 130). Es decir, el psicoanálisis se centra en las lógicas inconscientes que configuran el *ser sexuado* de cada individuo, mientras que la teoría queer se enfoca en el modo en que ese ser sexuado o racializado es valorado social y políticamente. A partir de esto, se podría concluir que ambas disciplinas abordan cuestiones distintas. Sin embargo, ¿es necesario que se enfrenten de manera conflictiva, perjudicándose mutuamente? ¿No sería más productivo que encontraran formas de colaboración? La teoría queer proporciona al sujeto una conciencia crítica y política que le permite superar la vergüenza asociada a su ser sexuado, mientras que el psicoanálisis le ofrece herramientas para transformar su sexualidad en una fuente de conocimiento singular que facilita la gestión de su goce. Por esta razón, es importante evitar la actitud de ciertos lacanianos que desestiman apresuradamente las políticas identitarias, acusándolas de reducir la singularidad de los modos de goce a categorías generales.

---

<sup>6</sup> Para una lectura extremadamente esclarecedora de *L'Étourdit*, véase: Cassin, B. y Alain B. (2010). *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur L'Étourdit*. París: Fayard.

Afirmar que estas políticas niegan la singularidad equivale a invalidar, en nombre de la subjetividad singular, una lucha política legítima y a ignorar las dificultades reales que muchas personas enfrentan para acceder a la problemática de la singularidad.

Por lo tanto, no se debería separar la cuestión política de la identidad de género de la singularidad de los modos de goce, ya que esto podría provocar que la identidad de género se convierta en una categoría *sustancializada* y que la singularidad de los modos de goce pierda su dimensión política. En este sentido, dicha singularidad no puede pensarse al margen de una reflexión política profunda sobre la identidad, ni esta última puede reflexionarse sin tener en cuenta la apertura al inconsciente. De no hacerlo, como advierte Javier Sáez, «la teoría queer» continuará siendo «el síntoma del psicoanálisis», es decir:

Un silencio que revela una negativa a saber sobre «eso». En términos propios de la teoría queer, esta cuestión sería el talón de Aquiles del psicoanálisis. La interrogación radical que plantea la teoría queer sobre los fundamentos epistemológicos del psicoanálisis abre un abismo que prácticamente nadie quiere atravesar, un abismo que pone en cuestión el lugar desde donde el psicoanálisis se enuncia (Sáez: 137-138).

### 3.2. *La diferencia sexual: una epistemología política de los cuerpos*

Me gustaría ahora intentar atravesar este abismo poniendo en diálogo a Lacan y Preciado, de un modo similar a cómo Lacan puso en diálogo a Kant con Sade. Aunque Preciado es un teórico queer que, como apunta Sáez, «interpreta las prácticas sexuales no normativas como formas de resistencia política y simbólica», también realiza una aproximación crítica al psicoanálisis. Pues, justamente, sus reflexiones sobre el género y la sexualidad lo conducen siempre a examinar la relación entre el goce y la técnica.

La visión que Preciado ofrece sobre la diferencia sexual no es biológica, como en Freud, ni puramente simbólica, como en los primeros textos de Lacan. Más bien, se enmarca en una epistemología política de los cuerpos, es decir, en «un sistema histórico de representaciones, discursos, instituciones, prácticas y convenciones culturales (de tipo simbólico, religioso, científico, técnico, comercial o comunicativo) que permite a una sociedad determinar qué es verdadero y qué es falso» en lo que respecta al sexo y al género (Preciado, 2020: 68).

Preciado conecta esta epistemología política de los cuerpos con tres factores fundamentales que se consolidaron durante el desarrollo colonial y mercantil europeo. En primer lugar, un factor anatómico, ya que la diferencia sexual se basa en una cartografía específica de los cuerpos, como expone Thomas Laqueur en *La fábrica del sexo* (1992). En segundo lugar, un factor político-económico, que establece una jerarquía entre los cuerpos. Finalmente, un factor racial, puesto que la diferencia sexual también organiza una taxonomía racial, detallada por Elsa Dorlin en *La matriz de la raza* (2006). En resumen, antes de considerarse un modo de goce, la diferencia sexual debe ser entendida como una maquinaria performativa que produce y legitima un orden político y económico particular entre los cuerpos, al que Preciado denomina el *patriarcado heterocolonial*.

Lo que conocemos como sexo, género, masculinidad, feminidad y sexualidad son, en realidad, «técnicas del cuerpo», dispositivos biotecnológicos vinculados al sistema

sexopolítico, cuyo fin es la producción, reproducción y expansión colonial de la vida heterosexual humana en el planeta (Preciado, 2020: 112).

No obstante, esta epistemología política se encuentra actualmente en crisis. De manera similar a un paradigma que ya no puede dar cuenta de los fenómenos que observa, como explica Kuhn (2018), la epistemología de la diferencia sexual está perdiendo vigencia. Su *modus operandi*, en términos de Bruno Latour (Latour & Woolgar, 2006), ya no posibilita la aparición de nuevos hechos ni favorece la formulación de ciertas preguntas, la realización de investigaciones, la exploración de prácticas experimentales o que se realicen ciertas curas. Esta crisis no es solo el resultado de los discursos críticos sobre el género y la raza, sino también del impacto de las innovaciones técnicas y científicas y de las transformaciones que estas generan en los cuerpos y su goce. Dichas transformaciones incluyen efectos como la adicción, problemas de atención, aislamiento y depresión, los cuales configuran la experiencia contemporánea bajo las exigencias de lo que Jacques-Alain Miller denomina un «superyó pornográfico» en *El inconsciente y el cuerpo hablante* (2014). Un superyó que obliga a que nuestro goce sea absorbido por los mecanismos de lo que Preciado llama *fármaco-porno-poder*<sup>7</sup>.

### 3.3. De la reina Victoria a la farmacopornografía

Para examinar cómo funciona este *fármaco-porno-poder* y el efecto que tiene sobre el goce de los cuerpos bajo su dominio, Preciado recurre al concepto de *potentia gaudendi*, una idea que toma de Spinoza.

Llamo *potentia gaudendi*, o «fuerza orgásmica», a la potencia (actual o virtual) de excitación (total) de un cuerpo. Se trata de una potencia sin determinación previa: carece de género, no es ni masculina ni femenina, ni pertenece específicamente a lo humano, lo animal, lo animado o lo inanimado. Esta fuerza no se orienta de forma exclusiva hacia categorías como lo masculino o lo femenino, ni establece distinciones entre heterosexualidad y homosexualidad, entre sujeto y objeto, o entre excitarse, ser excitado o provocar excitación. Tampoco jerarquiza partes del cuerpo: el pene no tiene más «fuerza orgásmica» que la vagina, el ojo o un dedo del pie (Preciado, 2021: 41).

Por tanto, *la fuerza orgásmica*, radicalmente liberada de territorios fijos y vinculada a todos los objetos industriales que la rodean, es descrita por Preciado como una *potentia gaudendi* que remite tanto a la concepción freudiana de la libido como a la idea lacaniana del goce, el cual se encuentra atrapado en los engranajes del discurso científico: lo que el propio Lacan denomina el goce como *lathouse*<sup>8</sup>. De este modo, en la era de la *farmacopornografía*, el sexo y el género se han transformado en verdaderos productos

<sup>7</sup> Véase, en particular, «La era farmacopornográfica» en *Testo Junkie*, *op. cit.*, pp. 23-52. Asimismo, véase: «Farmacopoder» en *Testo Junkie*, *op. cit.*, pp. 137-198; y finalmente, «Pornopoder» en *Testo Junkie*, pp. 227-284.

<sup>8</sup> Véase: Lacan, J. (1991). «Las huellas de la alétsfera», en *Seminario XVII: El reverso del psicoanálisis* (pp. 175-190). Allí Lacan escribe: «El mundo está cada vez más lleno de lathouses [...]. Y para los pequeños objetos a que van a encontrar al salir, ahí en la calle, en cada esquina, detrás de cada vitrina, en esta proliferación de objetos diseñados para suscitar su deseo, dado que ahora es la ciencia quien los gobierna, piénsenlos como lathouses» (1991: 188-189). Para una explicación detallada de este concepto, véase: Martin-Mattera, P. y Alexandre L. (2017). «El “concepto” de lathouse en la obra de Jacques Lacan: Implicaciones psicológicas, clínicas y sociales». *Boletín de Psicología*, n.º 550, pp. 311-319.

económicos y políticos, cuya complejidad no puede abordarse con los conceptos tradicionales de género o sexo. Es necesario comprender cómo el fármaco-porno-poder produce, bajo la lógica del *lathouse*, nuevas formas de tecnosexualidad y tecnogénero. Preciado argumenta que la actual mutación del capitalismo

no solo convierte el sexo en un objeto de control político de la vida (como ya había anticipado Foucault en su análisis biopolítico de los sistemas de control social), sino que esta gestión se implementa ahora a través de las dinámicas propias del tecno-capitalismo avanzado (Preciado, 2021: 32).

Por consiguiente, el reto principal consiste en replantear las ideas de diferencia sexual, género, sexo y goce a partir de un enfoque político del capitalismo y su relación con el discurso científico. Para Preciado, este discurso se ha erigido como «la nueva religión de la modernidad» (2021: 33), en tanto que la ciencia ya no se limita a describir o manipular la realidad, sino que ahora tiene el poder de crearla.

#### 3.4. *De la farmacopornografía al fin de la diferencia sexual*

A partir de lo anterior, resulta evidente por qué Preciado considera que la diferencia sexual no es más que un producto derivado del control farmacopornográfico de los cuerpos y sus formas de experimentar el goce. De hecho, según nuestro autor, una forma clara de constatarlo es observar que los cuerpos más sexualizados y convertidos en objetos pornográficos suelen ser los de las mujeres, los niños, las personas homosexuales y las personas racializadas: ellos son los que se utilizan con mayor frecuencia como medios para provocar la eyaculación de los cuerpos de hombres blancos, dominantes y poderosos. Estos son los cuerpos que deben canalizar su *potentia gaudendi* hacia los cuerpos de los demás, vivificándolos y otorgándoles un suplemento de vida...al tiempo que ellos mismos son reducidos a simples objetos de consumo, desechables una vez usados. «Este es el programa farmacopornográfico de la segunda mitad del siglo XX: controlar la sexualidad de los cuerpos codificados como mujeres y hacer eyacular a los cuerpos codificados como hombres» (Preciado, 2021: 50).

Por esta razón, la epistemología de la diferencia sexual solo garantiza comodidad y tranquilidad a aquellos que ocupan la posición privilegiada de los hombres blancos heterosexuales. Para los demás, esta epistemología ofrece únicamente identidades subalternas (Spivak, 2020), enmarcándolos en representaciones estereotipadas y limitadas. En otras palabras, el problema con la diferencia sexual –concebida como una epistemología política de los cuerpos– es que legitima una posición (la del hombre blanco) por encima del resto, al tiempo que oculta este privilegio. Así, dicha epistemología pasa por alto el anonimato del que gozan los hombres blancos cisgénero, mientras critica a los demás sujetos, patologizados, por expresar de manera demasiado explícita y audible su identidad. Como escribe Preciado:

¿Por qué estáis convencidos de sólo los musulmanes, los judíos, los maricas, las lesbianas, los trans, los habitantes de los suburbios, los migrantes y los negros tienen una identidad?  
¿Acaso ustedes, los considerados normales, los hegemónicos, los psicoanalistas blancos

de la burguesía, los binarios, los patriarcas coloniales, carecen de identidad? No hay identidad más fosilizada (Preciado, 2021: 42).

Por ello, Preciado para no limitarse a «convertirse en un hombre trans» y ocupar la jaula «dorada» de una masculinidad normalizada y naturalizada, optó por pensar su transición de género al margen de las normas binarias impuestas por el patriarcado heterocolonial. Y para lograrlo, ha recurrido a lo que él denomina el «*show* de la escritura política» y, en términos lacanianos, al *escabel de su singularidad*. A través de este *show*, Preciado transforma su cuerpo y la supuesta monstruosidad que se le atribuye, no en el simple punto de partida para una reasignación de género, sino en una «plataforma» para un cuestionamiento político radical. Un enfoque que le permite desarrollar una verdadera estética del yo, tal como la conceptualiza el último Foucault (Foucault, 2001). A partir de su propia experiencia de goce, Preciado pone en duda las categorías mismas de sexo y género.

#### 4. SEXUACIÓN Y PHARMAKON

##### 4.1. *La Godología*

Para entender cómo Preciado lleva a cabo este cuestionamiento político y estético radical de las nociones de sexo y género, es necesario remontarse a su primer libro, *Manifiesto contrasexual* (2010), dedicado a Monique Wittig y Donna Haraway.

Monique Wittig, una figura central del feminismo lésbico, fue la primera en afirmar que «las lesbianas no son mujeres» (Wittig, 2018), desafiando así las bases mismas del sistema binario de género. Por su parte, Donna Haraway, pionera del ecofeminismo, sostuvo en su icónico *Manifiesto cyborg* (Haraway, 2007) que «es mejor ser un cyborg que una diosa», es decir, que resulta preferible ser una mujer mutante que se apropia de las tecnologías a su alcance, en lugar de una figura dócil modelada por los fantasmas masculinos. Es precisamente sobre este fantasma y su posible deconstrucción, tanto ideológica como práctica, de lo que trata Preciado en su *Manifiesto contrasexual* (2010).

En la era del *fármaco-porno-poder*, el desafío no consiste ya en pensar la oposición hombre/mujer, ni la dicotomía heterosexualidad/homosexualidad, ni siquiera en distinguir entre la homosexualidad masculina y la femenina. El verdadero reto es reflexionar sobre la aparición de una nueva corporalidad, completamente atravesada por las tecnologías y sus componentes moleculares, así como en la posibilidad inédita de experimentar una sexualidad no binaria entre *tecno-cuerpos*, fomentando y posibilitando nuevos deseos y excitaciones sexuales. Esta nueva posibilidad exige el desarrollo de una filosofía del cuerpo radicalmente descolonizada de los discursos *farmacopornográficos*. Una filosofía que permita desplegar técnicas híbridas de género, capaces de tomar elementos –órganos, aperturas o funciones– que antes estaban asignados a un género o cuerpo específico, para redistribuirlos y reorganizarlos según nuevas geografías corporales.

En cambio, para explorar estas nuevas geografías corporales tecno-genéricas, Preciado no toma como referencia el cuerpo y su biología, sino una «prótesis inventada

para suplir una discapacidad», un elemento que forma parte del «arsenal de los perversos y de los queer» (Preciado, 2010: 20): el dildo [*gode*]. A través de este objeto, «la contrasexualidad no consiste en inventar una nueva naturaleza, sino en acabar con la Naturaleza como un orden que justifica la subordinación de unos cuerpos a otros» (Preciado, 2010: 20). Esta subordinación afecta especialmente a los cuerpos considerados subalternos: mujeres, personas homosexuales, lesbianas, trabajadoras sexuales, personas con discapacidades, racializadas, trans... cuerpos que han sido históricamente sometidos a los ideales del cuerpo masculino, blanco y viril, o del cuerpo femenino, dócil, divinizado y preferiblemente heterosexual.

En la teoría contrasexual, los cuerpos no se definen por su sexo biológico ni por la *performance* de género que elijan asumir. Al igual que en la teoría lacaniana, son cuerpos hablantes, poseedores de una energía sexual que pueden decidir desplegar y compartir con otros cuerpos hablantes<sup>9</sup>. Estos cuerpos, en lugar de limitar su *potentia gaudendi* a las normas impuestas por el sistema signifiante de la diferencia sexual, se otorgan a sí mismos y a los demás la libertad de encarnar cualquier sexo y posición de género (masculinas, femeninas, homosexuales, lesbianas, bisexuales, trans, asexuales, etc.). Además, reivindican el derecho a cuestionar y rechazar como no naturales todas las construcciones culturales y simbólicas que busquen negarles esta posibilidad.

Como sostiene nuestro autor, «la contrasexualidad es una teoría del cuerpo que se sitúa más allá de las oposiciones macho/hembra, masculino/femenino, heterosexual/homosexual», ya que introduce el *dildo* como concepto clave. Razón por la cual, Preciado sugiere pensar el *dildo* a partir de la noción de «suplemento», tal y como Jacques Derrida la desarrolla en obras como *De la gramatología* (1967) y *La diseminación* (1972). Al concebir el *dildo* como un suplemento que produce aquello que se supone que complementa, Preciado vincula la historia de la sexualidad humana con la historia de la tecnología. Sin embargo, advierte que esta relación con las tecnologías sexuales puede interpretarse de dos maneras opuestas: desde una perspectiva de largo plazo, donde dichas tecnologías sexuales parecen sustentar un orden simbólico que se presenta como inmutable, o desde una perspectiva más inmediata, que evidencia cómo estas tecnologías pueden ser reapropiadas y resignificadas de múltiples formas.

#### 4.2. *Pequeño manual de bioterrorismo de género*

Preciado recupera el concepto de *pharmakon* de Derrida para replantear la historia de la noción de género y sus posibilidades de subversión<sup>10</sup>. Como el género es, en esencia, un concepto de origen médico y farmacológico, basado en una interpretación particular de la diferencia sexual, Preciado se propone analizar la relación entre las técnicas médicas

<sup>9</sup> Véase: Scilicet. (2015). *El cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el siglo XXI*. París: Escuela de la Causa Freudiana.

<sup>10</sup> «*Pharmaké (Pharmakeia)* es un sustantivo común que significa la administración del *pharmakon*, de la droga: del remedio y/o del veneno [...]. Este *pharmakon*, esta “medicina”, este filtro, que es a la vez remedio y veneno, ya se introduce en el cuerpo del discurso con toda su ambivalencia [...]. Operando por seducción, el *pharmakon* desvía de los caminos y las leyes generales, naturales o habituales [...]. Lo propio del *pharmakon* consiste en una cierta impropiedad, esta no-identidad consigo mismo que siempre le permite volverse contra sí mismo» (Derrida, *La farmacia de Platón*, 86-148).

y farmacológicas vinculadas al género y la forma en que el Estado intenta regular su uso en función de una ontología política específica de los cuerpos.

Para abordar esta cuestión, en *Testo Junkie*, Preciado reconstruye la historia de las tradiciones enteogénicas, aquellas prácticas que promueven un uso no regulado de sustancias psicoactivas capaces de provocar estados de trance, éxtasis o experiencias chamánicas (Starhawk, 1986). Al examinar esta historia, nuestro autor revela los saberes populares asociados a la intoxicación voluntaria, así como su progresivo control y represión por parte de instituciones religiosas, estatales y farmacéuticas. Esta reconstrucción resulta compleja, advierte Preciado, ya que estas prácticas comenzaron a ser perseguidas y reprimidas desde el siglo V d. C., con la promulgación de la Ley Sállica (en el 424) y el Concilio de Agde (en el 506), cuyo principal objetivo era erradicar a las brujas y castigar con la excomunión a hechiceros, vampiros y quienes recurrieran a ellos.

La Inquisición actúa como un mecanismo de control y represión tanto de los conocimientos farmacológicos que poseían las mujeres de las clases populares como de la *potentia gaudendi* contenida en los componentes químicos presentes en las plantas y sus preparaciones [...]. La caza de brujas puede entenderse, por lo tanto, como un enfrentamiento entre los saberes institucionalizados y los saberes populares no profesionalizados; una guerra de los saberes patriarcales contra los saberes narco-sexuales, que tradicionalmente eran practicados por mujeres y brujas no autorizadas (Preciado, 2021: 142-145).

