Francisco Romero Martín
Manuel Santamaría Santiago (eds.)

Alrededor de la psique

Reflexiones filosóficas sobre la psicopatología y su historia

eug

ALREDEDOR DE LA PSIQUE
REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE
LA PSICOPATOLOGÍA Y SU HISTORIA

Francisco Romero Martín
Manuel Santamaría Santiago
(eds.)

ALREDEDOR DE LA PSIQUE
REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA PSICOPATOLOGÍA Y SU HISTORIA

Prólogo de Luis Sáez Rueda

GRANADA
2023

Colección Filosofía y Pensamiento
Serie Ensayos

Directores: Luis Sáez Rueda, Óscar Barroso Fernández y Javier de la Higuera Espín.

Consejo Asesor: Remedios Ávila (UGR); María Eugenia Borsani (U. de Comahue-CEAPEDI, Argentina); Antonio Campillo (U. de Murcia); Victoria Camps (UAB); Germán Cano (U. de Alcalá de Henares); Pedro Cerezo (Real Academia de CC. Morales y Políticas); Andrés Covarrubias (PUC de Chile); Manuel Cruz (U. de Barcelona); Roberto Esposito (Instituto de Ciencias Humanas, Italia); Marina Garcés (U. de Zaragoza); Juan Francisco G. Casanova (UGR); Alain Jugnon (Nantes); Johannes Kabatek (U. Zürich, Suiza); Fernando M. Manrique (UGR); José Luis Pardo (U. Complutense de Madrid); Paulina Rivero (UNAM, México); Johannes Rohbeck (U. de Dresden, Alemania); Miguel Villamil (U. de San Buenaventura, Colombia).

Este libro ha sido financiado por el Vicerrectorado de Investigación, Transferencia y Divulgación Científica de la UNED – Ayudas para publicar en Acceso Abierto 2023.

© los editores
© los autores
© universidad de granada

ISBN: 978-84-338-7310-1
Edita: Editorial Universidad de Granada
Campus Universitario de Cartuja
Colegio Máximo, s.n., 18071, Granada
Telf.: 958 243930-246220
https://editorial.ugr.es/
Fotocomposición: María José García Sanchis. Granada
Diseño de cubierta: Tadigra. Granada

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

ÍNDICE

Prólogo. Notas sobre el nuevo malestar en la cultura 9
Luis Sáez Rueda

Palabras previas de los editores 13

Entrevista con el Dr. Fernando Colina Pérez 15
A cargo de Manuel Santamaría y Francisco Romero

'Pathos-lógos': Materiales en torno al decir (y callar) –somático– del sufrimiento. 31
Fernando Gilabert Bello

La patologización mental de la identidad como estrategia deshumanizante: apuntes desde la fenomenología 49
Daniel Grecco

Karl Jaspers: pensamiento desde la enfermedad 69
Miguel Grijalba Uche

Problemas epistemológicos del psicoanálisis 89
Carlos Gómez Sánchez

La teoría de la experiencia en R.D. Laing: una revisión crítica del análisis existencial 117
Marco Antonio Millán Campuzano

Anomalía y anomia: diferencia subjetiva y diferencia existenciaria 133
José Ordóñez García

Patologías espaciales: cartografía y diagnóstico de las ciudades contemporáneas 159
Antía Piñeiro Balvís

La configuración psíquica del sujeto en el neoliberalismo 185
Sergio Rodia

Por qué Spinoza tiene razón. Notas ético-clínicas sobre la discapacidad . . 217
José Ángel Rodríguez Ribas

El malestar de una época. El Nihilismo como acontecimiento ontológico patológico 233
Francisco Romero Martín

La generalización de la psicoterapia o del por qué no somos ilustrados . . 261
Manuel Santamaría Santiago

Entre indios y locos. Esbozos para una crítica decolonial de "Historia de la locura en la Época Clásica" 285
Álvaro Santos Saborido

Gilbert Simondon: una aproximación al estudio ontológico de las psicopatologías 309
Francisco Vázquez Manzano

Habitantes de las ruinas: El "Abgrund" de la cultura 327
Zenia Yébenez Escardó

Prólogo

Notas sobre el nuevo malestar en la cultura

Me siento honrado al presentar este conjunto de lúcidos ensayos, cuyos editores vinculan al problema del sufrimiento humano y a la necesidad de indagar las razones de su enorme expansión en el presente. Son estos trabajos dignos esfuerzos de diversa índole y perspectiva, pero ligados por la intención común de analizar este tema a través de una mirada interdisciplinar que acoja tanto a las ciencias de la salud, como a la filosofía, tanto a la ciencia en su sentido más estricto, como a las ciencias humanas, tanto al análisis del psiquismo individual, como al de las patologías colectivas. En una época de penuria, en la que la humanidad parece atravesar una crisis de valores y referencias orientadoras, sea bienvenido el presente volumen.

¿Por qué el sufrimiento como eje de estudio? Una parte de los motivos en esa dirección ha sido ya señalada: es un fenómeno de cuyo aumento ya no cabe albergar ninguna duda, a tenor de las impactantes estadísticas sobre el número de suicidios que tienen lugar cada año y sobre la multiplicación del fantasma de la depresión, así como de padecimientos que van de la neurosis a las formas más variopintas de la psicosis. Este es el dato, este es el *factum.* Pero el sufrimiento se ofrece como objeto de análisis también porque nos habla del ser humano en su sentido más integral. Pues este, el humano, es un ser que se sabe a sí mismo con una radicalidad de conciencia que no tiene par en el resto de la naturaleza. El ser humano, al saberse conscientemente, se *padece* a sí mismo. El padecimiento no posee, así, un sentido exclusivamente enfermizo, sino que constituye la base sobre la que viven los

seres humanos. Es lo que les hace a estos aprehenderse en los afectos y no solo a través de la prístina razón. El *sí mismo* es este ser enterizo de lo humano, en la medida en que se forja desde la auto-afección. Quien padece es, por un lado, el sujeto que sufre debido a acontecimientos dolorosos y concretos que se instalan en su mundo interno. Pero es, más ampliamente, el sujeto en cuanto tal, que está entregado al inmenso mar de la existencia y que está expuesto al problema de encontrarle a esta un *sentido*. Si cabe hablar de *patologías*, individuales o sociales, es solo en una relación constante con la problematicidad del existir, que no es, en sí misma, ni sana ni enferma, sino esperanzadora o inclemente.

Los autores que colaboran en el libro tienen en cuenta estos dos lados de la cuestión: el clínico —como sea que haya que entenderlo— y el existencial. Y, si a cuenta del primero se asumen cuestiones como el tratamiento adecuado de la enfermedad y el sentido de la distinción entre salud y patología, a cuenta del segundo se abordan cuestiones relativas al concepto mismo de lo humano, el lugar del psiquismo en su constitución subjetiva o la relación entre el individuo y el mundo social. El enlace entre el punto de vista psicológico y psiquiátrico, por un lado, y el filosófico, por otro, es uno de los nexos fundamentales que atraviesan estos estudios, lo que constituye uno de sus grandes méritos.

Como he señalado de pasada, el concepto mismo de «enfermedad» y el problema difícil de la distinción entre lo sano y lo enfermo son temas relevantes en la mayoría de los textos que integran el volumen, temas que son abordados con la interdisciplinariedad también mencionada. ¿Disponemos de claridad al respecto? Los estudiosos que colaboran con sus textos tienen también el mérito de desafiar a los estándares y normalizaciones asentados en la práctica tras una larga historia de cientificismo. Enfoques puramente biologicistas vienen reduciendo los fenómenos psíquicos del sufrimiento a causas meramente orgánicas. Frente a ello, las investigaciones aquí presentadas buscan nuevos enfoques que amplíen la idea de lo psíquico humano y de sus turbulencias, intentando renovar una visión más humanista. Y lo hacen reinterpretando el sentido de la psiquiatría, ensanchando el horizonte del psi-

coanálisis y haciendo intervenir ricas perspectivas como la del análisis existencial, la antipsiquiatría y otras.

El sufrimiento, por otro lado, no se origina exclusivamente en la subjetividad del individuo, sino que está ligado a una multitud de fenómenos sociales. Podría decirse, con Foucault, que cada sociedad crea a su loco y que el poder crea formas de sujeción que lo subjetivan y lo segregan. A este flanco del problema responden en el volumen cuestionamientos diversos de la sociedad actual: la patologización del sufrimiento, la severa institucionalización de ciertas terapias meramente sintomatológicas, la construcción de una nueva subjetividad a través del neoliberalismo, etc.

Desde la aurora del arte en Occidente apareció la tragedia como una ilustre exposición del enfrentamiento del hombre a un destino que se impone desde fuera y le secuestra su libertad. Desde la modernidad vienen desarrollándose procesos ciegos y destinales, procesos que se originaron en la voluntad humana y que fueron autonomizándose, adquiriendo inercia propia y volviéndose contra dicha voluntad, esclavizándola. El capital, la racionalidad estratégica y procedimental y el espíritu de cálculo, por ejemplo, funcionan en nuestras sociedades como destinos que dejan muy poco espacio para la libertad. Son dinamismos colectivos que generan un malestar ubicuo y de época. Se podría hablar, aunque parezca extraño, no solo de patologías individuales, sino también de *patologías de civilización*. Lo individual, lo social y lo civilizacional se trenzan en la constitución de padecimientos sin rostro y sin objeto preciso. Ese nuevo *malestar de la cultura* asciende desde un fondo intersubjetivo anónimo y en trance de globalización. También estos fenómenos son integrados en algunos de los trabajos que el libro compendia. Es otro más de los méritos que atesora.

Estos y otros hilos tejen una urdimbre compleja para abordar un problema al que ya no podemos volver la espalda y que mencioné al principio, el de la expansión preocupante del sufrimiento, debido –se puede intuir tras lo dicho– a una crisis epocal que está más allá de las crisis económicas y políticas en que se debate nuestro presente, porque abraza a todas sus variantes y posee un carácter profundamente espiritual. Se trata, en el fondo, de una crisis de espíritu, subsue-

lo difuso sobre el que tienen lugar los padecimientos psicológicos y los malestares compartidos que fue denominado en el siglo XX con el rotundo término de «nihilismo». El ser humano parece no habitar ya el mundo. Desarraigado, se enfrenta a él como si fuese el señor de esta tierra. Junto a la propensión al dominio de todo lo existente, este altivo prócer se desliza hacia el vacío de ser. Tal era el dictamen de M. Heidegger. El ser humano ha hecho caer a todos los dioses, pero no ha aprendido a vivir sin ellos, autónoma, libre y creativamente; inventa entonces nuevas divinidades, que van desde el mitificado progreso sin límites hasta las más sutiles formas de religiosidad tecnocientífica; tal era el diagnóstico de Nietzsche, quien afirmaba, además que, si el *desierto crece*, sería ante todo en los dos siglos posteriores al XIX.

El lector tiene en sus manos un fecundo conjunto de análisis en el que todas estas cuestiones de época se entrelazan. La labor de los editores, que han concebido un libro con estas mimbres, ha sido enorme y ha conducido a buen puerto. Es de esperar que encuentren lectores interesados en la inquietante crisis ontológica de nuestro tiempo, que se trasluce como fondo de una preocupación por las nuevas formas de sufrimiento.

LUIS SÁEZ RUEDA

Palabras previas de los editores

Los textos que en adelante siguen versan sobre el sufrimiento contemporáneo. Abordan sus orígenes, las distintas formas que hemos desarrollado para conocerlo y las prácticas que ponemos en juego para intentar aliviarlo. La diversidad de perspectivas que hemos podido recopilar atienden a dos necesidades principales. En primer lugar, hemos tratado de mostrar la legitimidad de la reflexión crítica y filosófica respecto a lo que hoy parece ser tarea exclusiva de las psicologías y las psiquiatrías; la validez del cuestionamiento de los conceptos, el valor de las meditaciones en torno a qué nos conforma en nuestras sociedades contemporáneas y la vigencia del preguntar sobre las prácticas de las disciplinas que hoy gozan de exclusividad en el hacer con nuestro padecimiento psíquico, son distintas vías que apuntan a la pertinencia de la reflexión filosófica sobre lo patológico.

La segunda necesidad es la propia de dos neófitos investigadores que tratan de hacer comunidad en torno a lo que les inquieta. Haber convocado voces dispares, en ocasiones incluso contradictorias, no es ni mucho menos un error: nace de la voluntad de quienes editamos este libro. La reflexión comunitaria en su pluralidad, ajena a sectarismos, se nos presenta como el surco fértil del que pueden brotar propuestas atravesadas por diversas dimensiones, como es el caso del asunto que nos convoca. Y es que el compendio de miradas que aquí presentamos da buena cuenta del exceso que el sufrimiento psíquico supone como para que pueda ser abarcado por una sola disciplina o una sola mirada. Recoger en la unidad esta multiplicidad es para nosotros el inicio de un camino que está por andar y que tiene una vocación social y política innegociable: des-evidenciar las «verdades» heredadas y

adheridas en nosotros –que ya comienzan a adquirir unilateralidad en nuestros días–, volviendo sobre los propios pasos que el saber y el hacer *psi* han dado hasta nuestra actualidad.

Deteniéndonos a otear los autores, autoras y textos fundamentales que han conformado el paisaje del sufrimiento psíquico en nuestra contemporaneidad, hemos querido recorrer de vuelta el camino andado para explorar errores, injusticias, oquedades, cegueras y toda una amalgama de cierres que nos impiden atender otras formas de aprehender y de hacer con el sufrimiento, tanto en sus formas más radicales como en las más cotidianas. Se trata así de dar voz a las heridas de nuestras culturas y de nuestras disciplinas para poder ver las nuestras, permitiendo a estos discursos entrar en diálogo –o en conflicto– con el discurso hegemónico, bien sea este de corte biomédico o psicológico.

Por último, queríamos dirigirnos a todas las personas que han contribuido en la génesis de este libro. En primer lugar, nos gustaría agradecer a la UNED y al *Vicerrectorado de Investigación, Transferencia y Divulgación* el apoyo y financiación que han permitido esta obra. En segundo lugar, a los autores y autoras que han realizado sus aportaciones –desde sus distintas disciplinas y miradas– con un esfuerzo encomiable; créannos cuando les decimos que nunca estaremos lo suficientemente agradecidos. Y, finalmente, nos gustaría hacer una muy especial mención a la dirección de la *Editorial Universidad de Granada* y a los directores de la *Colección Filosofía y Pensamiento*, por haber depositado –sin precedentes– una ciega confianza en nosotros: esperamos haber respondido. Gracias.

Francisco Romero y Manuel Santamaría

Entrevista con Fernando Colina Pérez

Para quien no le conozca, Fernando Colina Pérez es un eminente psiquiatra español nacido en Valladolid en 1947. Durante más de dos décadas fue director del Hospital Psiquiátrico de Valladolid y, posteriormente, Jefe de Servicio de Psiquiatría del Hospital Universitario Río Hortega. Pero si algo podemos caracterizar de su dilatada y sobresaliente carrera profesional es su profundo compromiso por hacer de la psiquiatría una práctica interdisciplinaria y humana, en contraposición al enfoque positivista y biologicista hoy dominante. Algo que él mismo considera un sueño: el sueño de que los psiquiatras entiendan el sufrimiento mental de las personas sin pensar en enfermedades. El sueño de una tierra prometida donde no haya «incapacitaciones, ni tratamientos involuntarios, ni electrochoques, ni psicoeducación».

Gran desafiante de lo que él mismo llama el «positivismo arrogante e idolátrico» que ha permeado la psiquiatría moderna, Colina nunca ha ocultado su firme oposición al biologicismo reduccionista que, según su perspectiva, ha eliminado la dimensión humana y cultural esencial de la psiquiatría. Frente a este cientificismo violento que domina nuestra era, nuestro autor aboga por un equilibrio entre los conocimientos científicos y las ciencias humanas, defendiendo por encima de todo que estas últimas han de ser las fuentes fundamentales de inspiración de la psiquiatría, especialmente si queremos hacer de ella una práctica coherente y eficiente en su tarea primordial: ayudar al que sufre. Por tales razones, nuestro autor considera esencial que la psiquiatría se mantenga en diálogo constante con disciplinas como el psicoanálisis, la antropología, la lingüística, la historia, la literatura y, especialmente, la filosofía. Este ha sido el principal objetivo de toda

su obra: enlazar las ideas psiquiátricas con las nociones de estas disciplinas, enriqueciendo así la comprensión de la psicopatología. Para él, cada caso clínico es único y no puede generalizarse de manera científica, algo que impulsaría a los profesionales a seguir aprendiendo de diversas fuentes de conocimiento. Por otra parte, Fernando Colina ha desempeñado un papel crucial como editor y divulgador del pensamiento psicopatológico. Ha dirigido la edición de la *Colección de Historia de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* (AEN) y ha sido el editor de numerosos *Clásicos de la Psiquiatría* en la editorial DOR. Además, fue director de la prestigiosa *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*. Entre sus obras más destacadas se encuentran *Cinismo, discreción y desconfianza* (1991), *Escritos psicóticos* (1996), *El saber delirante* (2001), *Deseo sobre deseo* (2006), *De locos, dioses, deseo y costumbres* (2007), *Melancolía y paranoia* (2011), *Manual de psicopatología* (2018), *Foucaultiana* (2019), *Sobre la locura. El arte de no intervenir* (2020), *La razón de la sinrazón. Capitalismo, subjetividad, violencia* (2021) y su recién publicada *La belleza de los locos* (2023). Una ingente producción donde la experiencia práctica y la necesaria teoría se funden sin fisuras en multitud de escritos desbordantes de una sabiduría que es más propia de la filosofía que de la medicina. Porque, en efecto, Colina bien podría ser uno de los filósofos más importantes que ha dado nuestro país en los últimos años.

Casi marginado en el ámbito de las *ciencias de la psique* y muy desconocido por *las filosofías*, su trabajo deja una profunda impresión no sólo en la psiquiatría y la psicopatología contemporánea, sino en el resto de las disciplinas humanas. Hoy tenemos la suerte de dialogar con él y presentaros a un hombre humilde, lleno de sabiduría, amigo de la virtud, inundado de una enorme curiosidad por saber y, sobre todo, portador de un profundo aliento por hacer de este mundo un lugar mejor.

Señor Colina, distintas instituciones arrojan una serie de datos alarmantes en lo que respecta a la salud mental de la población española. Por ejemplo, el Observatorio del Suicidio en España nos indica que durante el pasado año 2022 hubo un total de casi 4100 suicidios, lo que equivale a

una media de 11 suicidios al día. Más aún, es la principal causa absoluta de muerte entre los 15 y los 29 años, por encima incluso de las defunciones por accidentes de tráfico o por tumores. Por otro lado, distintas fuentes señalan un gran aumento de personas diagnosticadas con algún tipo de «trastorno mental», siendo los más destacados, entre otros, los trastornos de ansiedad o de depresión. ¿Qué está ocurriendo Señor Colina? ¿Nos encontramos realmente en un momento de profunda crisis ontológica donde la salud mental es uno de los espacios más castigados o, por el contrario, son tiempos configurados de tal modo que los diagnósticos se están ejecutando en exceso?

Con vuestra pregunta hacéis mención a dos fenómenos. Por una parte, a la realidad de los suicidios. Si están bien hechas las estadísticas y realmente hay un aumento… eso es inapelable. No puedes negar esa presencia y ese aumento. Ahora bien, a mi modo de ver este incremento estaría en relación no con trastornos mentales y con enfermedades, sino principalmente con el malestar de la vida y con las dificultades de vivir. Se quiere hacer una prevención del suicidio, pero siempre desde un campo de vista sanitario, psiquiátrico y psicológico. En cambio, me parece que la mejor prevención es una *prevención social*: mejoremos las condiciones de vida e igualdad de las personas y probablemente la estadística disminuya por sí misma. Luego, por otra parte, yo me muevo en una psiquiatría y una psicopatología alejada de los diagnósticos. Me parece que los diagnósticos y las clasificaciones diferenciales están fundamentadas con un criterio médico, y esto es algo que no encaja en absoluto con las personas. Ni siquiera con aquellos trastornos que podríamos decir que son más graves, es decir, aquellos que aparentan una desestructuración y una vulnerabilidad mayor. Pues, realmente, tampoco serían enfermedades operativas desde el momento en que se desconoce completamente la causa. Y encajarlas en una categoría tan médica como es el diagnóstico las limita, las cosifica y las traiciona. Traiciona al sufrimiento humano y hace que muchas prácticas psicológicas o psiquiátricas hablen más de enfermedades que de personas. Ese es el problema.

En sus obras El saber delirante *(2001) y* Sobre la locura: el arte de no intervenir *(2020), así como* Las voces de la locura *(2016) que escribió junto con D. José María Álvarez, mantiene la interesante hipótesis de que la Época Moderna estaba configurada ontológicamente de tal modo que ocasionó una gran transformación en la subjetividad del hombre. La hipótesis sostiene que a finales de esta epocalidad dicha transformación terminó originando nuevas configuraciones de la subjetividad, unas nuevas formas de estar-en-el-mundo que en los casos más extremos propiciaron un malestar completamente novedoso en la historia de la humanidad: la esquizofrenia, la alucinación de voces siniestras. Bien es cierto que usted aborda la cuestión desde el lado de un nuevo tipo de soledad engendrada tras la jubilación de Dios y que D. José María Álvarez lo analiza desde el lado del lenguaje y su relación vital con el hombre. Sea como fuere, y tomando por válida la hipótesis, nos gustaría saber si en nuestra era actual podríamos identificar alguna experiencia paradigmática de la locura. Es decir, si la esquizofrenia es propia de la epocalidad moderna, ¿cuál es la locura por antonomasia de nuestro mundo actual?*

En primer lugar, la hipótesis que se barajaba –que no deja de ser una hipótesis atrevida– requiere aceptar una *historia de la subjetividad*. La subjetividad en la época grecorromana o durante el comienzo del cartesianismo es distinta a la que puede existir hoy día. Por ejemplo, el sólo hecho de que no hubiera un concepto de *conciencia*, es algo que limita enormemente a la hora de poder identificar un *yo interior* o un *aparato psíquico* entre los antiguos. Sin embargo, no me parece que los episodios históricos, esas *discontinuidades* que señalaba tanto Foucault, se puedan materializar o señalar en periodos de tiempo muy cortos. Es menester recordar que aún nos encontramos en la *modernidad*. Otra cosa es que a los últimos coletazos los llamemos la *posmodernidad* o como fuere. Es cierto que hay determinados cambios con respecto a los siglos anteriores, pero lo que nos corresponde actualmente sigue dentro de la *modernidad*. Ahora bien, a cada época o a cada subjetividad le corresponde una forma de *escisión*, de *división* y de *duplicación*. Algo que existe, por otra parte, desde que el mundo es mundo; desde que el sujeto es sujeto; desde la época del andrógino platónico. La pre-

gunta es, ¿cómo se configura esa *división* o esa *escisión* o esa *duplicación* en cada momento histórico?

Hoy nos parece que las voces realmente psicóticas, las que responden a un *automatismo mental* donde aparecen fenómenos *anideicos*, *atemáticos* y como carentes de *significación*, según los define Clérambault, son algo nuevo…o algo moderno que no está recogido en la antigüedad por nadie. Ahora bien, ¿esto es así porque de repente se empieza a describir la locura como dice Foucault, ya que antes nadie se interesó por lo que podría decir un loco y mucho menos *por qué* lo decía y *cómo* lo decía? ¿O aparece realmente en los nuevos tiempos? Es una hipótesis. También es cierto que lo que la sustenta es el hecho de que la *esquizofrenia* según se vaya conociendo, irá retrocediendo su causalidad. Es decir, que siempre habrá un punto en la *locura* que nos resultará enigmático.

Por otra parte, en cuanto al tiempo moderno actual, es cierto que todo el mundo coincide en el aspecto de la multiplicación de las formas intermedias entre la *neurosis* y la *psicosis*. Hoy día, ni la *neurosis* es la *neurosis freudiana* tan estructurada, ni la *psicosis* es una *psicosis* tan manifiesta como la precedente. Quizá lo eran porque se recluían en los manicomios. Aunque, en realidad, hoy en día han sido sustituidos por otros tipos de manicomios: los químicos, que atrofian la creatividad del loco de otra manera. Los locos actuales están atrofiados, pues la mayor parte de ellos están dopados. Los psicóticos habituales que nosotros hemos visto en la clínica sufren ahora de un dopaje continuo. Un dopaje con dosis masivas de neurolépticos. A través del terrible concepto de *adherencia al tratamiento*, puedes poner legítimamente a un paciente de veinte años en tratamiento con un neuroléptico retardado y tenerlo así obligatoriamente durante cuatro o cinco años, para empezar. Por lo tanto, no solo lo dejas atontado, sino que encima le dices que tiene una enfermedad: que es esquizofrénico. Ese paciente, desgraciadamente, lo vuelves irrecuperable: lo has convertido en crónico. Y es entonces cuando aparecen las unidades de rehabilitación. Si miramos en perspectiva la situación, nos encontramos con un círculo vicioso donde la psiquiatría se ha convertido en una fabricación de crónicos.

Y si unimos lo anterior a lo que llamamos una *sociedad de la imagen*, *capitalista*, de *consumo* e *individualista* al máximo, pues entonces tenemos unas condiciones que conforman, en efecto, un nuevo tipo de personalidad. Por no mencionar que vivimos en una sociedad muy protectora, algo que muchas veces debilita al sujeto por la larga dependencia que exige o que tiene que asumir, por falta de vivienda para los jóvenes, entre otros motivos. El caso es que todas esas personas que llamamos *límite* no están rematadas con la consistencia suficiente, por decirlo de algún modo. Esa es la gran patología de la actualidad. Y en eso sí que habría otro cambio propio de la subjetividad. Esos son los puntos donde yo creo que coinciden ahora todas las personas que investigan y que tratan de entender lo que sucede en este campo.

Hemos podido leer en uno de sus últimos textos, Sobre la locura: el arte de no intervenir *(2020), que «si las psicosis en general, o la esquizofrenia como representación particular más genuina, derivan de una llaga en el sujeto que varía en función del discurrir de las épocas, entonces podemos sostener que el conjunto de sus malestares nunca será entendido ni reducido a explicación o causalidad». A pesar de esta ceguera inexorable, ¿le resultan pertinentes o legítimas las investigaciones neurobiológicas que, tratando de salir del modelo biomédico de la enfermedad mental, buscarían estudiar cómo se encarnan las vicisitudes y tragedias vividas a través de conceptos como el estrés? Pensamos, por ejemplo, en la apuesta de Nikolas Rose en su obra* Our psychiatric future *(2018).*

La investigación neurobiológica solo puede despertar aplausos y admiración como crecimiento de la ciencia. Ahora bien, no ha llegado todavía a aclararnos el problema de la locura.

La psiquiatría sufre una peculiar paradoja, y es que los psiquiatras se encargan de tratar enfermedades que no tienen causa biológica, pero en cambio se la atribuyen siempre porque de lo contrario no podrían legitimar la especialidad. Por eso se embarran en un paradigma de diagnósticos. Porque si se salen de ahí se sienten psicólogos sin más y no psiquiatras. El ejercicio de poder que se ejerce desde la medicina, desde la clase médica, desde la clase psiquiátrica, es como el

vértice de todo el equipo de salud mental, de todo el equipo sanitario. Además, cuando la psiquiatría descubre con más claridad el problema biológico, como pasa con las demencias o la epilepsia, acto seguido el psiquiatra se las quita de en medio y se las pasa al neurólogo. Eso es lo contradictorio de todo este jaleo ideológico.

Por mucho que avance la neurobiología siempre aparecerá un misterio nuevo dentro de lo que es la causalidad psíquica. Todo lo que sea avance neurobiológico, bendito sea. Será una nueva ventaja, aunque de momento no llega. Ahora bien, utilizar esa investigación para decir que todo lo que está haciendo la psiquiatría se guía por el *criterio de la evidencia*…eso es una farsa, una mentira. Porque en general todo lo que hace la psiquiatría es mentira, es falso.

Lo que ocurre es que todo este exceso circula en un discurso muy bien aceptado socialmente. Quizá porque es mucho más cómodo. La gente lo que quiere es comodidad y que no pongan su responsabilidad en entredicho. A lo que se añade la gran publicidad que hay sobre estos asuntos de mano de grandes empresas farmacológicas. Entonces, si se juntan todos esos factores…aparece una psiquiatría cuya actividad es ridícula, cuestión admitida por buena parte de los profesionales. Ves a las personas, las diagnosticas inmediatamente sin apenas conocerlas, les pones un tratamiento y su correspondiente adherencia y las citas dentro de cuatro o cinco meses. Y todo bajo la excusa, aunque critiques el sistema, de que hay mucha demanda y no se puede atender a tanta gente. Todo el mundo es cómplice, incluso los propios profesionales.

Hace poco hubo aquí en Valladolid una jornada de la *Revolución Delirante*. Pues ha habido compañeros de los servicios de salud mental que han querido venir y no les han dado permiso. Porque van a oír un discurso antipsiquiátrico y no científico. Aun así, hubo unos 200 residentes entre psiquiatría, psicología y enfermería. Siempre queda un punto optimista: espíritus a la búsqueda de otro discurso. El problema es que hagas lo que hagas y plantees lo que plantees, cuando se vuelve a los centros de trabajo vuelves a hablar de diagnósticos. Y mientras no se corrija eso, no avanzaremos. Por mucho que quieras adelantar en aspectos sociales, en aspectos personales, en corrientes dinámicas o en corrientes psicoanalíticas, si cuando vuelves al centro vuelves a utilizar

los conceptos bajo un marco de diagnóstico y enfermedad…no sales de ahí. Vuelves otra vez al mismo punto de partida.

En ocasiones ha afirmado la pertinencia de una psicopatología de «locos libres», no encerrados, intento que habría acometido junto a Laura Martín en su Manual de psicopatología *(2020); dado el clima anatomo-político en el que emergió la psiquiatría y dadas las diferencias existentes en los medios que habitan las personas psiquiatrizadas ¿cuánto hay de descartable y de aprovechable de la psicopatología clásica?*

Son válidos por los matices, por el detalle, por el gusto fenomenológico de la descripción lo más precisa y pura que se pueda plantear. El problema es que toda esa tradición es *nosológica*. Hay que tener en cuenta, por ejemplo, que Eugen Bleuler, el padre de la esquizofrenia, escribió un artículo en los años veinte –al final de su carrera profesional y de su vida– en el que comentó que la esquizofrenia era de causa biológica y que lo podía demostrar a cualquiera que lo solicitara. Una persona que es capaz de llegar a esa conclusión vital nos da cuenta de cómo ha sido todo su discurso y su investigación profesional. Por un lado, muy rica en el detalle psicopatológico y, por otra parte, tremendamente condicionada por una ideología médica y nosológica del cuadro clínico. Además, todos estos psicopatólogos tenían un problema: que solo trataban a enfermos encerrados, enfermos presos en los manicomios. Por lo tanto, toda su psicopatología es una psicopatología de manicomios. Porque el loco preso y el loco libre, atendido, ayudado, conversado, asistido y acompañado, no tienen nada que ver. De repente aparece otra forma de locura que es completamente compatible con la vida ordinaria.

A nuestro parecer, la psicosis responde a una configuración de la persona que en un momento determinado se rompe y tiene una crisis. Son ciudadanos psicóticos que hacen su vida completamente adaptada a sus gustos, con sus rarezas y extrañezas. Solo unos pocos y en algunos momentos determinados hacen una crisis que precisa de atención o apoyo. La *calle está llena de psicóticos que no desencadenaron una psicosis clínica.* Ahora bien, si se desencadena la psicosis en algún momento,

nuestra primera obligación es saber cómo devolverlo otra vez al estado en el que se encontraba antes, adaptado con sus rarezas, sus extravagancias y con sus pensamientos inusuales. En cambio, en vez de hacer esa labor o planteárnosla y cambiar el objetivo, el trabajo actual se focaliza en curarle de una supuesta enfermedad; condicionarle y enseñarle que tiene esa patología –lo que llamamos la *psicoeducación*– y que aprenda, además, que se tiene que medicar indefinidamente. Entonces empieza una labor no de emancipación, sino de *cronificación*. Si lo que quieres es *emanciparlo*, el tratamiento farmacológico tiene que ser lo más corto posible y con la menor dosis que se pueda. A lo mejor no consigues retirarlo nunca, pero tu objetivo tiene que ser siempre ese: devolverle otra vez a su estado anterior y tratar que deje cuanto antes la psiquiatría.

¿Considera menester combatir la estructuración psíquica que segmenta o divide entre neurosis y psicosis? ¿Es posible que esta diferenciación implique una determinación existencial, tal vez demasiado opaca o compacta?

Todo lo que son dicotomías o binarismos entre *loco y no loco*, *psicosis y neurosis*, son producto de una ideología muy dogmática. Una cosa es que para tratar de conocer a las personas y su sufrimiento obligatoriamente clasifiques, porque es imposible conocer sin diferenciar y cuando lo haces ya clasificas. Pero cosa muy distinta –y aquí es donde radicaría el error– es convertir esas clasificaciones en categorías rígidas y, además, nosológicas. Pero una vez que has establecido una *discontinuidad* entre tipos de personas y dices por aquí van unos y por allí van otros, la propia vida los mezcla continuamente. Por lo tanto, hay una *continuidad* en todos los aspectos. La gente no está en un extremo o en otro. La mayoría estamos en medio. Unas veces, si nos va muy bien, vivimos como neuróticos y otras veces, si nos va muy mal, de repente acabamos delirando y dices: «anda, mira, creí que era un neurótico y resulta que es un loco porque delira». No; no es un loco porque delira o porque oye cierto tipo de voces. Lo que ocurre sencillamente es que se ha roto más de lo debido, y entonces nos aparece con otros síntomas. Por esta razón, me gusta comprenderlo como si se tratase de un *dial de radio.*

Nosotros lo que tenemos que hacer es facilitar que las personas que atendemos hagan su vida. No hay que curarles de nada. Pero, de un modo u otro, obligatoriamente categorizas. Además, es algo que se te da casi por necesidad. No ya por formación profesional, sino que es algo que haces casi por instinto, por reflejo intelectual. En seguida clasificas a unos y a otros. Este es kleiniano, este es freudiano, este es heideggeriano, este es de orientación hermenéutica…y ya estás haciendo clasificaciones que muchas veces, y por error, se hacen tan cerradas que ocultas la riqueza de las personas. En esto, el caso de Foucault sería paradigmático. Es un autor permanentemente mal entendido porque, justamente, se mueve mucho. Foucault se mueve y desplaza continuamente. Lo cual hace que sea muy difícil categorizarlo. Por tanto, exige tener unos conceptos que sean muy transversales y cambiantes.

Le íbamos a preguntar a continuación por su recurso a lo Uno y lo múltiple de Platón, pero el ejemplo del «dial de radio» nos parece tan bueno que podemos pasar otra cosa. Al hilo de esta distinción, queríamos preguntarle si piensa que queda algo en el par neurosis/psicosis de aquello que Foucault en El poder psiquiátrico *llamó el «diagnóstico absoluto», de aquel poder que obtenía el psiquiatra por decir quién era loco y quién no. Los trastornos límite de la personalidad, concepto bastante en boga en la actualidad, ¿piensa que son una oportunidad para salir de este par binario de normalidad-locura o si, por el contrario, son el enésimo intento de la psiquiatría por cubrir con su manta cualquier diferencia y cualquier fenómeno que aparezca?*

Yo creo que la crítica de Foucault está más vigente que nunca. Es decir, que la denuncia es mucho más foucaultiana ahora que antes. Porque Foucault no criticó solo el manicomio, sino que criticó la nueva cárcel del diagnóstico. Y eso es tan evidente hoy en día que es difícil de negar. Foucault, junto con Basaglia, fueron los primeros en señalar que eso era precisamente la cárcel: que las paredes del manicomio se han extendido a la comunidad. Hay un nuevo encierro comunitario donde todo psicótico está encarcelado en diagnósticos. La ideología del diagnóstico ha llegado hasta tal punto que muchas veces son los propios pacientes y la sociedad los que lo exigen. Y hasta que no les das

un diagnóstico no se quedan tranquilos. Bien es cierto que hay otros pacientes que lo rechazan, como los militantes del *orgullo loco*. Pero el paciente habitual, la persona que no distingue mucho en el campo social o que no tiene mucha capacidad de combate, lo que quiere es un diagnóstico. Esto es un problema que también está ligado al asunto de la identidad. La identidad necesita vestidos. Por tanto, si le das un vestido artificial a ciertas personas que rondan lo que ahora llamamos configuración límite, se agarran a él rápidamente. Porque son personas un poco inestables, mal vestidas desde el punto de vista psicológico. Por tanto, si a esas personas les das un diagnóstico, en cierto modo les recubres su identidad y se tranquilizan, les das un lugar de pertenencia aunque este sea una enfermedad. Y esto hace que sea muy difícil a veces negarles un diagnóstico a algunas personas. El que sea.

Por detrás está siempre el poder psiquiátrico. No se presta ninguna ayuda social sin que tenga la firma y el diagnóstico del psiquiatra. El psiquiatra permanece en lo más alto de la pirámide para avalar todo lo que se hace y poder decidir si alguien está loco o no.

El problema que hay es que si tú y yo trabajamos juntos, e incluso bajo la misma orientación, en algunos casos tú vas a decir una cosa y yo voy a decir otra. Es decir, que en esto el grado de subjetividad es enorme. Influye también la formación, pues uno oye sólo lo que su teoría le permite. Los datos clínicos, como sucede en todos los campos, son siempre teórico-dependientes. Por consiguiente, si tú no tienes una teoría que te permita entender a las personas y oír cierto tipo de cosas, ciertas defensas…es que no las registras, no te fijas. Te pasan completamente desapercibidas. Por eso nuestro esfuerzo en los cursos que organizamos con *La Revolución Delirante* es tratar de imbuir que siempre hay que tener un mínimo de teoría, porque la teoría es lo único que te permite, en cierto modo, escuchar algunos discursos relevantes que te pueden contar las personas. Eso sí, a condición de que inmediatamente decaiga la teoría y prescindas de ella. Es cierto que todo es teórico-dependiente, pero al mismo tiempo todo debe ser inmediatamente desteorizado y deconstruido para poder tratar de modo *natural* con las personas. La *habilidad clínica*, o el *arte clínico* si lo prefieres, debe consistir en lograr la *naturalidad* con una persona que apa-

rentemente está muy desmadejada y que lo está pasando muy mal. Y no hacer lo que se hace hoy: ponerte a curarlo inmediatamente.

Nos gustaría preguntarle ahora por el ámbito terapéutico. No nos queda ninguna duda sobre qué quiere decir al hablar de emancipación (del hospital, del fármaco, incluso de la misma psiquiatría). En cambio, nos gustaría que explicase el uso que hace de la autonomía y la libertad y, sobre todo, ¿cómo evitar las derivas neoliberales que han tenido estos términos que están tan hermanados con la adaptación y, en general, con las tecnologías del yo del neoliberalismo?

Es muy importante *el principio de no maleficencia*: cómo consigo no empeorar a una persona. Si tú consigues no empeorar a un loco… ya has alcanzado el mayor éxito que puedes tener. Lo que ocurre es que la psiquiatría es muy violenta; y su estructura lo es más todavía. En general, los psiquiatras lo son. Es una violencia muy racional, muy disfrazada, pero violencia al fin y al cabo. Para alcanzar la no maleficencia hay que evitar, claro está, los diagnósticos. Pues con ellos, en definitiva, estigmatizas la vida del loco y performatizas una enfermedad. Porque si tú diagnosticas a una persona de esquizofrénico… acabas haciendo un esquizofrénico donde antes a lo mejor solo había malestar y sufrimiento.

Fijaros, por ejemplo, en la nueva *Ley de Apoyo a la Discapacidad*. Lleva dos años promulgada y muy pocos servicios de psiquiatría la conocen. La psiquiatría vive siempre en una *alegalidad*, en una especie de limbo en el cual parece que o no está sujeta a leyes o que no tiene la obligación de conocerlas. Y lo que dice esta ley es, justamente, que todo acto clínico tiene que hacerse con el consentimiento informado del paciente. Pero un consentimiento informado de verdad, no una mentira informada como le cuentan acerca de la enfermedad. Y ese consentimiento informado, además, tiene que arriesgarse a cometer errores. Porque los errores son imprescindibles tanto para la persona como para ti. No se puede hacer una clínica sin fallos. Es necesario facilitar que haya errores, porque los errores son educativos y son formadores. Lo cual no es una defensa frívola o irresponsable. Además, la ley dice que cualquier medida que se adopte ha de ser guiada por las

preferencias, deseos y voluntad de la persona que se atiende. ¿Puedes ponerle una inyección a una persona ingresada en un estado grave sin su consentimiento? Bueno, la primera se la puedes poner porque está muy alterado y quizá ni siquiera puede decidir. Pero la segunda, cuando ya está tranquilo, tienes que seguir los deseos, la voluntad y las preferencias del paciente. Ya hay sentencias de los tribunales que dicen cosas que la psiquiatría no puede asimilar. La Audiencia de Badajoz dictó, por ejemplo, que una persona por el hecho de tener delirios y alucinaciones no pierde su discernimiento. Otro juzgado dio la razón a quien defendía un tratamiento oral frente al inyectado.

Si yo consigo, como decía antes, que las personas vuelvan a su situación precedente a la crisis, ya he ganado mucho. Ahora si lo que yo quiero es que esa persona que estaba en esa situación dé un salto y se convierta en una persona normal y productiva…eso es una propuesta falsa, porque no lo voy a conseguir. Lo que sí voy a conseguir es convertirle en un consumidor de sustancias y de servicios sociales y de empresas de servicios sociales. En este momento, por ejemplo, algún fondo de inversión ha comprado alguna empresa social. Es decir, que ahí hay negocio. ¿Cuál es el negocio? Pues atender a unas personas que hemos cronificado y que están con unas dosis de neurolépticos disparatadas. Esto suena mal porque rompe mucho la concepción tradicional. Pero bueno, es otro modo de entenderlo… un poco contracorriente. Pero no deja de ser otro modo de entenderlo.

¿Está de acuerdo en que es necesaria una base antropológica para la psiquiatría? Y en el caso de que su respuesta sea afirmativa, ¿cuál le parece más ilustradora o emancipadora y cuál más perniciosa para las personas que ha atendido?

Yo creo que es necesario no sólo una base antropológica, sino un conocimiento amplio en todas las ciencias humanas. Antes no era llamativo que la psiquiatría se nutriese de las ciencias humanas. Cuando nosotros empezábamos la especialidad leíamos filosofía, lingüística, sociología, antropología… Nos parecía fundamental, era básico, era nuestro campo de cultivo. No sólo era estudiar los neurotransmisores,

que también te los estudiabas. Pero es que el estudio de neurotransmisores te lleva unos días, no te ocupa más. Lo fundamental, insisto, era llenarse un poco de esos otros saberes de las ciencias humanas que ahora son muy desconocidos. La idea de que un grupo de quince psiquiatras y psicólogos –a finales de los años setenta– estuviera haciendo un curso con Gómez Pin sobre *La fenomenología del espíritu* de Hegel, es algo que no encaja hoy; es inconcebible. En cierto modo es una idealización, pero al mismo tiempo tenía su utilidad.

Desgraciadamente, hace unos días lamentábamos la muerte del filósofo Gianni Vattimo. Hace casi 30 años, usted le realizó una interesante entrevista. ¿Qué le lleva a un psiquiatra a interesarse por un pensador como Vattimo?

Las entrevistas realmente las organizaba Mauricio Jalón. Él era quien se estudiaba toda la obra mientras que yo me leía unos cuantos libros para ver de qué iba el asunto y poder dialogar con más facilidad con los autores que tenía que entrevistar. Pero Vattimo sí que me interesaba directamente por su idea del *pensamiento débil* y del *sujeto transparente*. Un pensamiento débil que no es dogmático, sino que se está continuamente deconstruyendo… resulta muy importante para la psiquiatría. Él no dejaba de ser un hermeneuta discípulo de Gadamer –a quien también entrevistamos en su momento–, como Emilio Lledó.

Desde ese punto de vista, el pensamiento de Vattimo nos orienta mucho en ese territorio. Un pensamiento no dogmático, un pensamiento muy deconstruido, un pensamiento católico pero crítico, un pensamiento como militante homosexual que lucha contra los ordenamientos y contra los dogmas de la normalidad sexual… Era algo muy interesante. Vattimo es un hombre de la segunda mitad del siglo XX, enteramente, de arriba abajo. Ahora, a lo mejor, resultaría un poco anticuado en algunas cosas… Cuando yo le conocí, tenía una vitalidad y una inteligencia brillantísima. Una persona muy atractiva en ese aspecto.

Para terminar y pensando en esta obra colectiva que tenemos la suerte de dirigir, ¿qué cree que debe aportar la filosofía a la psiquiatría y cuáles han sido los aportes filosóficos de los que más ha bebido y se ha nutrido?

Yo creo que la parte más subjetivista de la psiquiatría o de la psicología no se puede seguir nutriendo tanto del psicoanálisis. De hecho, Lacan o el propio Freud lo que hacían era recoger datos de la cultura e integrarlos en sus prácticas. Por tanto, hay que cuidar todos esos conocimientos, que deben seguir nutriendo a la psiquiatría. Por ejemplo, el conocimiento del *pensamiento queer* o de cualquier otro pensamiento alternativo en el campo de la sexualidad tiene que ser asumido e integrado por la psiquiatría. Fundamentalmente porque va muy por delante de nosotros. Es decir, si la función de la filosofía es inventar conceptos, nosotros tenemos que coger esos conceptos, incorporarlos e integrarlos en nuestra práctica.

A mí el filósofo que más me ha podido influir directamente es Foucault, y no solo por su crítica a la psiquiatría o por su historia de la sexualidad o la locura. Es cierto que el Foucault más epistemológico de *Las palabras y las cosas* no me interesa: me desborda. No tengo conocimientos para seguirle y poder disfrutarlo. En cambio, disfruto mucho con sus seminarios, con la relación entre verdad y poder. La psiquiatría es una disciplina de poder. Es la disciplina de poder por excelencia, pues junta el poder médico sobre el cuerpo al poder religioso sobre la conciencia. Pero yo no tengo que decirle a nadie lo que tiene que hacer, ni normalizarle ni curarle de nada. Tengo que ayudarle, acompañarle si está sufriendo mucho. Ayudarle a que ese sufrimiento desaparezca lo antes posible y decirle después: «Aquí tienes un amigo, por si necesitas algo. Adiós. No vuelvas, a ser posible. Pero si te ves muy apurado, estoy aquí, para atenderte». Esa sería la unión de la imagen emancipadora y la imagen filosófica.

Pathos-lógos: Materiales en torno al decir (y callar) –somático– del sufrimiento

Fernando Gilabert Bello

Investigador postdoctoral – Universidad de Sevilla[1]

1. Presupuestos

Se trata aquí de hablar de patologías, de sintomática, de un «afuera» de lo normativo. Se trata de lo extraño, del trastorno, de lo afectivo. Se trata aquí del rasgo manifiesto de lo externo cuando penetra en un presunto cosmos cerrado que, sin embargo, tiene infinidad de fugas. Se trata del decir de todo ello. Se trata del silencio acerca de eso mismo, a veces forzado. Porque se trata de la imposibilidad de expresarse, de decir, no del autor que aquí trata de poner en palabras aquello mismo que está cuestionando, sino que lo áfono adviene cuando se trata de establecer en un diálogo con el otro (o los otros) algo acerca del temple anímico que, en un determinado momento, incluso con la ocasión de dicho diálogo mismo, afecta al «hablante». Cuando adviene el silencio, cuando la palabra no se materializa, sin embargo, no significa que no se diga nada, sino que tal callar ya apunta hacia algo tal vez no explíci-

1. Investigación realizada en el marco del Grupo de Investigación Filosofía aplicada: sujeto, sufrimiento, sociedad. (Cód. PAIDI: HUM-018). Este trabajo ha sido posible gracias a las Ayudas para la recualificación del sistema universitario español. Modalidad A: Ayudas Margarita Salas para la formación de jóvenes doctores. Universidad de Sevilla-Ministerio de Universidades. Gobierno de España-Next Generation EU.

to, pero que, no obstante, late sintomáticamente como sentido último del malestar que provoca lo extraño al irrumpir en lo preceptivo.

Las siguientes reflexiones parten de la inquietud que produce cualquier indagar sobre los estados afectivos que ejercen su influjo sobre la existencia. El análisis y puesta en claro del correspondiente estado afectivo de una existencia determinada (sujeto, subjetividad, más allá de las connotaciones epistemológicas que tales términos puedan tener) es la labor de las llamadas disciplinas de la psique: psicología, psiquiatría, psicoanálisis. A todo este respecto hay que hacer aclaraciones previas antes de continuar entrando en materia.

1.1. *Afectividad*

La afectividad es el conjunto de sentimientos, emociones y pasiones de una persona (RAE, 2014). El diccionario ya da la pista de que de algún modo se hace referencia a un individuo único, una «persona», evitando toda reseña aquí a todos aquellos filósofos que cogen el testigo antropológico-moral de Kant (1994) y Kierkegaard (2008) y convierten la esperanza de un sentido para lo humano en materiales con los que elaborar sus odas al espíritu. Este estudio rechaza explícitamente las tesis de Mounier, Maritain, Nedoncelle, Wojtyla y tantos otros que consideran que la psique humana es identificable con el espíritu y, por ende, lo que permite la relación entre el plano trascendente e inmanente (Burgos, 2003). Aquí persona no tiene ninguna connotación espiritual, ni siquiera respecto de la máscara actoral (*πρόσωπον*), que propicia las diferencias identificatorias (Galiano, 2023: 42).

Sin embargo, las disciplinas de la psique tratan de extrapolar lo que afecta al individuo concreto a un conjunto de individuos que presenta una sintomática similar. La categorización de síntomas, a fin de clarificar qué tipo de procesos mentales hay en un individuo y si la problemática que conforme a ellos presenta tiene un precedente determinado en otro para, a partir de este segundo individuo, predecir su conducta, responde al método científico que la investigación en torno a todo el entramado psíquico toma como modelo, poniendo el foco como se señala no en la conciencia, paradigma clásico de todas lo re-

lacionado con los procedimientos del «interior» del individuo, sino en su conducta (Pinillos, 2002: 681), algo así como la exteriorización de esa interioridad.

El modelo del estudio de la afectividad predominante es el mismo modelo que estudia la sintomática de la enfermedad: los afectos, como los síntomas, son efectos reactivos a algo que invade desde el exterior al organismo (en el caso de la enfermedad) o la psique (en el caso de la afectividad), propagándose por todo el sistema biológico o anímico, el cual es tratado como un ente aislado del resto del mundo, como si fuera un compartimento delimitado y presuntamente estanco en el que irrumpe el estímulo y el perjuicio. Las definiciones «oficiales» de enfermedad, como la de la Organización Mundial de la Salud, no señalan explícitamente este factor externo (OMS, 2014: 1), pero si está latente en los estudios etiopatogénicos de la medicina, como los epidemiológicos (MacMahon & Pugh, 1975), sociohistóricos (McKeown, 1990) e incluso nosológicos (Jaspers, 1988). Del mismo modo, se considera que los afectos también irrumpen violentamente en el sistema anímico como algo que proviene de «fuera» y que como tal es nocivo por el mero hecho de ser extraño. Coloquialmente suele decirse: «me invade la pena».

1.2. *Existencia*

La afectividad y la existencia están estrechamente relacionadas. De ello da cuenta la filosofía de Martin Heidegger, donde la analítica existencial que lleva a cabo en *Ser y Tiempo* tiene como elemento base de la existencia histórica, que constituye la existencia (*Dasein*), la estructura afectiva de la comprensión (Borges-Duarte, 2021: 103). Pero los planteamientos que se presentan en *Ser y Tiempo* (y en la filosofía de Heidegger en general), aun tratando de la existencia, no pueden ser catalogados como una filosofía existencial al uso. El mismo Heidegger desliga sus disquisiciones de una presunta «filosofía existencialista» (Heidegger, 2022: 47). Este trabajo plantea la existencia desde los presupuestos heideggerianos: con el término «existencia» se indica la constitución ontológica de la vida humana, la cual se caracteriza por

su apertura (*Da*) al ser (*Sein*) y por la capacidad de interrogarse por su sentido (Adrián Escudero, 2009: 64). En este sentido, toda existencia es existencia humana, no hay una existencia en cuanto tal que no lo sea, pues el resto de cosas y seres vivos, aun existiendo, forman parte de la misma como realidad efectiva y no desde ese carácter de apertura ni, por ende, de cuestionamiento y transposición (Heidegger, 2007: 252).

La existencia como tal siempre es en el mundo. La existencia «mundea», «mundanea». De entrada, siempre se existe conforme a un mundo, siempre se está a ese mundo ligado, no hay que hacer nada habilidoso para llegar a él (Heidegger, 2011:36). Así, ser en el mundo ya implica un saber desenvolverse en la circunstancialidad ofrecida por el mundo, manejándose en él, de modo que tal hecho, el ser en el mundo, se presenta como una estructura fundamental de la existencia, caracterizándose como un cuidar (Heidegger, 2011: 36). Este cuidar tiene el sentido de un procurar respecto del mundo, de modo tal que la existencia se exhibe como ser en tanto que es en el mundo, pero que a la vez es «gracias» al mundo (Gilabert, 2023: 236).