Explorar la historia de estos saberes populares permite a Preciado reconsiderar la historia del descubrimiento y uso de las hormonas sexuales en la construcción *farmacopornográfica* de la diferencia sexual. Esto le lleva a presentar la testosterona como el *pharmakon* por excelencia, es decir, como una sustancia capaz de encarnar tanto el fortalecimiento de la ley de género como su completa subversión. Para Preciado, las hormonas –ya sean estrógeno, progesterona o, principalmente, testosterona– no son simples moléculas, sino verdaderos dispositivos farmacológicos que permiten desvincular el género de sus fundamentos biológicos e identitarios, transformándolo en una herramienta al servicio de un goce singular.

De hecho, considera que las hormonas son «biocódigos libres y abiertos cuyo uso no debe estar regulado ni por el Estado ni confiscado por las compañías farmacéuticas» (Preciado, 2021: 54). Por el contrario, para Preciado es fundamental que cada persona pueda emplear estas *drogas*<sup>11</sup> de manera libre, en un enfoque *copyleft*, es decir, sin la intervención o control de instituciones estatales ni por las empresas farmacéuticas.

---

<sup>11</sup> N. T. Preciado emplea en su libro el término *droga* para referirse a las hormonas sintéticas como la testosterona. De igual modo, el autor de este texto hace uso del término *drogues*, tal y como aparece en la traducción al francés de la obra de Preciado. En cambio, dada la comprensión cultural que tenemos del término *droga*, conviene explicitar que nuestro filósofo usa dicha palabra con un sentido concreto, a saber: para reivindicar que no sea considerada como un medicamento, pues de este modo estaría controlada por el Estado. Asunto al que se opone firmemente –como podemos ver– en su obra.

#### 4.3. *De Pierre el Rojo a Preciado el Trans*

Para poder emplear las *drogas* de manera *copyleft*, es fundamental, en primer lugar, reivindicar la capacidad de «decir la verdad» sobre el propio cuerpo. Esto requiere, como destaca Preciado, aprender a comunicarse con el maestro en su propio idioma para, posteriormente, cuestionar su monopolio. En efecto, los saberes del maestro, lejos de ser objetivos o imparciales, están profundamente arraigados en una historia heteropatriarcal y colonial que busca imponer una «verdad» sobre los cuerpos trans o no binarios, mientras descalifica o patologiza de antemano las propias narrativas y experiencias que estos cuerpos puedan expresar sobre sí mismos. Como señala Preciado:

Lejos de ser individuales, las observaciones sobre mi cuerpo y mis vicisitudes personales describen maneras políticas de normalizar o deconstruir el género, el sexo y la sexualidad, y pueden resultar interesantes para la constitución de un saber disidente frente a los lenguajes hegemónicos de la psicología, el psicoanálisis y las neurociencias (Preciado, 2020: 56).

Preciado busca, a través de su relato, dar voz a quienes experimentan en primera persona vivencias que los discursos médicos, psicológicos o psicoanalíticos intentan interpretar como si las comprendieran mejor que sus propios protagonistas. Para él, «lo aterrador y peligroso no es la transexualidad, sino el régimen de la diferencia sexual» (Preciado, 2021: 56). La transexualidad dejaría de ser vista como algo monstruoso si se permitiera a quienes la viven generar un saber subalterno sobre su propia condición y experiencia. Esto es precisamente lo que Preciado intenta lograr en *Testo Junkie* (2021).

En el lenguaje renovado de Preciado, transicionar no significa simplemente pasar de un género a otro. Más bien, implica convertirse en un «Orlando cuya escritura se ha transformado en química» (Preciado, 2021: 56); una figura, como el icónico personaje de Virginia Woolf, capaz de cambiar de sexo y género según los efectos que su propia práctica escritural produce en él<sup>12</sup>.

Para Preciado, la transición no se reduce a un movimiento lineal de un género a otro, ni a una transformación irreversible entre ellos. Por el contrario, transicionar significa tener la libertad de ir y venir continuamente: poder ser un hombre –o parecerlo– y poder ser una mujer. Más aún, abre la posibilidad de no ser ni lo uno ni lo otro, de desidentificarse constantemente, desafiando así la epistemología de la diferencia sexual que sostiene la estructura binaria de género. Por esta razón, el proceso de transición que Preciado vive lo impulsa a construir un nuevo lenguaje donde la epistemología de la diferencia sexual deje de ser el único y exclusivo marco de referencia.

#### 4.4. *El espectáculo de la escritura política*

Por tanto, la transición que Preciado describe en *Testo Junkie* no encaja dentro del género de la autoficción. Según el propio autor, este libro

---

<sup>12</sup> Véase: Wolf, V. (2018). *Orlando*. París: Ediciones Folio Clásico. En esta novela, el personaje de Orlando tiene la capacidad de cambiar de sexo y de género según los lugares y las épocas que atraviesa. Por ello, este personaje se ha convertido en uno de los emblemas de la comunidad trans.

no es una autoficción. Se trata de un protocolo de autointoxicación voluntaria con testosterona sintética que concierne tanto el cuerpo como los afectos de B.P. Se trata de un ensayo corporal. En todo caso y si fuera necesario llevar las cosas al extremo, una ficción autopólica o una autoteoría [...]. En estas páginas se registran las micro-mutaciones fisiológicas y políticas que la testosterona provoca en el cuerpo de B.P., así como los cambios teóricos y físicos que este cuerpo experimenta a través de la pérdida, el deseo, la exaltación, el fracaso o la renuncia (Preciado, 2021: 11).

En *Testo Junkie*, nuestro autor no se centra en explorar sus emociones ni en relatar recuerdos de su infancia. Más bien, se sitúa en un género híbrido, a la vez político y auto-experiencial, que puede compararse con *Junky* de William Burroughs (1979) o con *La experiencia interior* de Georges Bataille. Así, el libro se vincula con las epistemologías feministas que defienden que «lo personal es político»<sup>13</sup> y con una tradición que entiende lo individual como un espacio para la experimentación personal. De este modo, Preciado adopta una estrategia dual que convierte su transición en una oportunidad para cuestionar los conocimientos establecidos sobre el género, el cuerpo y la sexualidad, al tiempo que transforma esta experiencia en algo novedoso mediante el uso no regulado de *drogas* y hormonas. En esencia, esta doble estrategia escritural le permite subvertir tanto en el plano teórico como en el vivencial la construcción política y farmacopornográfica de la identidad sexual, haciendo de *Testo Junkie* un verdadero «manual de bioterrorismo de género a escala molecular» (Preciado, 2021: 11).

## 5. CONCLUSIÓN: PRECIADO CON LACAN

### 5.1. *Transición y goce femenino*

Si la identidad del hombre trans no binario es una jaula, como todas las jaulas de género, se trata de una que, en el caso de Preciado, es plenamente consciente de sí misma: una jaula que reivindica su condición de simulacro.

Es una jaula que permite ocupar un lugar en el ámbito simbólico sin que esto implique una experiencia de vergüenza. Así, la transición deja de ser entendida como una afirmación de una certeza de género para convertirse en un medio que permite cuestionar y superar la problemática del género. Incluso, en línea con Lacan, implica desidentificarse de las categorías de género. Y esto acerca, admitámoslo, la concepción de la transición de Preciado al objetivo que el psicoanálisis lacaniano atribuye a toda cura analítica: lograr una desidentificación de los ideales fálicos, abriendo así la posibilidad de acceder a un goce femenino o suplementario, que conduce hacia el *sinthome*.

---

<sup>13</sup> Afirmar que un conocimiento está situado y explicar de qué manera lo está supone, en primer lugar, reconocer que todo conocimiento se encuentra inserto en una red de relaciones de poder. En este sentido, todo conocimiento refleja ciertas formas de vida y responde a exigencias y expectativas que condicionan su supuesta objetividad. Asimismo, esto implica que todo conocimiento parte de un posicionamiento existencial, desde el cual es posible comprender las elecciones de temas y las preguntas que una ciencia específica ha explorado y priorizado. Para profundizar en esta reflexión, véase: Dorlin, E. (2021). «Epistemologías feministas», en *Sexo, género y sexualidades*. París: PUF. Puig de la Bellacasa, M. (2014). *Los saberes situados de Sandra Harding y Donna Haraway: Ciencia y epistemologías feministas*. París: L'Harmattan.

Esta concepción de la transición como vía hacia el llamado goce femenino y el *sinthome* también permite replantear el análisis que Preciado hace del régimen farmacopornográfico, así como las posibilidades de desviar sus dinámicas o utilizarlas para afirmar la singularidad. Aunque comúnmente se considera que el discurso científico está al servicio del individualismo contemporáneo y su constructivismo delirante –basado en la idea de que la performatividad del discurso sobre uno mismo legitima la identidad («Soy así porque lo digo, y así me hago»)–, Preciado propone una apropiación distinta de este discurso científico. Esta apropiación no busca reforzar el yo glorificado propio del sujeto neoliberal, sino que se orienta hacia la afirmación de la singularidad de un modo de goce.

La definición de la transición que propone Preciado no es ni constructivista ni naturalizante, sino que se asemeja a la forma en que Lacan aborda la lógica de la sexuación y los dos modos de goce que esta implica. Al apropiarse de los significantes de género y de los protocolos médicos de reasignación sexual, su discurso, en un primer momento, se sitúa en el lado masculino del cuadro de la sexuación, reivindicando su universalidad. Una universalidad que, como señala Preciado, «te deja bastante en paz» siempre y cuando el entorno social no te reduzca a una identidad minoritaria, permitiéndote explorar tu singularidad en el ámbito personal. No obstante, Preciado no se limita a este uso masculino del discurso de género y de la ciencia –un uso que, bajo ciertos aspectos, podría calificarse de consumista–, sino que lo complementa con un uso minoritario que lo acerca al llamado goce femenino. Su intención no es identificarse con la norma, ni conformarse con la jaula dorada de la masculinidad, ni entender el cambio de género como algo superficial, como quien se cambia de camisa. Más bien, su discurso y su transición abren una vía de escape. Una vía permite ir más allá del goce fálico, hacia un espacio donde puede experimentar su singularidad y desplegar lo que se conoce como el goce femenino.

## 5.2. *Goce, técnica y pharmakon*

En este contexto, lo que Preciado, siguiendo a Lacan, nos invita a repensar no es el género ni el sexo –ambos entendidos como construcciones culturales e históricas–, sino la relación y articulación entre el goce y la técnica. ¿Cómo el goce sin sentido propio del *sinthome* encuentra una resonancia en lo que la técnica ofrece como un suplemento? Al emplear la noción de *pharmakon* para explorar esta conexión entre el *sinthome* y la máquina, Preciado plantea una oportunidad única para confrontar las formulaciones lacanianas sobre la sexuación en el marco de la técnica. Una confrontación de la que surgen varias reflexiones con las que nos gustaría concluir este trabajo.

Cuando nuestra relación con el goce es mediada por discursos oficiales que buscan normalizarlo, la técnica se convierte en un *pharmakon* negativo, el suplemento nocivo. Se presenta como un universal fundamentado en la exclusión de un Otro, como ocurre en fenómenos de racismo, misoginia, transfobia, etc.. En tales casos, el cuerpo hablante es reducido a una superficie de inscripción, un objeto sin vitalidad, utilizado como soporte para el significante y la norma. Este cuerpo queda atrapado en el esquema del estadio del espejo, subordinado a las demandas del entorno social, y la tecnología lo instrumentaliza

para inscribir normas visuales de género. Confinada a este modo de goce, la técnica actúa como un mecanismo de control que regula el género desde una perspectiva visual, fijando y naturalizando un sexo en un cuerpo con base en ideales culturales. Aún más problemático, la técnica deviene un suplemento que permite al cuerpo hablante negar su inconsciente, es decir, su singularidad en términos de goce (Monnier, 2015: 86-88).

Por el contrario, cuando la relación con el goce se desvincula del discurso dominante y se orienta hacia saberes alternativos o subalternos, la técnica puede convertirse en un buen suplemento. En este caso, actúa como un camino hacia un goce adicional, un *pharmakon* que abre al real sin sentido del *sinthome*. Por ejemplo, en la experiencia que Preciado lleva a cabo con su propio cuerpo, la técnica se convierte en un *pharmakon* positivo cuando deja de estar subordinada a una norma ideal, a cánones de belleza o virilidad, y se transforma en un medio pirata capaz de otorgar al cuerpo trans de Preciado una consistencia adecuada a su modo singular de goce. Este modo de goce implica conectar su cuerpo a una red de dispositivos técnicos y maquínicos, pero sin que esta conexión suponga someterse a los marcos discursivos de los sistemas médicos, psiquiátricos o psicoanalíticos que regulan y autorizan su uso. De este modo, la técnica deja de servir únicamente a los intereses del amo (el poder hegemónico) y pasa a estar al servicio de la marginalidad, de lo singular.

Así, al pensar a Lacan con Preciado, y luego a Preciado con Lacan, nos damos cuenta de que lo que el movimiento trans nos invita a cuestionar no es tanto la cuestión de la identidad, ni tampoco la de la diferencia sexual, sino la cuestión del encuentro entre la técnica y el goce, y los efectos que este encuentro produce cuando deja de estar únicamente enmarcado por el discurso del amo para convertirse en un suplemento al servicio de la singularidad de cada persona.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- Bataille, G. (1943). *L'Expérience intérieure*. Paris: Gallimard.
- Bourcier, S. (2018). *Queer Zones: la trilogie*. Éditions Amsterdam.
- Brousse, M.-H. (2020). *Mode de jouir au féminin*. Éditions Navarin.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit.
- (1972). *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil.
- Dorlin, E. (2006). *La matrice de la race: Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*. Paris: Éditions La Découverte.
- (2021). *Sexe, genre et sexualité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gherovici, P. (2017). *Transgender Psychoanalysis: A Lacanian Perspective on Sexual Difference*. New York: Routledge.
- (2022). *Transgenre: Lacan et la différence sexuelle*. Paris: Éditions d'Ithaque.
- Gray, J. (2012). *Men Are From Mars, Women Are From Venus: The Classic Guide to Understanding the Opposite Sex*. London: Harper.

- Haraway, D. (2007). *Manifeste cyborg et autres essais: Sciences - Fictions - Féminismes*. Paris: Éditions Exils.
- Joyce, J. (1992). *Portrait de l'artiste en jeune homme*. Paris: Gallimard, Collection Folio.
- Kuhn, T. (2018). *La structure des révolutions scientifiques*. Paris: Flammarion.
- Lacan, J. (1956). *Le séminaire, livre XX : Encore*. Paris: Éditions du Seuil, Collection Champ Freudien.
- (1966). *Écrits* (« Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine », pp. 725–736). Paris : Éditions du Seuil.
  - (1972). *L'étourdit*. Inédit. Disponible en: <http://staferla.free.fr/Lacan/L'etourdit.pdf>
  - (1977). *Ornicar?* («Préface à l'édition anglaise des Écrits», n° 12/13, pp. 124–126).
  - (1991). *Le séminaire, livre XVIII: L'envers de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, Collection Champ Freudien.
  - (2005). *Le séminaire, livre XXIII: Le sinthome*. Paris: Éditions du Seuil, Collection Champ Freudien.
  - (2006). *Le séminaire, livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris: Éditions du Seuil, Collection Champ Freudien.
  - (2011). *Le séminaire, livre XIX: ... Ou pire*. Paris: Éditions du Seuil, Collection Champ Freudien.
  - (2016). «De la structure comme immixtion d'une altérité préalable à un sujet quelconque». *La cause du désir*, 94, pp. 7-17.
- Laqueur, T. (1992). *La fabrique du sexe: Essai sur le corps et le genre en occident*. Paris: Gallimard.
- Latour, B., & Woolgar, S. (2006). *La vie de laboratoire: La production des faits scientifiques*. Paris: Éditions La Découverte.
- Lebovici, E. (2021). «Préface». In J. E. Muñoz, *Cruiser l'utopie: L'après et ailleurs de l'advenir queer*. Paris: Éditions Brook.
- Maleval, J.-C. (2019). *Repères pour la psychose ordinaire*. Paris: Éditions Navarin.
- Melman, C., & Lebrun, J.-P. (2022). *La dysphorie de genre: À quoi s'en tenir pour ne pas glisser?*. Paris: Éditions Ères.
- Miller, J.-A. (2014). «L'inconscient et le corps parlant». *La Cause du désir*, 88, pp. 103-114.
- Money, J. (2009). *Fantasmés sexuels, cartes affectives et perversions*. Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Monnier, J.-L. (2015). «Extension du domaine de la jouissance». *La cause du désir*, 91, pp. 86-88.
- Preciado, B. (2010). *Manifeste Contra-sexuel* (S. Bourcier, Préf. et Trad.). Paris: Balland.
- (2020). *Je suis un monstre qui vous parle: Rapport pour une académie des psychanalystes*. Paris: Grasset.
  - (2021). *Testo Junkie : Drogue, sexe et biopolitique*. Paris: Points.
- Razavet, J. C. (2016). *De Freud à Lacan: du roc de la castration au roc de la structure*. De Boeck Supérieur.

- Roudinesco, E. (2021). *Soi-même comme un roi: Essai sur les dérives identitaires*. Paris: Seuil.
- Ruti, M. (2021). *Penis Envy and Other Bad Feelings: The Emotional Costs of Everyday Life*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Saez, J. (2004). *Théorie queer et psychanalyse*. Paris: Éditions Epel.
- Spivak, G. (2020). *Les subalternes peuvent-elles parler?*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Starhawk. (1986). *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. New York: Harper Collins.
- Stoller, R. (1979). *Recherche sur l'identité sexuelle*. Paris: Gallimard.
- Wittig, M. (2018). *La pensée straight*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Zizek, S. (2016). *Ils ne savent pas ce qu'ils font: Le sinthome idéologique*. Paris: Presses Universitaires de France.