1.3. *Subjetividad*

La subjetividad que presenta la existencia no es la subjetividad de la filosofía clásica de la época moderna. Es necesario matizar la diferencia entre una concepción y otra de la subjetividad a fin de evitar los errores clásicos que constituyen el núcleo de discordia entre analíticos y continentales (D'Agostini, 2000: 107). La tradición filosófica, en la época moderna, parte de una dualidad de raíz cartesiana entre el mundo y el sujeto, cuya base no es el mundo mismo ni la mundanidad del mundo, sino los objetos y fenómenos que «están en el mundo», como lo está la misma existencia, de modo tal que, al centrarse en estos entes intramundanos, se pierde la referencia al mundo mismo (Heidegger, 1976: 96). 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 ese saber como un puente que permite unir esas dos orillas entitativas a partir de una relación conforme a la verdad

(Platón, *Teet.*: 202c). Pero esa relación sólo es de corte óntico y no ontológico (Gilabert, 2016: 92).

Una subjetividad ontológica es la que ha de ser planteada conforme a la existencia. Esta subjetividad implica invertir el modelo de conocimiento (y por ende de ciencia) vigente en el mundo moderno para volver a recuperar el carácter que en la antigua Grecia se da a la representación, esto es, como un ser traído a la presencia, pues en la modernidad dicha representación se torna mera imagen en tanto que traer ante sí lo que está ahí delante situado frente al «sujeto» y obligarlo a retornar a sí como el campo en donde se imponen las normas (Heidegger, 2010: 75). Esa imagen se presenta siempre como nueva cada vez conforme al espíritu de lo moderno, cada imagen como un nuevo mundo por advenir (Azúa, 2021: 55), pero colocada ante una subjetividad estática, inmóvil, fijada perpetuamente en su contemplar. Esa subjetividad nada tiene que ver con la existencia, porque esta siempre es cambiante conforme a su facticidad, siempre es dada conforme a unas circunstancias que muestran su conexión con lo mundano y no como lo apartado de ello.

La subjetividad ontológica, en su conexión con la existencialidad es intrínseca a la propia temporalidad y, por tanto, al carácter finito de toda existencia. De este modo, el tiempo propiamente subjetivado se presenta no desde una separación de los éxtasis temporales, como momentos diferentes de una misma línea, sino como entrelazados esencialmente, de modo tal que es la propia subjetividad existencial la que determina aquello mismo que es el tiempo (Heidegger, 1976: 326-329). El tiempo subjetivado de la existencia establece las pautas para realizar un análisis más profundo de la misma que la mera superficialidad que se expone en la vida cotidiana, pues permite una resolución, no ya deontológica, como una elección de carácter moral, sino ontológica, como un comprender en sí mismo la toma de decisiones como la condición destinal de cada uno (Lythgoe, 2016: 62). Dicha resolución ontológica permite reconocer el carácter subjetivo de la existencia, ahora libre de prejuicios gnoseológicos, como una existencia dada en cada caso y que debe mostrarse como cuidado (Xolocotzi, 2004: 184).

1.4. *Psique*

Patología no es psicopatología. En este contexto investigador ambos términos se solapan, por lo que es posible que el lector versado llegue a la confusión. Por patología se hace referencia al estudio de la enfermedad. Hay que matizar su carácter científico, pues no se refiere a la enfermedad misma, sino a su examen. El habla coloquial muchas veces señala como patologías a la propia enfermedad, pero no es así: se confunden el conjunto sintomático con la enfermedad en cuanto tal. Por enfermedad se entiende el estado producido por la alteración de la función de un órgano o de todo el organismo de un ser vivo, no específicamente humano. Los síntomas son referencias subjetivas u objetivas que padece el enfermo y que permiten reconocer como anómalo su estado de salud. La psicopatología hará referencia a toda la sintomática que se presente en la psique.

Pareciera que la psicopatología ha de hacer referencia a los trastornos o enfermedades de la psique, siguiendo lo dicho, a la sintomática que presentan estas dolencias «psíquicas». Sin embargo, la alusión a lo psíquico se presenta como problemática, pues parte de la sintomática de buena parte de las enfermedades tiene un componente psíquico o identificado como tal, aún cuando la enfermedad tenga localizada su alteración en un órgano sin vínculo directo con lo psíquico. Si bien esto implica una cosmovisión sesgada del organismo, presentándolo no como un todo interconectado sino «por partes», no es ese el problema señalado, sino más bien en qué lugar quedan las enfermedades propiamente de la psique, aquellas cuya sintomática sólo se refleja desde esta. Tal problemática además se mezcla desde su origen con otro problema aún mayor: la identificación de lo psíquico con lo pneumático.

Psique (*ψυχή*) es un término de origen griego mediante el que se alude al principio vital que permite que un individuo sea tal. Aunque, según Aristóteles, es lo que permite que los seres vivos sean tales y no meros seres inertes (Aristóteles, *De anima,* 412b), el concepto por lo general alude a algo exclusivo del individuo humano. Así, en la antigüedad griega es reconocido ese carácter humano, aun y cuando no sea posible hablar todavía de humanismo. Es algo sin lo cual el ser humano

no puede ser tal: por eso en Homero, la cólera del Pelida Aquiles hace que el cuerpo de los vencidos yazca como alimento de perros y aves, a la vez que envía al Hades su psique (Homero, *Iliada*,1, 3-4). El cuerpo material no es nada sin la psique. Esta idea se hará fuerte en el cristianismo a partir del concepto de alma y con él se prolongará la hegemonía del dualismo en toda la tradición filosófica.

Existe otra palabra griega que puede traducirse como alma: *pneuma* (*πνεῦμα*). Tal palabra tiene un sentido más cercano a la mística que a la ciencia, sin embargo, ambas tienen el sentido de aliento, hálito, respiración. Por lo general, *pneuma* suele ser empleado como lo opuesto al *soma* (*σῶμα*), a lo corpóreo, pero desde su carácter trascendente. Tal vez, quede la esperanza de que la psique, más allá de Platón, aun manteniendo cierto carácter dual pero que siempre remite a un individuo mortal: muriendo el alma a la vez que el cuerpo (Onfray, 2007: 67).

2. Interludio I

Se presentan una serie de presupuestos. No son definiciones ni conceptualizaciones de las ideas que este estudio pretende trabajar. Más bien se configuran como materiales para tratar de elaborar un horizonte de sentido al tema de lo que aquí se trata. Esto es, tratar de patologías (o de psicopatologías). También patología, como psique, es una palabra de origen griego. Mejor dicho: no es una palabra sino la conjunción de dos, *pathos* (*πάθος*) y *lógos* (*λόγος*). Este estudio tratará de elucidar qué sentido tienen tales términos y cómo pueden ser útiles para una confrontación hermenéutica en torno al sufrimiento.

3. *Pathos*

Pathos tiene que ver con el padecer. Tiene que ver con el sentimiento, con la emoción, con el sufrimiento, con aquello que se padece. También se padece el dolor, pero hay algo en lo *pathico* que lo conecta con el sufrimiento, y, por ende, con lo psíquico y no con lo somático. Es por eso por lo que una *pathos-logía* más bien debe enfocarse como una psicopatología, pues conecta la sintomática en función de los estados afectivos a los que está ligado un individuo en su conjunto.

Pathos (*πάθος*) entre los griegos se vincula a *πάθημα ατος τό*, todo lo que uno experimenta o siente, como una prueba, un castigo o un infortunio. Tiene que ver con la suerte, pero también con la enfermedad y la muerte. Asimismo, representa los estados afectivos y las disposiciones morales (Pabón S. de Urbina, 2003: 443). *Pathos* se vincula a la pasión, lo que lo conecta evidentemente con lo afectivo.

No puede caer en saco roto que *πάθημα* sea también el nombre griego que emplea el Evangelio para narrar los sucesos que acaecieron a Cristo en sus últimas horas. Hacen referencia a su sufrimiento durante su martirio y muerte en la cruz. Algunos extienden este relato patético hasta tres días después de su muerte, tal vez por una asociación libre que permite trasladar su tortura al padecimiento de sus discípulos, angustiados por la muerte del Maestro y sin esperanza hasta su resurrección y posterior aparición a algunos de sus fieles. Pero más allá de si estos hechos religiosos son una cuestión histórica probada, meros episodios de fe o simples mitos cristianos, interesa conectar con la psicopatología, pues el sufrimiento somático que padece la carne es mitigado por lo que clínicamente puede señalarse como un trastorno psíquico: a Cristo le interpela una voz de la que afirma que es su padre y que no pertenece al plano terreno, sino al divino. Esta voz mitiga el sufrimiento de saber su destino, pero en el momento de la tortura, también la voz le abandona (*Mateo*, 27: 45-46). Es posible que este recurso a la voz suponga una ruptura genealógica natural, que suponga además una ruptura con la palabra, tomada esta última como sacrilegio (Sloterdijk, 2015: 193).

Que los fundamentos de una de las religiones más extendidas y más longevas sea un trastorno psíquico no es una novedad que pretenda elucidar el presente estudio, al ya haber trabajos sobre esa cuestión desde principios del siglo XX (Binet-Sanglé, C., 2012). Sin embargo, es posible presentar un intento de conexión de la religión con el *pathos* psíquico a través de la moral.

3.1. *Ethos*

Con la palabra griega *ethos* (*ἦθος*) se designa un modo de comportamiento que adoptan los individuos de una sociedad determinada.

Con este término se designa la costumbre, pero también el carácter y la personalidad. Existe toda una rama del pensamiento cuyo nombre surge derivado desde dicho término: la ética, la disciplina filosófica que estudia la dimensión moral de la existencia humana, es decir, todo lo relacionado con el bien y el mal (Rodríguez Duplá, 2001: 5). Esta definición tan al uso provoca que en un sinfín de ocasiones se confundan la ética, el modo de actuar, el modo en que se es, con el modo en que se debe actuar, el modo en que se debe ser. Pueden diferenciarse al igual que la patología se diferencia de la enfermedad: la patología es el estudio de la enfermedad, del mismo modo que la ética es el estudio de las costumbres morales. Sin embargo, la confusión entre ser y deber ser está implantada ya en el inicio de la filosofía clásica de la Antigüedad, en el propio Platón (Heidegger, 2003: 91). Esta confusión, a la postre trascendental para el triunfo del cristianismo, a su vez denota un carácter que también lo vincula al *pathos*.

Aristóteles mismo expone ese vínculo al formular una triarquía capital para explicar los modos del discurso. Las tres formas capitales a través de las que un discurso puede ser expresado son el *ethos*, el *pathos* y el *lógos* (Aristóteles, *Retor*. 1356a). El *ethos* tiene un componente social y como tal tiene un vínculo con lo externo, aún estando plenamente integrado en el propio individuo, aún siendo característico de la persona en cuanto tal en tanto que condiciona su modo de actuar (Aristóteles, *Etic. Nicom*. 1103b). Esta externalidad que se hace interna tiene carácter fundacional en una de las principales disciplinas ocupadas en analizar la sintomática de la psique.

En el psicoanálisis, el superyó constituye la internalización del deber-ser (Laplanche y Pontalis, 2004: 419-420). Constituye una entidad de índole moral al representar los valores culturales y la autoimagen ideal (Freud, 1992: 30-41). Ésta no nace con el sujeto, sino que la crea a partir de su exterioridad, como un modelo de deber que coacciona la mirada subjetiva a la realidad objetiva y en eterno conflicto con el ello. Tal conflicto desemboca en una sintomática psicopatológica fruto de la frustración por no poder satisfacer tal conflicto. Tal sintomática se traduce en sufrimiento.

3.2. *Patetismo*

Lo emotivo llevado a su máximo grado es lo patético. Por patético se entiende algo angustiante, que denota sufrimiento en quien da muestras de ese patetismo. Ese patetismo agita el ánimo no ya de quien lo expresa, sino de aquel que advierte tal manifestación. Un ejemplo bastante claro es la sexta sinfonía en si menor del músico ruso Piotr Ilich Chaikovski, también conocida como la *Sinfonía Patética*. El *adagio lamentoso* final de tal composición musical es una muestra de cómo un sufrimiento personal y concreto se extiende a músicos y oyentes. La vida de Chaikovsky presenta varias «tragedias»: la represión de su homosexualidad, la incomprensión de los críticos, el rechazo de sus protectores, incluso su muerte, de la que se sospecha que no fue natural sino un suicidio impuesto por un «tribunal de honor», acaece a los pocos días de haberse estrenado esta sinfonía magna, recibida disparmente en aquella ocasión... pero que apenas tres semanas después de morir es aplaudida por un público entusiasmado (Poznansky, 2023).

Lo patético no es sólo entonces lo que acontece a uno, lo que le llega del exterior como un afecto, sino que toma un viaje de ida y vuelta, desde el exterior del sujeto a su intimidad más profunda pero que luego se transmite a otros, que están «fuera» de esa intimidad. Y aquí intimidad siempre se refiere al «en cada caso», aún cuando parezca que siempre se refiere a los que están en la proximidad «afectiva». Es cierto que en la medida en que se es en el mundo, se es con los otros (Heidegger, 1976: 123), pero siempre en cada caso particular y subjetivo la existencia cobra su identidad (Heidegger, 1976: 122). De este modo, el sufrimiento puede expresarse, puede decirse al otro, a los otros.

3.3. *Sufrimiento*

El sufrimiento se presenta como una carencia de bienestar, por lo que se buscan estrategias para evitarlo (Grijalba Uche, 2023: 173). Ese evitar toma forma hablando o callando. El sufrimiento es una situación de desgaste del sistema nervioso que sólo puede ser articulado confor-

me al lenguaje. Sólo quien tiene lenguaje sufre. El sufrimiento es del ser hablante y es una modalidad del decir que implica la impotencia y puede aplicarse a toda representación. Es una pérdida de sentido cuyo decir precisamente es un no-decir, no un silencio en el espacio vacío, sino un callar lo que no se puede decir. Sólo el ser humano sufre, no otras especies animales, pues la agresividad de la frustración de éstos nada tiene que ver con la articulación de un lenguaje (Lacan, 2009: 243). Es otra manera que tiene el animal de ser pobre de mundo (Heidegger, 2007: 360-364). Sin embargo, el sufrimiento implica un imposible: no se dice, se calla.

Ahora bien, existen maneras en que el sufrimiento se expresa, se articula en otro lenguaje no explícito, como un juego, imponiendo una interpretación por parte del interlocutor que acepta jugar ese juego (Gadamer, 2003: 161), que se ve impelido no ya sólo a comprender ese sufrimiento, sino incluso a articular respuestas mediante su emotividad. Esos otros lenguajes pueden ser por ejemplos los empleados en las artes, donde la obra «dice» ese sufrimiento sin una palabra explícita para ello, como en el ejemplo citado de la música de Chaikovski o en la pintura de Schulze (Ruhrberg, 2005: 249). Pero no sólo es ese otro lenguaje, un lenguaje sin palabras, también el de la propia palabra misma se torna otro lenguaje, pues «dice» el sufrimiento exigiendo la interpretación del interpelado, como en el caso de la obra poética, hasta el punto de que lo poético mismo es «la presencia ausente de lo amado» (Gelman, 2008).

4. Interludio II

Decir el sufrimiento. *Pathos-Lógos*. Si hay un decir que es imposible es precisamente ese, pues se pierde en el dolor y la frustración. Sólo una agresividad vacilante, distinta a la animalidad, sólo un desgaste neurológico que la ciencia trata de exponer a través de sus propios entramados lingüísticos, de su propia palabrería. Pero este estudio nada tiene de científico, más bien recela de la ciencia como lo contrario al pensar mismo. Se trata de filosofar. El filosofar es próximo al sufrir. De eso saben mucho las viejas religiones orientales, pero también los an-

tiguos griegos, como si el sufrimiento fuera un hilo místico que une a Oriente y Occidente.

5. *Lógos*

«Al principio fue el verbo (*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*)», comienza el Evangelio de Juan (*Juan*, 1, 1). La traducción clásica de los textos bíblicos griegos apuesta por trasladar la palabra griega *lógos* (*λόγος*) por el término latino *verbum*. Ello traerá consecuencias ya implícitas en el texto juanino que continúa: «y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios (*καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεός ἦν ὁ λόγος*)». Pero *lógos* no es sólo el lenguaje divino neotestamentario, sino que constituye también un núcleo fundamental de una teología secularizada en metafísica. La tradición remite a un concepto de *lógos* que no sólo se identifica con el Verbo, sino también y fundamentalmente, con la razón, de moda tal que esa *ratio* se imponga en lugar de la vida espontánea, de la vida vivida (Ortega, 1981: 115). Pero en su origen, *lógos* no se refiere a la razón ni a una mera expresión verbal, sino que es lo que permite mostrar lo que está-ahí delante, situando al sujeto en presencia de la cosa misma y no frente a una conceptualización (Heidegger, 2004: 42).

El término *lógos* ha sido traducido de muy diversas maneras, generando un sentido múltiple desde esa traducción clásica y errada (Ferrater Mora, 2004: 2202-2205). *Lógos* deriva de *λέγειν*, hablar o decir (Pabón S. de Urbina, 2003: 365). Pero su significado primario, más que «hablar», es «recoger», «reunir»: el *lógos*, derivado de *λέγειν*, sería un presentar lo recogido, lo reunido (Heidegger, 1994: 179-199). Eso da un concepto diferente al que la tradición mantiene, también respecto del sujeto: el ser humano es *ζῷον λόγον ἔχον*, un ser viviente dotado de razón (Aristóteles, *Polit*. 1253a), pero esto denota una subjetividad «extraña», pues da una respuesta de antemano y no elabora un preguntar (Heidegger, 2003: 156). Sin embargo, el *lógos* identifica al sujeto como humano, pero no desde el *ζῷον λόγον*, sino desde un sentido originario anterior al de corrupción que provoca en lo humano la idea de que una forma de comportarse, la ciencia, es todo su motor. Sólo

desde esta puesta en cuestión de la ciencia es posible situar una sintomática del sufrimiento.

5.1. *Ciencia*

La ciencia es un modo de comportarse del ser humano para con el mundo (Heidegger, 2012: 16). Su cometido es el desarrollo de lo novedoso desde lo establecido mismo, lo cual se representa a través de la flecha del progreso, de un tiempo histórico marcado al compás del avance inexorable de la Modernidad (Campillo, 1985: 20). La dedicación de la ciencia en psicopatología es hacer el estudio de la sintomática, tal es el empeño de algunas ramas de las ciencias de la psique, como la psicología funcionalista. Pero el discurso de la ciencia no se interesa en modo alguno por el sufrimiento, sino que sólo busca la tiranía del saber (Lacan, 2008: 32). Esto se debe a una concepción pervertida que se sitúa en el mero estudio de lo ente y no del ser, contemplando lo ente en su singularidad, analizándolo, pero no dando una respuesta al darse de ese mismo ente en relación con la subjetividad (Gilabert, 2022: 190). Tal concepción pervertida se debe a que la ciencia establece a la lógica como núcleo primordial.

La lógica se establece como la ciencia fundamental en tanto que da las pautas para las reglas para el pensamiento y las formas de lo pensado, pero que no tiene nada que ver con la vida fáctica. La propia lógica marca la cesura con la facticidad pues así obtiene la seguridad y confianza de no tener que lidiar con la circunstancialidad propia de lo fáctico, encumbrándose como cúspide rectora de la actitud científica sin ser cuestionada en ningún momento. Sin embargo, la lógica presenta los problemas de haber traducido *lógos* como *verbum*, pero los antiguos griegos, con tal palabra, no pensaban ni en el decir ni en el discurso (Heidegger, 2003: 117). Al convertirse en algo así como una ciencia de la enunciación, el *lógos* se torna un objeto epistémico, gnoseológico, esto es, el modelo de subjetividad de la teoría del conocimiento, el de una subjetividad que ignora el hecho fundamental de la existencia subjetiva, y se centra en la aprehensión de una realidad exterior siguiendo la pauta científica, entendiendo su representación como un traer ante sí lo que se sitúa delante frente a sí.

5.2. *Síntoma*

La sintomática se refiere a la patología, indica el trastorno que padece el sujeto. Bajo un modelo científico, la sintomática representa el malestar, pero colocando ese malestar frente al sujeto, en cierto modo, apartándolo de él, externalizándolo conforme a las reglas de una lógica ajena a lo fáctico. No se preocupa, como se señala un poco más arriba, del sufrimiento de quien padece la sintomática, sólo la estudia. Desde el psicoanálisis lacaniano se puede señalar que el síntoma (por ende, la sintomática como conjunto de los síntomas) en cuanto tal, al modo científico, no devela la totalidad de rasgos del malestar, sino que hay un resto oculto que permanece impensado por el estudio de la sintomatología. Frente a ello, Lacan impone el concepto de *sinthome*, una variación del término «síntoma» (en francés *symptôme*), desde el cual mira más profundamente el origen etimológico del término a la vez que le permite jugar con la escritura y con el Otro del lenguaje (Lacan, 2013: 242).

El *sinthome* lo que permite es al sujeto sufriente cierto anclaje con la realidad, no como un espacio aprehensible puesto frente de sí, sino, más bien, desde la existencialidad, esto es, como un espacio donde están estrechamente ligados la subjetividad y la mundanidad. Tal vez desde este «ahí» en el mundo, es desde el único entramado desde el que es posible, más allá de un cientificismo logicista y vacuo, el desarrollo de una verdadera terapia del sufrimiento (Da Silva & Cecchini, 2015).

6. Secuelas

Al final se trata de la terapia, del cuidado, algo que tiene que ver profundamente con la existencialidad. Pues el cuidado es una de las estructuras fundamentales de la existencia como puede verse en el despliegue de la analítica existencial que Heidegger lleva a cabo en los años veinte del siglo pasado. Es cierto que hay intentos del desarrollo de una terapia de corte heideggeriano, pero es pronto (o tarde) para indagar en ello. En todo caso este estudio presenta materiales desde lo que trabajar una terapia desde el examen de lo patológico, sirvan como secuelas de una sintomática que impulsa a proseguir la investigación. Se dirá en otra ocasión, ahora sólo queda callar.

7. Bibliografía

Adrián, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona: Herder.

d'Agostini, F. (2000). *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Madrid: Cátedra.

Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.

– (1988). *Política*. Madrid: Gredos.

– (1990). *Retórica*. Madrid: Gredos.

– (2020). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.

de Azúa, F. (2021). *Baudelaire y el artista de la vida moderna*. Barcelona: Penguin Random House.

Binet-Sanglé, C. (2012). *La folie de Jésus*, S/L: Ulan Press.

Borges, I. (2021). *Cuidado e afectividade em Heidegger e na analise existencial fenomenologica*. Lisbo: Sistema Solar-Documenta.

Burgos, J.M. (2003). *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*. Madrid: Palabra.

Campillo, A. (1985). *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*. Barcelona: Anagrama.

Ferrater, J. (2004). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel-RBA.

Freud, S. (1992). *El yo y el ello y otras obras* [1923-1925]. Buenos Aires: Amorrortu.

Gadamer, H.-G. (2003). *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme.

Galiano, M. (pseudónimo de Márquez Guerrero, Á.) (2023), «El individuo y sus máscaras: los modos de configuración de la personalidad». *Granos de polen*, Mayo 2023, pp. 40-47.

Gelman, J. (2008). *De pie contra la muerte. Discurso por la concesión del premio Cervantes 2007*, Madrid: RTVE.

Gilabert, F. (2016). «Heidegger en torno al error de la modernidad: la crítica al dualismo cartesiano de cuerpo y alma (*Sein und Zeit*, parágrafos 19, 20, 21)». *Daimon. Revista de filosofía*, Sup. 5: *Filosofía y cuerpo desde el pensamiento greco-romano hasta la actualidad. En memoria de Rocío Orsi Portalo*, pp. 89-98.

– (2022). «*Fundamentum Scientiae*. Heidegger y el no-pensar de la ciencia moderna». *Azafea. Revista de filosofía*, nº 24, pp. 187-199.

– (2023). «De un ocuparse de las circunstancias. El sentido del cuidado (*Sorge*) en la obra de Martin Heidegger *Der Begriff der Zeit* (1924)», *Tópicos. Revista de Filosofía*, nº 65, pp. 225-243.

Grijalba, M. (2023). «Más desafectos y disidencias que afectos y unaminidades. Reflexiones sobre el sufrimiento y el dolor en la sociedad actual». En: Ordóñez García, J. (Ed.). *Afectividad y disidencias de la afectividad*. Madrid: Dykinson, pp. 171-187.

Heidegger, M. (1976). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Sudamericana.

– (1994). «*Lógos*. Heráclito, Fragmento 50». En: Heidegger, M. *Conferencias y artículos.* Barcelona: Serbal, pp. 179-199.

– (2003). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.

– (2004). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder.

– (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.

– (2010). «La época de la imagen del mundo». En: Heidegger, M. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, pp. 63-90.

– (2011). *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta.

– (2012). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza.

– (2022). *La metafísica del idealismo alemán (Schelling)*. Barcelona: Herder.

Homero. (2005). *Iliada*. Madrid: Gredos.

Jaspers, K (1988). *La práctica médica en la era tecnológica*. Barcelona: Gedisa.

Kant, I. (1994). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Madrid: Espasa-Calpe.

Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.

Lacan, J. (2008). *El reverso del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.

– (2009). «Función y campo de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis». En: Lacan, J. *Ecrits I*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 231-310.

– (2013). *El Sinthome*. Barcelona: Paidós.

Laplanche, J. y Pontalis, J.B. (2004) *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.

Lythgoe, E. (2015). «La analítica existenciaria. Continuidad y ruptura entre 1927-1930». En: Lythgoe, E. & Rossi, L. A. *'Ser y tiempo', singularización y comunidad*, Buenos Aires: Biblos, pp. 13-99.

MacMahon, B. y Pugh, T.F. (1975). *Principios y métodos de epidemiología*. México D.F.: La prensa médica mexicana.

McKeown, T. (2006). *Los orígenes de las enfermedades humanas*. Madrid: Triacastela.

Onfray, M. (2007). *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*. Barcelona: Anagrama.

Organización Mundial de la Salud (OMS). (2014). *Documentos básicos*, 48ª ed. Versión en línea (https://apps.who.int/gb/bd/PDF/bd48/basic-documents-48th-edition-sp.pdf).

Ortega y Gasset, J. (1981). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza.

Pabón S. de Urbina, J.M. (2003). *Diccionario manual griego clásico-español*. Barcelona: Vox-Spes.

Pinillos, J.L. (2002). *Principios de psicología*. Madrid: Alianza.

Platón. (1988). *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos.

Poznansky, A. (2023). *Chaikovski. Vida*. Madrid: Akal.

Real Academia Española (RAE). (2014). *Diccionario de la lengua española*. 23ª ed., Versión en línea.

Rodríguez, L. (2001). *Ética*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Ruhrberg, K. (2005). *Arte del siglo XX. Vol. 1: Pintura*. Walter, I. F. (Ed). Colonia: Taschen.

Sagrada Biblia. (1995). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

da Silva, J.L. y Cecchini, M.V. (2015). «Articulação entre hermenêutica e fenomenologia para uma clínica psicológica com bases heideggerianas». *Revista da Abordagem Gestáltica-Phenomenological Studies*, vol XXI, nº 1, pp. 74-82.

Sloterdijk, P. (2015). *Los hijos terribles de la edad moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Madrid: Siruela.

Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a 'Ser y tiempo'*, México D.F.: Plaza y Valdés.

La patologización mental de la identidad como estrategia deshumanizante: apuntes desde la fenomenología[1]

Daniel Grecco

Doctorando en Filosofía
Universidad Nacional Autónoma de México

1. Introducción

El pasado 12 de septiembre del año en curso tuvo lugar un acto de discriminación en la Cineteca de la Ciudad de México que convocó a activistas a manifestarse a lo largo de esa semana: se le negó el acceso al baño de mujeres a Laura Glover, una mujer trans. A la negativa de la que fue víctima sucedió la indiferencia de parte de otros servidores de la Cineteca, así como una *malgenerización* deliberada de su parte (es decir, el acto de referirse a una persona trans de manera distinta a la deseada por él, ella o ellx) (*El financiero*, 2023). Tan pronto como el caso se hizo saber en redes sociales, las respuestas a favor y en contra se hicieron sonar. Entre estas últimas, hubo desde pronunciamientos de funcionarios públicos hasta insultos y demás actos de transfobia. Sin buscar decir aquí que se trataba de una generalidad, el término

1. 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).

«enfermo mental» regresaba constantemente de la parte de ciertos usuarios. En México, esta no es la primera vez que pasa. El 12 de abril de 2022, la usuaria de Twitter @ColettiLo también denunció que se le negó el acceso al baño de las mujeres. La secuencia de eventos fue más o menos la misma: a la denuncia sucedió una serie de respuestas –unas a favor, otras en contra– (*El financiero*, 2022). De igual manera, el término de «enfermo» regresaba.

El uso de este término está lejos de restringirse al acoso que pueden perpetrar un número de personas en redes sociales. Guardando toda proporción, el campo semántico de la enfermedad (y, en particular, de la «enfermedad mental») regresa y se impone siempre que un grupo de personas (haciendo gala, en última instancia, de su intolerancia) expresa su escepticismo sobre las identidades trans. Dos ejemplos no tan radicales serían, en primer lugar, el estudio realizado por Lisa Littman en 2018 sobre «la disforia de género de inicio rápido», en donde sugiere, tras haber colectado comentarios hechos por padres en varios foros en línea, que la exposición a las redes sociales puede jugar un rol en la aparición de la disforia de género entre adolescentes (Littman, 2018: 2-4). En segundo lugar, están las declaraciones hechas por la psicoanalista Élisabeth Roudinesco, quien considera que vivimos en tiempos de una «locura identitaria» cuyas consecuencias perniciosas se manifiestan en la «negación de la biología» y en un culto a la idea de la identidad como construcción social (Roudinesco, 2023). En lo que se refiere a la política, la retórica de la «enfermedad mental» también se presenta como un recurso con varios propósitos: Teresa Castell, quien es una diputada mexicana perteneciente al partido de derecha de México, respondía por Twitter a la activista trans Láurel Miranda que su oposición a cualquier «legislación trans» tenía como fondo la protección de los niños de «enfermos mentales» (Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2023).

Los ejemplos de lo que he llamado «la retórica de la enfermedad mental» abundan. Más aún, están lejos de limitarse a la discusión en torno a los derechos de las poblaciones trans. Como Megan H. Glick relata, esta retórica estuvo al centro, por un lado, de los discursos deshumanizantes de varios políticos conservadores en los Estados Unidos

durante los inicios de la epidemia del VIH/sida y, por el otro, de sus intentos por justificar su indiferencia ante el sufrimiento de las poblaciones afectadas por el virus. En esos tiempos, se quiso ver en las orientaciones de los hombres afectados un signo de perversión que solo podía desembocar en la enfermedad (Glick, 2011: 269-270). Lo que este como el otro caso parecen tener en común es una estrategia de deshumanización que funciona a través del registro de los padecimientos mentales. Sin poner en tela de juicio que, en las «retóricas de la enfermedad mental», está en juego un proceso de deshumanización, vale la pena intentar una descripción de ese proceso. En lo que respecta a la situación de las personas trans, Siobhan Guerrero publicó recientemente un artículo en donde habla de la muerte hermenéutica como un proceso deshumanizante en la medida en que arrebata a las personas trans de los medios para dar sentido a su experiencia (Guerrero, 2023: 17). Concuerdo con su conclusión; creo que su análisis puede complementarse, sin embargo, con una perspectiva fenomenológica que atienda no solo a los procesos de justicia e injusticia interpretativos que, sin lugar a duda, afectan la vida de las personas, sino también a los que conciernen a la constitución de la personalidad. Sugiero entonces que hay un mecanismo de deshumanización que se erige sobre la idea de «la enfermedad mental» para negar y remitir ciertas identidades (las trans, en este caso) al registro de lo patológico y, por ende, de lo normalizable.

En las páginas que siguen, me propongo describir el funcionamiento de ese mecanismo a partir de un escrito de Peter Gajdics, un escritor canadiense quien se ha pronunciado contra el uso de términos como «queer» e «identidad de género» por conllevar, en su opinión, una amenaza. Este análisis se verá precedido de una discusión breve pero necesaria sobre el concepto de deshumanización en su acepción fenomenológica. Aunque ha sido elaborada principalmente desde la violencia, la deshumanización es, tal como propone David Livingstone, una actitud, cierta forma de aprehender a los otros. Con ello, tomo distancia de las descripciones fenomenológicas que asumen, desde la perspectiva en primera persona, la labor de dar cuenta de la vivencia violenta. En su lugar, asumiré el otro polo que, de acuerdo con Husserl,

constituye el análisis intencional, a saber, el noemático, la manera en que el objeto se constituye (Husserl, 1979: 80-91). Creo esquivar así un problema que aparece en la mayoría de las descripciones fenomenológicas sobre la violencia que asumen la perspectiva de la primera persona, a saber, la distancia que hay entre las verdaderas víctimas de episodios violentos y deshumanizantes y los que asumen la tarea de describirlos sin haberlos vivido. Con esto en mente, sugeriré que la deshumanización (y, más en particular, lo que identificaré como «deshumanización patologizante») empieza por una actitud que niega la constitución de la persona y remite al individuo deshumanizado al orden de lo que ha de ser normalizado. Mis conclusiones insistirán en la necesidad de cruzar estos análisis con otros registros de la experiencia, como aquel en donde las representaciones de la enfermedad y la política se encuentran.

Hay una última observación que quiero hacer con el fin de aclarar el planteamiento que busco desarrollar. En los estudios y entre los activistas trans, ya se han hecho varias denuncias y cuestionamientos en torno a la interpretación que se hace de sus identidades desde la psiquiatría y la disforia de género. En la Ciudad de México, estas inconformidades han dado lugar a ciertos avances en materia de derechos civiles, como aquella que tuvo lugar en 2015 y que permitió a las personas trans pedir un cambio en su acta de nacimiento sin pasar por el diagnóstico de la disforia (López, 2017: 109-110). Con todo, no es de esta patologización de la que deseo hablar. Mi interés se encuentra, más bien, en el discurso de personas como las que describí en líneas más arriba. Se trata de discursos que mezclan los tonos de la preocupación moral, de la normalización y, en última instancia, de la negación.

2. Pensar la deshumanización

A pesar de no ser un concepto central en la fenomenología, la deshumanización puede ser objeto de una aproximación fenomenológica desde los análisis hechos por Husserl sobre la constitución de la personalidad. Sara Heinämaa y James Jardine retoman así dos sentidos en los que puede hablarse de deshumanización desde la fenomenología de cuño husserliano. El primero de ellos tiene que ver con lo

que Husserl conceptualizó como actitud natural en *Ideas* II, a saber, la actitud de conciencia interesada por la determinación teórica de las cosas en cuanto «en sí» no influido por la subjetividad del investigador de la naturaleza. En este sentido, las personas son deshumanizadas al ser tratadas como cosas que, al igual que cualquier otro objeto físico (como puede ser una piedra, los cuerpos marítimos, entre otros), están sometidas a una legalidad causal. Cabe señalar aquí, tal y como observan Heinämaa y Jardine, que este primer sentido de la deshumanización no tiene implicaciones morales o normativas: aunque haya un proceso de aprehensión por el que se inhibe la humanidad del individuo en cuestión, la objetivación de la actitud natural solo tiene sentido dentro del contexto de la investigación de la naturaleza; su alcance no afecta otras dimensiones de la existencia. Así, no puede criticarse (o al menos no hasta cierto punto) al cirujano, al dentista o cualquier otro especialista de la salud por tratar a su paciente en términos objetivantes; su interés está guiado por la realización de un proceso (ya sea cosmético, quirúrgico o sanitario) cuyo éxito quizás necesite la puesta entre paréntesis de cualquier consideración de orden personal o emocional (Heinämaa y Jardine, 2021: 20). Por el contrario, se habla de objetivación con fines deshumanizantes cuando hay un proceso que arrebata a las personas su subjetividad de manera deliberada y constante. Para analizar la especificidad de este tipo de actitud, ciertos fenomenólogos se han centrado, sobre todo, en aquellos episodios de violencia que culminan en la violación de la autonomía personal de alguien. Así, Marcela Venebra describe en «A ras de la carne: en el límite de la violencia del sentido» la manera en que la violencia padecida hace del cuerpo un cuerpo movido por una voluntad ajena y hostil. Venebra añade:

> [el cuerpo violentado] actúa conforme a la amenaza violenta y de más violencia, no está en el mundo desde una situación libre […] la más básica condición de su estar en el mundo, moverse en el mundo […] es esta condición la que se viola» (Venebra, 2021: 124).

El carácter deshumanizante de la violencia residiría así en su capacidad para desplazar la voluntad espontánea e inmediata por la que me muevo con mi cuerpo.

Esta perspectiva y otras afines han despertado la suspicacia de David Livingstone Smith, quien se propone ofrecer una definición más precisa de la deshumanización en *Less than Human*. Para Livingstone, la marca definitoria de la deshumanización está no tanto en una serie de actos que inciden en el cuerpo del otro, como los que Venebra enlista bajo el título de «técnicas del envilecimiento del yo», como sí, en cambio, en un tipo de actitud (Livingstone, 2011: 28). Aunque la objetivación y la tortura coincidan en la importante pero débil idea de que la deshumanización consiste en tratar a alguien de manera degradante, las dos prácticas reposan sobre posibilidades distintas: tratar a alguien cruelmente es saber que la persona es capaz de tener sensación; más aún, si el objetivo es humillarla, que la persona humillada es capaz de tener autorrespeto. Por el contrario, tratar a alguien como objeto no traduce bien lo que deshumanizar quiere decir: no se humilla a objetos, sino a personas que pueden padecer las consecuencias de un episodio humillante. Si las prácticas anteriormente descritas no dan cuenta de la deshumanización, se debe a que esta forma de aprehender a los otros ocurre en un contexto plenamente psicológico, es decir, en la manera en que concebimos a los demás como algo menos que humanos (Livingstone, 2020: 19). Así, el otro deshumanizado se ve tanto en términos de una amenaza física como metafísica: el individuo deshumanizado supone una amenaza física en la medida en que le atribuyo capacidades que suponen un riesgo para mí y, sobre todo, metafísica, pues su existencia viola o transgrede los límites de mis categorías (Livingstone, 2021: 359). Es esto lo que hace de los individuos deshumanizados y de las personas pertenecientes a sus comunidades «monstruos», es decir, individuos que, pese a tener una forma humana, vaticinan siempre un riesgo inminente y un desafío en la mentalidad de quien deshumaniza.

Concuerdo con Livingstone en que un análisis más preciso de los mecanismos de la deshumanización no puede erigir ni a la violencia ni a la tortura como paradigmas de esta experiencia. Tal y como señala pertinentemente a propósito de la proliferación de los discursos de odio y de las figuras que en ellos circulan, la deshumanización puede comenzar en el discurso mismo al momento de incitar a los demás a

ver a los individuos de ciertos grupos como sujetos merecedores de exclusión, desprecio y, en el peor de los casos, violencia (Livingstone, 2020: 117). De enfocarnos demasiado en su posible manifestación física, perdemos de vista que la deshumanización empieza por un tipo de actitud que nos exhorta a ver a ciertos otros de una determinada manera. Sin embargo, hay algo en las observaciones de Livingstone que no pueden dejar de hacer a un lado a la fenomenología. Como él mismo describe en «Dehumanization, the problem of humanity and the problem of monstruosity», hay una «fenomenología» propia de la deshumanización que consiste en un movimiento oscilatorio por el cual se oponen dos aprehensiones del individuo deshumanizado, a saber, su aprehensión en cuanto humano y aquella por la que lo vemos como algo menos que humano: «cuando la gente deshumaniza a los demás, se les atribuye dos representaciones mentales contradictorias […] La mente del deshumanizador destaca la humanidad del otro y pone de trasfondo su subhumanidad en ciertos momentos» (Livingstone, 2021: 359). Esto es decir poco del mecanismo de la deshumanización; aquello que es negado por la actitud deshumanizante se encuentra en estrecha relación con lo que ella instaura. Con esto quiero decir que no ocurre que haya una oscilación entre dos aprehensiones, la del individuo como humano y la de su subhumanidad; más bien, ocurre que se deshumaniza a alguien al arrebatarle la constitución de su personalidad y al remitirlo al orden de lo que puede y ha de ser normalizado. Al deshumanizar a alguien, tiene lugar un proceso por el que se inhibe, para decirlo en términos husserlianos, la constitución de una unidad de sentido –esto es, la persona– para reemplazarla con la idea de que lo que está allí frente a mí representa un riesgo y, por ende, necesita ser eliminado. Es por esta razón por la que, como bien observa Livingstone, la deshumanización se acompaña con figuras que retratan a los individuos deshumanizados en términos de «enfermos» o «plaga», pues todos ellos sugieren que su identidad es otra que la forjada por sus prácticas e historia; sugieren, por el contrario, que su existencia y prácticas han de pasar por el filtro de la corrección, sea cual sea su índole.

En mi opinión, el tratamiento de esta omisión debió haber llevado a Livingstone a incluir la transfobia como una actitud que es deshu-

manizante. En *On Inhumanity*, Livingstone sugiere que la transfobia, a diferencia de actitudes capacitistas, son solo peyorativas y no deshumanizantes. Las más de las veces, el género de la persona trans, continúa Livingstone, se ve como una afrenta metafísica para quienes sostienen una visión esencialista de la identidad de género, es decir, aquella que asumiría una correspondencia entre la identidad sexual y anatómica y la expresión de género. Como respuesta, quienes suscriben a esas visiones pueden responder con rechazo e insultos sin por ello suspender o inhibir la humanidad de la víctima de transfobia (Livingstone, 2020: 182-183). Esto me parece desacertado por dos razones. La primera de ellas tiene que ver con el nulo material documental que provee Livingstone para sostener su visión. Las identidades trans no solo suponen un «desafío metafísico» para las categorías de quienes sostienen una visión esencialista de género; este desafío suele desembocar en la patologización de esas identidades, tal y como describí brevemente al inicio de este ensayo. La segunda razón de mi desacuerdo tiene que ver, como desarrollaré en el siguiente apartado, con el tipo de deshumanización que Livingstone cree ejemplar, a saber, la racialización. En *On Inhumanity*, Livingstone añade que la deshumanización es un tipo de racialización por el que un grupo adquiere un atributo social que, posteriormente, se considera como heredable entre los pertenecientes al grupo en cuestión (Livingstone, 2020: 180-181). Sin negar que la deshumanización funcione de hecho así, considero que su ejemplo está muy restringido por la lógica de la herencia, lo que margina otras lógicas deshumanizantes por las que un atributo se asocia con y extiende a individuos pertenecientes a una comunidad. Una de estas lógicas podría ser de patologización: la identidad del individuo patologizado se percibe como una afrenta y, más aún, como un mal que puede propagarse y «contagiar» a los demás. Esta lógica no sería independiente de otras propicias a la deshumanización, como lo son el racismo o la cisheteronorma; por el contrario, serían solidarias en ciertos contextos. Así pues, entenderé por deshumanización, en lo que sigue, un proceso por el cual se aprehende al otro no en términos de su persona, sino en términos de una entidad otra que remite al orden de que puede ser normalizado. Esta aprehensión estaría acompañada de figuras y

vocabularios por los que la aprehensión del otro deshumanizado se concibe, para retomar la idea de Livingstone, como una amenaza –en el caso de la deshumanización por patologización, una amenaza a la integridad de los demás.

3. El arrebato de la persona: normalización como deshumanización

Para dar el tono a lo que sigue, deseo retomar el testimonio de la filósofa Siobhan Guerrero, quien describe en «El pánico y tus ojos que me sueñan» su experiencia de transición. Este texto es una autoetnografía por la que Guerrero no solo da cuenta de su propia vivencia; su relato también parte del deseo por cuestionar el esencialismo y, en su lugar, mostrar que una personalidad se construye y actualiza por intercambios y encuentros con los otros (Guerrero, 2018: 110-111). La autoetnografía de Guerrero tiene reminiscencias con la propuesta husserliana. En ella, el sujeto personal es una formación que resulta, en primer lugar, del desarrollo de ciertas disposiciones ya incluidas en él y, en segundo, de su interacción con las vivencias que van articulándose en su corriente de vivencias. Estas vivencias se refieren tanto al mundo circundante en torno al cual giran las actividades del sujeto, como a los otros que lo acompañan y viven con él. El sujeto personal se refiere así a una unidad constituida a lo largo del tiempo; no es un dato dado ni establecido de una vez por todas, como si su destino estuviera determinado de antemano por algún hecho biológico u otro de índole afín. Se es consciente de esta unidad como un producto a través de una apercepción que nunca está definitivamente determinada: «yo puedo ser más y distinto del yo en cuanto unidad aperceptiva» (Husserl, 2015: 403). En este sentido, se trata de una personalidad abierta al cambio: aunque haya disposiciones ya presentes en mí, mi personalidad admite siempre el cambio en virtud de las circunstancias en las que se encuentra. Así, Guerrero cuenta haber tenido fantasías con verse como mujer desde la infancia; es solo que la toma de conciencia de su deseo por transicionar adquirió forma por sus intercambios con su estudiante, Leah, y por su encuentro con formas de pensamiento que reivindica-

ban «la posibilidad de la transformación, de la transición» (Guerrero, 2018: 109). Como Guerrero comenta después de haberle sugerido a su estudiante que ella también podía ser trans:

> cuando esto se dijo [,] la fuerza […] de haber leído la experiencia ajena y haberla catalogado como trans, generó entonces una suerte de incertidumbre ontológica acerca de si esa respuesta interpelaba también a quien hoy es Siobhan, si me interpelaba también a mí (Guerrero, 2018: 111).

Tras este recuento biográfico, Guerrero interrumpe la narración para dar cuenta de los obstáculos a los que se enfrenta su esfuerzo: «Ya no puedo decir todo aquello porque nos han acusado de extraer nuestra coherencia ontológica del acto de reificar los roles de género para hacerlos identidad, de fetichizar el deseo para ocuparlo, para encarnar el fetiche» (Guerrero, 2018: 120). Guerrero denuncia así los obstáculos que atraviesan las personas trans –en particular, las mujeres trans– al momento de dar cuenta de su experiencia: esta narración remitiría siempre, dice Guerrero, a la transformación de una «contingencia histórica» en una esencia, como si, dirían aquellos reticentes a comprender las identidades trans, se buscara justificar mediante un artificio la existencia de estas identidades. Como tal, las personas cisgénero tampoco estarían exentas de eso; la única y gran diferencia está en que cuentan a su favor con un horizonte de experiencia que moldea el mundo y sus intercambios de acuerdo con la cisheteronorma, es decir, con un horizonte de experiencia que moldea al mundo desde la presunción de que todos somos cisgénero y heterosexuales, de que eso es lo que puede esperarse de nuestro deseo y de que cualquier cosa que salga de ese registro es una anormalidad. Es esto lo que me lleva a las reflexiones de Sara Ahmed en *Queer Phenomenology*. Aunque los análisis de Ahmed conciernan principalmente a la orientación sexual –razón por la cual no se incluye ninguna referencia a la cisheteronorma–, considero que en su escrito puede advertirse que la heterosexualidad obligatoria es solidaria de la naturalización de la identidad cis. Como sugiere la autora, la orientación sexual no es solo una orientación hacia personas como objetos de deseo; la orientación sexual permea nuestra existencia y nos lleva a orientarnos en el mundo

de ciertas maneras en la medida en que nos acerca a ciertos cuerpos y espacios. La orientación se vuelve también una cuestión de cómo extendemos nuestros cuerpos en el mundo (Ahmed, 2006: 67-68). Así, Ahmed dedica varios análisis al espacio doméstico de la casa y a la manera en que en ella se inculca la heterosexualidad como única orientación sexual posible. Ahmed centra su atención, sobre todo, en la familia como una estructura que espera de los infantes la continuación de la descendencia. En este sentido, la familia ejecuta una especie de alineación: los infantes aún no adultos se alinean con el deseo de reproducción que anima a la familia. Desde el comienzo, los niños se ven como adultos en potencia que, tarde o temprano, han de continuar la genealogía familiar en líneas descendientes que se extienden al infinito. Es en este punto donde puede advertirse la solidaridad entre la cisnorma y la heteronorma: sin la presunción y, por consiguiente, la naturalización de una identidad cis –es decir, aquella que establece una correspondencia entre el sexo y la identidad de género–, no habría exhortación a la reproducción de la familia y, por consiguiente, tampoco heterosexualidad obligatoria. En otras palabras, la heterosexualidad obligatoria funciona a partir del supuesto de que la identidad de género de alguien se cimenta sobre el sexo, y que, sobre esta base, la orientación de los individuos solo puede ser heterosexual. Como escribe Ahmed:

> Esta narrativa de «llegar a ser padre» significa que el futuro del niño ya ha sido imaginado como continuador de la dirección del padre […] Podemos pensar en esta enunciación como lo que escenifica el trabajo del alineamiento: las enunciaciones ubican al niño como el aún-no adulto al alinear el sexo (el cuerpo masculino) y el género (el carácter masculino) con la orientación sexual (el futuro heterosexual). Por medio de la enunciación, estos aún-no-pero serán sujetos son «conducidos a la línea» al darles un futuro que está «en línea» con la línea familiar (Ahmed, 2018: 119).

Como resultado de ello, se funda un horizonte de experiencia que determina las posibilidades del infante en cuestión (qué puede esperar del futuro, a qué cuerpos le es lícito acercarse y desear), a la par que se cierran otras posibilidades.

Las observaciones de Ahmed ofrecen así las bases para desnaturalizar la heterosexualidad y el cisgenerismo y empezar a ver ambos en términos de identidades obligatorias y formadas. Sin embargo, considero que puede darse un paso más e interesarse en otros procesos por los que ambas cosas, la heterosexualidad y el cisgenerismo, siguen imponiéndose en la vida de los demás. En cuanto tal, esta es una labor que exige interesarse tanto en los mecanismos sutiles como los abiertamente violentos por los que la cisheteronorma se instala y regula el desplazamiento y encuentro de cuerpos. Una de estas formas sería, a mi parecer, la que patologiza las identidades que salen de dicha norma (en particular, la identidad de las personas trans). Esta patologización podría reflejarse en el uso de calificativos («enfermos mentales»), hasta visiones revestidas del discurso médico, como aquellas que insisten en la necesidad de un diagnóstico psiquiátrico como la única base posible para la comprensión de las identidades trans. Sea cual sea su índole, esta patologización insistiría en que las identidades trans son la desviación de una sola y única verdad que pesa sobre los cuerpos, a saber, el sexo biológico. Para comprender lo anterior, no hay que ir a los casos más extremos de intolerancia y odio; basta con presentar las líneas generales de un discurso que se presenta como vaticinador de los posibles riesgos provocados por la «ideología de género».

En el artículo «Gay, Not Queer», el escritor canadiense Peter Gajdics expresa su descontento ante lo que él considera una inflación injustificada y peligrosa del término «queer». La argumentación de Gajdics oscila entre la defensa de una visión esencialista del género y una denuncia de los riesgos perniciosos de lo que, en su opinión, constituye una época bastante laxa con el género. Así, el autor pasa de afirmar que el sexo es biológico y que, como tal, no puede cambiar, a insistir en que «el activismo trans» amenaza con crear legislaciones que, al flexibilizar el acceso a los cuidados y servicios que necesita una persona trans, no hacen más que abonar estos tiempos oscuros: «considero que el modelo de atención médica para personas que se identifican trans podría convertirse en una nueva terapia de conversión […]. Remover todos los controles para las personas que sean o no transexuales es aterrador, errado y peligroso» (Gajdics, 2022). En lo que

concierne a las personas trans, Gajdics reafirma su esencialismo al conceder que su existencia se debe a la presencia de la disforia de género (término usado por la psiquiatría para regular el acceso y las vías de transición) sin por ello conceder que su identidad modifique en algo «la verdad del sexo biológico»:

> los transexuales generalmente viven una disforia de género extrema, o malestar en torno a su sexo biológico. Por generaciones, siguieron viviendo como alguien de su sexo opuesto, ya sea socialmente o a través de alguna forma de intervención hormonal o quirúrgica […]. La mayoría de ellos nunca afirmó haber cambiado de sexo, sino simplemente haber vivido y haberse presentado como gente de su sexo opuesto (Gajdics, 2022).

Esta visión pronto cede el paso a otra por la que Gajdics denuncia lo que él cree ser un signo de abuso por parte de las terapias de reafirmación de género, a saber, la identificación como trans de infantes que tienen una expresión de género «opuesta» al sexo que les fue asignado al nacer. Sea cual sea la posición que asuma –una «moderada» que, pese a basarse en un esencialismo de género, concede la posibilidad de la existencia de las personas trans; otra más extrema que afirmaría que las terapias de reafirmación de género representan un riesgo–, Gajdics parece coincidir en que las identidades trans necesitan de la palabra del psiquiatra, de barreras de acceso a los servicios médicos más rigurosas. Sin una atención psiquiátrica ni un control rigurosos, continúa el autor, solo perpetuaríamos estos tiempos «turbulentos» y «oscuros» por los que la gente lidia con sus problemas en torno al género y al cuerpo al inventar más «identidades de género»: «ninguna de estas identidades prueba que hay más de dos géneros; solo prueba que la gente ha encontrado formas más novedosas de describir sus conflictos con el sexo, género, su cuerpo y sexualidad» (Gajdics, 2022).