¿HAY HOY ALGUNA ALTERNATIVA PARA LO INCONSCIENTE?  
CUANDO UNO PIENSA SOBRE LAS COSAS, LO DICHO SOBRE ELLAS SE  
DESVANECE

JOSÉ ORDÓÑEZ GARCÍA  
*Dr. en Filosofía y Psicoanalista*  
*Universidad de Sevilla*

1. ALGUNAS PRECISIONES DE PERO GRULLO, PERO SUGERENTES

En principio nos encontramos con el término «clínica». Como sabemos, el término griego *klinein* significa comúnmente «inclinarse» o «reclinarse» y suele asociarse a la postura que adopta el paciente durante la exploración. Cuando pasa al latín como *clínica*, el término viene a significar la atención médica, el cuidado de los pacientes. Así, en su primera significación el sujeto activo es el paciente, mientras que, en la segunda, el sujeto activo es el médico o terapeuta. Con el correr del tiempo, el término pasó a significar lo que sabemos actualmente: el cuidado de la salud y el bienestar en el ámbito sanitario. Pero clínica es también un lugar donde se atiende a los pacientes. Así pues, alude a una actividad de carácter temporal y a un lugar, que es de carácter espacial. Un tiempo que es dedicación y que se practica en una consulta o en una clínica. Pero la RAE también nos dice que clínico y clínica se refieren a «persona adulta que pedía el bautismo en la cama, por hallarse en peligro de muerte»<sup>1</sup>. Por otro lado, y como sabemos, la epistemología es una rama de la filosofía que estudia el origen de la naturaleza del conocimiento, a fin de entender y comprender cómo pensamos y cómo somos capaces de llegar a conocer aquello que conocemos. De forma que, la epistemología es considerada una teoría del conocimiento y a I. Kant, entre otros, como uno de sus representantes más significativos. Se trata, por tanto, de una disciplina que surge para ir contra las opiniones carentes de fundamento. La variedad de disciplinas ha obligado a la epistemología a interesarse por los distintos campos de conocimiento de aquellas. Así, buscar y/o proponer alternativas epistemológicas al trato con lo inconsciente, quiere decir, de alguna manera, que a la epistemología establecida con relación al trabajo de la clínica le busquemos otro modo de acceso a raíz de las características actuales de los fenómenos inconscientes. Por tanto, una epistemología distinta que se corresponda con fenómenos distintos desde una clínica diferente. Sin embargo, la cosa tampoco es del todo así, porque, primero, será necesario

---

<sup>1</sup> La RAE también recoge otro significado de *klinikos*, derivado de *kline*: lecho.

identificar con claridad aquellos fenómenos sintomáticos, que puedan mostrar la presencia de un problema psíquico (¿y quién detectará esos síntomas, como tales? ¿y desde qué criterio? ¿y con qué objetivo, si el sujeto no es consciente de su inconsciente, de su síntoma, y goza sin problema?). Para esa identificación creemos, por lo pronto, que debemos diferenciar entre *enfermedad* y *problema psíquico* –caracterizado por la inquietud derivada del sufrimiento–, que no afectivo: la muerte de un ser querido me puede afectar, pero no es un problema afectivo, es la manera común de reaccionar. El cuerpo duele y podemos sufrir por ello, pero los analgésicos están ahí a la mano, para eliminar el dolor, del mismo modo que también están ahí a la mano las distintas confesiones religiosas para calmar, como dijo Marx, la inquietud ante la muerte: analgésicos para el cuerpo y para el alma; el médico prescribe y el cura tranquiliza. El dolor desaparece, pero el sufrimiento difícilmente, a duras penas. Pues bien, esta diferenciación o división la abordamos más detenidamente en otro trabajo sobre *anomia* y *anomalía*<sup>2</sup>. De lo que se trata aquí es de ver en qué ha de fundarse una epistemología del malestar y cuál o cuáles han de ser sus referentes fundacionales. Pero, antes de esto, ¿no sería conveniente preguntar por la cuestión misma de la alternativa? Una alternativa a un determinado gobierno es un gobierno distinto; una alternativa a la energía nuclear es la energía eólica; es decir, una alternativa epistemológica no deja de ser una epistemología, que comparte con otras un referente común, algo de cuya realidad y legitimidad no se duda<sup>3</sup>. Y ese referente, por lo general, ¿no está ya asumido como tal singularidad? De manera que, como sabemos, el malestar es constitutivo en el existente desde que existe por el otro y con el otro. Por tanto, una alternativa no es posible sin algo que carezca de alternativa. No hay alternativa a la muerte, sino al modo afectivo y reflexivo de su desvelamiento. Aquí, el malestar se mitiga mediante la sublimación o la forclusión de la locura más profunda. No descubrimos la locura, sino que ya nos la encontramos en el mundo entorno, está ahí ya dada, señalada y diferenciada, como un fenómeno más del «haber previo» (*Vorhabe*)<sup>4</sup> y la «pre-comprensión» (*Vorgriff*). La clínica no descubre, más que lo que ya está descubierto, se limita a identificar aquellos fenómenos sintomáticos que le competen. De ahí que, fácticamente, de salida, esté orientada epistemológica y paradigmáticamente<sup>5</sup>. Esto implica una serie de cosas como, por ejemplo, un reconocimiento hermenéutico fundado en el «se dice», «se conoce», «se tiene por»... El encuentro con el loco no es originario ni es un acontecimiento en sentido estricto: no vemos a un existente sin más, sino a un existente en modo locura, un sujeto ya etiquetado, a raíz de una forma de estar en el mundo que, ontológicamente, no

<sup>2</sup> Véase Ordóñez, J. (2023). «Anomalía y anomia: diferencia subjetiva y diferencia existencial». En Romero Martín, F. y Santamaría Santiago, M. (Eds.). *Alrededor de la psique. Reflexiones filosóficas sobre la psicopatología y su historia*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 133-158.

<sup>3</sup> En el fondo, toda epistemología está ligada irremediablemente al sujeto que la pretende. Si la alteridad es constitutiva y constituyente en el sujeto, ¿cómo es posible que un sujeto pueda llegar a conocer las cuestiones relativas al conocimiento, si se encuentra determinado por la alteridad? ¿No llegará a la conclusión de que lo que pueda conocer no tiene más garantías que la de la presunción?

<sup>4</sup> En realidad, los diagnósticos forman parte de ese «haber previo».

<sup>5</sup> Los distintos DSMs, al igual que lo aprendido en las Facultades, solo se limitan a enseñar a identificar las distintas «enfermedades» mentales. De modo, que no se trata de descubrir, a raíz del trato con lo dado sin más, sino de identificar la etiquetación hermenéutica aprendida; no se da, así, con un modo singular de estar en el mundo, sino con un fenómeno mediado.

representa diferencia alguna con relación a los otros. Por tanto, toda epistemología, sea alternativa o tradicional (escolástica), no escapa al prejuicio de lo ya interpretado y, en consecuencia, del «se dice»; también hay un «nadie» en la epistemología. Además, entendemos que, con respecto a su legitimidad, tal vez, no desempeña su labor al margen de una relación asimétrica sustentada en la fórmula clásica de sujeto-objeto. Porque, ¿sabe el loco que es sujeto? ¿sabe que trata con otro sujeto al tratar con el terapeuta? ¿saben uno y otro que son existentes, es decir, temporales, contingentes y finitos? Pongamos a salvo esta relación diciendo que mientras la enfermedad, en tanto anomalía, tiene como objeto a los órganos del cuerpo, en la locura se trata con un sujeto sujetado a un discurso temático o, de forma más profunda, sumido en una forclusión radical. ¿Podemos afirmar con rotundidad, que Freud llevó a cabo una alternativa epistemológica al malestar subjetivo y a los trastornos psíquicos? ¿o se limitó a desarrollar un método de carácter terapéutico, eminentemente práctico, para tratar esos problemas? Seguramente habrá quienes vean, sobre todo, clínica, mientras que otros, apoyándose en determinados escritos, verán una epistemología alternativa. No obstante, no olvidemos que el tema de toda epistemología es dar con los fundamentos del conocimiento, no con los fenómenos característicos del malestar o de los trastornos psíquicos.

La clínica, entonces, ¿qué? Una clínica alternativa parece solo puede ser posible a raíz de una epistemología alternativa o, al menos, así se cree. Sin embargo, para ello es necesaria la presencia del paciente, que es quien constituye a aquella. Pero, los fenómenos del malestar relacionados con lo inconsciente no se dan en un existente que, transformado en sujeto de lo inconsciente, se reclina o se recuesta, porque, como sabemos, aquí no se explora ni se palpa, sino que se escucha un decir. Sabemos, por lo pronto, que esa alternativa tiene claro a qué es alternativa: al modelo biomédico y a algunos modelos psicológicos como: la terapia cognitivo-conductual, dialéctico-conductual, *Gestalt*, sistémica, etc. Sin embargo, pensamos que aquí la cuestión interesante es considerar si puede haber alguna alternativa al trato con lo inconsciente, es decir, con sus fenómenos. Hoy también sabemos, como nos recordó Freud, que lo inconsciente no se reduce a lo reprimido, de forma que la clínica moderna tiene una comprensión de lo inconsciente más amplia, debido a su carácter dinámico y a su capacidad para influir en la subjetividad y en la relación del individuo con su mundo circundante. El problema surge cuando ese mundo no influye en absoluto en el existente. ¿Qué influencia se da en un niño que, desde pequeño, manifiesta un autismo profundo, según la psicopatología? Es un existente en el que lo inconsciente es radical, en el que no hay ni escisión ni apertura a los significantes, tampoco alteridad; es puro ser, visto desde una perspectiva no epistemológica, sino ontológica. Vive al margen de la temporalidad, no sabe de ella, de su finitud, de su historicidad ni de su contingencia, porque está privado de ese saber de sí, no *ex-siste* porque carece de conciencia de sí. Posiblemente, el terapeuta, que sí es un existente, trate al autista, de manera inconsciente y por empatía, como un *ex-sistente*. Si este fuera el caso, la igualdad primaria no ya sobre la diferencia, sino sobre la singularidad absoluta. La esiedad del autismo profundo no se da en el «sujeto», sino en el analista. En términos hegelianos es un «para-mí», no un «para-sí». Aquí, la conciencia resulta subrogada en el analista. El sufrimiento de los padres asume el papel de la instancia representante de la que carece el analista. No es una «patología» asimilable, tal vez, a la locura, ni si quiera

una patología. Puedo decir que padezco una patología relacionada con el síndrome de Gilbert, pero el autista no puede «decir» eso; ni lo sabe ni puede decirlo. De ahí que esta clínica espectacular y compleja trabaje con la observación, básicamente, y no con la escucha; al autismo se le oye, pero no se le puede escuchar. Ya quisiéramos que fuese asumible y soportable como el que padece el protagonista de la película *El contable*, interpretada por Ben Affleck y dirigida por Gavin O'Connor en 2016. En mi opinión, no sé realmente si será posible una epistemología derivada del autismo.

¿Cómo abrir lo cerrado cuando lo cerrado insiste y permanece mostrándose en tanto cerrado? Como ya sabemos, Heidegger decía que el ser se manifiesta ocultándose, que ese es su destino y que cuando decimos que es esto o aquello, en realidad lo que estamos haciendo es decir en qué se oculta en cada caso. ¿Por qué? Porque el ente, esto es, la sustancia, dios, el cogito o la voluntad, son fenómenos en los que el ser «está», pero no es. Pues bien, *volens volens*, algo parecido ocurre con el autismo profundo. El lazo no lo pone el terapeuta –a pesar de que, de alguna manera, intente enlazarlo–, sino el sujeto de lo inconsciente. Un lazo, por otro lado, tan extraño como imprevisible, porque no es activo, sino meramente relativo y de carácter inmediato. Nunca sabremos la causa por la que es atraído por una cosa y no por otra. De ahí, que desde nuestro punto de vista podamos aplicar el fenómeno de la pulsión al autismo. El síntoma pulsional recurrente, en el caso de las neurosis –que es el síntoma genuino y común del *Dasein* en cada ocasión– no se da en el autismo ni creemos que sea posible. Las neurosis tienen su afortunado momento en cuanto son interpeladas por sus fenómenos constituyentes, por sus amos. Por tanto, hay una experiencia de apertura, lo inconsciente se significa sintomatizándose. Sin embargo, en el autismo no ocurre esto, no se significa, sino que es significado por la alteridad en la figura del analista, que es quien, al parecer, porta una epistemología lo suficientemente consistente como para fijar, si no un diagnóstico, al menos sí una identificación fenomenológica específica. ¿Qué hacer, entonces, con lo cerrado, con lo que no existe a sabiendas de sí? ¿Qué hacer con «aquello» que carece de mismidad, pero que no es una cosa ni un objeto, sino un existente que ni si quiera está privado del saber, sino que carece de él? Porque la enajenación es perder la razón, pero la alienación, como dice M. Foucault, es un extrañamiento de sí mismo. Sin embargo, el autista no está extrañado, ya quisiéramos que nos dijese que se siente extraño. En la enajenación se trata de perder algo que se tenía, mientras que la alienación consiste en una privación, es decir, de no poder ejercer o disfrutar de algo que, por derecho, le compete. Pues bien, como ya hemos dicho antes, el autismo ni es enajenación ni es alienación, es forclusión innata, no buscada, una radical inexistencia del afuera. En este sentido, ¿es posible y adecuado considerar el autismo como una enfermedad mental? ¿incluso como una enfermedad? La falta de lazo ¿es una enfermedad o una forma radicalmente excepcional de estar en el mundo, una posibilidad? Si la ocupación o el cuidado, pongamos por caso –y sin contar con la angustia–, son dos maneras de estar en el mundo y si hemos concedido que el autista no *ex-siste*, visto desde la analítica existencial, ¿entonces? Cuidado y ocupación, en el autismo, también caen del lado del analista. Se trata de un cuidado y una ocupación, cuya tarea es el sostenimiento para evitar el daño y la lesión. Ha de abrirse a lo cerrado, para que sea posible un lazo mínimo, una mínima alteridad, aunque no sea discursiva, sino *objetal*. Si tuviésemos que poner un

nombre a esta tarea, esta sería, quizá, la de acompañante de lo que es: estar «ante» lo que es, procurando su sostenimiento mediante una contingencia *objetal*.

## 2. ANOMIA, SINGULARIDAD Y DIFERENCIA

El autismo es un fenómeno diferente y singular en un sentido destacado. Sin embargo, la locura, el loco entrañable, que reconocemos así sin más, es otra cosa, nos resulta familiar y cercano. Por lo pronto, y sin ánimo de descubrir el mediterráneo, debemos hacer una suerte de «epojé» en cuanto al uso de la palabra «enfermedad»<sup>6</sup> para la anomia psíquica. Sabemos que hay enfermedades en el cerebro, anomalías, como las hay en el hígado o en los riñones, pero «mental», una «enfermedad mental», no sabemos bien qué es o a qué se refiere. Es el «cómo», diferido del comportamiento o del discurso, el referente diagnóstico. Porque el cerebro es un órgano, pero la mente no; Hardware y Software no son lo mismo. De los seres vivos sabemos que tienen cerebro y actividad cerebral, pero no sabemos si tienen mente. El existente, por el contrario, se describe a sí mismo como un ser con cerebro y con mente, por tanto, es capaz de diferenciar entre ambas<sup>7</sup>, aunque, en muchos casos, no sepa decir muy bien en qué consiste esa diferencia, más allá de la mera especulación. El órgano enfermo puede ser observado y manipulado para conocer sus características y su etiología. Pero una mente enferma, ¿qué es y cómo es? Pero, para ello, ¿no será necesario conocer primero qué es una mente sana? Del mismo modo que no sabemos qué es el paraíso hasta el momento en que estamos fuera, de la misma forma no sabemos qué es la salud hasta que el cuerpo murmura, habla o grita, como reza la medicina china tradicional.

Tal vez, una imagen nos ayude a desarrollar y explicar mejor cómo acontece el fenómeno de la locura. La normalidad se suele entender como el curso de una situación y una actitud repetitiva sostenida por la racionalidad en un sentido amplio o, de forma más precisa, por la voluntad, la reflexión (Freud decía que una persona sana es aquella, que puede trabajar y amar). Se trata, por tanto, no solo de un «querer», sino de un «tener-que»: levantarme, desayunar, ir al trabajo... incluso tengo que ir al analista. En la vida diaria uno/a está sometido/a voluntariamente a muy diversos modos del «tener-que», al margen de que su contenido sea propio (*eigen*) o impropio (*uneigentlich*). Sin embargo, el «tener-que» del loco, al estar orientado por lo inconsciente, no es en realidad un «tener-que», sino un «estar-impelido-por» algo que se le oculta. No hay responsabilidad ni tampoco consecuencias, porque no hay conciencia: es puro ser, como dios. No hay diferencia ontológica, sino el noúmeno mismo del psicoanálisis, porque no hay división subjetiva e incluso está por ver si es un existente, si sabe que existe. Nos puede decir de

---

<sup>6</sup> La palabra *enfermedad* viene del latín /infirmas/, -/atis/. Formada a su vez por el prefijo latino in- que indica «negación»; el lexema latino firm- del adjetivo /firmus/ «fuerte», y el sufijo latino -itat «abstracción o cualidad». En realidad, deriva del adjetivo /infirmus/ (falta de solidez y salud), que da la palabra enfermo. Resumiendo: Enfermedad es una palabra que viene del latín y que significa «falta de firmeza». Es un estado que se presenta en un ser vivo, que consiste en un cambio de su estado normal de salud, y que puede ser producido por factores de diversa índole, tanto internos como externos al organismo que tiene alterada su salud. <https://etimologias.dechile.net/?enfermedad> (consultado: 21-10-2024).

<sup>7</sup> No sé si por Filosofía de la mente habremos de ver otro modo del «conócete a ti mismo» o sencillamente es otro fenómeno de carácter narcisista o un otro modo de llamar a la psicología.

él, que es esto o aquello, cualquier cosa menos que está loco, esto es algo que solo le compete a la alteridad que, como sabemos, es primaria frente al «yo». ¿Qué hay del «yo» cuando no hay alteridad? Y, sin embargo, está en el lenguaje, es nombrado y, así, reconocido. Existe, sí, en el lenguaje del otro, que es quien sabe que aquél también es mortal a pesar de su ignorancia de sí. De manera que el fundamento de sí mismo se encuentra alienado en el otro. El peligro que esto representa nos lo podemos imaginar: recordemos el caso de la periodista austríaca Jane Bürgermeister, cuando en el 2009 denunció a las farmacéuticas por sus tejemanejes en el caso de las pandemias gripales<sup>8</sup>. Que el otro nos constituya y no nos pase algo es digno de agradecer, amén de afortunado. En algún momento, todos podemos «estar» locos para otro, aunque ese otro no sea uno cualquiera, sino un experto en identificar anomias específicas. La locura, dicha por cualquiera y de nula relevancia patológica, se da en situaciones comunes de la vida cotidiana en expresiones tales como estas: «Juan está loco, quiere comprarse un cachorro de leopardo» o «Pedro está loco, quiere pedir una hipoteca y nunca llega a final de mes». No hay clínica en estas situaciones, ni hay porqué llamar a un psiquiatra, no darían abasto. El dicente califica así al otro de forma puntual y con relación a una situación concreta y pasajera. La locura «real» no es como las neurosis, cuyos síntomas pulsionales «están-ahí»: aparecen, desaparecen y vuelven a aparecer a tenor de las oportunidades favorables de unas circunstancias determinadas, capaces de interpelar al síntoma y traerlo a escena.

Así, pues, nos encontramos con la locura a tiempo completo (las psicosis) y el malestar a tiempo parcial (las neurosis). El tiempo, pues, es un fenómeno de referencia obligada para entender esa ocupación: en aquella, la ocupación de lo inconsciente es constante, mientras que en esta, la ocupación es intermitente, en tanto en cuanto el existente, por lo general, «está» ocupado a sabiendas con una exterioridad, es consciente y tiene conciencia de ello; el síntoma neurótico puede irrumpir en esa ocupación en la que «está» enfrascado y, eludiendo el filtro de la conciencia, distraerle apareciendo el fenómeno pulsional sin mayores problemas. En términos de la analítica existencial o del *Daseinsanalyse* –asumiendo los riesgos en cuanto a la conveniencia y al acierto de su uso– diremos, que entre la locura y la neurosis se da una diferencia de carácter ontológico: en la locura no hay diferencia entre ser y estar, mientras que en las neurosis sí hay una diferencia, ya que uno, siendo neurótico, no lo es siempre porque «está» ocupado con una exterioridad, los entes: en un caso «está sujetado por» y en el otro «está ocupado con». En la locura hay una singularidad radical certificada por la alteridad experta, una diferencia absoluta, una anomia con respecto a la conciencia, una soberanía extraordinaria; en las neurosis hay una individuación de carácter diverso, plural, es un derecho y un deber legítimo frente al malestar, un displacer que no llega a ser tan intenso como para que sea necesario recurrir al delirio o a la alucinación. La clínica interviene, aquí, a raíz de una demanda del otro, basada en una sospecha o asombro ante un comportamiento, un modo de estar en el mundo, que no entiende y que le supone un

---

<sup>8</sup> Presentó una querrela criminal contra la Oficina Federal de Investigación (FBI), la Organización Mundial de la Salud (OMS), la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el gobierno de Estados Unidos y diversas organizaciones públicas de salud como la Administración de Alimentos y Medicamentos, así como contra varios laboratorios médicos y farmacéuticos, bajo la acusación de crear pandemias gripales: [https://es.wikipedia.org/wiki/Jane\\_Burgermeister](https://es.wikipedia.org/wiki/Jane_Burgermeister)

problema. Y el fenómeno sintomático, que ese otro aprecia, se funda en la excepcionalidad del comportamiento de aquel: un soberano sin conciencia, pero que lo es por su excepción respecto al criterio del otro fundado en el «se dice» o «se tiene por», es decir, un dictamen clínico sin certificación, cuyo referente epistemológico tiene como horizonte de pre-comprensión al *Das Man*, al nadie epistémico.

Pero la locura no es una elección a posta, con conocimiento, sino forzada. El terapeuta habita y conoce los tiempos, es un existente a sabiendas, que ha de tratar con un sujeto que fácticamente está-ahí sin más. Por ello, una de las características más significativas de la locura es el modo en que la temporalidad se da en ella: como privación. Al vivir al otro lado de la conciencia, el loco no actúa, sino que es «movido por», no es prudente ni imprudente, sino que, a lo sumo, es cauto: está pendiente del acecho, de todo aquello que amenace lo que se encuentre dentro de la órbita de su delirio. Entre el autista de *Rain man* (película de 1988 dirigida por Barry Levinson e interpretada por Dustin Hoffman) y la psicosis de D.P. Schreber (expuesta por él mismo en su obra *Sucesos memorables de un enfermo de los nervios*<sup>9</sup>) se da una diferencia con relación a una manifestación de la temporalidad caracterizada por la forclusión, en modo eternidad una, y otra cuya forclusión es precisamente temporal, en modo a tiempo parcial; en la psicosis de D.P. Schreber el tiempo está escanciado, porque solo desaparece en los momentos de delirio. Esto supone, a nuestro parecer, una transformación del sufrimiento en inquietud o, incluso, en una actitud de asombro, cuyo malestar obtiene cierto alivio mediante el logro de una resignificación hermenéutica de la vivencia afectiva, derivada de la relación con el otro. Pero, en el caso de Schreber, el otro, ¿quién es el otro?

El «ser-con» (*Mit-sein*) característico del existente garantiza y asegura la vivencia del sufrimiento, pero se nos dirá que en la clínica psicoanalítica se dan muchos casos en los que el sujeto no guarda relación o contacto alguno con la alteridad. Es cierto, pero en esos casos el sujeto, en tanto que existente, aunque ignora que lo es, no carece de ese existenciar, sino que está privado de él, tal como lo concebimos normalmente. Sin embargo, en Schreber, esa privación no lo es del todo, el referente de su «ser-con» lo encontramos en sus personajes imaginarios, porque estos son los otros de su delirio, son reales, aunque no en la dimensión de su mundo entorno, sino en la de su mundo imaginario, que es, en él, su mundo entorno. Por tanto, se trata de una privación espectacular, extraordinaria, al estar legitimada por el dominio de lo inconsciente: Schreber está privado de conciencia, no del «ser-con». ¿Qué clínica puede abordar lo inconsciente como tal? ¿con un sujeto privado de conciencia y cuyo «ser-con» se plasma en otro orden? Porque, en el caso del autismo, ¿qué trato puede haber, si estando privado del «ser-con» el terapeuta no existe? Y en el caso de que este trato fuese plausible, ¿qué intervención se puede hacer si el terapeuta no existe? Llamar a una puerta que no te abren, porque esa puerta solo aparece cuando llamo, no está-ahí: la constituyo yo. Ante esta fenomenología psíquica increíble hay poco que escuchar y un mucho que observar, describir e interpretar. ¿Para qué? ¿Para dar con una suerte de sentido y una lógica del sentido? Con esto ya cuenta la psicosis. A lo más que se puede llegar es a un «para-mí».

---

<sup>9</sup> Schreber, P. (2003). *Sucesos memorables de un enfermo de los nervios*. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría. El texto cuenta, además, con un excelente prólogo de José M<sup>a</sup> Álvarez y Fernando Colina.

¿A una experiencia de soledad, de diferencia radical del lado del terapeuta? El analista, en tanto «ser-con», está forcluido para el autista, mientras que el autista, en tanto «ser-con», está privado para el analista. Así las cosas, ¿qué es lo que se puede hacer ante un fenómeno tan insólito? «Allí donde está el peligro crece también lo que salva», nos dice F. Hölderlin en su poema *Patmos*, un poeta que acabó inmerso también en la locura. El peligro que corre el autista es el daño, el dolor sufrido por una lesión, y que es un peligro que solo ven los otros, de manera que el lazo que se puede establecer con él no parece que pueda ir más allá del cuidado ni de una fijación contingente que le procure sosiego. Puede que sea el terapeuta quien, mediante una elección afortunada, logre dar con esa fijación.

Se nos podrá decir que en este apartado nos hemos centrado básicamente en la locura que delira, alucina o ambas cosas a la vez, y en el autismo profundo, aunque de forma muy somera y esquemática. Pero en la clínica más habitual nos las tenemos con las neurosis y su goce. Aquí tratamos con un malestar doméstico, hogareño, con una fraterna hermandad de neuróticos y neuróticas lampando por un terrenito privado para su empeño y disfrute. Aquí, el «ser-con» se nutre de un conflicto permanente por lograr la hegemonía del goce propio, la soberanía ante la que el goce ajeno se rinde haciendo propia y de buen grado una servidumbre voluntaria. ¿Clínica aquí? Mientras el goce es generalizado, común y ordinario, la clínica es una demanda excepcional, porque quienes desean hacer algo con su malestar no son muchos. No se trata solo de tomar conciencia de ese sufrimiento, sino de dar un paso más y ponerse frente a él, objetivarlo, verlo como algo de lo que sé y me he de hacer cargo. Sin embargo, aquí es necesario distinguir entre sufrimiento y malestar.

Hay un malestar –como el que padezco ahora al escribir este texto, porque es un esfuerzo y un riesgo frente a la posibilidad del éxito o el fracaso en cuanto a su recepción–, que no tiene por qué hacernos padecer, pues se trata de un fenómeno activo y no pasivo. En el sufrimiento hay pasividad, así ocurre por lo general. Si el sufrimiento es un padecer, la actividad afectiva es de carácter reactivo al encontrarse el origen en un afuera, en un conflicto, o en un adentro, una causa orgánica. Pues bien, el fenómeno pulsional, necesario tras su contingencia, puede causar malestar solo en el sujeto, que no lo toma en serio, que no lo considera, porque no llega a la conciencia, no cae en la cuenta de su servidumbre y, por tanto, de una reacción ante ella: conocerla, saberla, hasta dar con una razón que la esclarezca<sup>10</sup>. Así es como el sufrimiento puede transformarse en malestar: uno se sabe y se reconoce en esa neurosis como algo de obligada necesidad, para una buena vida en común. La facticidad no solo compete a la muerte, también viene incluida la neurosis en el paquete. En el paraíso no hay neurosis, porque se desconoce la muerte; hay un desconocimiento de sí, porque en la ignorancia que se sabe solo hay malestar.

Pues bien, alternativa a lo inconsciente. ¿Qué significa esto? ¿Una propuesta frente a lo inconsciente, otro término? Pero ¿no se afirma, así, que hay algo que podría ser llamado de otro modo que inconsciente? ¿o esa alternativa no se refiere tanto a lo inconsciente como a la manera de tratar con sus fenómenos, sus síntomas?

---

<sup>10</sup> Aunque, en muchos casos, esa razón no se sostenga más que en aquello que me conforta, que simplemente me reconcilia con eso que hago, y soy, sin más.

Freud renombró a lo inconsciente con el término Ello y Lacan, a su modo, volvió a renombrarlo con el término Real. Por tanto, hemos conocido dos alternativas a lo inconsciente. Al igual que Freud dio con un término más propio en su segunda tópica, Lacan hizo lo mismo con la que podría ser considerada una tercera tópica. En todos los casos hay un ente común que los hermana: el síntoma. Sí, pero un síntoma que, para diferenciarse del ámbito de la biomedicina establecida, se da a través de la pulsión. Así, pues, tres maneras de nombrar aquello que repetimos una y otra vez sin darnos cuenta y un solo término que las fundamenta y constituye. Por tanto, de lo visible a lo invisible, de lo externo a lo interno, de lo que se dice a lo que no se dice (ni se puede), del fenómeno al noúmeno, de la cosa en sí a su representación, del ente al ser. En todos estos casos se trata del síntoma, de la sospecha en eso de que hay algo, que está más allá de él, por detrás, y lo sostiene. Es una anunciación, de forma que el cuerpo es el síntoma de la mente. Con lo Real se quiere significar la imposibilidad de un más allá, es decir, de lograr un acceso a la fuente representativa del síntoma, es el muro con el que choca toda palabra desbaratando al sujeto, haciéndole retornar a su condición de sujetado al síntoma: lo sujeto a la pulsión. Esta es la razón del siervo, de manera que lo Real se propone como «es lo que hay», «lentejas son lentejas». Lo Real, entonces, es el principio de realidad constituyente del deseo, que se individualiza, ontifica, en la actitud de un anhelo melancólico.

Freud tenía algo en la cabeza para llamar a lo inconsciente Ello. Ese algo sabemos que tenía que ver con su rectificación de lo estático en dinámico. Lacan también tenía algo en la cabeza, cuando, tras empaparse de Freud y de clínica, en vez de Ello dijo Real. Entonces, ¿qué debemos tener nosotros en la cabeza para dar otro nombre a lo inconsciente, si ya-tenemos-aquí-a-la-mente y a-la-conciencia Ello y Real? Aquello que está más allá de la conciencia no lo está forzosamente del cuerpo.

### 3. DIAGNOSIS (SÉ LO QUE TÚ ERES)

*Conocer aquello que conocemos.* Así podríamos resumir la tarea y el cometido de la epistemología. Se conocen las neurosis y las psicosis. Y se conocen porque son fenómenos comunes a una serie de comportamientos del ser humano, que son distintos a los de una regularidad asentada en una semejanza habitual ligada a una mayoría. Efectivamente, en la estadística se sustenta el diagnóstico. Dijimos que diagnóstico es un «haber-previo» (*Vor-habe*), un término creado a partir de una ocupación, esto es, a raíz de un modo de actuar en el mundo circundante. Del griego «*diagnōstikós*», alude a la capacidad de discernir, distinguir o reconocer, del prefijo «*dia*» (a través de) y de «*gnosis*» (conocimiento). La RAE lo enuncia así: «arte o acto de conocer la naturaleza de una enfermedad mediante la observación de sus síntomas y signos». Vemos que hay una clara diferencia entre el significado griego, que es de carácter general, y el que propone la RAE, reducido exclusivamente al ámbito patológico. Así, el término griego no es reduccionista, sino que alude a un ejercicio ligado a una capacidad especial: distinguir, discernir, reconocer. Pero ¿qué se distingue, discierne o reconoce? En todos los casos el ejercicio se relaciona con una especificidad, que no se agota en la medicina, sino que está presente en la psicología, el psicoanálisis, la psiquiatría, la educación, la política o la agricultura y

en cada una de ellas se aplica una metodología distinta. Con esto se nos quiere decir que no todos podemos diagnosticar, sino solo quienes cuentan con una larga experiencia práctica en alguno de esos campos y, para que un experto diagnostique en alguna de esas ocupaciones ha de contar con una regularidad a partir de la cual reconocer lo irregular. De modo que, distingue por observación y referencia, reconoce y discierne, es decir, llega a un juicio, a una consideración hermenéutica a resultas de esa singularidad. Pues bien, en el caso de la «clínica» que nos ocupa, ¿por qué se enjuicia como patología una singularidad? ¿no es una excepción? Entonces, ¿es que gracias a los locos podemos saber qué es lo normal? ¿el comportamiento genérico, ese «das Man» del cualquiera? ¿y no hay algo genérico en la «locura» –abstracción común de lo individual–, para que podamos distinguirla y diferenciarla en cualquier momento? Lo que se parece a lo general puede ser considerado normal o patológico dependiendo de qué lado pongamos lo general. La historia de la filosofía está compuesta de un número limitado de filósofos; son los numéricamente excepcionales frente a los miles de millones de personas que han pasado por este mundo. Mucha gente podrá ver en *La República* de Platón, en la *Summa* de Sto. Tomás, en *El Discurso del Método*, en Kant o Hegel textos totalmente incomprensibles, delirantes y algo común en todos: excepcionales, geniales, autofundantes en sí mismos. Resolvieron bien su malestar, su necesidad, con una buena y correcta sublimación, y no solo eso, sino que se han convertido en obligada lectura para el conocimiento (gnosis). Hay quienes consideran a Nietzsche un genio del diagnóstico, con él podemos afirmar lo siguiente: solo diagnostica aquel que sabe de aquello que es propio del diagnóstico. Ya hemos dicho qué es aquí lo propio: la distinción a raíz de la naturaleza de lo que no es distinto, sino genérico. No se puede conocer la naturaleza de lo diferente sin conocer la naturaleza de lo igual, es decir, de lo que se viene comportando de una manera repetitiva. ¿Es que diagnosticar consiste en ver lo propio de lo diferente? Así parece. Lo propio de lo diferente es precisamente lo diferente, pero ¿es esto suficiente y necesario para determinarlo como una patología? ¿es que lo patológico solo es posible a partir de la diferencia? Hasta hace relativamente poco tiempo la homosexualidad y el lesbianismo eran considerados fenómenos patológicos –a pesar de que hoy haya quienes sigan empeñados en eso–. Sin embargo, actualmente las orientaciones y prácticas sexuales son tan diversas y variadas como habituales; forman parte de la normalidad. La biología y la moral son secundarias frente a la condición existencial, en la que posibilidad y apertura son determinantes.

Patología, del griego «pathos» (sufrimiento, padecimiento) y «logia» (estudio, tratado), significa: estudio o tratado del sufrimiento. No obstante, el término no nos dice a qué sufrimiento se refiere, por tanto, debemos entender que alude a la relación con el sufrimiento generado por cualquier tipo de circunstancia o situación. Así pues, ¿por qué es un término que suele ligarse exclusivamente con la enfermedad? Hay que dejar claro, que el sufrimiento es un fenómeno exclusivamente anímico; el cuerpo duele, lo anímico sufre. Mientras el dolor exige su eliminación de forma apremiante, el sufrimiento es algo totalmente distinto: la pérdida o la falta genera un sufrimiento, que puede ser considerado de carácter hermenéutico, ya que, por lo general, tiene su origen en un discurso por cuanto se relaciona con la manera de comprender afectiva, sentimental o emotivamente una determinada situación en una circunstancia concreta. No hay quien escape al

padecimiento: el «pathos» es constitutivo del existente, que sufre por aquello que sabe que es: temporal. El diagnóstico clínico se funda en el discurso del otro, de ese otro que es calificado de loco. Y para considerarlo así es necesario conocer y distinguir los fenómenos singulares de la locura, porque ¿cómo se puede ayudar a un loco si no se conoce y se reconoce lo propio de la locura? Sin ese conocimiento no puede haber diagnóstico y mucho menos locura. Cosa distinta es decirle a un psicótico o a un esquizofrénico que son tales, que los etiquetemos, pero evitar el etiquetado no evita ni excluye al diagnóstico: si no sabemos con qué tratamos ante ese quien será difícil saber cómo ayudarlo. No es conveniente huir o pasar del diagnóstico, sino entenderlo como un mero instrumento protocolario, como la vía que es capaz de orientar el acceso al sujeto en su peculiaridad y a la intervención adecuada, pertinente, por parte del terapeuta. Quien busca ayuda en el psicoanálisis no llega a la consulta y pregunta qué le pasa o qué tiene, si está loco o si es neurótico; no llega y pregunta si ese diagnóstico que sospecha de sí es correcto o equivocado, lo que quiere es hablar y contar lo que le pasa, quiere ser escuchado y que, a cambio, le devuelvan un sentido, no una respuesta, una palabra que transforme el sufrimiento en comprensión. ¿Es necesario aquí el diagnóstico? Claro que sí. La índole del discurso, que se le devuelve al sujeto no es el mismo, si se trata de una neurosis, una perversión o una psicosis. El analista no puede prescindir del diagnóstico, sería un peligro para el paciente y, sobre todo, para él mismo.

Pero el diagnóstico, en tanto un «haber-previo» (*vor-habe*) ¿no es un prejuicio? Es decir ¿Qué la cosa no se nos da de manera inmediata, sino mediante una abstracción conceptual ya dada, una etiqueta, una identificación taxonómica? Ya que, por otro lado – y esta es la paradoja– sin un diagnóstico, sin un nombre, sin una diferenciación, ¿cómo sería posible tratar de ayudar al otro? Los distintos DSMs, en realidad, suponen más un problema que una ayuda; en cada nuevo volumen aparecen nuevos síndromes y patologías, así que, como nos descuidemos, no habrá comportamiento que pueda librarse de algún tipo de diagnóstico; quedarán fuera de ese elenco los autores y las farmacéuticas, que les financian. ¿Por qué las novelas de ficción no son un delirio? ¿por qué los mitos y leyendas no son un delirio? ¿por qué no alucinan quienes se reúnen en un lugar especial para escuchar el delirio de alguien que tiene un trato exclusivo con un ser extraordinario? ¿por qué nosotros, de pequeños, nos embobábamos al escuchar esos cuentos fantásticos o nos amedrentábamos en la noche ante la visión de fantasmas? La locura siempre es inducida. Nos hablaban de seres asombrosos y luego nos tranquilizaban y arropaban frente a la amenaza de monstruos y fantasmas. En la infancia la locura es un derecho de obligado cumplimiento. Solemos decirle a la chiquillada, que los fantasmas no existen (después de habérselos creados y creídos), al igual que también le decimos al adulto, en una conversación normal, que los reptilianos no existen (mientras que en la consulta son reales). Lo que nos parece normal en la infancia, no nos lo parece en el adulto. Sin embargo, la diferencia entre ambos podría ser esta: el niño deja de creer, se hace adulto y este mismo adulto es el que ve en otro adulto, que no ha dejado de creer, la presencia aún de la infancia. Solo han cambiado los personajes y sus características. Volvemos locos a los chiquillos y tenemos problemas con la locura de los adultos. Aquellos logran, por lo general, una buena sublimación, mientras que estos la fracasan por la alucinación y el delirio, que es su remedio recurrente. La *diagnosis* en la infancia suele cursar a través de

la medicina, mientras que en los casos relacionados con la *anomia* el fármaco mitiga como mucho, pero no resuelve. A raíz de lo dicho sobre el autismo hay que decir que el niño no está loco, no debe ser simbolizado de este modo, porque ya vio al mundo con esa naturaleza; ni cuentos ni fantasmas le interpelan. Aquí, el diagnóstico de poco le sirve al diagnosticado: lo que le pasa, le pasa al margen de su saber.