Al leer a Gajdics, no pude evitar sentir otra cosa que confusión. El autor, quien plasmó en artículos y un libro su vivencia como víctima de una terapia de conversión, parece no querer ver que hay un posible terreno de encuentro entre su experiencia, la de un hombre gay, y las personas trans, sin por ello borrar las enormes diferencias que se

tienden entre cada una: ambas identidades se enfrentan a una incomprensión profunda que desemboca en intolerancia. Pero es entonces que la estupefacción debe ceder y dar lugar a la comprensión. Casi al final del texto, Gajdics señala que, de haber vivido en una época similar a esta, quizás habría sido persuadido de intentar transicionar, como si ser trans fuera, en primer lugar, una especie de mal que amenaza con propagarse e infectar a los demás y, segundo, algo cuya propagación está en manos de ciertos agentes (la sociedad, la época, los médicos, etcétera). Aunque estos términos no estén allí, el lector no puede evitar preguntarse cuál es la razón por la que estas identidades suponen un riesgo al parecer del autor. A final de cuentas, él mismo reconoce que, durante su infancia, vivió con un episodio de disforia; no fue sino hasta después que abrazó su identidad como hombre gay que pudo cerrar ese capítulo de su vida: «no soy 'cis' […] porque viví una disforia de género extrema cuando era niño. Por supuesto, mientras atravesaba la pubertad, maduraba y aceptaba mi homosexualidad […] mi disforia desapareció» (Gajdics, 2022). Como si la cura al final del camino estuviera siempre en este reconocimiento tan evidente y necesario: el sexo biológico es una verdad irrecusable que se presenta como cura una vez que logramos reconocer su inexorabilidad.

La manera en que Gajdics cierra su propio texto es bastante elocuente tanto de su perspectiva como del mecanismo de patologización que estructura su actitud. Para el autor, es claro que las identidades trans son solo una vía para aliviar la disforia de género sin que se modifique de manera alguna la identidad que vendría con el sexo anatómico. En el fondo, la identidad trans dejaría incólume la verdad que subyace a nuestro cuerpo (esto es, el sexo «biológico») en la medida en que se trata, como él mismo escribe, de un cambio «cosmético»; de algo que, de haber recibido la atención oportuna y el tratamiento adecuado, pudo haber sido evitado, tal y como él describe a propósito de su experiencia con su propia disforia de género. No ha de soslayarse el hincapié que Gajdics hace en el registro al que, en su opinión, pertenece la experiencia trans: el de la disforia, que se trata de un diagnóstico psiquiátrico. Desde la perspectiva de Gajdics, la identidad trans se presentaría así como un malestar mental que, en ciertos casos, puede

ser «curado» una vez que logramos reconciliarnos con nuestra identidad; en otros, como algo que puede aliviarse en cuanto «cambio cosmético» a partir de un control y seguimiento médicos rigurosos. Poco importa si, dentro de la literatura trans, hay autores y activistas que tanto han dado cuenta de su identidad desde otros lugares distintos a los de la disforia como la han criticado (Guerrero, 2018: 112; Serano, 2020); poco importa, más aún, si hay personas trans que siguen vías no necesariamente del orden de la intervención quirúrgica para vivir su vida plenamente. La narrativa de Gajdics y otras afines insisten en el lugar de la psiquiatría y de la regulación como el único lugar desde el que puede leerse (y, en última instancia, corregirse) la identidad trans. Pero la deshumanización patologizante no se queda allí, en un mero diagnóstico de lo que las identidades trans son desde la psiquiatría; su mecanismo prosigue claramente cuando ve en ellas un riesgo que amenaza con propagarse sin los debidos controles médicos. La historia en que se constituye la identidad trans se ve así borrada en favor de una narrativa médica que exhorta a la normalización.

Para cerrar, ha de añadirse un par de líneas más en dirección de esta normalización. El texto de Gajdics no es más que un ejemplo entre muchos otros de las tentativas de «traer a la línea», esto es, de normalizar a través de la invalidación e insistencia en el cisgenerismo. Hay casos que sí pueden infligir un daño más «real» al grupo al que se dirigen, tal y como puede inferirse del modelo de «terapias exploratorias de género» (*gender exploratory therapies*). Como ha sido sugerido recientemente por Florence Ashley, estas terapias reposan sobre el supuesto de que hay alternativas a las terapias afirmativas de género por las que los pacientes pueden abordar su disforia de género sin llevar a cabo un proceso de transición. Estas terapias presuponen que hay un elemento «patológico» de la identidad de género, sea de índole traumática, de homofobia o misoginia internalizadas, o de algún tipo de padecimiento mental (Ashley, 2023: 472). En cualquier caso, importa resaltar, en primer lugar, el mecanismo deshumanizante que se encuentra al centro tanto de esas terapias como de actitudes de particulares, a saber, la identidad trans tendría algo patológico que puede ser resuelto. En segundo, y en lo que concierne particularmente a estas terapias, hay

que explicitar la manera en que se concibe y trata al paciente. Ashley observa así que las terapias exploratorias de género cometen el desacierto de acercarse a las identidades de las personas desde un lugar de escepticismo y duda. Se vuelve necesario así la explicitación de estos mecanismos de deshumanización patologizante para ir en su contra.

4. Conclusiones

En las líneas anteriores, intenté dar cuenta de los mecanismos de deshumanización patologizante. Mi discusión empezó con una revisión breve de ciertas posturas fenomenológicas en torno a la deshumanización para aclarar el punto de vista desde el cual hablaría. Así, definí la deshumanización en general como actitud por la que se niega la constitución de la personalidad y, en su lugar, se instaura una unidad de sentido que remite a lo que exige un intento de normalización: quienes son vistos como «enfermos» o «plaga» sufren de deshumanización en la medida en que su personalidad, su historia y los intercambios a los que ambas remiten se niegan. Este tipo de deshumanización se vuelve patologizante cuando se ve en las identidades deshumanizadas un desorden mental que, además, amenaza con propagarse entre los demás, tal y como describí a propósito del discurso de Peter Gajdics.

Para concluir, creo que es necesario extender estos análisis para pensar en las razones por las que las «retóricas de la enfermedad» suelen imponerse en ciertos discursos políticos e intolerantes. ¿Qué hay en la «enfermedad mental» que suele imponerse como recurso para estigmatizar y deshumanizar ciertas identidades? Aventuraré una hipótesis que deseo cruzar aquí con las investigaciones hechas por Ian James Kidd y Havi Carel en torno a las injusticias epistémicas que enfrentan los pacientes. Como estos dos autores han sugerido, el encuentro entre paciente y especialista es asimétrico, lo que no solo se refleja en el conocimiento que ambos disponen sobre la condición de salud, sino que también va en detrimento del paciente como un agente epistémico (Kidd y Carel, 2017: 174). Kidd y Carel proponen así que el encuentro médico pueda incluir prejuicios por parte del especialista que terminan por minar la credibilidad del paciente y, en última instancia,

mermar su capacidad para dar cuenta de su propia capacidad (2017: 178). Estos análisis han sido recuperados por la literatura interesada en el encuentro médico en el contexto de los padecimientos mentales. Nallely Hernández y Alfredo Rizo retoman un experimento realizado por David Rosenhan para dar cuenta del modo en que los estereotipos en torno a las personas con padecimientos mentales afectan su credibilidad: en este experimento, un grupo de personas sin padecimiento alguno se internó en un hospital. Esto llamó la atención de los huéspedes, quienes denunciaron su presencia y, sin embargo, no fueron escuchados (Rizo y Hernández, 2023: 11). Con base en esto, quiero sugerir que las retóricas de la enfermedad mental son movilizadas para despertar prejuicios similares a los que pesan en personas con padecimientos o algún otro tipo de condición de salud. El propósito es deslegitimar la capacidad del agente para participar en la esfera de lo público. En este sentido, no ha de reducirse el peso que tienen las retóricas de la enfermedad al orden de lo peyorativo o insultante; en efecto, lo son, pero, de insistir mucho en ello, se pierde de vista lo que dicen, en primer lugar, de nuestra visión sobre la enfermedad y, segundo, de los mecanismos por los cuales se margina y vulnera a ciertos grupos.

5. Bibliografía

Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press.

– (2019). *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros;* (traductor: Javier Sáez del Álamo). Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Ashley, F. (2023). «Interrogating Gender-Exploratory Therapy». *Perspectives on Psychological Science*, vol. 18, nº 2, pp. 472-481. Disponible en: https://doi.org/10.1177/17456916221102325

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. (2023). *Cédula de Notificación por Estrados. Procedimiento Especial Sancionador*. Ciudad de México.

Gajdics, P. (2022). «Gay, Not Queer». *Quillette*, 25 de noviembre de 2022. Disponible en: https://quillette.com/2022/11/25/gay-not-queer/ [Consultado 01-10-2023].

Guerrero-Mc Manus, S. (2018). «El pánico y tus ojos que me sueñan: etnografía afectiva de un tránsito de género». En: Pons Rabasa, A. y Guerrero-Mc Manus, S. (Eds.). *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista.* Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 99-128.

– (2023). «Prejuicios que silencian: Injusticia Testimonial y Muerte Hermenéutica». *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, vol. 9, nº 1, pp. 1-37. Disponible en: https://doi.org/10.24201/reg.v9i1.1026

Heinämaa, S. y Jardine, J. (2021). «Objetivación, inferiorización y proyección en la investigación fenomenológica acerca de la deshumanización». En: Bak, A. (Coord.). *Las fronteras del sentido. Filosofía y crítica de la violencia.* Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 15-40.

Husserl, E. (1979). *Meditaciones cartesianas.* Madrid: Ediciones Paulinas.

– (2015). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una fenomenología filosófica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Kidd, I.J. y Carel, H. (2017). «Epistemic Injustice and Illness». *Journal of Applied Philosophy*, vol. 34, nº 2, pp. 172-190. Disponible en: https://doi.org/10.1111/japp.12172

Littman, L. (2018). «Rapid-onset gender dysphoria in adolescents and young adults: A study of parental reports». *PLOS ONE,* vol. 13, nº 8, pp. 1-44. Disponible en: https://doi.org/10.1371/journal.pone.0202330

Livingstone Smith, D. (2011). *Less than Human: Why We Demean, Enslave, and Exterminate Others*. Nueva York: St. Martin Press.

– (2020). *On Inhumanity*. Nueva York: Oxford University Press.

– (2021). «Dehumanization, the problem of humanity and the problem of monstruosity». En: Kronfeldner, M. (Ed.). *The Routledge Handbook of Dehumanization*. Nueva York: Routledge, pp. 355-361.

López López, M.F. (2017). «Patologización y despatologización de las identidades trans y su expresión en Ciudad de México, un estudio

monográfico». En: Raphael de la Madrid, L. y Gómez Cíntora, A. (Coords.). *Diálogos diversos para más mundos posibles*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 95-113.

Glick, M.H. (2011). «Of Sodomy and Cannibalism: Dehumanisation, Embodiment and the Rhetorics of Same-Sex and Cross-Species Contagion». *Gender & History*, vol. 23, nº 2, pp. 266-282.

Redacción de *El financiero*. (2023). «Laura, activista trans, sufre discriminación en baños públicos. La Cineteca se disculpa» [en línea]. *El Financiero*, 13 de septiembre de 2023. Disponible en: https://www.elfinanciero.com.mx/cdmx/2023/09/13/laura-activista-trans-sufre-discriminacion-en-banos-publicos-la-cineteca-se-disculpa/ [Consultado 01-10-2023].

– (2022). «Mujer trans denuncia discriminación en baños de Cinemex Reforma 222» [en línea]. *El Financiero*, 16 de abril de 2022. Disponible en: https://www.elfinanciero.com.mx/cdmx/2022/04/16/mujer-trans-denuncia-discriminacion-en-banos-de-cinemex-reforma-222/ [Consultado 01-10-2023].

Rizo Méndez, A. y Hernández Cornejo, N. (2023). «Vulnerabilidad en personas con padecimientos mentales: ¿desventaja biológica, o injusticia epistémica?». *En-claves del pensamiento*, vol. 17, nº 33, pp. 1-16. Disponible en: https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i33.601

Roudinesco, É. (2023). *El sexo biológico existe. No responde a una elección* [entrevista realizada por Marc Bassets para el diario *El País*], 5 de enero de 2023. [Consultado 01-10-2023].

Venebra, M. (2021). «A ras de la carne: en el límite de la violencia y el sentido». En: Bak, A. (Coord.). *Las fronteras del sentido. Filosofía y crítica de la violencia.* Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 121-142.

Karl Jaspers: pensamiento desde la enfermedad

Miguel Grijalba Uche
Dr. en Medicina y Dr. en Filosofía
Universidad de Valladolid / Universidad Isabel I

1. Introducción. La experiencia de la enfermedad de K. Jaspers

El acercamiento a la enfermedad y al sufrimiento desde la propia experiencia fue inevitable en la vida del pensador Karl Jaspers, siendo un tema que permite acercarnos a la interdisciplinariedad necesaria existente actualmente entre disciplinas que estudian al ser humano, como es el caso de la Medicina y la Filosofía. Jaspers fue un enfermo prácticamente durante toda su vida. A los 18 años se le diagnosticó inicialmente de padecer bronquiectasias crónicas y la insuficiencia cardíaca secundaria le acompañó durante toda su trayectoria vital. En consecuencia, llevó una vida extremadamente complicada y frágil, un sufrimiento lento y crónico que habría sido mucho más complejo de lo que fue si no hubiera practicado una estricta disciplina y un cuidado personal exquisito (Brock, 2022: 16). A partir de entonces, la enfermedad, el sufrimiento inherente a ella, sus condicionantes y consecuencias formaron parte de su vida, y sus reflexiones fueron recogidas en su texto *Historia de la enfermedad* (*Krankheitsgeschichte*) (1938). En algunas páginas dejadas por escrito sobre su situación de enfermedad latente, Jaspers prestó testimonio de la constante contradicción que la vivencia de la enfermedad conllevó para él:

> Puedo negar el ser enfermo, oponerme a ello como algo totalmente extraño [...] o puedo identificar la enfermedad conmigo mismo. El

> ser enfermo queda transformado en este segundo caso en un elemento constitutivo de mi esencia [...]. Ambas posturas son, en su rigidez, falsas. Pero inevitablemente se tocan alguna vez esos extremos en la lucha por la aceptación de la enfermedad. Esta aceptación es, en definitiva, una tarea insoluble. No es posible en estado puro. Siempre hay algo que no casa. La finitud del hombre, su radical dependencia, se le hace al enfermo no sólo más consciente que al sano, sino también cualitativamente distinta. No puede abandonarse ni un sólo día a su simple existencia (Jaspers, 1932: 203).

Jaspers sufría a causa de su constitución física frágil que el ocaso le había asignado y que calificaba su existencia como poseedora de una precaria «dote óntica» (Anders, 2010: 69). Ya desde muy joven se dio cuenta de que «físicamente no estaba a la altura de las exigencias de la vida» (Jaspers, 1997: 12). Sin embargo, Jaspers se volvió el ejemplo contradictorio de todos los pronósticos médicos: «Cuando cumplan los treinta años de su vida, a más tardar, estos pacientes perecerán a causa de una supuración generalizada.» (Jaspers, 1984: 13). Lo cual no quita para que Jaspers admita, como queda reflejado en su autobiografía intelectual que, durante su juventud, a menudo cayó «en una tranquila melancolía» (Jaspers, 1984: 14) debido a su grave enfermedad que mejoró única y sustancialmente cuando conoció a su futura esposa.

> La soledad, la melancolía, la confianza en sí mismo, todo cambió cuando conocí a Gertrud Mayer a la edad de 24 años [...]. Era una cuestión de rutina que la conversación pronto se volviera a las cuestiones fundamentales de la vida [...]. Desde la primera hora hubo una armonía incomprensible entre nosotros que nunca se había esperado que fuera posible (Jaspers, 1984: 15).

Jaspers comienza su análisis de la enfermedad utilizando la noción nietzscheana del hombre como animal no consolidado, que supone la posibilidad de una perfectibilidad en la presencia de su fragilidad (*Gebrochenheit*). Dicho de otro modo, la enfermedad acrecienta la fragilidad del hombre, de sobra conocido por todos, pero paradójicamente al hacerlo le abre la vía a otra nueva forma de perfectibilidad. La enfer-

medad experimenta, de este modo, una transvaloración (*Umwertung*): sano es lo que lleva a la potencia del hombre, enfermo es lo que actualiza esa potencia, como en el caso de Hölderlin y Van Gogh. Contrariamente, todo lo que impide esa realización (y la enfermedad crónica o la incurabilidad pueden llevar a este resultado) pasa a ser considerado como lo verdaderamente enfermo. A partir de esta visión, desde la contradicción psicopatológica que sufrió y sufren todos los procesos mórbidos, la enfermedad pasó a ser percibida por él de forma muy distinta. De hecho, en los estudios de patobiografía que realizó posteriormente, empleó esa paradoja que él padeció para estudiar la enfermedad. De esta forma, podemos alcanzar una comprensión plural de la enfermedad, según los trabajos de Karl Jaspers, desde distintas metodologías y perspectivas (clínicas y filosóficas) para conseguir un debate y un enriquecimiento mutuo de ambas disciplinas. De esta manera, podremos atisbar, con ojo más claro, la dimensión de sufrimiento que experimenta el ser humano a partir de la experiencia personal de Karl Jaspers reflejada en sus textos.

2. Existencia y existente

Para empezar a tratar la cuestión, hay que decir que si bien Jaspers escribió con cierta asiduidad sobre temas y problemas relacionados con la filosofía de la medicina, nunca elaboró propiamente un modelo teórico sobre la enfermedad. Su filosofía es una reflexión sobre el ente existente como instrumento de pensamiento para el conocimiento, en este caso, de la morbidez (González, 2002: 98). Lo que en estas páginas se va a mostrar se centra en la lectura de la obra de Karl Jaspers y, especialmente, su doctrina del Envolvente (*das Umgreifende*). La filosofía del Envolvente es una reflexión sobre el ser, entendida no en el sentido del *Sein*, sino más bien como una reflexión sobre el ente existente (*Seiendes*) y el mundo que lo envuelve, lo cual nos va a permitir un conocimiento más específico sobre la problemática de la enfermedad en la sociedad, en la práctica clínica y reflexión filosófica.

El existente está determinado por encontrarse en el mundo y actuar como consecuencia del cuidado de sí. Esta atención se realiza

a través del cuerpo con el cual uno puede estar enfermo o sufriendo. Muchas veces, el saber de sí es lo que genera sufrimiento al tomar al cuerpo como objeto amenazado por la enfermedad, aunque sea de modo temporal y transitorio (Ordóñez, 2006: 200-201). Por tanto, la enfermedad dentro del ámbito existenciario queda constituida como un fenómeno ontológico del existente que hace que el ser esté encadenado al sufrimiento. El cuidado de sí otorga una autocomprensión de ese ser enfermo a consecuencia de tomar a la enfermedad como su posibilidad existencial. Si el orden del ser no se puede suprimir, sólo queda cuidar de lo óntico. Estar enfermo es un estar-en-el-mundo-siendo, haciendo de la enfermedad una actitud vital, una sintomatización de orden psíquico y físico que genera un estado anímico específico y peculiar (Ordoñez, 2006: 202). Este será el sentido con el que aquí se utilizará la doctrina de la enfermedad en el contexto del Envolvente de Jaspers.

En términos generales, la filosofía de Jaspers sondea la existencia humana desde la perspectiva de la existencia empírica (*Dasein*) y la posible Existencia (*Existenz*). La definición de Jaspers para el término *Dasein* es muy distinta a la utilizada por Heidegger. Para este último, el conocimiento entendido como relación sujeto-objeto implica ya el ser-en-el-mundo. Por lo tanto, el sujeto pasa, en la filosofía de Heidegger, a llamarse ser-ahí (*Dasein*), el existente, aquel al cual en su ser le va su ser. En este sentido, solo el ser humano es *Dasein*. En Jaspers, en cambio, el término *Dasein* no sólo comprende la esfera humana, sino también todo lo que existe empíricamente. *Ek-sistenz,* para Jaspers, designa la vida fuera de sí, entendiendo por este «sí» a la existencia empírica (*Da-sein*). Luego, podemos afirmar que la Existencia es el modo de ser propio del hombre. En sentido estricto, solo el hombre existe. Pero, por otro lado, la vida humana está atravesada por la búsqueda de algo que permanece siempre más allá de la misma y que construye su trascendencia. De ahí que la Existencia se caracterice inevitablemente por la relación consigo mismo y con esa trascendencia (Jaspers, 1958: 14).

Las preguntas por el ser, la verdad, la muerte, el amor, el fracaso, la enfermedad, el sufrimiento son aquellas que el ser humano se plantea a sí mismo en cuanto existente, son las que representan las situaciones

límite, en palabras del maestro de Heidegger, que se enfrentan (en un sentido de colocarse frontalmente) al existente. Si la existencia supone la búsqueda del ser, éste se revela al existente en las situaciones límites a las que éste se enfrenta (Baquedano, 2013: 47). La única posibilidad auténtica del ser humano, por tanto, es la dictada por su destino: optar entre posibilidades significa encontrar lo que se es, muchas veces a través de estas situaciones límite. Y, a su vez, la pregunta por el existente en nuestro autor es la pregunta por la Existencia[1]. A diferencia de la existencia empírica, la cual alude a lo dado, al mero estar-ahí, la Existencia de Jaspers indica opciones de posibilidad (Baquedano, 2013: 46).

La filosofía existencial jaspersiana contempla, en definitiva, el saber y la investigación acerca del ser. Para ello confluyen dos vías que cruzan toda la vida del existente: por un lado, la que le orienta en el mundo y, por otro, la que le motiva a dilucidar la Existencia. Ahí, en la Existencia, Karl Jaspers puede apreciar, en interior de la conciencia, el combinado de existencia y mundo.

3. Las situaciones-límite

Todas nuestras vidas están sometidas a sufrimiento, nos aporta Jaspers. El sufrimiento es, para usar una expresión de Karl Jaspers, una situación límite (*Grenzsituation*):

> Situaciones como estas: que siempre estoy en situaciones, que no puedo vivir sin lucha y sin sufrimiento, que inevitablemente asumo la culpa, que tengo que morir, las llamo situaciones límite. No cambian, sino sólo en apariencia; son definitivas en relación con nuestra existencia. Son incomprensibles; en nuestra existencia no vemos nada más detrás de ellas. Son como un muro contra el que chocamos, contra el que fallamos. No las podemos cambiar, solo aclararlas, sin poder explicarlas y derivarlas de otra cosa. Se relacionan con la existencia misma (Jaspers, 1932: 203).

1. La palabra existencia significa emerger y, por lo tanto, un devenir en donde el hombre llega a ser sí mismo.

La característica de todas estas situaciones límites es que producen sufrimiento pero, a su vez, acompañan a la existencia. Cuando sufrimos aprehendemos sólo un aspecto negativo de la experiencia. Sin embargo, Jaspers enfatiza que lo verdaderamente positivo es la vida que subsiste durante el sufrimiento. Por tanto, un elemento clave en la reacción al sufrimiento es cómo la persona asume ese valor y esa experiencia, de la que Jaspers fue también partícipe.

Jaspers señala que los seres humanos nos posicionamos frente al sufrimiento (Amar, 2001: 81). El sufrimiento que vivencia una persona individual, en realidad, también pertenece a todos los seres humanos, por eso el hombre posee categorías generales de reacción. Ante el sufrimiento los hombres reaccionan de modos diferentes: resignándose al dolor y al sufrimiento, con una actitud heroica porque, por el sufrimiento, llegamos a tener conciencia de uno mismo, o de un modo metafísico-religioso al mantener una relación con lo Absoluto frente al cual el hombre no se siente solitario (Amar, 2001: 82).

La existencia empírica implica movernos en situaciones que nos son dadas. Este tipo de situaciones pueden modificarse, haciendo que el ser humano pueda salir de una situación para entrar en otra. De hecho, cuando el existente se representa la posibilidad de no estar en una situación, se enfrenta tarde o temprano a otro tipo de situaciones. Hay momentos que llevan a nuestra existencia a una situación límite donde se experimentan sentimientos y pensamientos en los mismos abismos de nuestra existencia (Amar, 2001: 80). Las situaciones límites son, por ese motivo, las que conforman la existencia. En ellas es posible asimilar la existencia de un modo mucho más radical que a través de un mero examen científico del mundo. Es ahí, con ellas, donde se hace posible la existencia y su destino: «Situaciones tales como las de que estoy siempre en situación, que no pueda vivir sin lucha y sin sufrimiento, que yo asumo inevitablemente la culpa, que tengo que morir, son las que llamo situaciones límites» (Jaspers, 1932: 66).

Según Jaspers, las situaciones límites indican puntos de las crisis de la existencia humana en las que un conflicto se hace más claro. Jaspers habla, por un lado, de cuatro situaciones particulares: la muerte, el sufrimiento, la lucha y la culpa; y, por otro, de dos situaciones más gene-

rales: la existencia empírica y la historicidad. Jaspers ancla la situación límite de la muerte (*Tod*) sobre todo con la angustia, la cual puede asumir dos formas: una angustia consciente de la propia finitud y una angustia relativa a dejar de ser una mera existencia empírica, el miedo ante el no ser. Cuando se piensa en la existencia propia lo habitual es tomar conciencia de la nada que queda tras la muerte: «La angustia del no-ser existencial es tan distinta de la angustia ante la no-existencia empírica vital que, a pesar de la igualdad de las palabras –no-ser y muerte–, sólo una de las dos angustias puede predominar verdaderamente» (Jaspers, 1932: 97). En oposición a esta angustia existencial, que escapa del dominio de la voluntad humana (y que se puede cubrir con simbólicas de un más allá, de una inmortalidad individual), se encuentra aquella angustia que prepara al existente para enfrentar serenamente la muerte. Solamente la certeza propia de la angustia existencial (*Existenzangst*) da pie a encontrar sosiego y serenidad ante la muerte, haciendo relativa la angustia de la existencia empírica (*Daseinsangst*). Sin embargo, cuando la muerte existencial no ha llegado a ser certidumbre, la muerte biológica suele convertirse en la más absoluta desesperación y la vida parece entonces una desesperación.

La conciencia de la realidad en las situaciones límite puede aumentar la angustia y la vida puede tornarse como un daño del cual el existente (*Dasein*) busca apartarse. El ser humano no desea querer morir. Sin embargo, si fuese ya una necesidad, sin alternativas, podría verse entregado existencialmente a desear su extinción. En esta misma línea, Spaemann asocia el término sufrimiento, como tristeza, infelicidad, desagrado, y la pasividad o la frustración (Spaemann, 1977: 118).

Sabemos que la muerte sobreviene al ser humano. Frente a esta fatalidad inevitable, las situaciones límites resultan ser lo último que nos informa y acrecienta nuestras posibilidades. Es ahí donde la angustia auténtica ante la muerte, el sufrimiento, la culpa y la lucha interna parecen ser el término final para aquel que no tiene salida. Para el existencialista Jaspers hay dos posibilidades que permiten la superación de las situaciones límites: el suicidio y la fe. En el primer caso, al darse el paso definitivo, se abandonaría la existencia empírica. En el segundo caso, la religión permitiría permanecer en el mundo, pero poniéndose

en relación inmediata con la divinidad (Jaspers, 1932: 187). En este contexto, Jaspers introduce la posibilidad de un salto fuera de la angustia hacia la paz, lo cual se daría con la fe que trasciende la existencia individual. Cuando se toma conciencia de que dicha fe pudo nacer como mecanismo defensivo de la angustia ante la muerte, aparece ésta como la razón escondida, pero real de esa paz.

4. Enfermedad y sufrimiento

La enfermedad se presenta, en Jaspers, como una situación límite (*Grenzsituation*) en la que el hombre, cuando la vive conscientemente, se enfrenta a los abismos de su ser, adquiriendo conciencia de sus limitaciones. La enfermedad, como experiencia de ese límite, se convierte en manifestación de la Existencia: «experimentar situaciones límite y existir (*Existieren*) es la misma cosa» (Jaspers, 1973: 204). En el pensamiento de Jaspers, la vivencia de la enfermedad como experiencia singular, y el consiguiente verse como sí mismo como existencia, sólo puede alcanzarse en relación con lo que no es uno mismo. Es decir, para Jaspers, tanto en la visión inmanente de la enfermedad como en la forma trascendente de la enfermedad, sólo se alcanzan mediante una interrelación, bien con el mundo (en la primera) o bien con el otro, en la segunda. La vivencia de la enfermedad como símbolo de la Existencia sólo puede darse, por tanto, en comunicación con el otro y en función de la Trascendencia (*Traszendenz*). Esta Trascendencia no está en Jaspers personalizada en un Dios, como sucede en el caso de Kierkegaard, sino que es la imagen de lo que, siendo lo radicalmente otro (*das schlechthin Andere*), nos configura inevitablemente (González, 2002: 110).

A través de la lectura de Jaspers, se aprecia cómo la enfermedad puede devenir situación límite (González, 2002: 111). La enfermedad supone la expresión de una afectividad que está marcada por la inminencia de la muerte. Ser un enfermo manifiesta ese miedo de estar a la muerte que se ontifica por sí mismo. Y ese miedo es una angustia, aquí y ahora, que desemboca en el más terrible de los males: el sufrimiento (Ordóñez, 2006: 204).

La enfermedad tiene, en Jaspers, un acceso inmanente y objetivo donde puede ser considerada desde diferentes posibilidades en los que se manifiesta dicha enfermedad: el ser (*Dasein*), la conciencia en sí (*Bewusstsein überhaupt*) y el espíritu (*Geist*). En resumen, tres formas del conocimiento de la enfermedad en el pensamiento de nuestro autor: lo vital, la evidencia (lo universal, lo científico-natural) y la convicción (lo científico-espiritual). Desde el ser, la enfermedad es amenaza contra la vida. Desde la conciencia, la enfermedad es una entidad cognoscible por las ciencias naturales en función de una serie de evidencias formalizadas en nociones científicas (*Verstand*). Desde el espíritu, la enfermedad es una realidad con significaciones interpretables y comprensibles (*Verstehen*). Si la enfermedad, en un modo anterior, pertenecía al conocimiento de las ciencias de la naturaleza, posteriormente interesa al conocimiento de las ciencias del espíritu o ciencias humanas.

Profundizando en la reflexión sobre la enfermedad, desde de la teoría del Envolvente de Karl Jaspers, el hombre enfermo sería el resultado de la conjunción entre el yo del sujeto enfermo con el no-yo (los entes animados o inananimados que se relacionan con el hombre, las actitudes, las opiniones y conocimientos de otros hombres, y las circunstancias que sitúan al sujeto, los cuales estarían dentro de lo que Jaspers denomina con el nombre genérico de mundo (*Welt*). Es decir, Jaspers reconoce la importancia de lo exterior en la conformación de los distintos modos inmanentes de conocimiento objetivo del enfermar mediante la influencia del medio entorno envolvente (González, 2002: 105). Conocemos lo que está en el mundo envolvente, pero no el mundo (Jaspers, 1974: 15). Esta noción se origina en un hipotético estado originario en el que el hombre habría formado una unidad con otros hombres y con el mundo. Tras producirse la separación entre el yo y el mundo (el no-yo), el hombre se esforzaría por la recuperación de esa ansiada unidad. A esta unidad Jaspers la denomina, tomándolo de Schelling, «la participación cognitiva en la creación» (*Mitwissenschaft mit der Schöpfung*) (Jaspers, 1974: 24). Tan sólo en determinados instantes (como la enfermedad vivida como experiencia del límite) esa unión se hará cierta y el hombre encontrará el vínculo del ser originario perdido (Jaspers, 1974: 23-25).

En el contexto del mundo se produce, desde la perspectiva jaspersiana, la articulación de esos tres modos posibles del conocimiento inmanente que se guían por dos criterios: el de armonía y el de la apertura. La percepción de los límites de los diferentes modos es evidente por parte del observador, dice Jaspers, cuando éste es consciente de la existencia de las distintas formas de aproximación a la enfermedad. Así, el aspecto vital de la enfermedad queda limitado por la visión explicativa científico-natural, la cual queda protegida por la aproximación espiritual, la cual también queda limitada por el anclaje biológico de la enfermedad. Por tanto, el equilibrio se basa en el reconocimiento de límites de su conocimiento e impide que cualquiera de estos modos se priorice sobre los demás. Complementariamente, el criterio de apertura impide que los conocimientos de cada modo puedan ser tenidos por definitivos y plantea su cuestionamiento y la posibilidad de nuevas formas en el conocimiento directo de la enfermedad.

Pero la realidad de la enfermedad no se agota para Jaspers en su conocimiento inmanente. Dicha limitación de ese conocimiento se fundamenta en la distinción kantiana entre el mundo de la apariencias y el mundo inteligible. Partiendo de esta dicotomía, para Jaspers, el ser empírico racional (en tanto ser, conciencia en sí y espíritu) no puede nunca abarcar la totalidad de las facetas del hombre, pues éste es también Existencia (*Existenz*). Por lo tanto, la enfermedad además de un conocimiento tendente a lo empíricamente maligno (desde la simple existencia), como lo comprobable de forma universal (desde la conciencia en sí) y como lo comprensible dentro de unas convicciones comunes (desde el espíritu), es susceptible también de una aproximación desde la enfermedad como llamada a la Existencia posible (*Existenz*) (González, 2002: 106). De todo esto se desprende que el conocimiento de la enfermedad tiene dos accesos posibles: el racional (derivado del pensamiento lógico y causal), y el conocimiento de la enfermedad que se realiza desde una experiencia sensible no conformada por un esquema lógico que restringe su campo de posibilidades (González, 2002: 108).

El lenguaje de este conocimiento tiene, en Jaspers, una delimitación simbólica que se concreta en la idea de la enfermedad como

componente ontológico de la Existencia, en tanto situación límite y su expresión contradictoria que sólo se produce en la conjunción con lo ajeno al hombre, con eso que Jaspers denominaba lo radicalmente otro (la Trascendencia) (González, 2002: 113). Busca pasar a otro nivel de percepción distinto del habitual. Para ello, el lenguaje debe moverse en parejas de contradicciones lógicas (temporalidad-eternidad, soledad-comunicación, libertad-dependencia, etc.).

Este conocimiento significaría, ante todo, la no separación entre la enfermedad conocida y el que conoce. En el conocimiento científico, el que conoce está separado del objeto; en el trascendente la idea de la enfermedad, como experiencia del límite, sólo puede ser elucidada desde el sentir en el interior de la propia Existencia por la intelección de la enfermedad como situación límite. En el caso concreto de la enfermedad, el conocimiento directo tendría por fin alcanzar la mayor intervención sobre la enfermedad, y el conocimiento indirecto buscaría conseguir, por su parte, la explicación total de la enfermedad, es decir, lograr su intelección de la forma más profunda posible. Pero, para Jaspers, hay que clarificar las carencias de cada modo. Así, el modo científico garantiza la veracidad (*Richtigkeit*) y validez del conocimiento de la enfermedad en campos muy específicos, pero no la importancia (*Wichtigkeit*) de ese conocer. Complementariamente, el conocimiento indirecto aclararía el sentido existencial de la enfermedad, pero no otorgaría ningún tipo de certidumbre científica.

Por último, la articulación de los modos de conocer la enfermedad necesita, según Jaspers, clarificar cuál puede ser la utilidad que cada uno de ellos tiene para el otro. El conocimiento indirecto puede suponer, para el conocimiento científico de la enfermedad, un impulso interdisciplinar para la investigación, independientemente de cualquier motivo de utilidad o al provecho. En tanto *erweckende Philosophie* (filosofía suscitadora), el conocimiento trascendente también puede hacer surgir una serie de posibilidades abiertas que sean capaces de iluminar futuras hipótesis científicas. Por otro lado, el conocimiento científico de la enfermedad, al hacerse evidente los límites que no puede traspasar, indica al conocimiento indirecto, para Jaspers, su punto de partida (González, 2002: 117).

Desde el pensamiento de Jaspers, de influencia kantiana, sólo por medio de la razón (*Vernunft*), en tanto principio de las formas de conocimiento de la enfermedad, se haría ver las carencias de las dos formas de conocer. La razón se mueve entre el empirismo del conocimiento objetivo de la enfermedad y lo inteligido sobre ella por el conocimiento trascendente. La razón siempre se orienta hacia lo nuevo, hacia lo que supone siempre la apertura a nuevas formas de ver la enfermedad, si bien la razón pondría de relieve el mutuo aprovechamiento de las dos vías del conocer. La razón es la voluntad total de comunicación (*der totale Kommunikationswille*) que conserva lo que es y todo lo que puede ser. Así, la enfermedad como todo sería una realidad velada, que sólo podría desvelarse siguiendo dos caminos (el inmanente y el trascendente) articulados pero contrapuestos. Al ser caminos diferentes de los que tenemos experiencia de forma separada, la enfermedad sólo se desvelaría parcialmente con cada uno, en fragmentos no superponibles. La razón, en Jaspers, debe entenderse como el *logos* creador, el principio que nos permite vincular adecuadamente el pensamiento lógico (*Verstand*) con el pensamiento trascendente así como criticar lo adquirido, lo arbitrario, lo dogmático, lo presupuesto.

Durante nuestra experiencia vital empírica, el sufrimiento se convierte en una situación límite, las enfermedades cuestionan habitualmente lo vital, el esfuerzo falla en numerosas ocasiones, la locura pervive en el enfermo teniendo conciencia de ella, la senilidad patológica se acrecenta en el contexto de la atrofia, la aniquilación de las fuerzas o las consecuencias de la dependencia en todas sus formas, el hambre, etcétera (Jaspers, 1932: 102). El ser humano trata de combatir el sufrimiento (*Leiden*) convirtiendo la victoria sobre éste, es decir, su anulación, en una superación de la existencia empírica. Para relacionarnos con lo ineludible del sufrimiento, Jaspers propone la valentía como la mejor actitud posible (Brock, 2022: 14). La valentía es una actitud fundamental frente al sufrimiento que se extiende sobre la existencia, es decir, se trata de una actitud que mira y se mantiene firmemente en la vida. Sin embargo, su posibilidad de salir exitosa es limitada, creándose frecuentemente una ilusión sobre la eliminación auténtica del dolor y del padecer. Al respecto, Jaspers repara en que la

existencia empírica ha de asumir la necesidad del sufrimiento. Es correcto acepta el carácter finito de una enfermedad curable en lugar de verla como un destino (Brock, 2022: 15). Sin embargo, no es posible mientras exista una apropiación del sufrimiento en el que falta el reconocimiento del mismo como inseparable del propio yo. El individuo «llega a la conciencia de sí mismo a través de su sufrimiento» (Jaspers, 1932: 232). Lo entiende como algo con lo que vivir, es una tarea que no se puede rechazar: «Todos tienen que soportar y asumir lo que les golpea. Nadie puede quitárselo». (Jaspers, 1932: 231). Es cierto que la vida con el sufrimiento propio es cualquier cosa menos sencilla, pero este sufrir forma parte ineludible y consustancial con la vida ordinaria.

> Sólo en la situación límite puede existir el sufrimiento como inevitable. Ahora comprendo el sufrimiento como la parte que se ha convertido en mía, lamento, sufro de verdad, no me lo oculto, vivo en la tensión de querer decir sí y nunca finalmente poder decir sí, luchar contra el sufrimiento para limitarlo, posponerlo, pero tenerlo como ajeno a mí, pero como perteneciente a mí, y no obtengo ni la paz de la armonía en la tolerancia pasiva ni caigo en la rabia (Jaspers, 1932: 231).

La apropiación del sufrimiento no debe confundirse con la rendición incondicional ante el sufrimiento. Más bien, significa luchar contra el sufrimiento y luchar por el equilibrio y la dignidad del existente como ente sufriente. El individuo existente ve el sufrimiento,

> lo combate lo mejor que puede y lo soporta cuando se ve débil, hasta que perece para preservar solo la actitud cuando se viene abajo, o incluso para perderlo cuando el vórtice incomprensible lo arrastra a un lugar donde incluso el poder del yo es relativizado y sometido a poderes desconocidos (Jaspers, 1932: 232).

En ocasiones, el individuo adopta otras posturas diferentes: elude el sufrimiento personal, es decir, sólo lo padece y uno no se afecta existencialmente por él; o bien, la persona se sustrae del sufrimiento dando lugar a la indiferencia y desconsideración ante el mismo, muchas veces en relación con el padecer del otro. En este sentido, es interesante el testimonio del propio Jaspers:

> Evito sufrir [...]; Instintivamente limito mi campo de visión, por ejemplo, no quiero saber la verdad del médico, no quiero reconocer mi enfermedad, no quiero ver mis deficiencias físicas y mentales, no quiero aclarar mi situación sociológica en la realidad por mí mismo[...] (Jaspers, 1932: 231).

A partir de un cierto grado de intensidad, el dolor como tal pasa a ser sufrimiento. El paso de uno a otro ocurre cuando se anula la probabilidad del futuro por el padecimiento, cuando se pierde la esperanza de alivio real. Ahora bien, puede darse también un despertar de la existencia en virtud del sufrimiento. Esto ocurre cuando, en la situación límite, el sufrimiento se presenta como inevitable: «Cada cual tiene que soportar y cumplir el dolor que le toca. Nadie puede sustraerse a él. Si no hubiera más que la felicidad de la existencia empírica, entonces la posible existencia quedaría como dormida» (Jaspers, 1932: 103).

5. Otras formas de situación límite en K. Jaspers

Para Jaspers, la muerte y el sufrimiento comentados son dos situaciones límites que existen sin colaboración activa de quien las aprehende existencialmente. En cambio, las otras situaciones límite particulares, como son la lucha y la culpa, son consideradas activas en cuanto que, una vez estando en ellas, podemos hacernos conscientes existencialmente. Sin embargo, siguen siendo situaciones límites, pues el existente, por el mero hecho de ser, las genera y siguen actuando sobre cada uno de nosotros (Jaspers, 1932: 105).

Como situación límite, la lucha (*Kampf*) tiene lugar tanto entre los seres entre sí, como también en el interior del individuo mismo, pues la existencia consiste en el proceso de llegar a ser sí mismo, lo cual implica una constante lucha dentro de cada interior. Jaspers enfatiza que, para cobrar conciencia de sí, es necesario reconocer al otro, probarse mediante él para así luego poder contrastarse y luchar enfrentado (Baquedano, 2013; 53). En relación con los casos en donde hay explicaciones psicopatológicas de por medio, es bueno considerar que Jaspers admite, por ejemplo, que el suicidio no es consecuencia de la lucha contra una enfermedad mental: «En la vida puede interve-

nir, desde luego, el factor biológico, completamente incomprensible, de la enfermedad, pero sólo por conexiones espirituales desarrolladas sobre el suelo de la enfermedad se origina el suicidio en algunos, no en todos los pacientes» (Jaspers, 1932: 189). Como psiquiatra, el filósofo existencialista es consciente que las explicaciones científicas o médicas nunca van a agotar el conocimiento del hombre como existencia completa y plena ni van a permitir comprender definitivamente a quienes hayan sido afectados por alguna afección espiritual contra la cual llevan tiempo luchando, independientemente si se tiene o no una explicación psicopatológica al respecto.

El ser humano se ve enfrentado a situaciones significativas que no puede rehuir. Así como ha de enfrentarlas, también ha de tomar decisiones y responsabilidades cuyos resultados le son desconocidos y que le pueden generar una culpa ulterior (Jaspers, 1932: 119). La culpa, como situación límite, no es entendida en un mero hecho moral, sino a través de un concepto ontológico más amplio, es decir, inherente a la vida existencial. En el hecho de la finitud del hombre se encuentra la culpa (*Schuld*). Similar a Sartre, Jaspers sostiene que cada individuo es culpable del mal que concierne a su tiempo, en tanto no se ha hecho lo que se puede o lo que se hubiese podido hacer para impedirlo. Cuando el ser humano se percata de esta situación, se le despliega la voz de la conciencia que hace sentir la profundidad de la trascendencia y le otorga su culpa. Jaspers padeció en lo personal esta situación límite y sus consecuencias psicopatológicas personales, fruto de ello fue la publicación de diversos escritos al respecto entre los cuales destaca *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania.*

Cada una de las situaciones límites analizadas muestran sus contradicciones específicas, como todo en esta vida. Sin embargo, lo común frente a la situación límite de la muerte, el sufrimiento, la lucha y la culpa es la estructura de la realidad empírica. Como existente únicamente es posible llegar a ser sí mismo existencialmente sólo en la situación límite, pues justamente ahí se ponen en duda todas las certezas que han sido asimiladas a lo largo de la vida de un modo mecánico e irreflexivo. Una situación límite que resulta incomprensible, y que contempla todas las demás, es el hecho de que el ser sólo es cuando

la existencia empírica es. Esta situación tiene, a su vez, un carácter inconcluso pues al realizarse en el tiempo está en continuo proceso de devenir. Precisamente la realidad empírica, con su historicidad, ha sido y puede ser fuente de errores y antinomias, revelándose su carácter contradictorio por ser siempre algo que no es completamente debido a su finitud (Baquedano, 2013: 56). La relación del ser con la historicidad de la realidad empírica resulta, para Jaspers, ser Existencia que no carece de existencia empírica, como tampoco es posible que haya para uno mismo una trascendencia sin realidad empírica:

> Sin la realidad de la manifestación, tal como se revela para la posible 'existencia' en las situaciones límites, no hay trascendencia. Si buscase la pura trascendencia sin mundo, perdería la situación límite y me hundiría en una trascendencia vacía (Jaspers, 1959: 130).

El elemento común que comparten las situaciones límites está dado precisamente por la estructura antinómica de la existencia empírica. Se hace necesario sondear el misterio del padecimiento del existente en todas sus situaciones límites, nos dice Jaspers. El afectado por el más absoluto sentimiento de abandono y desamparo, por la crudeza relativa al sufrimiento personal o ajeno, el incomprendido que ve cómo sus más cercanos viven en un mundo ajeno al de él o van desapareciendo progresivamente, el afectado por la profunda conciencia de que está condenado a hundirse en su enfermedad o aquel existente pacífico que, víctima de la injusticia, es incapaz de seguir luchando sin armas, para todos ellos la posibilidad de acabar con todo sufrimiento existencial puede ser una solución al permanente tormento que les significa la existencia de una vida que no puede seguir imponiéndose como una obligación. El mismo Jaspers lo reconoce:

> Hay un límite donde la continuación de la vida ya no puede ser obligación: cuando ya no es posible llegar a ser sí mismo, cuando el sufrimiento físico y las exigencias del mundo son tan aniquiladoras que no puedo seguir siendo el que soy; cuando, aunque subsista el valor para vivir, desaparece con la fuerza la posibilidad física; y cuando no hay nadie en el mundo que por amor sujete mi vida (Jaspers, 1959: 196).

Una agonía física o mental crónica que impide sustraerse de ese estado, un sufrimiento total y paralizante conlleva una necesidad imperiosa de descanso o alivio. En esta situación límite es posible distinguir en cualquier existente una avidez vital de la nada como manifestación inmediata del padecimiento vivenciado, sin mediar reflexiones espirituales ni existenciales. El suicidio puede ser una conjunción de ambos fenómenos, es decir, tanto una desesperación por dejarse caer en la extinción de toda la realidad empírica como un despertar existencial por alcanzarla. Holzapfel, recordando la vida del existencialista alemán, señala al respecto:

> El propio Jaspers fue durante la época del nazismo un potencial suicida, con ziankali (una forma de cianuro) siempre a la mano, con el objeto de autoeliminarse él con su mujer judía Gertrud, en caso de que vinieran a buscarlos para transportarlos a las barracas de los campos de concentración (Holzapfel, 2003: 9).

Considérese aquí que se está aludiendo a un período significativo de tiempo durante el cual Jaspers estaba decidido a suicidarse en caso de que hubiesen llegado a buscarlos los nazis. Como ataque a una fuerza superior, y salida de una situación aniquiladora o aniquilante, el darse muerte a sí mismo pudo ser la expresión máxima de lo que fue su autonomía al manifestar, de ese modo, su independencia. Cuando la existencia ha sido rebasada por las situaciones límites, el existente ha resuelto no seguir subordinándose, no tener que volver a necesitar de nada ni de nadie. A lo largo de su filosofía, Jaspers revive esta problemática, cuya praxis no sólo ha sido aprobada y elogiada en situaciones límites por algunos filósofos, sino también se ha convertido en el final de la vida de notables pensadores, como pudo ser el caso de Walter Benjamin (Baquedano, 2013: 60).

6. Conclusiones

El pensamiento de Karl Jaspers en torno a la epistemología de la enfermedad sigue teniendo vigencia en el pensamiento actual. Aquí radica, probablemente, su capacidad para evolucionar y la posibilidad de ser leído desde posturas actuales. La consideración inicial de un co-

nocimiento inmanente, objetivo de la enfermedad se jerarquiza en una serie de subniveles de forma abierta y armónica, según nuestro autor. En Jaspers, los límites en el conocimiento científico de este estudio del proceso morboso se establecen de una manera arbitraria a través de su presunta evidencia por parte del observador.

La ineludibilidad de un segundo modo de conocimiento de la enfermedad, el conocimiento indirecto o trascendente el cual, a diferencia del anterior, no excluye la antinomia, en Jaspers se concretaba en la idea de la enfermedad como situación límite y, por tanto, como trasunto de la Existencia. En Jaspers, la separación diferencial entre el conocimiento científico (como modelo del conocimiento objetivo) y el filosófico (en tanto modelo del indirecto) es sumamente estricta (el conocimiento científico vendría definido por el carácter metódico, la certidumbre evidente, la validez general y la universalidad).

Ahora bien, para Jaspers, el conocimiento directo garantizaba la rectitud del saber de la enfermedad, pero no su importancia; a su vez, el conocimiento indirecto aclaraba el valor (sentido) de la enfermedad, pero no otorgaba ningún tipo de certidumbre. La clarificación sobre los beneficios recíprocos para ambas formas de conocer la enfermedad puede venir de su interrelación interdisciplinar. Para Jaspers el conocimiento indirecto actuaba como incitador de posibilidades para el directo; el directo señalaba, por su parte, al toparse con sus limitaciones, el punto de comienzo del indirecto. Es claro, en nuestro autor, el influjo positivo que puede tener, para la consideración indirecta de la enfermedad, el rigor analítico del conocimiento científico de la misma facilitando el paso de experiencias sensibles a ideas expresables y ayudando, de esta forma, a contemplar la contradicción de la enfermedad cara a cara. Como se puede colegir, como coda final, Jaspers es el filósofo y médico que consigue exponer una visión interdisciplinaria y complementaria de ambos métodos de estudio de la enfermedad. De este modo, con este autor se podría generar un espacio fecundo en lo que respecta al empleo de un único paradigma desde un régimen de verdad que desatienda otras metodologías. Jaspers consigue reivindicar que el enfoque de las ciencias naturales no puede abarcarlo y explicarlo todo, pues como toda perspectiva contiene ciertas limitaciones.

La necesidad de establecer una articulación entre las formas de conocimiento de la enfermedad se lleva a cabo, en Jaspers, por medio de la Razón. La consideración, finalmente, es que la enfermedad como un todo se anuncia de manera parcial en cada una de esas dos formas de conocimiento, pero en tanto tal no puede enunciarse una sola doctrina estable y objetiva. Esta reflexión, en Jaspers se expresaba a través de la idea de la enfermedad como realidad velada. Fue capaz de ver, dada las características de la enfermedad y el estado actual de la cuestión, que es insuficiente que dicha temática sea reducida a un estudio biológico-médico, dado que la gravedad del asunto interpela a un estudio más amplio, indirecto y trascendente del existente. En otros términos, hay una serie de ámbitos que imposibilitan para Jaspers reducir dicha problematicidad a una supuesta neutralidad científica. Por tanto, Jaspers busca desde la interdisciplinaridad, el diálogo y el intercambio del conocimiento una manera otra de comprender y abordar el sufrimiento y la enfermedad, partiendo de una experiencia particular y propia. Con él resulta clara la necesidad de defender la idea de que no es suficiente un solo enfoque para abordar lo que no deja de ser una problemática muy extensa.

7. Bibliografía

Amar, J.J. (2001). «Reflexión sobre el sufrimiento a partir del pensamiento de Karl Jaspers». *Psicología del Caribe,* 7, pp. 70-84.

Baquedano, S. (2013). «Situación límite y suicidio en Jaspers». *Philosophia,* 73(1), pp. 43-60.

Brock, E. (2022). «Vivir con el sufrimiento. Jaspers, Kierkegaard y Nietzsche como artistas del sufrimiento». *Estudios Nietzsche,* 22, pp.13-33.

González, Á. (2002). «De la razón al Juego: la teoría del conocimiento de la enfermedad en Karl Jaspers y su reconsideración desde la epistemología actual». *Asclepio,* LIV (1), pp. 97-124.

Holzapfel, C. (2003). «Muerte y suicidio en Jaspers». *Revista Philosophica*, 26, pp. 1-9.

Jaspers, K. (1932). *Philosophie II. Existenzerhellung (= P II).* Berlin/Heidelberg/New York: Springer.