## SOBRE LA APATÍA COMO *PATHOS* NEOLIBERAL

SERGIO RODIA

*Dr. en Filosofía y Psicoanalista*

*Universidad Nacional Autónoma de México*

### 1. INTRODUCCIÓN

Poco después de publicar *La genealogía de la moral*, una obra que consideraba como un tratado de psicología, Nietzsche afirmó, categóricamente, en uno de los párrafos recogidos en *El crepúsculo de los ídolos*, que Dostoievski era «el único psicólogo del que tenía algo que aprender» (Nietzsche, 1986: 122). Richard von Krafft-Ebing elevó en su *Psicopathia sexualis* las juguetonas novelas de Leopold von Sacher-Masoch y las mecánicas fantasías de Sade a la condición clínica de perversiones sexuales: el masoquismo y el sadismo (Krafft-Ebing, 1993); Jules de Gaultier vio en la insatisfacción crónica de Emma Bovary la mayor representación de esa insobornable tendencia humana que nos lleva a disociar la realidad de la fantasía (de Gaultier, 2016). Muchos han encontrado en las grandes novelas del siglo XIX, en la cuidadosa descripción de las emociones de sus personajes, en las turbulentas pasiones que desgarran a sus heroínas y en la tensión dramática de sus narraciones, el trabajo de refinadísimos psicólogos e indagadores del alma humana y esta observación no pasaría de ser una mera curiosidad si no fuera porque todas esas obras vieron la luz en el mismo siglo en el que la psicología y la psiquiatría se consolidaron como ciencias que estudiaban el funcionamiento de la psique humana. Desde que Reil acuñó el término de «psiquiatría» en 1808 hasta el *Kompendium der Psychiatrie* de Krapelin en 1883, tuvo lugar un vertiginoso y fructífero periodo de consolidación del saber clínico sobre la psique en el que el trabajo de William James sobre la psicología funcional, la psicología experimental de Wilhelm Wundt, el desarrollo de parámetros para medir la inteligencia de Alfred Binet, las investigaciones sobre la entonces llamada «demencia precoz» de Morel o los cautivadores estudios sobre la histeria de Charcot, entre muchos otros, se abrieron paso firmemente al interior del discurso científico aportando nuevo *vocabulario* sobre los procesos psíquicos, al mismo tiempo que Flaubert, Balzac, Melville, Tolstoi, Stendhal, Madame de Lafayette o Dostoievski desentrañaban a través de la *narración* de historias el alma humana. La novela decimonónica representa pues un claro ejemplo de que el arte, como señalaba Freud, tiene una comprensión más profunda del alma humana y, en muchas ocasiones

«los poetas son unos aliados valiosísimos [...] y en la ciencia del alma se han adelantado grandemente a nosotros» (Freud, 2020: 8).

Si tuviera que quedarme con alguna literatura de ese periodo para adentrarme en los meollos de la «psique» humana, elegiría sin duda la literatura rusa, y no porque las obras de Flaubert, Melville o Balzac posean menos fuerza psicológica; tampoco por la maestría narrativa de los autores rusos, el temperamento irritable y contradictorio de sus personajes, sus obsesivos tormentos morales o su desbordante y tortuoso humanismo, sino, especialmente, por una razón que, para mi es tan incontestable como caprichosa: los grandes escritores rusos del siglo XIX son unos maestros en el arte de crear personajes infestados de tedio y apatía.

Desde Pushkin hasta Chéjov, pasando por Lérmontov, Turgueniev, Dostoievski y quizá en menor medida Tolstoi, la literatura rusa de la época se abocó a representar un tipo específico, el del *hombre superfluo*, sujetos indolentes, faltos de entusiasmo, incapacitados para «actuar» y a los que remuerde una insuperable apatía. George Steiner afirmó en su libro *Tolstoi o Dostoievski* que la literatura rusa de la segunda mitad del siglo XIX era un momento excepcional en el desarrollo del arte occidental sólo comparable con la filosofía de la Grecia antigua o el teatro isabelino de Shakespeare (Steiner, 2002). Además de su soberbia capacidad para narrar, lo más admirable de la novela rusa es que plantea las preguntas fundamentales sobre el sentido de la existencia desde su opuesto, a partir de la óptica de personajes indolentes que han perdido el interés en la vida. Los escritores rusos crearon una forma *suigéneris* de vitalismo poniendo el foco en individuos que, paradójicamente, encontraban tediosa la existencia. Sus héroes rezuman nihilismo, y aunque ciertamente eso puede decirse del Bázarov de *Padres e hijos* (Turgueniev, 2016), Pechorin de *Un héroe de nuestro tiempo* (Lermontov, 2014) o del mismo *Evguen Oneguín* (Pushkin, 2017), el nihilismo no definiría al mayor indolente de las letras rusas, al personaje que encarna de manera arquetípica la imagen del apático: Oblómov.

Oblómov es el protagonista de una obra maestra escrita por Iván Goncharov, en la que un hombre pasa el día entero tumbado sobre su diván, indolente y manso, viendo cómo transcurre su vida sumergida en la modorra de la somnolencia; en la novela, Oblómov apenas pasa de los treinta años, pero su cuerpo fofo –a causa de la inactividad– acusa más edad. No sale de casa, ni frecuenta amistades; no tiene proyectos o intereses, vocación o ambiciones. No hace prácticamente nada. Su mundo se reduce a los límites de ese diván en donde pasa el día entero envuelto en un raído batín. Y el tiempo pasa... Tras poco más de ciento cincuenta páginas decide finalmente ponerse de pie, aunque sea sólo para que lo vista su lacayo y así volver inmediatamente a su lánguida pose. Es un monumento imperturbable a la pereza. Debido a su condición económica y social como heredero de un rico terrateniente, no tiene que esforzarse por conseguir nada, todo lo tiene al alcance de la mano. Incluso cuando su fortuna comienza a menguar a causa de su ineptitud, su postura existencial no cambia. «Su vida carece de bordes e intensidades, sobresaltos y aventuras. Está ahí, en un estado en el que nada comienza ni acaba» (Rodia, 2022: 34).

En un siglo que vio nacer la psiquiatría, en una época llena de escritores-psicólogos y de personajes con gran penetración psicológica, Goncharov nos presenta a un personaje «enfermo» de apatía e inesperadamente nos advierte que el origen del «malestar» de

Oblómov, de su apatía, no se encuentra en su pasado, o en una experiencia traumática, y tampoco es reducible al mero de sus condiciones de vida:

Estar tumbado no era para Oblómov una necesidad como lo es para el enfermo o para el que tiene sueño, ni una casualidad como para el que está cansado, ni siquiera un placer como para el perezoso: era su estado normal» (Goncharov, 2007: 77).

La novela de Iván Goncharov –un hombre que gustaba de personajes cuya capacidad para acometer una empresa o suspenderla está inexplicablemente atrofiada– plantea una forma muy singular de «psicología» porque renuncia a explicar la indolencia de su protagonista recurriendo a la «psicología del personaje»: Oblómov es más un misterio *de su tiempo* que un caso clínico. Este rasgo le da un aire incontestablemente moderno a la novela, parecido a la atmósfera que envuelve a los personajes de Kafka o al Bartleby de Melville, en donde la inexplicable renuncia a actuar de un individuo trastorna completamente el mundo que los rodea.

Fue tal el impacto que causó la apatía del personaje de Goncharov que en ruso se acuñó el término *oblomovismo*, para describir un estado de indolencia, apatía e inactividad que algunos de sus contemporáneos llegaron a considerar un tipo concreto de «enfermedad» que aquejaba tanto a los individuos como a las sociedades. Por ejemplo, para Lenin y Dobroliubov –acuñador del término–, el oblomovismo era considerado una enfermedad moral que mantenía a Rusia en el atraso y la enajenación y, a nivel individual, se presentaba como un síndrome que reducía a las personas a la condición de objetos inservibles (Mazin, 2007).

Lo que más irritaba a sus contemporáneos era la inexplicable inmovilidad e inacción de Oblómov, el hecho de que la vida le pasara de frente y fuera incapaz de hacer nada al respecto. Por eso consideraron esa apatía radical como la manifestación inequívoca de una enfermedad, como si la patologización de su estado diera por fin una explicación a su apatía.

Esta interpretación arroja algunas interrogantes. ¿Por qué habría de ser la apatía una «enfermedad»? ¿Qué hay de patológico en la inactividad y la indolencia? ¿Es realmente la apatía un signo inequívoco de enfermedad? Esta última pregunta nos abre a otras consideraciones: ¿Y si, después de todo, la apatía de Oblómov no fuera una debilidad de carácter sino, como de hecho se desprende de la novela, una suerte de una resistencia vital? ¿y si –como deja entrever Goncharov– la apatía de Oblómov contuviera una poderosa crítica a la desquiciante hiperactividad de un siglo en el que avanzaba triunfante la lógica productiva del capital? ¿y si, en realidad, el «enfermo» en su renuncia a actuar denunciara un «malestar» que permea a la sociedad en la que vive, es decir, que desde esta perspectiva lo que ha enfermado es precisamente la sociedad? Esto cambiaría completamente las cosas. ¿Puede ser el oblomovismo no una enfermedad que aqueja a un personaje dentro de una novela, sino el modo que encontró el autor para denunciar un «malestar» que anidaba en la sociedad de su tiempo?

Del mismo modo en que el bovarismo le dio forma a la crisis epistemológica que se vivía en el cuerpo de las mujeres a causa de una feminidad rígidamente impuesta, el oblomovismo constituyó una oposición a la vorágine capitalista que se vislumbraba ya en

la segunda mitad del siglo XIX y que en su promoción de una lógica hiperproductiva que buscaba maximizar las ganancias económicas a costa de someter cada aspecto de la existencia humana a parámetros netamente productivos, amenazaba con corroer desde sus cimientos tradiciones y formas de vida (Rodia, 2022). Goncharov presenta a un personaje cuya radical apatía desnudaba sin concesiones la lógica de hiperproductividad que poco a poco se imponía en las sociedades de su tiempo. Así, las palabras de Deleuze sobre el desconcertante *Bartleby*, también se podrían aplicar a *Oblómov*: estos personajes inexplicablemente apáticos «en realidad no están enfermos, son los médicos de una sociedad enferma» (Deleuze, 2011: 92).

Tanto si creemos que la inactividad de la apatía es patológica como si vemos en la inacción una mordaz crítica al «malestar» de la hiperproductividad capitalista, se impone una pregunta: ¿acaso *es* la *apatía* una enfermedad?

Si miramos los manuales psiquiátricos y la bibliografía clínica contemporánea la respuesta unánime es que no, la apatía en sí misma no es una enfermedad. Sin embargo, sí puede constituir un síntoma o ser indicativo de una patología. En el desarrollo de las diferentes versiones del DSM respaldado por la *American Psychiatry Association*, la apatía va tomando forma como síntoma progresivamente: si en la primera versión de 1952 y en la segunda de 1968, la apatía podía estar implicada en cuadros como la depresión (APA, 1952; 1968), a partir de la tercera versión, la de 1980, aparece específicamente en descripciones de trastornos depresivos o esquizofrenia y es nítidamente caracterizada como falta de interés o motivación (APA, 1980); en la cuarta versión aparece asociada una vez más a «trastornos depresivos», «demencia» y de nuevo a la esquizofrenia, y, finalmente, en las versiones de 2012 y 2022, se asocia a «trastornos neurocognitivos» de manera prominente, como ocurre con el Alzheimer (en la versión de 2022 se añade una distinción entre la falta de interés activa –típica de la depresión– y la falta de motivación general, que caracterizaría más propiamente a la apatía).

Como síntoma, como manifestación de un padecimiento o como falta de motivación general, la apatía se presenta invariablemente en individuos indolentes, flemáticos e inactivos. *En pocas palabras podríamos decir que para el discurso «psi», un apático es una persona desprovista, por diferentes causas y motivos, de entusiasmo, deseo y motivación, y que esa privación de interés y deseo, que se traduce en una insistente inactividad, puede ser el síntoma de algún estado (cuadro) patológico.*

Así, dentro del paradigma psiquiátrico la apatía inequívocamente va asociada a la pasividad, la desgana y la inacción.

Sin embargo, inspirado en lo que es capaz de desnudar la apatía de *Oblómov* sobre su época, quisiera pensar el surgimiento de una forma de apatía que ya no se caracteriza por la desgana y la inacción, sino por su opuesto, la hiperactividad, una hiperactividad que configura la subjetividad en las sociedades neoliberales y en la que es posible hallar las claves para comprender el *pathos* de nuestro tiempo.

Quisiera ir contra la creencia de que el apático es únicamente un ser flemático, porque, sostengo, hay una forma de apatía que anida perversamente al interior de la hiperactividad contemporánea; y no sólo eso, además creo que ese padecimiento que llamo «apatía hiperactiva», constituye el fundamento psíquico que hace posible el óptimo funcionamiento del neoliberalismo.

## 2. EL DISCURSO PSIQUIÁTRICO

Antes de abordar el concepto de la «apatía hiperactiva» (que es la forma específica que adquiere la apatía en las sociedades neoliberales) quiero hacer un breve recorrido a través de la construcción clínica de la «hiperactividad», porque tiene una constitución gnoseológica tan fascinante como problemática (e incluso escandalosa). Este término, tan en boga actualmente, tiene al interior del discurso psiquiátrico una historia relativamente reciente. El DSM –que opera como una suerte de libro sagrado en lo que toca a los padecimientos psíquicos– en su primera y segunda versión no menciona la hiperactividad como algo que merezca ser tomado en cuenta (en la segunda versión se habla únicamente de la «reacción hipercinética de la infancia») (APA, 1968), y no es sino hasta la publicación del DSM-III, en la edición de 1980, que se introduce el término dentro del famoso *Trastorno por déficit de atención e hiperactividad*, separando los síntomas en dos categorías: déficit de atención, por un lado, e hiperactividad/impulsividad por el otro. Aunque hay una historia biopolítica del surgimiento del TDAH que hunde sus raíces dos décadas atrás –finales de los años cincuenta y principios de los sesenta–, pues, sorprendentemente

surge con ocasión del avance soviético respecto de los estadounidenses en la carrera espacial con el lanzamiento del primer Sputnik, que sorprendió a los americanos en plena guerra fría y se inserta sorprendentemente en los efectos que produjo la disputa por la carrera espacial entre norteamericanos y soviéticos» (Ubieto & Pérez, 2018: 59).

Sólo es a partir de esta tercera versión del DSM cuando la «hiperactividad» se convierte en un problema de salud serio, especialmente entre los niños. Desde entonces el concepto de «hiperactividad» ha ido adquiriendo más y más relevancia en el lenguaje psiquiátrico y, por la fuerza del científicismo que impregna a las sociedades contemporáneas, ha permeado el lenguaje común: si en un primer momento, como señalan José María Ubieto y Marino Pérez Álvarez, la hiperactividad era un «problema» circunscrito al ámbito de la infancia (cuyas raíces, afirman, no son médicas sino psicosociales y políticas), con los años ha terminado por definir una forma específica de comportamiento cada vez más habitual en las sociedades contemporáneas. De ahí que algunas personas ya no consideran que *padezcan* de hiperactividad, sino que *son* hiperactivas.

En este sentido, el psicólogo social Jonathan Haidt ha analizado cómo se ha dado este proceso que convirtió a la hiperactividad (especialmente en su relación con el déficit de atención) en la forma paradigmática que presenta la conducta de la mayoría de los niños y adolescentes actualmente, así como los riesgos inherentes a dicha transformación (Haidt, 2024). Si en un primer momento la preocupación principal de psicólogos y psiquiatras era cómo controlar y limitar a los niños denominados «hiperactivos», muy pronto el problema pasó a ser que esa hiperactividad y su concomitante déficit de atención se generalizaron en sociedades en las que, primero los niños y luego los jóvenes, vivían inmersos en lo que McLuhan y Postman denominaban una *ecología de medios*, es decir, en un ambiente en el que los dispositivos tecnológicos, sometidos a las reglas de

producción y consumo del mercado neoliberal, marcaban los ritmos y las pautas de aprendizaje, de socialización y de configuración de la subjetividad.

Para decirlo en otras palabras, a partir de la publicación del DSM-III, la hiperactividad adquirió gradualmente una dimensión «mental», lo que significaba que esa hiperactividad que al principio era entendida como un molesto exceso de energía física en los niños, pronto se convirtió en algo que afectaba a nivel mental a los sujetos: el problema ya no era aquietar los cuerpos, sino las mentes. Cuando la hiperactividad se convirtió en un problema mental, puso en crisis algunas facultades cognoscitivas básicas, como la capacidad de prestar atención y concentrarse. Múltiples autores han cuestionado lo que se esconde detrás de esta forma de «hiperactividad mental» tan característica de las sociedades neoliberales a partir de los años ochenta del siglo pasado (Stiegler, Han), y han hecho hincapié en que esta forma frenética de actividad mental no puede reducirse a una base biomédica, sino que es consecuencia de los ritmos de consumo y producción neoliberales, implantados a nivel cognitivo mediante el uso intensivo de dispositivos tecnológicos que, incesantemente, configuran la subjetividad neoliberal. En palabras de Dany Dufour, en las sociedades del capitalismo tardío, «ya no basta con explotar los cuerpos de los sujetos, también es preciso explotar sus mentes» (Dufour, 2009, 209).

Sin embargo, si de acuerdo con lo dicho anteriormente el mayor problema de la hiperactividad es justamente que los individuos se han vuelto incapaces de detenerse o disminuir los ritmos de su vida, si la hiperactividad en su dimensión mental destruye las condiciones mismas de la atención debido a la inquieta dispersión que produce, ¿en qué punto la hiperactividad da lugar a una forma específica de apatía?

Partiendo del andamiaje conceptual del dispositivo psiquiátrico, no resulta posible pensar la especificidad de la hiperactividad y su relación con la apatía. Para comprender la singularidad de la «apatía hiperactiva», identificar qué la produce, cómo caracterizarla, cuáles son sus coordenadas psico-sociales de emergencia *hay que desbordar el marco normativo y clasificador defendido por el DSM*. No se trata de delimitar un término o categoría gnoseológica o aportar una categoría más a la clasificación psíquica de las formas de padecimiento humano (la idea misma de *clasificar* resulta en sí misma sospechosa), sino de plantear el análisis de esta condición en un plano más amplio que el del terreno del dispositivo psiquiátrico, incluso replanteando el debate sobre el significado del signifiante «salud mental» (no sólo porque considero necesario cuestionar qué significa el término «salud», sino, especialmente, para problematizar la otra parte de la ecuación, es decir, lo que significa «mental»<sup>1</sup>).