– (1959). *Filosofía. Tomo II*. Madrid: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico/Revista de Occidente.
– (1973). *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen.* Berlin/Heidelberg/New York: Springer.
– (1984). *Philosophische Autobiographie.* München: Piper.
– (1997), «Karl Jaspers. Ein Selbstporträt». En: Jaspers, K., *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch.* München: Piper, pp. 7-29.
Ordóñez, J. (2006). «El hipocondríaco: un enfermo (de lo) imagianrio». En: Morales, E. y Ordóñez, J. (Eds.). *Medicina y filosofía. La enfermedad y el sufrimiento IV.* Sevilla: Fénix editora, pp. 199-206.
Spaemann, R. (1977). «Über den Sinn des Leidens» (Sobre el sentido del dolor). En: Jaspers, K. *Einsprüche, christliche Reden*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

Problemas epistemológicos del psicoanálisis

Carlos Gómez Sánchez
Catedrático de Filosofía Moral y Política – UNED

1. La gloria ambigua del psicoanálisis

En sus poco más de cien años de historia, el psicoanálisis ha conocido un desarrollo singular. Rechazado en principio por los medios académicos oficiales y por la mayor parte del público que tenía acceso a ese tipo de informaciones, con posterioridad ha conocido una marea de difusión, que ha llegado a inundar nuestra sociedad. Pedagogos, psicoterapeutas, críticos literarios, cineastas, medios de comunicación y un largo etcétera manejan sin cesar, en sentido más o menos adecuado, conceptos provenientes del psicoanálisis. Los actos fallidos provocan una sonrisa cómplice o una disculpa que hoy se tiene por inevitable; la sexualidad infantil será más o menos aceptada, pero casi siempre se habla de la importancia de no traumatizar –y, muy particularmente, en un sentido sexual– a los niños, y las alusiones, más o menos divertidas o grotescas, al Edipo y sus secuelas, a la castración y la envidia del pene y otros avatares por el estilo son ya moneda común.

Pero esta difusión no sólo ha ido acompañada de una cierta trivialización –que toda divulgación comporta–, sino de una tergiversación sistemática, que transpira freudismo en el mismo acto que lo niega. Y ello, incluso, en lo que se refiere a conceptos básicos, como los de inconsciente (que se suele equiparar a lo subconsciente, aunque se equipare mal) o represión. De modo que se podría aplicar al psicoanálisis lo que Nietzsche decía de sí mismo, esto es, que había una forma, al

parecer inobjetable, de no pensar en lo que decía: no parar de hablar de él. Así, esta *gloria ambigua* del psicoanálisis provoca que, en muchos casos, haya desembocado, como el propio Freud temía, en «tema de frívola conversación» (Freud, 1905, I: 995)[1].

Con todo, además de su relevancia en la psicología y la psiquiatría, y para no referirnos ahora a otros campos de estudio, por lo que a la filosofía se refiere, la influencia del psicoanálisis ha sido particularmente intensa, hasta el punto de que la mayor parte de las corrientes filosóficas del siglo XX y muchos de sus autores se han visto obligados a dialogar con él. Si en la filosofía analítica, quizá ha estado menos presente (aunque Wittgenstein se refirió ocasionalmente a él), lo ha hecho con fuerza en diversas corrientes del marxismo, del estructuralismo de Althusser a los teóricos de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Fromm…y, más recientemente, Habermas) o a ese peculiar marxista que fue E. Bloch, uno de los primeros que quiso tomar en cuenta sus aportaciones y que formula, a mi entender, preguntas pertinentes al psicoanálisis, aunque luego se extravíe en la argumentación (Gómez y Muguerza, 2007: 496ss.). Y si del marxismo pasamos al campo de la fenomenología, basta pensar en la obra de P. Ricoeur, para tomar conciencia de la envergadura de ese influjo, que no ha hecho

1. Las citas de las obras de Freud corresponden a la edición de sus *Obras Completas*, trad. de L. López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva, 3ª ed., 1972, 3 vols. Indicaremos en primer lugar el año de edición, seguido del volumen en romanos y de la página en arábigos. Aunque la traducción de López-Ballesteros ha sido cuestionada, sobre todo por la identificación entre *Instinkt* («instinto») y *Trieb* («pulsión»), siempre traducidos por instinto, lo que resulta confundente respecto a la aportación freudiana, teniendo el cuidado de observar la diferencia, su rigor general y su belleza literaria la hacen a mi entender muy estimable y, en conjunto, preferible a la versión de J. L. Etcheverry (Buenos Aires, Amorrortu, 1976-1979, 24 vols.), aunque esta subsane ese error e incluya los comentarios y notas de J. Strachey, traductor de la afamada *Standard Edition* (Londres, The Hogarth Press, 1953-1974, 24 vols.), que, no obstante, incurre en la misma indistinción entre «instinto» y «pulsión» que la de López-Ballesteros. En alemán pueden consultarse: *Gesammelte Werke*, ed. de A. Freud *et al.* (M. S. Fischer, Frankfurt, 1940-1988, 19 vols.) o bien *Studienausgabe*, ed. de A. Mitcherlich *et al.*, S. Fischer, Frankfurt, 1969-1982, 11 vols.

sino prolongarse en autores como Foucault y Deleuze, hasta llegar en nuestros días, entre otros, a Zizeck. Con lo cual, aparte de la evolución interna del psicoanálisis (con las aportaciones británicas de M. Klein o D. Winnicott y las francesas de Lacan, Laplanche, Mannoni y otros), basta reparar en tal influjo para darnos cuenta de que Freud dio a digerir a la posteridad un buen bocado.

2. El psicoanálisis en los debates epistemológicos del siglo XX

En diversos lugares de su obra, Freud indicó que el psicoanálisis podía considerarse en una triple perspectiva: como un método terapéutico, como una teoría de la vida psíquica y como un procedimiento de investigación, susceptible incluso de aplicación más allá del psiquismo (Freud, 1920, III: 2661). Abandonando de momento, pese a su interés, este último aspecto me referiré a los dos primeros[2].

En la intención de Freud, el psicoanálisis fue siempre una elaboración científica, que había de contraponerse a la especulación filosófica –por la que se sentía especialmente atraído, pero de la que se precavía– y a lo que denominaba una concepción del mundo (*Weltanschauung*), no en el sentido de totalización más o menos precaria y provisional que todos nos vemos obligados a efectuar –aunque caben distintas maneras de hacerlo–, sino en cuanto «construcción intelectual que resuelve unitariamente, sobre la base de una hipótesis superior, todos los problemas de nuestro ser, y en la cual, por tanto, no queda abierta interrogación ninguna y encuentra su lugar determinado todo lo que requiere nuestro interés» (Freud, 1931, III: 3191). Mas, capacidad de interrogación no fue precisamente lo que le faltó a Freud, de modo que, pese al marco positivista en el que inicialmente fraguó su labor, se vio obligado a superarlo, embarcándose así en esa crisis del concepto de ciencia que el siglo XX ha conocido y en relación con la

2. Para la crítica cultural realizada por Freud puede consultarse Gómez, 1998. Un análisis del conjunto de su producción se encuentra en Gómez, 2021. Remito a ambos estudios para la explicitación de algunos pasajes que aquí sólo podrán quedar aludidos.

cual podemos considerar algunos problemas epistemológicos que el psicoanálisis comporta[3].

Lo que es preciso ante todo observar es que esa crisis no ha hecho sino favorecer la credibilidad científica del psicoanálisis, que en un marco estrictamente positivista difícilmente podría mantenerse, si bien es verdad que esa facilitación no está exenta, sin embargo, de espinosas dificultades. Veamos algo de lo uno y de lo otro.

Por los años en que Freud elaboraba sus teorías, la filosofía de la ciencia iba a ser dominada por la concepción analítica de la misma. Concebida como un área neutral y libre de presupuestos ideológicos –en el sentido peyorativo y marxiano del término, en cuanto conjunto de ideas y conceptos que reflejan y a la vez deforman la realidad–, la filosofía analítica de la ciencia no tendría como misión sino analizar el lenguaje en el que la ciencia se produce, a fin de aclarar los malentendidos que ese mismo lenguaje canaliza y ayuda a diferenciar –como el propio Freud, en parte, quería– los enunciados científicos de los nebulosos y confundentes conceptos de la metafísica tradicional. El *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, que pasa por ser una de las referencias fundamentales de dicha concepción analítica, pretendía reanudar la crítica kantiana del conocimiento, emprendida con medios lingüísticos, a fin de saber qué es posible decir con sentido. Lo que puede ser dicho con sentido lo dicen las ciencias y la filosofía no es un saber sustantivo sino una actividad aclaratoria de las confusiones lingüísticas en las que nos enredamos. Es verdad que Wittgenstein –pese a pensar haber resuelto «definitivamente, en lo esencial, los problemas», como enfáticamente declara en el prólogo– era de la opinión de que esa resolución suponía a la vez poco, pues, a su entender, «aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más

3. Los desarrollos de esta sección tuvieron su origen en la conferencia que pronuncié en la Asociación Psicoanalítica de Madrid, en un ciclo sobre «Psicoanálisis y epistemología», y que fue más tarde recogida en Gómez (2001), que es el texto retomado en este apartado, con algunas modificaciones.

mínimo» (Wittgenstein, 1973: 181, prop. 6.52). Y de ahí que, según manifestó en su *Conferencia de ética*, aun cuando la ética o la religión no añadan nada a nuestro conocimiento, son actividades del espíritu humano por las que él no dejaba de sentir un profundo respeto «y que por nada del mundo ridiculizaría» (Wittgenstein, 1989: 43; cf. asimismo, Gómez, 2002: 23-29 y 122). Con lo que la imposibilidad de la metafísica como ciencia, no habría de impedir su vigencia, al menos como un conjunto de preguntas que rescatan al pensamiento del riesgo de decapitarse a sí mismo en la conformación a lo dado.

Pero esas inquietudes y esas preguntas –que a Wittgenstein le llevarían a hacer una feroz crítica de sus primeros planteamientos, tachando el prejuicio de que el lenguaje es algo único y orientando así hacia el giro pragmático de la filosofía del lenguaje reciente– no iban a ser acogidas por sus seguidores neopositivistas, que dieron un sesgo empirista a la teoría del significado del *Tractatus*. Sin entrar en los derroteros de tales polémicas, lo que nos interesa recoger ahora es que la resolución puramente empirista otorgada a la cuestión de qué puede ser dicho con sentido, para diferenciar ese decir de las vanas especulaciones metafísicas, llevó a los neopositivistas no sólo a entroncar de alguna manera con Comte, sino, antes que él, con Hume, para el que las proposiciones científicas se reducían a dos: en primer lugar, las que se suelen denominar analíticas, esto es, aquéllas cuya verdad depende de relaciones entre ideas, como, por ejemplo, «el todo es mayor que las partes», y, en general, las proposiciones de la lógica y las matemáticas, es decir, de lo que se suele considerar ciencias formales. Junto a las proposiciones analíticas, estarían aquellas –denominadas, a veces, sintéticas– cuya verdad depende de cómo sean los hechos y por lo tanto habrá que acudir a ellos, siendo este tipo de proposiciones el que interesa a las ciencias empíricas, naturales o humanas. Fuera de las ciencias formales y empíricas, se extiende el reino de la sofistería y la ilusión, para el que en un párrafo famoso Hume recomendaba el ardiente placer de las llamas.

> Me parece que los únicos objetos de las ciencias abstractas o de la demostración son la cantidad y el número [...]. Todas las demás investigaciones de los hombres conciernen sólo cuestiones de hecho y

> existencia [...]. Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si tomamos cualquier volumen de Teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: «¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?». No. «¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia?». No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión (Hume, 1980: 190-192).

Es cierto que desde las purgas nazis y la crítica de Truffaut en *Fahrenheit 451* está un poco mal visto eso de andar quemando libros, pero el celo del neopositivismo por descartar las especulaciones metafísicas le llevó a una empecinada defensa del empirismo como método científico, que puede encontrar en el *principio de verificabilidad* de Rudolf Carnap uno de sus máximos exponentes. Según ese principio, lo que confiere significado teórico a un enunciado no es sino «la posibilidad de deducir de él enunciados perceptivos» (Carnap, 1974: 296). La verificación puede ser directa, cuando basta con la comprobación empírica de una percepción presente, e indirecta, cuando un enunciado se ha de verificar mediante otros deducibles de él. En ambos casos, será la verificación empírica la que otorgue credencial científica a una proposición. Más allá, se extienden las errantes proposiciones metafísicas, para las que R. Carnap preconizaba la terapia de convertir sus «oraciones de pseudo-objeto» (ésas que parecen referirse a algo, pero que en realidad no se refieren a nada) en oraciones sintácticas, a fin de disolver así los pseudoproblemas de la filosofía tradicional. Sin embargo, es harto dudoso que un enunciado del tipo «este libro trata de metafísica» pueda reconvertirse en «este libro contiene la palabra 'metafísica'» (el ejemplo es del propio Carnap), ya que, como en su día observó entre nosotros Javier Muguerza comentando estos pasajes de Carnap, la ausencia de dicho término no nos asegura de que la temática de la obra no sea metafísica, así como su presencia tampoco es índice de que tal sea el asunto del que trate:

> Al comienzo del Quijote hace decir Cervantes a Babieca: «Metafísico estáis», a lo que Rocinante le responde: «Es que no como»; mas, sea o

> no la desnutrición el auténtico origen de la especulación metafísica, lo cierto es que el Quijote no es –para su fortuna y la nuestra– ningún tratado de metafísica (Muguerza, 1974: 81).

Fuera lo que fuese de ésta, el principio de verificabilidad de Carnap se iba a ver sometido a una fuerte controversia. El propio Carnap no dejaba de observar que cuanto más universal es un enunciado más difícil es de verificar, pues resulta a la postre imposible hacerlo con todos los casos a los que se refiere. De ahí que un crítico de esas exageraciones neopositivistas como lo fuera Karl Popper propusiera sustituir el principio de *verificabilidad* por el de *falsabilidad*. Una hipótesis científica no puede ser últimamente verificada, pero al menos debe poder ser falsada, imaginar o encontrar un conjunto de hechos o situaciones en el que dicha hipótesis no se cumpliera. Las hipótesis científicas son sólo conjeturas tanto más verosímiles cuanto más resistan la prueba de la falsación. Y esta posibilidad de falsar las proposiciones es lo que constituye el *principio de demarcación* entre lo que es ciencia y lo que no lo es. El psicoanálisis es para Popper un ejemplo de construcción no científica, pues, a su entender, los psicoanalistas siempre andan confirmando lo que denominan sus hipótesis, pero ningún conjunto de hechos permite refutarlas. Esta imposibilidad de refutación –que los psicoanalistas celebran al encontrar a cada paso confirmaciones de sus teorías– convierte a éstas en mera ideología. Otro tanto, por cierto, ocurre con el marxismo, pues sus predicciones son tan globales y a largo plazo que, ocurra lo que ocurra, no pueden ser falsadas, como, por poner otro ejemplo, sucede con la astrología. «Debe cuidar de su suerte. Si lo hace se le abrirán perspectivas que ayudarán a mejorar su vida», podemos leer en algún horóscopo. Si, efectivamente, se me abre alguna buena perspectiva puedo pensar que he cuidado de mi suerte. Si no, que no lo he hecho en suficiente grado. Pase lo que pase, el horóscopo se confirma. Y otro tanto ocurría con los marxistas y los psicoanalistas, para los que quienes no se adecuaban a su manera de ver las cosas eran personas que se negaban a ver la verdad, «ya porque estaba contra sus intereses de clase, ya a causa de sus represiones aún "no analizadas" y que exigían a gritos un tratamiento» (Popper, 1983: 59). En lo que respecta a Adler, comenta Popper:

> Quedé muy impresionado por una experiencia personal. Una vez, en 1919, le informé acerca de un caso que no me parecía particularmente adleriano, pero él no halló dificultad alguna en analizarlo en términos de su teoría de los sentimientos de inferioridad, aunque ni siquiera había visto al niño. Experimenté una sensación un poco chocante y le pregunté cómo podía estar tan seguro. «Por mi experiencia de mil casos», respondió. A lo que no pude evitar contestarle: «Y con éste, supongo, su experiencia se basa ya en mil y un casos» (Ibídem).

Desde luego, el psicoanálisis puede y debe responder a Popper y a las exageraciones metodológicas de determinadas corrientes psicológicas como el conductismo, que también él trata de explicar, desde ciertas hipótesis y conceptos –procesos inconscientes, represión– fenómenos observables y difícilmente explicables fuera de su marco teórico –piénsese en los actos fallidos, para los que no es condición suficiente, como el propio Freud advirtió, el simple parecido entre los significantes, pues tal cercanía se da siempre entre ellos, aunque no siempre nos confundimos, por lo que es preciso poner en juego otros factores–. Pero, en lo que insistía Popper es en que, una vez puesta en marcha la teoría psicoanalítica, todas las variedades de la conducta pueden explicarse conforme a ella. Y «una teoría que no es refutable por ningún suceso concebible no es científica. La irrefutabilidad no es una virtud de una teoría (como se cree a menudo), sino un vicio» (Ibídem).

El psicoanálisis puede aún argüir que no sólo trata de proceder como una ciencia nomotética, sino también idiográfica, por seguir la tipología de Rickert. Esto es, no sólo trata de establecer regularidades, sino que ha de atender al caso individual. La interpretación de un sueño, por ejemplo, por aparentemente evidente que sea, por típico que resulte, por claro que creamos poder leer en él el deseo, depende de las asociaciones del paciente, sin que haya una interpretación automática, frente a la que el propio Freud se alzó. De ahí que Freud titulara su obra principal como *interpretación* de los sueños y no como *ciencia* de los sueños, *Deutung* y no *Wissenschaft*. Esto le emparenta con la hermenéutica y con las denominadas por Dilthey ciencias del espíritu, en las que no se trata sólo de *explicar* buscando la *causa*, sino asimis-

mo de *comprender*, buscando el *sentido*. Más allá de la polémica entre explicación y comprensión, que tanta literatura ha generado (cf., p. ej., Wright, 1980), habría que poner de manifiesto las peculiaridades de la interpretación psicoanalítica, no sólo atenta a las significaciones conscientes, a las intenciones que el paciente atribuye a su discurso, sino también a las que emergen, más allá de ellas, en los significantes (verbales, corporales) del mismo. Recuérdese la cojera de Dora, atribuida inicialmente por diversos médicos a un resto inhabitual de una apendicitis y quizá significante de la fantasía de *un mal paso*, de *un paso en falso* en sus relaciones sentimentales. O la sospecha a la que induce el discurso de aquella paciente que tras haberse pasado la sesión negando la teoría de la envidia del pene, como un evidente producto del Freud machista, decimonónico y burgués, cerró su perorata alegando: «Además, por envidiar yo puedo envidiar cualquier cosa, por ejemplo, a un *penene* (PNN, sigla de "profesor no numerario") de la Facultad». O, en fin, entre tantos otros ejemplos que se podrían citar, el de aquella linda muchacha que, tras haber negado a su novio la intimidad sexual por él solicitada, le pidió después algunos dulces y, cuando él le trajo una bandeja con las golosinas que se suelen tomar en las fechas navideñas en las que se encontraban, exclamó con toda ingenuidad: «¡Voy a tomar un *polvorón*, a ver si me *empapo*!».

Jean Laplanche ha insistido en las peculiaridades de dicha interpretación psicoanalítica (Laplanche, 1987: 56-68), en la que no sólo es preciso, como quería la comprensión tradicional, atender, más allá de las sedimentaciones en que se objetivan las obras del espíritu, a las intenciones que animan a sus realizadores, sino asimismo desmantelar, «de manera radical, la organización del texto manifiesto», sin que el análisis pueda seguir aquí las reglas previstas por Descartes, suponiendo una descomposición en partes simples, yuxtaponibles unas a otras, por cuanto la parte y el todo no están en relación de subordinación: la parte puede valer por el todo, el todo puede valer como un elemento entre otros; no hay átomos significantes ni distintivos que se puedan agregar uno a uno, pues, como elemento, puede valer la totalidad o cualquier detalle, si es que se siguen las reglas de la libre asociación, por parte del analizado, y de la atención flotante, por parte del analista.

En cualquier caso, y por peculiar que tal hermenéutica sea, esa combinación de saber nomotético y hermenéutico, ha sido subrayada en diversas ocasiones y, entre otros, por Paul Ricoeur, al insistir en que el estatuto del psicoanálisis es doble, situándose entre lo que denomina una *energética* (incluso quizá cupiera hablar de una *hidráulica*, como lo quería MacIntyre) y una *hermenéutica* (Ricoeur, 1970: 60ss.), tal como la pulsión se disocia, bajo el peso de la represión, en contenidos representativos y carga afectiva. Y también para Habermas, ese estatuto híbrido entre ciencia experimental rigurosa y reflexión crítico-hermenéutica es lo que hace de la teoría freudiana «un bocado que la lógica de la ciencia positivista trata en vano de digerir y que el ejercicio de la investigación behaviorista trata en vano de integrar» (Habermas, 1982: 193-194).

Con todo, el psicoanálisis tiene también una aspiración teórica por la que, con todas las cautelas necesarias, trata de subsumir los casos particulares bajo una serie de hipótesis y teorías generales a las que remite, al menos como saber referencial. Cierto que el analista no sabe lo que le pasa al paciente. El que lo sabe, en el fondo, es el propio analizado, por más que le otorgue al otro ese saber, al colocarle, según la expresión lacaniana, en el lugar del *sujeto del supuesto saber*. Ese lugar puede ser ocupado por el psiquiatra –con más o menos distancia, según su formación y humor– que, ante las dolencias de un paciente, le proporciona los fármacos que le alivian. Pero el analista ni da fármacos (que pueden aliviar el conflicto, pero lo escamotea), ni siquiera habla, o muy poco. El que habla es el paciente. Se podría pensar que, entonces, como desahogo, puede valer la confesión, amical o sacramental, y muchas veces se oye decir tal cosa. Pero como no se trata de eso, por más que sea al cabo el propio paciente el que en definitiva sepa lo que le pasa, no puede llegar a saberlo, no hay análisis, sin relación transferencial y sin ese saber referencial por el que el analista emite ciertas hipótesis interpretativas. De ahí que, por matizadamente que lo hagamos, las objeciones o, cuando menos, las preguntas de Popper no dejen de tener sentido. Pues el psicoanálisis, en lo que él haya de saber nomotético, ha de dar cuenta del problema de la verificación –o de la posibilidad de refutación– de sus hipótesis. Pero, según Popper, una

eventual interpretación sugerida por el analista no puede refutarse. Si el paciente la acepta, pudiera pensarse que es adecuada (lo cual es ya de por sí mucho suponer, pues el paciente puede hacerlo en función de diversos motivos, que no siempre han de coincidir con su posible «corrección»), pero si la rechaza, ello puede atribuirse a la fuerza de sus mecanismos de resistencia y seguir dándola por válida. Si se tiene en cuenta además el poderoso juego de fuerzas trasferenciales y contratransferenciales en el seno del cual el análisis ha de desarrollarse, no se puede por menos de señalar la dificultad y la labilidad de tales hipótesis. El problema quizá no resida en el psicoanálisis mismo, sino en la dificultad de su objeto de estudio. Pero como no se trata de encontrar culpables, sino de hacerse cargo de los problemas, parece que éste es, en todo caso, uno de ellos.

Y, antes de rechazarlo con argumentos que taponan su incomodidad, tal vez fuera mejor afrontarlo. Freud, desde luego, estuvo dispuesto a hacerlo cuando, en uno de sus estudios tardíos, *Construcciones en análisis*, de 1937, lo expresa con toda precisión –no exenta de ironía–, al preguntar si cuando el analista proporciona interpretaciones a un paciente no le trata

> «según el famoso principio *Heads I win, tails you lose* [si es cara gano yo, si es cruz pierde usted]. Es decir –continúa–, si el paciente está de acuerdo con nosotros, la interpretación es acertada; si nos contradice, es un signo de su resistencia, lo cual demuestra también que estamos en lo cierto. De este modo siempre tenemos razón frente al pobre diablo inerme al que estamos analizando» (Freud, 1937a, III: 3365).

La respuesta de Freud, que continúa ahí reflexiones anteriores –como, por ejemplo, las que había vertido en su artículo sobre *La negación* (Freud, 1925)–, se encamina en el sentido de apuntar que el psicoanálisis no trata sólo de efectuar «interpretaciones correctas», cualquier cosa que esto pudiera significar, sino también de ofrecer «construcciones», de las que sólo la marcha de conjunto del análisis puede dar signos sobre su validez. Claro que este modo de responder abre de nuevo toda una serie de interrogantes, pues en la marcha de conjunto del análisis intervienen tantos factores y durante un tiempo tan dilata-

do que el problema de la verificación o de la refutación es un problema con el que el psicoanálisis habrá de bregar como pueda, sin tener por qué ver arruinada su tarea, pero sin facilitársela más allá de lo que una situación tan compleja requiere.

Y ello por no aludir a las condiciones de deficiente intersubjetividad en la observación que la cubeta transferencial (la expresión es de Laplanche) exige. Es cierto que otras ciencias humanas trabajan en condiciones de débil intersubjetividad en su observación. Es el caso, por ejemplo, de los trabajos de campo antropológicos, muchas veces realizados por un sólo observador, al menos en determinadas circunstancias que, en un trabajo posterior, han podido variar. Los trobriadenses que estudió Malinowski, los yanomami estudiados por Chagnon y Lizot, o las samoanas con las que trabajó Margaret Mead no han sido estudiados en esas circunstancias por otros antropólogos. Y aunque las conclusiones de unos y otros han sido consideradas en diversos sentidos por la comunidad científica, no cabe duda de que las condiciones de observación son menos públicas de lo que otras ciencias logran.

El caso de la antropología no deja de tener interés, porque frente a las autointerpretaciones de los implicados –lo que se suele denominar la versión *emic* de sus culturas– los antropólogos plantean otras –interpretaciones *etic*–, en principio más científicas por estar más aceptadas por la comunidad científica, pero sobre las que recae la incómoda sospecha de estar hechas desde un etnocentrismo insuperable, en las que la falsación se hace también muy costosa. Por lo que se ha llegado a pensar en la posibilidad de confrontar unas y otras interpretaciones, unos y otros relatos de la propia historia y cultura, a fin de «construir» autoimágenes comprensivas de la propia tradición, lo que quizá se pudiera de algún modo aproximar a las construcciones analíticas, si bien unas y otras se deslizarían entonces hacia el poético, pero impreciso reino de la creación literaria, sin que pudieran arbitrarse criterios desde los que dirimir la «verdad» de tales constructos, ya fueran unos presuntos hechos inapelables –que siempre pueden ser leídos en muchos sentidos–, ya fuera la eficacia de esas ilusiones poéticas, pues la eficacia de una ilusión no excluye el que pueda ser ilusoria. Todo lo cual, en fin, nos aleja del reino cristalino de la racionalidad y la empiria

en el que pretendíamos alojarnos y parece acercarnos a las pantanosas orillas del irracionalismo.

Curiosamente, una aventura en cierto modo similar es la que ha tenido lugar con ocasión de la crisis de la filosofía analítica de la ciencia, a la que Popper quiso curar de algunas de sus exageraciones, pero en la que, al cabo, tal vez él mismo permaneciera, al seguir manteniendo el ideal de que la ciencia se orienta, aunque sólo sea asintóticamente, hacia la verdad. Como sabemos, para él, las hipótesis-conjeturas han de someterse a experimentos que las puedan refutar, parcial o totalmente; experimentos cruciales que pueden llevar a sustituirlas por otras hipótesis y teorías, mejores, no tanto por las soluciones que sean capaces de otorgar, cuanto por los nuevos problemas que son capaces de encarar.