---

<sup>1</sup> ¿Por qué se suele eludir el debate sobre la dimensión «mental» de la llamada salud mental? Sabemos que la elección de términos en la construcción gnoseológica de un padecimiento importa: en el caso de la hiperactividad, por ejemplo, la clínica neoliberal se centra especialmente en la «hiperactividad mental», despojando el análisis de su dimensión psico-social, y a nivel social vemos cómo se promueve como solución el *mindfulness* y el silenciamiento de la mente parlanchina e hiperactiva (la literatura de autoayuda es una prueba de ello). En el caso de la salud «mental», dejaríamos de lado el análisis biopolítico de cómo se constituye la categoría de lo «mental» y, sobre todo, lo sospechoso que resulta pensar el sufrimiento psíquico en una dimensión desprovista de contenido psico-social.

Por esta razón me interesa pensar la apatía hiperactiva como un *padecimiento de la psique*, esto significa, una condición que desborda el problema de la llamada salud «mental» y se ubica en el plano de eso que Freud nombraba «malestar».

La elección del término «malestar», de entrada, me coloca en la línea inaugurada por Freud en *El malestar en la cultura* (Freud, 2014), es decir, en el análisis de los mecanismos psíquicos que articulan y posibilitan la vida en sociedad, tratando de descubrir en este caso qué tipo de mecanismos psíquicos, en el desarrollo de la cultura neoliberal, producen la apatía hiperactiva.

Para Freud la cultura es un malestar insuperable e inextirpable de la condición humana. Considerar la apatía hiperactiva como un «malestar» (en lugar de como una enfermedad) tiene varias ventajas: además de introducirnos en el marco freudiano según el cual para comprender la psicopatología hay que pensar *su relación con la cultura* (las traducciones inglesas y francesas de la famosa obra de Freud me parecen en ese sentido inexactas: *Unbehagen* no es equiparable a *maladie* –enfermedad– como se traduce en francés, y mucho se podría decir sobre los problemas que implica plantear una equivalencia entre «Kultur» y «Civilization», por no hablar de «discontents» en la traducción inglesa), también permite superar la perspectiva psiquiátrica sobre la apatía – que aún la percibe *únicamente* como opuesta a la hiperactividad–, pues el término «malestar» nos aleja del vocabulario clínico que da lugar a estructuras clasificatorias y, sobre todo –y esta idea es para mí la más importante–, porque pensar la dimensión de un malestar psíquico nos abre la posibilidad de adentrarnos en *un espacio más fundamental* (en el sentido que Heidegger da a este término, como fundamento de una época histórica) (Heidegger, 2007), un lugar en el que la configuración de la psique no se reduce a la mente, ni a la salud de la mente, sino que apunta a la pregunta más grande sobre el lugar de la subjetividad en el malestar de la cultura neoliberal; en otras palabras, porque esta vía permite una comprensión más amplia sobre cómo se configuran el *pathos*, la patología y la psicopatología como formas específicas del malestar subjetivo.

Para explicar *el origen de este malestar neoliberal llamado «la apatía hiperactiva»* comenzaré haciendo un recorrido por las condiciones que han propiciado su emergencia y que, a mi parecer, deben buscarse en la aparición de eso que Michel Foucault llamó la «racionalidad neoliberal», pues en los orígenes de esa nueva razón gubernamental que comenzó con la intuición de que el mejor gobierno es el que interviene lo menos posible ajustándose a la «naturaleza» humana del deseo y sutilmente condujo a la idea de que la subjetividad opera como una empresa, se encuentran las raíces psíquicas de la hiperactividad de la apatía.

### 3. NEOLIBERALISMO Y ECONOMÍA PSÍQUICA

En el seminario que impartió en El *Collège de France* entre 1978 y 1979 titulado *El nacimiento de la biopolítica*, Michel Foucault desenmarañó meticulosamente los orígenes de una nueva forma de gubernamentalidad que tenía como características principales la implementación de una perspectiva económica en cada aspecto de la sociedad y la vida humana, la promoción de un Estado mínimo, la creencia en que el Estado debe funcionar como expresión espontánea de la «naturaleza» de las personas y no como un ente

regulador de la vida social y, finalmente, que cada individuo debe «administrar» su vida como si se tratara de una «empresa» (Foucault, 2007). El título del curso mostraba que el objetivo central de Foucault era pensar una forma específica de poder surgida en el seno del liberalismo y desplegada en el neoliberalismo. Aunque las ideas que aborda a lo largo del seminario le sirven principalmente para pensar las nuevas formas de control que adquiere el poder a partir del siglo XVIII –su objetivo es analizar «el nacimiento de la biopolítica»– y el análisis de la biopolítica lo conduce a desentrañar la lógica que sostiene la aparición del *homo oeconomicus* promovido por el utilitarismo inglés, quisiera explorar una línea que se desprende de estos análisis, pero que no es desarrollada en el seminario y que surge a partir de un autor que sólo es mencionado una sola vez y de manera tangencial como un mero preámbulo del desarrollo sistemático del liberalismo de Smith y Ricardo, pero que, en realidad, representa, a mi parecer, el primer intento de establecer el fundamento del *homo oeconomicus*: a saber, una *sincronía* entre la economía mercantil y la economía de la psique (Rodia, 2022).

Me refiero a Bernard de Mandeville, filósofo y pensador del siglo XVIII, y un personaje capital en esta historia. A diferencia de Adam Smith y Jeremy Bentham o de los fisiócratas franceses que analiza Foucault, las reflexiones de Mandeville sobre la naturaleza económica de la psique no se limitan a un análisis teórico de la «naturaleza humana»: filósofo y economista, Mandeville pertenecía a una reputada familia de médicos y se ganaba la vida tratando a personas aquejadas de enfermedades nerviosas y del estómago. Unas décadas antes de que los fisiócratas franceses propusieran una nueva visión de la sociedad según la cual un buen gobierno debe *ajustarse* a la «naturaleza» que espontáneamente brota de los ciudadanos, Mandeville aplicaba esos principios de organización social en clave económica en el tratamiento de enfermedades nerviosas e hipocondría. La audaz tesis de Mandeville expuesta en su *opus magnum* «*La fábula de las abejas o cómo los vicios privados hacen la riqueza pública*» (Mandeville, 1989) según la cual la libre circulación del deseo en las sociedades es, al mismo tiempo, el origen de la riqueza material de una nación y de la salud psíquica de sus ciudadanos (y en contrapartida, la imposición de límites empobrece a las sociedades y, bajo la forma de la represión, enferma a los individuos) se adelantó casi doscientos años a la formulación freudiana de la *talking cure* (Dufour, 2010). De este modo, gracias a la obra de Mandeville, Freud triunfó antes incluso de haber escrito una sola línea.

En *La apatía hiperactiva, la economía psíquica del neoliberalismo* he desarrollado con detenimiento cómo se articula el argumento de Mandeville y el modo en que, en su obra –tanto en *La fábula de las abejas* como en su *Tratado sobre la hipocondría y las pasiones-enfermedades nerviosas*–, se promueve de manera cabal una presunta sincronía entre los ritmos de la psique y del mercado, haciendo del deseo el motor económico en las sociedades mercantiles (Rodia, 2022), pero por motivos de espacio no puedo detenerme aquí en dicho argumento. Sin embargo, para sentar las bases que permitan comprender por qué en la obra de Mandeville se colocaron los cimientos de la «apatía hiperactiva» del neoliberalismo, quisiera mencionar brevemente algunas ideas generales que aparecen ahí expuestas:

- La riqueza de una sociedad reside en su capacidad para hacer circular *libremente* los deseos y pasiones de sus ciudadanos (Mandeville, 1989).
- Hay que abolir cualquier límite o barrera que entorpezca la libre circulación de la pasión y el deseo (esta idea alimentará posteriormente la promoción de un estado mínimo tan propia del liberalismo económico, así como la supresión de figuras restrictivas y la promoción a ultranza del libre mercado y la desregulación económica) (Dufour, 2010).
- Existe un paralelismo entre el individuo y la sociedad: lo que resulta benéfico para el desarrollo económico de una sociedad representa la salud de la psique de los individuos y, a la inversa, lo que perjudica a la psique empobrece económica y materialmente a la sociedad.
- En este sentido, la liberación del deseo es económicamente rentable y psíquicamente provechosa.
- La represión-contención del deseo (que para Freud es la base de la civilización humana) es, para el proyecto liberal y neoliberal, económicamente ruinosa y psíquicamente peligrosa.
- La desregulación financiera –que implica la abolición de la prohibición y las restricciones al comercio–, también se promueve a nivel psíquico, y está inspirada en la idea de que el mejor gobierno debe ajustarse a la naturaleza humana (y no tratar de someterla o regularla), pues la economía más próspera es la que surge espontáneamente de la libre circulación del deseo. En resumen, que *la riqueza de una nación precisa necesariamente de una desregulación psíquica*.
- «Los vicios privados hacen la riqueza pública», como reza el lema mandevilleano, únicamente si de ahí se puede extraer un beneficio económico (un vicio del cual no se beneficie la economía es moralmente condenable). Esto significa que la desregulación psíquica y económica debe responder a criterios de maximización de ganancia y producción constante de la riqueza (Rodía, 2022).
- La creencia en que la economía mercantil se basa en una determinada economía psíquica y que el mercado se presenta como una expresión casi espontánea de la «naturaleza humana».

Y, el rasgo para mi más importante, el intento de *sincronizar* la economía psíquica con los ritmos de la economía mercantil mediante una progresiva liberalización del deseo.

El argumento de Mandeville es subyugante porque prefigura lo que ocurrirá en la primera mitad del siglo XX, y que Foucault explica como el paso del liberalismo clásico al neoliberalismo, de la fantasía de un orden natural como base de la economía a la producción inmisericorde de ese presumido «orden natural», pero en una dimensión que para nosotros está cargada de significado: la de la configuración de la economía psíquica y el deseo.

#### 4. SINCRONIZAR LA ECONOMÍA PSÍQUICA

Al resumir las ideas centrales del liberalismo de Mandeville he hablado de su propuesta de «sincronizar» la economía psíquica y la economía mercantil antes que de la

naturaleza calculista del *homo oeconomicus* enarbolado por Bentham y los utilitaristas de mediados del siglo XVIII (he de confesar que la idea benthamita de que una persona pueda regir su vida por un *felicific calculus* me parece de una cándida ingenuidad), porque así es posible desvelar la trampa que subyace a la creencia liberal de una complementariedad «natural» entre la circulación del deseo y de las mercancías, así como al intento de pensar que la producción de las mercancías y su consumo se basan en el deseo y no a la inversa. En la presunta sincronía entre el mercado y la psique se haya la raíz del problema.

Cuando decimos que el liberalismo (y posteriormente el neoliberalismo) han defendido la existencia de una complementariedad «natural» entre la economía psíquica y la economía mercantil, entre líneas estamos asumiendo una tesis que puede resultar polémica: que la psique opera, de entrada, como una economía, esto es, que al igual que el mercado, la psique *es* una economía (Rodia, 2022).

Hablar de la psique en términos económicos, asumir sin más que funciona como una «economía», a la luz de lo descrito por Foucault en su seminario, puede resultar chocante porque sería equivalente a dar la razón a quienes afirman que la subjetividad no es otra cosa que una empresa, que cada individuo es un emprendedor de sí mismo, y que del mismo modo en que dentro de una empresa se busca maximizar las ganancias, reducir las pérdidas, aumentar la productividad y hacer más eficiente cada proceso, así debemos actuar con cada aspecto de nuestra vida imponiendo esta racionalidad hiperproductiva (Dardot & Laval, 2013). Convencernos de que la psique funciona, por encima de todo, como una economía, aparentemente, es uno de los más insidiosos triunfos del neoliberalismo.

Pero antes de detenerme en lo que significa concebir la psique humana como una economía y antes de ahondar en su funcionamiento, quiero destacar una cosa: si el neoliberalismo pretende sincronizar la economía psíquica y la de mercado, si eso lleva implícito –como demuestra Foucault– la puesta en marcha de sutiles mecanismos de control que «producen» esa supuesta armonía de la que parte la mentalidad neoliberal, si hay que movilizar enormes esfuerzos económicos, políticos y sociales para ajustar la economía de la psique a los ritmos productivos del mercado, eso significa que la economía de la psique y la del mercado, a diferencia de lo que defendía Mandeville, *no* funcionan de la misma manera, que no operan bajo la misma lógica ni se mueven al mismo ritmo. Si hay que producir esta sincronía entre la psique y el mercado, entre el deseo y el consumo, es porque, de hecho, por sí misma *esa armonía no existe*, es decir, que no hay cosa tal como una complementariedad *natural* entre la vida psíquica de los sujetos y el funcionamiento del mercado.

Sólo sabremos en dónde estriba la diferencia entre la economía psíquica y la economía del mercado si comprendemos qué tipo de economía opera en la psique y por qué no puede reducirse a los ritmos de la economía de mercado.

El concepto de «economía psíquica» fue introducido en la discusión teórica por Freud como una forma de explicar el dinamismo de la psique. Freud pensaba que el aparato psíquico se mantiene en funcionamiento mediante la distribución y circulación en el organismo del deseo, el placer y la libido, y que dicha circulación estaba enmarcada dentro de una economía pulsional. Estas ideas fueron magistralmente desarrolladas en

*Más allá del principio del placer*, su escrito metapsicológico más importante. En este texto Freud cuestiona si, como ha pensado la tradición filosófica, la búsqueda del placer es el principio que rige la existencia humana, o si hay algún impulso más originario en la vida psíquica, y para ello considera fundamental determinar de entrada qué es el placer. Aquí comienza el camino de la llamada «economía psíquica». Freud señala que para definir el placer lo mejor es adoptar «un punto de vista económico» según el cual el placer equivaldría a experimentar la disminución de tensión en el organismo, y el displacer, por el contrario, en padecer el aumento de la misma (Freud, 2013). Esto lo lleva a plantear la existencia de un principio del placer que rige la vida psíquica y que tiene por objetivo la descarga de la tensión del organismo (por ser una experiencia inherentemente placentera); pero en este texto no sólo afirma que la vida psíquica está regida por la búsqueda del placer, también nos hace ver que el trabajo del aparato psíquico consiste en administrar las vías de descarga de la energía libidinal. ¿Cómo administra el aparato psíquico esa energía que requiere descargar? A través de una economía, y más concretamente, de una determinada economía pulsional.

La idea de que la vida psíquica está regida por el placer, que este se caracteriza por la descarga de la tensión y que dicha descarga es administrada por el aparato psíquico revela un rasgo muy importante de la economía psíquica: su meta última no es el almacenamiento de la energía libidinal ni su aprovechamiento, sino su descarga, es decir, su liberación. Retengamos esta idea.

Al inicio del capítulo cuarto de *Más allá del principio del placer*, Freud afirma que se entregará a una «especulación [metapsicológica] de largo vuelo» porque se ha adentrado «en la parte más oscura del aparato psíquico» (Freud, 2013: 24), y en ese mismo capítulo despliega la tesis de que las pulsiones apuntan hacia la muerte, pues si el objetivo del aparato psíquico en su búsqueda del placer es descargar la tensión del organismo, en última instancia esto significa que la descarga máxima, la meta final, conduciría a un grado cero de excitación en el organismo, y eso, en términos psicoanalíticos, equivale a la muerte. Lo importante en esta idea es que a nivel pulsional el aparato psíquico apunta hacia esa descarga total, a ese grado cero de excitación, pero «falla» a la hora de alcanzarlo, y ese fallo constante, ese no-alcanzar la descarga total, despliega el circuito del deseo y moviliza la vida psíquica. La vida humana, dice Derrida, no es otra cosa que un rodeo perpetuo hacia la muerte (Derrida, 2001); nuestra biografía es el resultado de cada uno de esos rodeos (Braunstein, 2006). Partiendo del esquema estímulo-descarga, Freud describe el recorrido de la pulsión de una manera bastante sorprendente: las pulsiones buscan descargar la energía libidinal para mantener lo más bajo posible la tensión en el organismo, pero mientras estamos vivos, nunca alcanzan completamente su objetivo; sin embargo, gracias a que falla la pulsión, gracias a que el deseo nunca se satisface por completo es que la pulsión vuelve a desplegarse y el deseo se relanza en la búsqueda de otro objeto. Paradójicamente, al consumirse y descargarse, tanto el deseo como la pulsión, se recargan.

Freud decía que, con la especulación «de largo vuelo» que ponía en marcha para tratar de comprender el funcionamiento de las pulsiones, se adentraba en la parte más oscura de la psique humana, la más irracional, la que más trabajo cuesta desentrañar. Entender nuestra parte pulsional es tremendamente complicado porque la economía pulsional *pone*

*en jaque al concepto mismo de «economía», pues opera de una manera desconcertante para cierta lógica que asume la noción de economía como la administración de procesos productivos, especialmente, para la racionalidad acumulativa y utilitarista que impulsa el capitalismo. En la vida psíquica, el objetivo final de las pulsiones no es la acumulación, sino la descarga, la liberación de la energía libidinal, pues la pulsión, sorprendentemente, sólo se recarga cuando se descarga, se relanza cuando se consume, se reaviva cuando algo en ella se extingue. La «oikomía» pulsional –para recuperar el sentido originario del término que se circunscribía a la «administración de lo propio»– consiste en buscar, crear y acondicionar las vías de descarga de la pulsión, no en mantener y conservar la energía pulsional, y menos aún, en volverla más eficiente, en mejorar su rendimiento, en agilizar su ganancia y consolidar su utilidad (como defendía el utilitarismo benthamita) (Rodia, 2022). A nivel pulsional, la economía psíquica administra los caminos hacia la liberación y la descarga, no hacia la acumulación o la ganancia. La salud de la psique requiere que gastemos nuestra energía, no que la hagamos más eficiente, por eso los caminos que propone Freud para la descarga pulsional son los de la cultura, no los de la rentabilidad financiera.*

La tesis metapsicológica freudiana nos ayuda a comprender por qué el término «economía» aplicado a la psique no tiene el mismo sentido que el de la economía de mercado. No hay una simbiosis entre el mercado neoliberal y la psique porque a pesar de que ambas buscan de algún modo la liberación (la psique a través de la descarga pulsional y el mercado removiendo las barreras que limitan el consumo), al final apuntan a caminos diametralmente opuestos: la salud de la psique para Freud consiste en gastar, perder, consumir la energía libidinal, mientras que el mercado lo que busca es acumular y aumentar el rendimiento. Esta diferencia bastaría para mostrar que si bien la psique opera como una economía, *es en realidad una economía muy suigeneris*, dirigida hacia la pérdida, la descarga y el gasto.

Sin embargo, líneas arriba señalé que la raíz de la apatía hiperactiva descansaba en el intento de *sincronizar* la economía de la psique con los ritmos de la economía mercantil, y hasta ahora sólo ha quedado de manifiesto que ambas economías se contraponen. ¿Por qué destacar entonces la sincronía, es decir, la dimensión temporal en el funcionamiento de la psique?

## 5. DEL DESEO AL GOCE

Dany Dufour afirma que el liberalismo económico convirtió al deseo humano en el motor de la rentabilidad y la ganancia, pues en el deseo residen las bases psicológicas del consumo. Capturar al deseo que busca satisfacer una falta y redirigirlo hacia los objetos de consumo fue uno de los audaces movimientos que consolidó a las sociedades de libre mercado; en lugar de restringir a los sujetos, su argucia consistió en utilizar la fuerza de sus deseos como el motor de la economía. Pero esta idea que aplica para el liberalismo clásico y las incipientes sociedades capitalistas de Smith y Ricardo, sufrió una mutación que explica el advenimiento del neoliberalismo contemporáneo. Algo en el deseo se transformó dentro de la dinámica capitalista. La consolidación del neoliberalismo, sin embargo, no implicó una ruptura radical con las tesis liberales, sino su culminación.

Desde mediados del siglo XIX Marx ya alertaba que con el capitalismo, «todo lo sólido se disuelve en el aire», pues somete cada aspecto de la realidad a los frenéticos procesos de producción y consumo del mercado, destruyendo formas de vida, reconfigurando las relaciones sociales, alienando a los sujetos y, por supuesto, trastocando el deseo mismo. Si el mercado capitalista requiere que los sujetos consuman cada vez más y más rápido, es forzoso que el deseo se ajuste a estas exigencias. Tratar de sincronizar los ritmos del deseo humano con los ritmos de producción y consumo del capitalismo sólo fue posible mediante un movimiento tan audaz como devastador: la liberalización del deseo.

Desde Platón hasta Freud el deseo humano se define por la experiencia de la falta: deseamos lo que no tenemos, lo que no podemos alcanzar o lo que está prohibido, y es por ello que el deseo actúa como una fuerza que nos mueve. En uno de sus *dictum* más conocidos, Lacan añadió que el deseo humano es «el deseo del Otro» (Lacan, 2006), en un doble sentido: nuestro deseo se configura a través de la cultura en la que nos desarrollamos y, al mismo tiempo, siempre está dirigido hacia el otro. Decir que «el deseo humano es el deseo del otro» significa que nuestro deseo viene *del* Otro (la cultura como el gran Otro lacaniano) y que sentimos deseos *del* otro, de otro *partenaire*<sup>2</sup>. Para que el deseo mueva a los individuos debe desplegarse, es decir, crear una brecha temporal entre el deseo y su satisfacción, pues ese intervalo de tiempo puebla de fantasías y anhelos la experiencia de aquel que desea. Si retomamos la idea de que la vida es un rodeo hacia la muerte, y que la pulsión siempre falla al conseguir su satisfacción absoluta y, por ello, se relanza una y otra vez detrás de un objeto o de otro (sin alcanzar nunca su meta última), resulta más evidente que la economía pulsional también rige el circuito del deseo: el deseo humano sólo es posible si proyecta un intervalo de tiempo entre el anhelo y su satisfacción. En muchas ocasiones el principio de realidad impone una postergación a la satisfacción por diferentes razones: porque no es posible acceder al objeto de deseo en ese momento, porque sobre él recae una prohibición, o sencillamente porque social o moralmente no está permitido. Sin embargo, como ocurre en la epístola de Pablo de Tarso, la prohibición no implica forzosamente la anulación del deseo, y Freud y Bataille ya demostraron que el deseo no sólo sobrevive a su prohibición, sino que en muchas ocasiones el hecho de estar prohibido lo vuelve aún más deseable. Es decir, que la prohibición también alimenta al deseo.

Todo este complejo y sutil entramado que hace posible el despliegue del deseo, entrará irremediabilmente en crisis en el neoliberalismo.

En la medida en que la lógica de la economía mercantil que busca a toda costa aumentar las ganancias y reducir las pérdidas así como agilizar la producción y mejorar su rendimiento, se fue imponiendo en cada aspecto de la vida humana, quedó claro que ya no era suficiente con liberar al deseo para canalizarlo hacia los objetos de consumo: ahora era necesario *agilizar* ese proceso, *acelerarlo* para obtener mejores ganancias. Ya no se trataba como con los fisiócratas del siglo XVIII de «ajustar» la sociedad al deseo, del «arte de gobernar» descrito por Foucault, sino de *modelar en los sujetos un deseo perfectamente sincronizado con los ritmos del mercado*. De ese modo, las metas y ritmos

---

<sup>2</sup> Precisa Lacan: «el deseo del hombre encuentra su sentido en el deseo del otro, no tanto porque el otro detenta las llaves del objeto deseado, sino porque su primer objeto es ser reconocido por el otro» (Lacan, 1981: 253-254)

de la economía mercantil se impusieron a las de la economía psíquica, y si el liberalismo clásico (como se muestra en la obra de Mandeville) buscaba la liberación del deseo, el neoliberalismo promoverá su liberalización.

En términos psicoanalíticos la liberalización del deseo puede ser explicada apelando al concepto de *imperativo de goce* que, para la tradición psicoanalítica lacaniana, responde a la imposición del discurso de los mercados en la configuración de la vida social (Braunstein, 2012: 131-177). El mundo descrito por Freud en el que la represión sexual respondía a una moral restrictiva (y era concomitante a la explosión de casos de histeria y neurosis) es sensiblemente distinto a la forma en que funcionan las sociedades neoliberales, en las que todo el tiempo se incita a los sujetos para que satisfagan instantáneamente sus deseos, y donde son cada vez más recurrentes conductas compulsivas cercanas a la estructura de la adicción. Por eso muchos psicoanalistas hablan de un imperativo de goce como sustituto de la prohibición y que tiene como característica principal la exigencia de satisfacer por todos los medios posibles y sin dilaciones, los mandatos del goce (McGowan, 2003; Alemán, 2018). A diferencia del deseo, el goce neoliberal es instantáneo, no tolera dilaciones ni postergaciones, y actúa con esa repetitiva compulsividad (*Widerholungszwang*) que, de acuerdo con Freud, enferma a los sujetos (Freud, 2013). Si el deseo mueve a los sujetos, el goce los agota, los exprime; si el deseo se despliega en el tiempo, el goce se consume en el instante; si el deseo es «el deseo del otro», el goce es solipsista e imperativo. En resumen, ahí donde se impone el goce, desaparece el deseo, o en otras palabras, el imperativo de goce neoliberal representa la erosión del deseo.

El neoliberalismo logra sincronizar a la economía psíquica con la economía mercantil a través de la promoción incansable de un imperativo de goce que, aunque en apariencia busca que cada individuo pueda satisfacer sus deseos como quería Mandeville, en realidad lo sustituye por un goce que no admite dilaciones y ordena en todo momento gozar. Ahí se encuentra el fundamento psíquico que sostiene y respalda a la hiperactividad neoliberal: como si se tratara de una adicción<sup>3</sup>, las dinámicas neoliberales llevan a los sujetos a actuar compulsivamente, guiados por la promesa de que al interior de las sociedades de libre mercado se puede gozar en todo momento y de todas las maneras posibles.

## 6. LA APATÍA NEOLIBERAL

En *La sociedad del cansancio*, Byung-Chul Han afirma que las sociedades neoliberales que ensalzan todo el tiempo la hiperactividad, el trabajo y en rendimiento, se caracterizan por producir «individuos agotados, fracasados y depresivos» (Han, 2022: 11). Presas de las exigencias de hiperproductividad que rigen al mercado neoliberal,

---

<sup>3</sup> Néstor Braunstein dedica un capítulo de su importante libro *El goce, un concepto lacaniano* a lo que llama «@-dicción del goce» y afirma que la adicción es una privación del discurso (a-dicción) que genera una «sustracción del sujeto al intercambio simbólico [...] y que opera un cortocircuito con respecto del Otro y de su deseo». Esto que valdría para describir el imperativo de goce neoliberal, se traduce en la «aniquilación del “pienso” en beneficio de un “soy” sin atenuantes y más allá de toda cogitación» (Braunstein, 2006: 279).

insertas en una lógica adictiva que las vuelve dependientes de tecnologías digitales de comunicación y entretenimiento, obligadas a un cuidado constante de su cuerpo y a un incesante perfeccionamiento para triunfar en el mercado laboral, las personas que viven en sociedades que han liberalizado el tiempo libre y la energía libidinal, que invitan una y otra vez a través del *coaching* y la literatura de autoayuda a vivir en «el aquí y el ahora» para sacarle provecho a cada aspecto de su vida (Illouz, 2018) y no malgastar un segundo de su tiempo, en realidad no son movidos por el deseo o el entusiasmo, sólo reproducen compulsivamente –como dóciles esclavos– los mandatos productivos de su tiempo. Incluso sería inexacto decir que son «movidos» por algo, pues su actividad frenética en realidad no los hace avanzar un ápice, están atrapados en una rueda de hámster que gira frenéticamente pero no «se mueve» (Rodía, 2022).

Esa frenética inmovilidad es el sello distintivo del neoliberalismo. La hiperactividad frenética que aparece consignada en cuadros como el TDAH, no es consecuencia de un desajuste en la química del cerebro: en realidad responde a la compulsividad del goce neoliberal que erosiona el despliegue del deseo. Así, nos encontramos con sujetos hiperactivos, hiperestimulados pero, paradójicamente, vacíos de deseo. Esa dimensión ambigua y contradictoria, la de una hiperactividad que sin embargo está vacía de deseo, se le escapa por completo a la mayoría de los discursos psi que tratan de pensar las formas contemporáneas del padecimiento psíquico. El *burnout*, la fatiga crónica, la depresión, el agotamiento mental... forman parte de un *malestar* que atraviesa a las sociedades contemporáneas, y son un efecto directo del intento de sincronizar la economía de la psique con la economía mercantil. De ese modo, la *gozosa* hiperactividad neoliberal («gozosa» en el sentido lacaniano, es decir, en su dimensión mortífera y no en la esfera del deseo) conduce a los sujetos a un estado de apatía, de desgana, de desinterés hacia el mundo. Detrás de la actividad frenética no está el entusiasmo, sino la apatía, una apatía que no conduce a la inmovilidad y la pasividad, sino a la hiperactividad más compulsiva.

En su famosa conferencia de Milán en mayo de 1972, al abordar la singularidad del discurso capitalista, Lacan ya preveía esta problemática. En dicha conferencia afirmaba que el capitalismo «marcha sobre ruedas, no puede marchar mejor, pero justamente marcha demasiado rápido, se consume, se consume tan bien que se consume» (Braunstein, 2012: 148). La subjetividad es ese espacio en el que el neoliberalismo consume su triunfo *consumiéndose*. Ese es el punto nodal: el triunfo de la economía mercantil significa la destrucción de la economía psíquica del deseo. Por eso la apatía que es producida por la hiperactividad es sobre todo un malestar neoliberal. Si eludimos la forma en que el mercado neoliberal configura a la psique, si ignoramos el hecho de que los ritmos de consumo y producción necesitan forzosamente producir una hiperactividad que no consienta dilaciones, que no dé espacio al despliegue del deseo y que se recrudezca en un goce solipsista; si no vamos más allá del paradigma psiquiátrico que patologiza y medicaliza la hiperactividad o el déficit de atención sin tomar en cuenta cómo el orden neoliberal produce estos malestares y permitimos que se impongan discursos que atribuyen esa fatiga crónica a un mal manejo de nuestro rendimiento como individuos (Illouz, 2018) no seremos capaces de comprender el trasfondo del problema. Y, en última instancia, estaríamos incapacitados para atender una de las formas de padecimiento psíquico más acuciantes de nuestro tiempo.

El oxímoron «la apatía hiperactiva» que nombra este malestar, muestra cómo la vida psíquica es íntimamente afectada por el orden social, y, en específico, de qué modo la subjetividad entra en crisis al pretender sincronizar cada aspecto de la vida humana a los ritmos productivos del mercado. Si analizamos por separado las causas psíquicas de la apatía o de la hiperactividad, desligando la dimensión subjetiva de la configuración social y los modos de producción de su tiempo, difícilmente llegaremos al descubrir este insidioso padecimiento neoliberal; para entender la apatía hiperactiva hay que formular la pregunta más general sobre *el malestar de una época* y el modo en que ese malestar configura la subjetividad. Si «la apatía hiperactiva» desafía la gramática de nuestros afectos, entonces hay que buscar otras herramientas teóricas para comprenderla. Sólo de esa manera atenderemos al *pathos* de nuestro tiempo.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- American Psychiatric Association (2000). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fourth Edition: DSM-IV-TR®*. American Psychiatric
- Alemán, J. (2018). *Capitalismo: Crimen perfecto o emancipación*. Barcelona: Ned Ediciones.
- American Psychiatric Association (1952). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. First Edition*. American Psychiatric pub.
- (1968). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Second Edition*, American Psychiatric pub.
- (1980). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders. Third Edition*, American Psychiatric pub.
- Braunstein, N. (2006). *El goce*. México: Siglo XXI.
- (2012). *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*. México: Siglo XXI.
- Han, B.C. (2022). *La sociedad del cansancio*. Herder: Barcelona.
- Dardot, P. & Laval, C. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la Sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- De Gaultier, J. (2016). *Le bovarysme*. París: Collection XIX.
- Deleuze, G, Agamben G. & Prado, J.L. (2011). *Preferiría no hacerlo*. Valencia: Pre-Textos.
- Dufour, D.-R. (2009). *El arte de reducir cabezas. Sobre la nueva servidumbre del hombre liberado en la era del capitalismo total*. Barcelona: Gedisa.
- (2010). *Le divin marché*. París: Folio.
- Freud, S. (2020). *Obras Completas Tomo IX*. Amorrortu: Buenos Aires.
- (2014). «Malestar en la cultura» en *Obras Completas. Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2013). «Más allá del principio del placer» en *Obras Completas. Tomo XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. México: Siglo XXI.

- Goncharov, I. (2007). *Oblómov*. Barcelona: Alba Editorial.
- Haidt, J. (2024). *The anxious generation. How the great rewiring of Childhood is causing an epidemic of Mental Illness*. Nueva York: Penguin Press.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Madrid: Alianza.
- Illouz, E. & Cabanas, E. (2018). *Happycratie. Comment l'industrie du bonheur a pris le contrôle de nos vies*. París: Premier Parallèle.
- Krafft-Ebing, L. (1993). *Psychopathia sexualis*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Lacan, J. (1981). *Seminario Libro I. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.  
– (2006). *Seminario Libro X. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lermontov. (2014). *Un héroe de nuestro tiempo. Antología poética*. Barcelona: Alba Editorial.
- Mandeville, B. (1989). *The fable of the bees*. Nueva York: Penguin Classics.
- Mazin, V. (2007). «Time of laziness». *European Journal of Psychoanalysis*, no. 24, Inverno-primavera. Disponible en: <https://www.journal-psychoanalysis.eu/articles/times-of-laziness/>
- McGowan, T. (2003). *The end of dissatisfaction. Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*. Nueva York: State University of New York Press.
- Nietzsche, F. (1986). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pushkin, A. (2017). *Yevgueni Oneguín*. San Sebastián: Meettok.
- Rodia, S. (2022). *L'apatie hyperactive. L'économie psychique du néolibéralisme*. París: Les Éditions du Crépuscule.
- Turgueniev, I. (2016). *Padres e hijos*. Barcelona: Alba.
- Ubieto, J.R. & Pérez, M. (2018). *Niñ@s hiper. Infancias hiperactivas, hipersexualizadas, hiperconectadas*. Barcelona: Ned Ediciones.

# ¿EXISTE UN FANTASMA DEL «CAPITAL»? LOS CUERPOS COMO MERCANCÍA

JOSÉ ÁNGEL RODRÍGUEZ RIBAS  
*Dr. en Medicina, Dr. en Filosofía y Psicoanalista*  
*EADE University, Málaga – Universidad de Sevilla*

## 1. INTRODUCCIÓN

«Es decir, creo que la lengua llega una milésima de segundo antes a la constitución del sujeto que el poder, y entre esas cosas está el amor» (Alemán, 2024). ¿Cómo entender este párrafo de Jorge Alemán? ¿Está pronunciando un poema o refleja un pensamiento que apunta a otra cosa, todavía por discernir? Llevo un tiempo dándole vueltas a este asunto que, de entrada, parece estar ligado al llamado discurso del Capital.

Lo que Alemán plantearía aquí es que mientras el poder del discurso del Capital es del orden óptico de las subjetividades, el lenguaje lo sería de orden ontológico. Y, por tanto, el lenguaje y el inconsciente serían universales. En este sentido, habría inconsciente aquí, en Grecia y en Roma, como se suele decir. Al mismo tiempo, y en numerosos de sus textos, Alemán advierte a las izquierdas contemporáneas de su simplismo esencialista cuando reducen toda la subjetividad a una producción del Poder y, por tanto, entienden que ya todo sería un efecto del discurso del Capital. Por eso ha insistido en numerosas ocasiones en que nadie viene al mundo bajo la forma de una mercancía. Esta afirmación nos pone sobre una pista aporética: mientras que cualquier significante está inscrito en el Otro, sin embargo, no todos ellos tienen el mismo valor libidinal ni todos se ofrecen al sujeto de manera simultánea. Y es que si así fuera, el psicoanálisis no sería más que una rama de una psicología social de tipo constructivista. Y el «crimen perfecto» se habría consumado: *Todo*, cuerpos incluidos, se habrían vuelto mercancía (Alemán, 2021). Mi posición no se adhiere al subjetivismo radical, ni tampoco a la del constructivismo absoluto. Dado que es una conjetura que estoy dispuesto a problematizar, pienso que los propios psicoanalistas no han ponderado en su justeza la radicalidad del discurso del Capital, planteado por Lacan en el Seminario XVII. Esto es: considero que reducir el Capital a un simple régimen económico ultraneoliberal, de tipo historicista y epocal, peca de cierta estrechez. No podemos ignorar los efectos que este «dispositivo» provoca sobre el Lenguaje y *los* cuerpos.

## 2. DEL LADO DEL DISCURSO

Jacques Lacan, en su texto sobre los cuatro discursos (1992) lanza la hipótesis del *Discurso del Capitalista*, como una subversión del discurso del Amo que cortocircuita la propia imposibilidad inherente de todo *Discurso* generando una distribución cerrada, tautológica, circular, sin borde ni fisura posibles. De esta manera, al transmutar el orden lingüístico de sus lugares es capaz de reabsorber todo ente, objetivo y subjetivo, en una cadena equiparable. En la teoría de los cuatro *Discursos*, Jacques Lacan plantea cuatro maneras posibles de establecer un vínculo entre los seres hablantes. Las cuatro modalidades discursivas presentan cuatro lugares: 1) un Agente; 2) el Otro; 3) la Verdad; y 4) el Producto<sup>1</sup>.

Y hablaremos de «dispositivo simbólico» por no decir lo real del Capital, en tanto considero que este discurso tiene por misión *velar, confiscar y dividir* no solo cualquier sector del trabajo bajo la forma del capitalismo financiero, sino, sobre todo, por su pretensión de ejercer su potencia sobre cualquier tipo de discurso. Un (a)Discurso, el del Capital, que estaría regido por un axioma: el de *la imposibilidad de la imposibilidad* y que se desempeña al modo de un cáncer en el paso que va desde el Logos a la logística o al ser de la técnica, que decía Heidegger, del «me gusta» al «me interesa», *necrosando y metastatizando cualquier posibilidad discursiva*.

La sustitución de la palabra por la cifra o la letra por el número, bajo una lógica de cuantificación, la protocolización y sus evaluaciones técnicas va a provocar un *declive del universo simbólico* que podemos constatar a través de varios hechos:

- La *disminución cuantitativa* del número de significantes y, por tanto, la reducción de sus posibilidades trópicas y narrativas, que también lo serán topológicas, a la hora de sustituir la cosa por la palabra. Dentro de no mucho, y para desesperación de muchos filósofos, los textos clásicos no se entenderán nada, y no tanto por falta de voluntad o incluso de erudición como por no disponer de los mínimos recursos lingüísticos y experienciales propios como para concatenar una serie de secuencias o inferir sus sentidos<sup>2</sup>.
- La *decadencia y descomposición cualitativa, sustitución de las marcas genealógicas, de los apellidos, tradiciones, mitos comunales, etc., por las marcas de las mercancías*, en su coalescencia real/imaginaria, que lo es sin fisura, hueco o vacío alguno. Dicho con Lacan: *sustitución del No hay por lo Hay*.
- *Degradación del poder de la Palabra* y, por tanto, *caída de la represión*. Como cualquier significante ya designa a todo, no se sabe bien lo que significa; de manera que la palabra apenas «mata» la cosa. Y *si tampoco hay olvido, desaparece la memoria*. De esta manera, agoniza *la causalidad psíquica*, aquello que hacía suponer que somos efecto de aquello que nos determinó. Cada vez

---

<sup>1</sup> Para una descripción más detallada véase: Otón, M.F. (2016). *El discurso del Capitalismo en la Teoría de Jacques Lacan*. Trabajo de fin de Grado, Universidad de la República Uruguay. Disponible en: <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/7829>.

<sup>2</sup> Piénsese en la perplejidad vivida hoy en día ante la no comprensión no solo de ciertos textos como los de Heidegger, Derrida o Hegel, sino ante escritos que podemos considerar mucho más asequibles.

parece más excepcional que alguien cifre sus pesares a partir de una determinación histórica previa.

- Como efecto de lo anterior, la *escritura generalizada*. La posibilidad de emergencia del sujeto ya no se efectúa tanto por la vía del habla como por la localización de su goce. La hipersemiotización insustancial que padecemos encuentra su salida sintomática de manera sublimatoria, pero sin el Otro (A), en la pluralización de escrituras posibles. Nunca en la historia ha habido tantas marcas para tantas modalidades de goce. Goce que es *reivindicado por cada unx como un deber para todxs*. Con el resultado de que apenas *nadie soporta a nadie, porque nadie se fía de nadie*. Es ahí cuando aparece la clínica de *las escrituras del goce: bajo la adicción o, por el contrario, por puro extravío*.
- *Estallido de las relaciones...y de los cuerpos*. La *debilización de la palabra* incide directamente sobre los cuerpos hablantes desregulando sus afectos, si entendemos estos como el eco de la palabra sobre la pulsión. Una de sus manifestaciones se presenta en las relaciones establecidas con el Otro: vínculos que son tan lábiles y fugaces como desinsertados y deslocalizados. Como la actual transferencia. La Torre de Babel global en la que estamos inmersos no sería tan grave en la medida que encubriera una voluntad de entendimiento y traducción sino, precisamente, porque *ya apenas queda voluntad de encuentro*, como no sea la de hacer del otro un objeto contable, un mero valor de cambio.

Esta *debilización* del Otro, que pasa tanto por su *licuefacción* como por su petrificación y *rigidificación*, en su *entropización simbólica*, tampoco puede dejar indiferente a la constitución fantasmática de cada sujeto. De hecho, no hay más que ver cómo la misma clínica psicopatológica y psicomotriz actual *ya no es la que era*. Contemporáneamente asistimos a la pérdida de capacidades y habilidades somáticas tanto como a la aparición de nuevas modalidades de malestar o el aumento de los trastornos de personalidad y límites, hasta el punto de que apenas se presenta patología mental alguna que no venga acompañada de su correspondiente afección psicosomática (Rodríguez Ribas, 2016).

Si el fantasma es el marco de la realidad en el que se mueve el sujeto, en tanto el fantasma es una negociación entre su modalidad de goce y la falta del sujeto, podemos pensar que tanto la ideología –tal y como sostiene Alemán– a partir de Althusser, como el marco epistémico desde el que el sujeto razona, resultan delimitados por ese campo fantasmático concreto (Althusser, 1970). Lo que queremos decir con esto es que por mucho que el discurso del Capital dejara indemne a La lengua materna, afectando sólo a la estructura tropológica y gramatical del Lenguaje, no podemos evitar pensar que el «continente» también repercute sobre el «contenido». O si quieren, que las consecuencias afectan a sus causas, tal y como preconizó el mismo Freud. ¿Por qué? Porque ambas están hechas de la misma materia: la materialidad simbólica. Y no existe, ni puede existir, una barrera neta y definida que separa los discursos y su lazo social de la estructura simbólica que los generó. Resumiendo este punto en una síntesis precipitada: que el discurso del Capital *no solo incide sobre la producción de nuevas corporeidades subjetivadas sino que tampoco puede dejar de afectar a la constitución de los sujetos mismos*. Y eso influye

también en sus formaciones y producciones, entre ellas, las corporalidades, el síntoma y el ciframiento fantasmático.

### 3. DEL LADO DEL SUJETO

Sigamos algo más con ese «magma», como dice el amigo Sergio Larriera (2019), al referirse al Otro (A) de lo simbólico. Lo que es cierto, y la clínica nos lo muestra cotidianamente, *es que antes que el Otro de lo social con sus significantes* de género, de raza, de ley, de sus legados y tradiciones, su mitología de los orígenes etc., se imponga en sus identificaciones, antes que todo eso pueda darse –pues esa es su condición– *existe Lalangue de alguien en concreto*<sup>3</sup>. A ese sujeto que hará de primer Otro para el sujeto, y que no es sino una parcela mínima del digamos gran Otro, le llamamos Madre: siendo su función la de hacerle un *lugar vacío* a un Otro propio del sujeto por venir. Y para ello, le va a transmitir los primeros significantes bajo la forma de los cuidados, las caricias, la alimentación, los laleos, arrullos, mecimientos, etc., con el resultado, en el mejor de los casos, de impregnar e inscribir sus «antojos», sus dichos y fantasías, en la piel y la carne del futuro sujeto. El operador de esta función llamada «maternante» que no necesariamente tiene que ser ni mujer ni madre biológica, es el llamado Deseo de Madre, en la medida que ha hecho del cuerpo del *niñx* la causa de su deseo, invistiendo su superficie y sus órganos con la potencia libidinal de su fantasma, es decir, haciendo del niño su propio síntoma. En otras palabras, *algo del objeto causa de deseo materno es colocado fuera a la espera de un sujeto por venir*. Es por eso por lo que los humanos advienen al mundo *no como hijos de lo social en abstracto sino de «un» amor concreto, no anónimo*. Y, sobre todo, como síntoma del deseo de un sujeto por otro. Con la transmisión de los significantes, vendrá también la sintaxis del Lenguaje y las condiciones de *imposibilidad, contingencia y paradojicidad* que le son inherentes.

Ahora bien, desde la clínica sabemos que *no todos los sujetos vienen al mundo bajo las especies de un deseo de alguien por un otro*. Existen sujetos que, determinados por la posición de objeto en el fantasma materno, no logran separarse de dicha alienación y cual puros objetos de goce pulsional quedan subsumidos a una estructura simbólica que puede, o no, desencadenar patología pero que, desde luego, no le será en absoluto indiferente.

Pensemos en un determinado sujeto (sea hombre, mujer, trans, o queer...esto no importa a todos los efectos) e imaginemos que de entrada ya no quiere ser tanto madre como «tener un hijo», convirtiéndolo en un puro objeto de su demanda. Y que ese *niñx* sea vivido no tanto como el reflejo de una genealogía familiar que antecede y trasciende a ese sujeto, sino como siendo destinado a obturar cualquier resquicio imaginario de su progenitor. Hipoteticemos que la madre, en su absoluta claridad empoderada y autosuficiente, sin falta alguna, sabe muy bien lo que ella quiere y cómo hacerlo. Pensemos en cualquier segmento o reacción del cuerpo de su bebé que más que fantaseada resulta evaluada, medida, escrutada y diagnosticada conforme a unos criterios médicos de salud ya muy preestablecidos: emocionales, según los tipos psicológicos al uso; pedagógicos, con sus recetas de aprendizaje e hiperestimulación temprana; o estéticos,

---

<sup>3</sup> Por mucho que Bourdieu y sus seguidores incidan en otro sentido.

conforme al mayor número de *likes* del canon dominante. Observaremos así, cómo cualquier demanda del *niñx* va a ser leída no tanto en clave del deseo por un alguien en concreto como la gestión de sus posibles carencias bajo una lógica equivalencial de problema-solución. Lógica en la que, además, el gasto en productos e instituciones de cuidado y crecimiento no dejan de ser sino una inversión en capital riesgo con el objetivo último de acumular el mayor goce posible.

Visto de esta manera, lo que ha quedado forcluido, recusado, *ya no sería ni siquiera el Nombre del Padre como operador simbólico limitante y referencial como las condiciones mismas de emergencia de cualquier subjetivación corporeizada*. En este caso, el sujeto advendría al mundo ya no como la metonimia o significación de un deseo o un suplemento sintomático sino como la pura metáfora de un goce materno, como el objeto sin agujerear de un «individuo» que va a completar el narcisismo primario de su madre. *Quizás a esto, y en puridad, no se le pueda llamar un fantasma capitalista pero como parecersele, se le parece bastante*.

Por eso, si algo puede consumir un «crimen perfecto» en la constitución de *lxs* sujetos no será tanto a causa de la neurotecnociencia como debido a la potencia del marketing psicosociopedagógico de la época.

#### 4. MUTACIONES DEL OTRO

Por otra parte, y gracias a Miller, sabemos que *lo real de la época incide sobre las diversas modalidades discursivas* (2012). Un real, no olvidemos, que es siempre existencia sin esencia alguna. El «olvido del olvido», tan heideggeriano, considero que expresa bastante bien que las relaciones de los sujetos con el Lenguaje no siempre fueron las mismas en el tiempo como en los lugares y que esto tuvo su incidencia en los cuerpos hablantes, así como sus modalidades sintomáticas. ¿Cómo explicar que la histeria se conociera desde la Antigüedad, la esquizofrenia desde el XVIII, o el autismo sea una patología que viene con el siglo pasado? Pero todavía más: los afectos experimentados en la Grecia clásica, por ejemplo, la atracción sexual o el mismo amor no son lo mismo que hoy en día. ¿Hablamos de una simple mutación antropológica, tal y como lo plantea Pasolini (2009; 2010), y, por tanto, efecto de los diversos alineamientos de los dispositivos de poder, como pretendía Foucault? A mí me gustaría proponer otra alternativa: ¿acaso *el balanceo cuantitativo y cualitativo del Otro* no implica que numerosas esferas de la vida «ya no son lo que eran»?<sup>4</sup> Algo que nos llevaría a la hipótesis que queríamos sostener desde el inicio: *el Otro no es un ente inmutable, un ente estático, un universal* que solo requiere de su reajuste cuando la cosa discursiva o sintomática vienen mal dadas. Por el contrario, consiste y existe como un cúmulo de elementos, gobernados por unas leyes materiales y de potencia libidinal –que no conocen el principio de no contradicción y temporalidad, siendo paradójales y contingentes– que van cambiando en función de la potencia de goce que adquieren en un determinada época, en una dialéctica de elementos sueltos o ligados estructuralmente, que es continua entre su

---

<sup>4</sup> La fórmula: «ya nada es lo que era», define esa vivencia de extrañeza cuando se pretenden equiparar afectos, patología e incluso desarrollos filosóficos al marco epistemológico contemporáneo.

valor de uso y sus juegos de cambio. Quizás se puede captar mejor explicando al Otro *al modo de una constelación o nube de elementos* (palabras, letras, cifras, huellas, imagos, trazos, etc.) *que va cambiando epocalmente en un perpetuo proceso dinámico de combinatorias, que forman diferentes estratos y diferentes relaciones según una potencia libidinal, que también va transformándose*<sup>5</sup>.

El efecto de esta hipótesis, como bien demuestra Heidegger, es que *no podemos fácilmente encontrar el sentido de un hecho o pensamiento histórico si no disponemos de los elementos de significado propios de su época*, tal y como plantea el semicapitalismo de F. Berardi (2007). Lo que se traduce, por tanto, en que no sería nada descartable que un sujeto pueda venir al mundo como un puro objeto de consumo, con la misión de *taponar cualquier brecha materna en el orden de su demanda*. Es todo un hecho que existen sujetos que son fantaseados bajo el designio de determinadas marcas imaginarias que se incuban dentro de la lógica del mercado. Al igual que todo está dispuesto hoy en día para que *nada sea sin interés*, provenga materna o narcisísticamente del yo *entrepreneur*, consumidor y empresario de sí. O, en última instancia, es también otra constatación que las marcas del colegio, de la universidad, del coche, del club o del máster, de la empresa o la orientación sexogenérica tienen más peso, actualmente, que los legados y mitemas familiares. Es lo que en su momento escribí como *el ascenso y agrandamiento del pequeño «a» y el declive o achicamiento del «A»*. Y si esto es así, si un sujeto no es más que el efecto de una significación y sentido procedente del Otro, tendríamos que asumir que *el sujeto como tal, o al menos tal y como lo entendemos desde Descartes y Kant, y luego con Freud, no está en absoluto garantizado*. Lo cual nos lleva a pensar que el *discurso del Capital* no es tanto un «falso» discurso, tal y como lo planteó Lacan, *sino que es del orden de Lalangue misma, del orden pulsional en su labor deshumanizante y descorporeizante de marcar las huellas y trazos del real de esta época*. Y, por tanto, que las manifiestas mutaciones no pueden ser tanto antropológicas como *mutaciones del Otro mismo*.

## 5. CONCLUSIONES. CORTES Y ARREGLOS

¿Cómo producir un corte, una suspensión, una puntuación sobre este operador sin haz ni envés, unidimensional, cínico y clausurado, que abandona al sujeto a la miseria de su goce solitario? Ahí la cuestión se torna más compleja, pues la pregunta refleja el hecho trascendental *acerca de si es posible tratar con lo real del Discurso de cada tiempo determinado*. Para ello, hoy en día se plantean toda una panoplia de alternativas: desde la inoperosidad agambeniana, la mística de Sloterdijk, hasta la figura del Santo y de la Escuela lacanianas, el retorno de cierta fraternidad difusa o la política del decrecimiento. Dado que *el inconsciente es la política*<sup>6</sup>, según Lacan, ¿de qué otra manera se puede leer cuando Alemán afirma que ya «no hay condiciones para la emergencia del sujeto político...» como no sea que: *tampoco se dan las condiciones para la emergencia...del*

<sup>5</sup> Véase aquí el costado rizomático deleuziano y lyotardiano de la economía libidinal tal y como lo planteo.

<sup>6</sup> «Si Freud ha escrito en alguna parte que la anatomía es el destino, habrá quizás un momento en que se volverá a una sana percepción de lo que Freud ha descubierto, se dirá, no digo la política es el inconsciente, simplemente: *el inconsciente es la política*» (Lacan, 1967).

*sujeto mismo*? Por eso, cuando se escuchan las posibles propuestas frente al actual estado del Otro, tanto las que remiten a los cuerpos y los afectos o las propuestas políticas de la izquierda, en su duelo y división permanentes, que propugnan el retorno de un estado anterior donde las palabras Amo «eran las que eran», siempre nos queda la misma sensación ataráxica que con los reduccionismos ramplones de la derecha. Porque por mucha «lucha por el relato» o «robo de los grandes significantes» (Pueblo, libertad, expresión, Común, etc.) que se proclamen, Todos, sin excepción, estamos subsumidos bajo el yugo de la descomposición simbólica que caracteriza al sujeto contemporáneo. Esto, evidentemente, lo tomo de Guy Debord y Jean Baudrillard, por un lado y, por otro, de Franco Berardi. Y decimos declive *porque todavía podemos comparar con otros momentos del Otro*. Tampoco esto, y hasta nuevo aviso, queda claro que vaya a seguir siendo así<sup>7</sup>.

En cualquier caso, tampoco sería descartable cierta «homeostasis del Otro» en el sentido de que la *contingencia y la imposibilidad del Lenguaje* permitieran contrabalancear los efectos deletéreos del discurso del Capital posibilitando la emergencia de *otros hetairios, de nuevos heteros*, de nuevas alteridades, que serán tanto semánticas como somáticas, tan *heterosomas como heterosemas*<sup>8</sup>. Es lo que queda definido a partir de la lógica del *No Todo femenino*. Porque ya no se trata tanto de creer en lo real, tal y como decía Lacan, como de creer, de *volver a creer en el Lenguaje mismo, pasando del «bien decir al buen escribir»*. Entre otras cosas, porque no todo es matable ni tenemos mucho más con que contornear el vacío de lo real. *No por nada, asistimos hoy en día a la búsqueda desafortada de una poética somática o semántica que nos interpele al modo de una poiesis resonante*. Tanto en su acción epistémica como clínica y política, es decir, ética.

Así, para concluir, solo puedo entender el párrafo de Alemán en el sentido de que, por el momento y previos a ser hijos de lo social, somos «hijos de algún alguien». Y, por tanto, que *el crimen nunca llegará a ser perfecto mientras existan las condiciones de posibilidad de existencia del deseo de un sujeto por otro*. A eso, efectivamente, le podemos llamar *el amor*.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, J. (2021). *Ideología. Nosotras en la época. La época en nosotros*. Barcelona: NED. Ediciones.
- (2024). «El amor es la experiencia de la imposibilidad, por eso el capitalismo no se lo puede apropiarse del todo». *CTXT*. Entrevistado por Esther Peñas. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20240501/Culturas/46468/Esther-Penas-entrevista-Jorge-Aleman-psicoanalista-Freud-capitalismo-amor.htm>

---

<sup>7</sup> Lo cierto es que en un alarde de debilidad mental entregamos nuestra potencia libidinal, incluso numerosas competencias corporales a las máquinas como un gozoso reflejo nuestro. La realidad es que somos nosotros los que cada vez nos pareceremos más a las máquinas.

<sup>8</sup> A condición de que se mantenga la capacidad de invención misma, cosa que tampoco queda nada claro.

- Althusser, L. (1970). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Berardi, F. (2007). *Generación post-alfa. patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Lacan, J. (1967). *Seminario XIV. La lógica del fantasma*. Barcelona: Paidós.
- (1992). *Seminario XVII. El reverso del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- Larriera, S. (2019). *Artefactos intrascendentes*. Madrid: Arena Libros.
- Miller, J. A. (2012). «Lo real en el siglo XXI». IX Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). Disponible en: <https://www.wapol.org/es/articulos/TemplateImpresion.asp?intPublicacion=38&intEdicion=13&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=2493&intIdiomaArticulo=1>
- Otón Gallo, M. F. (2016). *El discurso del Capitalismo en la Teoría de Jacques Lacan* [Trabajo de fin de Grado, Universidad de la República Uruguay]. Udelar. <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/7829>
- Pasolini, P. P. (2009). *Scritti corsari*. Milán: Garzanti.
- (2010). *Lettere luterane*. Milán: Garzanti.
- Rodríguez Ribas, J. A. (2016). «Carne Debilizada: escorzo para una ética de la Deferencia». *Aperiódico Psicoanalítico*, n. 29.