No obstante, la quiebra del positivismo insistiría progresivamente en que no hay hechos desnudos, puros, al margen de una teoría. Frente a lo que pensaba el positivismo ingenuo, no hay observación directa, sino sólo desde una teoría que conforma nuestra manera de ver las cosas. La tarea de la ciencia no es reflejar exactamente «cómo las cosas son», según rezaba el aforismo de Ranke, pues, independientemente de su imposibilidad, si la realidad nos plantea problemas y lo que hacemos es reflejarla lo único que habríamos conseguido sería duplicar el problema. Un hecho desnudo, por sí mismo, no dice nada, ni interesa. Lo que importan son las relaciones que guarda con los demás y las significaciones que le atribuimos. En la primera mitad del siglo XIX, se descubrió un cráneo adulto inusualmente pequeño. El cráneo estaba ahí y su mostrenca realidad no decía nada. Lo que pensaron los científicos de la época, con Virchow a la cabeza, es que debía haber correspondido a un idiota. En la segunda mitad del siglo, ante descubrimientos similares, los científicos tenían otra manera de ver: encontraban en ellos los cráneos de algunos de nuestros antepasados. Entre una y otra lectura, la publicación en 1859 de *El origen de las especies* de Darwin había sensibilizado a los espíritus a la hipótesis evolucionista. La apelación a la observación y a la experiencia es, pues, importante, siempre que no se olvide que nuestra manera de ver está conformada por las teorías –explícitas o latentes– con las que nos acercamos al

mundo. Así, pues, no hay ciencia sin interpretación y los experimentos –sin que por ello podamos descuidarlos para entrar en el mero ámbito de la fantasía– quizá no logren ser tan cruciales como Popper pretendía.

En este sentido, y antes de que Thomas S. Kuhn revolucionara la historia y la filosofía de la ciencia con su teoría de las revoluciones científicas, Williard van Orman Quine atacó lo que denominaba dos dogmas del empirismo (Quine, 1991). Según el primero para todo enunciado que tenga sentido se cuenta con un conjunto de experiencias u observaciones que lo confirma (y otro conjunto que lo rebate). Quine lo denomina dogma reductivista, cuya versión más fuerte es que para cada proposición con significado empírico (o cognitivo) existe su traducción a un lenguaje fenomenista. Pero, tanto en una como en otra versión, se piensa que es legítimo hablar del significado de una proposición considerada aisladamente de las demás. Frente a ello hay que afirmar que las proposiciones no se confirman una a una, sino en bloques o conjuntos; algunas están más cercanas a la experiencia física, otras son más abstractas, pero todas están en relación (holismo) y, por ello, *cuando una proposición queda aparentemente refutada puede mantenerse como verdadera efectuando cambios en las proposiciones adyacentes o acompañantes*. Esto nos conduciría al segundo dogma del empirismo, que, según Quine, es preciso criticar y que se refiere precisamente a la distinción, con la que comencé estas consideraciones, entre verdades que son analíticas, basadas en significaciones, con independencia de consideraciones fácticas, y verdades que son sintéticas, basadas en los hechos. Pero, para lo que resta, podemos ahorrarnos la prolija argumentación de Quine, del que lo que nos interesa rescatar es que todas las proposiciones pueden ser objeto de revisión y que la tajante distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas del empirismo clásico es otro dogma que no es preciso mantener, como tampoco es preciso mantener una tajante distinción entre ciencia y filosofía, por cuanto no son aproximaciones al mundo radicalmente distintas.

Los empiristas lógicos, y en especial R. Carnap, pensaban que el filósofo se ocupa de analizar lógicamente el lenguaje de la ciencia, de modo que las cuestiones filosóficas son cuestiones lingüísticas, mientras que las científicas son cuestiones de hecho. Pero, para Quine, no

hay problemas semánticos, de un lado, y problemas fácticos, de otro; lo que se da es un continuo en el que las consideraciones lingüísticas están entreveradas de consideraciones empíricas y a la inversa. Podemos proceder, a veces, a aclaraciones terminológicas; pero este «ascenso semántico» no supone cruzar la frontera entre países distintos: cuando ascendemos semánticamente, seguimos a menudo hablando del mundo, aunque esta referencia sea algo más indirecta. Y ese ascenso semántico se practica tanto en filosofía como en ciencia. No hay por eso un lugar privilegiado en el que situarse (fuera la ciencia o la filosofía) para tratar nuestros problemas. No hay exilio cósmico. Todos somos pasajeros y en la interpretación de nuestras experiencias tenemos que arreglar las vías de agua y los problemas de nuestra singladura en alta mar, sobre la marcha.

A un viaje así de inquietante nos llevaba también la obra de Th. S. Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas* (Kuhn, 1971; cf. asimismo, Muguerza, 1975; Zamora Baño, 1997; Solís, 1998). Frente al progreso supuestamente acumulativo de la ciencia, Kuhn insistió en su desarrollo revolucionario, aunque esas revoluciones sólo de tarde en tarde se producen. En los períodos estables, pero menos creativos, se desarrolla la ciencia *normal* en la aceptación, más o menos acrítica, de una serie de teorías y, más allá de ellas, de determinados *paradigmas* que canalizan la investigación. Los problemas suscitados dentro de esos paradigmas no llevan sin más ni más a su rechazo, pues, como había apuntado Quine, caben diferentes estrategias alternativas, tratando de poner remiendos al tejido que se desgarra. Pero cuando los problemas se acumulan puede sobrevenir un cambio de paradigma –como el copernicano frente al ptolemaico– que comporta una nueva manera de conceptuar la realidad. Así pues, y como decíamos, no hay *experimentum crucis* que logre rebatir una teoría, pues, al ser los hechos susceptibles de ser leídos por interpretaciones alternativas o por teorías rivales, no se puede apelar a una supuesta realidad en sí que permita dirimir el conflicto. Desde este punto de vista –y aunque el vaivén entre hechos e interpretación, entre la realidad y los modelos, nunca puede ser desatendido–, resulta que más que ser los hechos los que conforman las teorías, son las teorías las que conforman los hechos y

esas teorías resultan inconmensurables. Sus presupuestos básicos son abrazados por la comunidad científica casi como el creyente religioso abraza las proposiciones últimas que dan sentido a su existencia.

Popper consideró tales declaraciones como manifiestamente irracionalistas y otro tanto vino a hacer –aunque queriendo apoyarlas– Feyerabend, mientras Kuhn mismo procuraba mantenerse distante de uno y otro. Sin seguir el detalle de la polémica, a través de otros autores (cf. Álvarez, Teira, Zamora Bonilla, 2005; Assoun, 1982; Chacón, 2001; Chalmers, 1982; Muguerza, 1977; Solís, 1994), se podría poner de manifiesto que lo anterior no tiene por qué comportar necesariamente ninguna proclama de irracionalismo. Además de poder distinguir entre racionalidad intraparadigmática, esto es, la que se lleva a cabo dentro de un determinado paradigma, y racionalidad interparadigmática, cabría pensar que, por inconmensurables que las teorías y paradigmas resulten desde una supuesta realidad objetiva a la que pudiéramos acceder libres de supuestos, cabría al menos tratar de traducirlos, como un traductor es capaz de sumergirse en mundos, lenguajes y contextos distintos (Muguerza, 1977: 34ss.). Mundos y contextos en los que no solamente cuentan componentes teóricos «científicos», sino otros de diverso tipo –culturales, creenciales, valorativos, además de intereses y conflictos varios, desde las presiones de poder de las instituciones a la vanidad personal y un prolongado etcétera–, a los que el científico no se sustrae como un ángel, con lo que la divisoria entre ciencia y filosofía, e incluso entre ciencia e ideología –sin por eso llevar a mezclarlas indiscriminadamente–, se hace más imprecisa de lo que la pretendida asepsia de la filosofía analítica quería, según hemos visto tuvo ocasión Quine de criticar y los frankfurtianos no han dejado de subrayar (Habermas, 1984). Lo que pase o no por ciencia, en un momento determinado, no dependerá sólo de los *significados* de las teorías, esto es, de su aspecto *semántico*, sino del *uso* de las mismas y de su aceptación o no por la comunidad científica del momento, lo que encamina hacia el giro *pragmático* que la filosofía del lenguaje reciente ha conocido y hacia una teoría de la *verdad como consenso*, que el propio Habermas no ha dejado de destacar y que llevaría a una nueva concepción de la *objetividad como intersubjetividad*. Sin

que quepa excluir que sea el disidente el que lleva razón, como ahora solemos pensar que Aristarco de Samos la tenía al proponer una teoría heliocéntrica, frente a lo que iba a ser la primacía del sistema ptolemaico durante casi dos mil años.

En una situación tan incómoda como ésta es en la que parece que hemos de manejarnos, sin que ello tenga que significar dejar la puerta abierta a todo tipo de lindezas o aventuras. Las teorías han de someterse a la comunidad científica con argumentos plausibles, y aunque no podamos descartar la posibilidad de que no elijamos siempre las mejores, cualquiera que fuera el sentido que a este término le diéramos, esa incomodidad no ha de equivaler a irracionalidad o incapacidad de argumentación. A sobrellevarla ayudaría un concepto más matizado de razón, tanto más racional cuanto más se sustraiga, por decirlo con Wellmer, al fulgor de los espejismos racionalistas (Wellmer, 1994: 39-41). Y aunque ello no nos evite pasos en falso y caminos tortuosos, cuando no planteamientos confundentes o extravíos varios, puede ayudar a evitar al menos que nos suceda lo que le sucedía a aquel milagrero personaje de Baroja, que creía que la ciencia era como la Virgen del Pilar.

3. Las últimas aportaciones de Ricoeur

Establecido así el marco en el que la epistemología del psicoanálisis puede examinarse, podríamos, para terminar, considerar las últimas reflexiones que al respecto ha ofrecido Paul Ricoeur en su escrito póstumo *Alrededor del psicoanálisis* (Ricoeur, 2009). Sin entrar en posteriores discusiones, nos contentaremos con exponer de manera sintética, teniendo en cuenta ese marco, sus principales aportaciones.

Para Ricoeur, plantear la cuestión de la verificación en psicoanálisis exige dos cuestiones previas:

1. *¿Qué es lo que en psicoanálisis merece ser calificado como hecho verificable?* Se podría decir que el equivalente de lo que la epistemología empirista denomina «observables» hay que buscarlo en la relación analítica, de la que se pueden extraer cuatro criterios:

a) Como en el tratamiento sólo entra la parte de la experiencia susceptible de ser dicha, la teoría habrá de hacerse cargo, no del instinto en cuanto supuesto fenómeno fisiológico, ni del deseo en cuanto energía, sino del deseo en cuanto significación susceptible de ser descifrada e interpretada esto es, lo que se podría llamar la *dimensión semántica del deseo*, de modo que los hechos en psicoanálisis, más que hechos de comportamiento observables, no son sino informes, lo que los sitúa en una esfera de motivación y significación.
b) La situación analítica selecciona, además, no sólo lo que es decible, sino lo que es dicho a otro, lo que apunta a la *dimensión intersubjetiva del deseo*.
c) La experiencia analítica requiere que añadamos la referencia a la realidad psíquica, al fantasma, a los dos criterios precedentes: lo psicoanalíticamente pertinente es lo que un sujeto hace con sus fantasías o fantasmas (en el amplio sentido del alemán *Phantasieren*). Las palabras dichas (primer criterio), la demanda dirigida a otro (segundo criterio) llevan la marca de *las formaciones imaginarias* que Freud reúne bajo el título genérico de *das Phantasieren*.
d) La situación analítica retiene de la experiencia de un sujeto lo que es susceptible de entrar en una historia[4]. Recordar ahí no es sólo evocar ciertos acontecimientos, sino volverse capaz de formar secuencias significantes, siendo *la estructura narrativa* de esas historias lo que hace de un «caso» una «historia de caso» y de las «historias de casos» los textos primarios del psicoanálisis. Tal ordenación es un trabajo, como lo pone bien de manifiesto el fenómeno de la *Nachträglichkeit*, la retroactividad de la causalidad psíquica, bien señalada por Freud y realzada por Lacan: la historia del sujeto no se conforma con un determinismo lineal, sino que sufre de tiempo en tiempo, y

4. Cf. sobre estas cuestiones también: «La vida como narración», en: Gómez, 2020.

ante el advenimiento de nuevos acontecimientos que precipitan la reestructuración, una reordenación, gracias a la cual elementos que no pudieron ser integrados cuando fueron vividos en un contexto significante, quedan resituados. No se trata, pues, de un recuerdo que se limita a producir acontecimientos reales en una suerte de percepción del pasado, sino de un trabajo que no cesa de reelaborar estructuras anteriores (cf. al respecto, Freud, 1913).

2. Si el psicoanálisis se refiere, como se advierte en *Psicoanálisis y teoría de la libido* (Freud, 1920), a un procedimiento de investigación de los procesos anímicos, a un método terapéutico de las perturbaciones neuróticas y a una serie de nociones teóricas, entonces, *el lugar que en las ciencias de la naturaleza tienen los procedimientos operativos es ocupado en psicoanálisis por la relación entre procedimiento de investigación y método de tratamiento, que media entre la teoría y los hechos* (Ricoeur, 2009: 29).

Freud había señalado que el efecto de la represión sobre la pulsión era disociarla entre sus componentes representativos y su montante afectivo. Pues bien, el procedimiento de investigación da preferencia a las relaciones de significación entre producciones psíquicas, mientras que el método de tratamiento da preferencia a las relaciones de fuerza. De ahí el estatuto híbrido del psicoanálisis, al que habíamos hecho referencia, desdoblado entre hermenéutica, interpretación de un texto a descifrar, y energética, relaciones entre sistemas de fuerzas. El psicoanálisis es hermenéutica, pero no sólo hermenéutica, pues la interpretación es sólo el segmento intelectual del procedimiento analítico, al que es preciso agregar (o mejor, con el que es preciso conjugar) el manejo de las resistencias, sin el cual la interpretación puramente intelectual no haría sino reforzarlas. Ese estatuto híbrido se manifiesta asimismo en el tejido conceptual alzado por Freud, en el que las metáforas textuales (traducción, sustitución, sobredeterminación, etc.) se entreveran con las de índole energética (condensación, desplazamiento, represión) a fin de producir metáforas mixtas (disfraz, censura, etc.). De este modo, la práctica analítica obliga a una teoría que, superando las

aparentes contradicciones entre la metáfora del texto y las de las fuerzas a manipular, junte significación y fuerza, y por ello las relaciones entre procedimiento de investigación y método de tratamiento constituyen la mediación necesaria entre la teoría y los «hechos».

Ahora bien, la teoría psicoanalítica sólo imperfectamente cumple ese objetivo, pues en los textos metapsicológicos (la expresión, como se sabe, es de Freud, que la emplea no en el sentido de una reflexión de segundo orden sobre lo psicológico, sino en el de una psicología que no se limitara a lo consciente), hay una prevalencia de lo energético, más pobre que la técnica empleada en la práctica psicoanalítica, sin lograr integrar significación y fuerza. Esto es lo que lleva asimismo a Habermas a hablar de la incomprensión cientista del psicoanálisis por sí mismo como si fuese una ciencia natural. Pero tal incomprensión tiene, sin embargo, para Ricoeur su fundamento y su ventaja: el modelo económico, incluso en su energetismo literal, preserva algo que una teorización introducida desde fuera corre siempre el riesgo de perder de vista, esto es, que la alienación del hombre por él mismo es tal que el funcionamiento mental se parece efectivamente al funcionamiento de una cosa, lo que impide al psicoanálisis constituirse en una simple provincia de la hermenéutica, obligando a su epistemología a incorporar a los procedimientos exegéticos segmentos explicativos emparentados con los procedimientos usuales en las ciencias de la naturaleza.

La exclusión de ese mixto es la que da lugar a la incomprensión del psicoanálisis desde el análisis lingüístico de la filosofía de la acción, que, bajo la influencia de Austin, Wittgenstein y la filosofía del lenguaje común, quiere distinguir entre motivos y causas, en tanto que los primeros pueden considerarse como razones para actuar, mientras que las segundas son consideradas antecedentes constantes de otros acontecimientos lógicamente independientes. Desde ese punto de vista, el psicoanálisis podría entenderse como una simple extensión de tal vocabulario, sólo que echando mano de cláusulas tales como «sin ser consciente de ello», «sin saberlo», «inconscientemente», etc. Mas, aunque esto en un sentido pueda ser cierto (como el propio Freud declara al señalar que en el inconsciente encontramos representaciones y afectos a los que podemos dar el mismo nombre que a sus contrapartes cons-

cientes y a los que sólo les hace falta la propiedad de ser conscientes), tales formulaciones omiten totalmente la paradoja central de la teoría psicoanalítica, a saber, que es el devenir inconsciente el que requiere una explicación específica. Ahora bien, el esquema explicativo capaz de dar cuenta de los mecanismos de exclusión, proscripción, etc. cuestiona radicalmente la separación de los terrenos de la acción humana y del movimiento, al mismo tiempo que la dicotomía entre motivo y causa. Para apoyar esta tesis Ricoeur no solo remite aquí al estudio de Michael Sherwood *Logic of Explanation in Psychoanalysis* (1969), sino ante todo a Freud mismo pues lo propio del psicoanálisis es ponernos frente a motivos que son causas, por lo que Freud ignora dicha distinción y más bien recurre a una explicación en términos de «causas» a efecto de alcanzar una comprensión en términos de «motivos», o, dicho de otro modo, obliga a que la hermenéutica de la autocomprensión tome el rodeo de la explicación causal. Y así, Ricoeur podrá proponer más adelante la idea de *hermenéutica profunda* para expresar la tarea de integrar en un modelo complejo de interpretación el momento de la explicación causal y de la comprensión del sentido. Como en la teoría de las ideologías (la referencia al Habermas de *Conocimiento e interés* es aquí obvia), el punto de partida está en la comprensión, incluso falsificada, que el individuo hace de sí, y el punto de llegada es una comprensión más penetrante, «de forma que la conciencia regresa enriquecida de lo que primero desconoció, luego explicó, y al fin comprendió» (Ricoeur, 2009: 77).

Desde estos presupuestos, la cuestión de la prueba en psicoanálisis plantea dos preguntas distintas:

1. *¿Qué pretensión a la verdad se atribuye a los enunciados del psicoanálisis?* La cuestión no estriba en cómo ubicar al psicoanálisis en una posición más o menos elevada sobre una escala única de verificabilidad (pero sin ninguna duda bastante bajo en ella), sino en especificar la pretensión a la verdad en función de la naturaleza de los «hechos» psicoanalíticos. De acuerdo con los criterios enumerados anteriormente, se podría entonces decir:

a) Si la experiencia analítica descansa en el deseo proveniente del discurso, la especie de verdad que le corresponde mejor es la de un «decir verdad» antes que la de un «ser verdad»; se trata del reconocimiento por sí mismo, en cierto modo de la veracidad, tratando el psicoanálisis de ayudar al sujeto a superar las distorsiones que están en la fuente de la incomprensión de sí mismo.
b) El segundo criterio, lo que se dice a otro, sitúa la pretensión a la verdad del psicoanálisis en el campo de la comunicación intersubjetiva y puede ser definida como la tarea de trabajar por el reconocimiento de sí a través del reconocimiento del otro, prolongando a su modo el psicoanálisis el proyecto hegeliano, sin que se pueda reducir (Habermas ha insistido en ello) la esfera histórica de la comunicación a la esfera empírica de los hechos observables.
c) El tercer criterio (lo que es psicoanalíticamente pertinente es lo que un sujeto hace con sus fantasmas), amenaza, a primera vista, con romper el último lazo entre veracidad y verdad; sin embargo, ciertos textos del propio Freud, como *La disolución del complejo de Edipo* o *Análisis terminable e interminable* (Freud, 1924; 1937b), invitan a comprender la cura analítica como un trabajo de duelo que, lejos de aniquilar el fantasma, lo recubre en cuanto fantasma: la pretensión a la verdad atañería entonces al paso del fantasma, en cuanto alienante, a lo simbólico, en cuanto fundador de la entidad a la vez individual y colectiva, como trató Ricoeur de señalarlo en «La paternidad, del fantasma al símbolo» (Ricoeur, 2003).
d) Sin embargo, al introducir con el anterior criterio algo así como una «mitología razonada» en el proceso de reconocimiento, parecería que se introduce la ficción en el campo de la verdad, tal y como antes insinuábamos un cierto acercamiento de las construcciones psicoanalíticas al terreno de la ensoñación poética. No obstante, si lo que finalmente está en juego en el psicoanálisis, tal y como la narratividad a la que apela el cuarto criterio apunta, es poder aportar una explicación amplia y singular a toda la historia de caso de un paciente

individual, entonces explicar equivale a reorganizar los hechos en un todo inteligible que constituye una historia única y continua, y este compromiso narrativo no tiene paralelo en una ciencia de la observación donde se habla de «caso» y no de «historia de caso»: en ésta, los segmentos explicativos parciales de tal o cual fragmento de historia están integrados en una estructura narrativa. Lo que hace de una narración una explicación es la posibilidad de insertar segmentos de explicación causal en el proceso de autocomprensión narrativo: el problema del autorreconocimiento es el de reconquistar el poder contar la propia historia, el de poder continuar infatigablemente dando la forma de una historia a la reflexión de sí mismo; la reelaboración, a la que antes apelamos con el Freud de *Repetir, recordar, reelaborar* (Freud, 1913), no es otra cosa que esta narración continuada.

2. *¿De qué género de verificación son capaces los enunciados del psicoanálisis, o, dicho de otro modo, qué medios de prueba son apropiados a las pretensiones de verdad del psicoanálisis?* La tesis de Ricoeur es que, *si la pretensión última a la verdad reside en las historias de caso, el medio de prueba reside en la articulación de la red entera: teoría, hermenéutica o procedimientos de interpretación, terapéutica y narración* (Ricoeur, 2009: 49). Como no deja de observar, esta afirmación podría conducir a la mayor objeción contra el psicoanálisis, la de que sus enunciados no resultan falsables, si es que teoría, método, tratamiento e interpretación de un caso particular se verifican en conjunto y de un solo movimiento. Dejando de lado la forma más grosera de esta objeción (que el analista sugiere a su paciente aceptar la interpretación que verifica la teoría), una más sutil acusación de autoconfirmación es que en psicoanálisis todo está condenado a ser circular, ya que en él todo es verificado a la vez. Mas, como en alguna ocasión se ha observado respecto al círculo hermenéutico, el problema no está en evitarlo sino en entrar en él correctamente: lo que es preciso hacer es tomar medidas para que el círculo no sea vicioso y lo será si la verificación en cada uno de los terrenos considerados es la condición de verificación en cada uno de los otros, pero no si la validación

procede de forma acumulativa, por la consolidación mutua de criterios que, tomados aisladamente, no serían decisivos, pero cuya convergencia puede hacerlos plausibles y, en el mejor de los casos, probables e incluso convincentes. *La pretensión a la verdad propia de los hechos psicoanalíticos se encuentra, entonces, fundada, en un complejo proceso de convergencia de criterios parciales y heterogéneos*. Si se toma por guía la constelación formada por la teoría, los procedimientos de investigación, la técnica de tratamiento y la reconstrucción de una historia de caso, se puede entonces decir que una buena teoría psicoanalítica debe:

a) Ser coherente con la teoría más general (criterio que no es particular al psicoanálisis y que hace que, en determinados momentos –recordemos a Kuhn– la teoría pueda ser cuestionada.
b) Satisfacer las reglas de universalización establecidas por los procedimientos de investigación del desciframiento del texto, criterio que descansa en la coherencia interna del nuevo texto y que muestra su carácter de inteligibilidad en su capacidad para tomar en cuenta tantos elementos aislados como sea posible entre aquellos que el proceso analítico, y muy particularmente la libre asociación, le proporciona. (Un corolario de este segundo aspecto se refiere a la expansión de los procedimientos de interpretación más allá de la tierra nativa del psicoanálisis, los sueños y los síntomas, a la leyenda, el chiste y otras formaciones culturales, con lo que el criterio de consistencia *intra*-textual se complementaría con el de consistencia *inter*-textual).
c) Ser satisfactoria en términos económicos, esto es, debe poder ser incorporada al trabajo del analizando, a su «reelaboración», para así transformarse en un factor terapéutico de mejora. Este criterio es relativamente independiente tanto del primero como del segundo (pues una interpretación que es sólo comprendida, aprehendida intelectualmente, sin una nueva configuración de la energía que haya surgido de la manipulación de las resistencias, puede seguir siendo ineficaz e incluso nociva). Así, el éxito terapéutico de la nueva configuración constituye un criterio autónomo de validación.

d) Debe poder elevar una historia particular de caso al género de inteligibilidad narrativa que esperamos ordinariamente de un relato, sin por ello caer en una interpretación puramente narrativa de la teoría psicoanalítica. Tal inteligibilidad entraña algo más que la aceptabilidad atribuida por cada cual a la historia de su propia vida y concuerda con la condición general de aceptabilidad que activamos cuando leemos cualquier historia, ya sea verdadera o ficticia, esto es, debe poder «ser seguida» y, en ese sentido, «explicarse por sí misma», explicación aceptable en la medida en que puede injertarse en arquetipos de la narración, tal y como han sido culturalmente desarrollados, por lo que dicha tradición narrativa proporciona una relativa autonomía a este criterio.

De esta forma, Ricoeur trata de abordar alguno de los problemas a los que nos habíamos acercado –y con los que nos habíamos confrontado– en el planteamiento de la primera sección de este artículo, tratando de abrir nuevas vías para la discusión del estatuto epistemológico del psicoanálisis. No hay duda, como antes afirmamos, y el propio Ricoeur no tiene inconveniente en conceder, que todo este aparato resulta extremadamente complejo y es altamente problemático, pero, a su entender (Ricoeur, 2009: 55), sólo este carácter acumulativo de los procedimientos de validación es el que puede conciliarse con el psicoanálisis.

El estatuto epistemológico del mismo resulta, pues, según hemos podido comprobar, tanto por el desarrollo de la primera sección, como por la elaboración ofrecida en los escritos póstumos de Ricoeur, problemático y complejo, sí, pero sin que ello permita descalificar su cientificidad.

4. Bibliografía

Álvarez, J., Teira, D. y Zamora, J. (2005). *Filosofía de las ciencias sociales*. Madrid: UNED.

Assoun, P.-L. (1982). *Introducción a la epistemología freudiana*, trad. de O. Barahona. México: Siglo XXI.

Carnap, R. (1974). «Filosofía y sintaxis lógica». En: J. Muguerza (Ed.). *La concepción analítica de la filosofía. I*. Madrid: Alianza, pp. 294-337.
Chacón, P. (2001). *Filosofía de la Psicología*. Madrid: Biblioteca Nueva.
Chalmers, A.F. (1982). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia? Una valoración de la naturaleza y el estatuto de la ciencia y sus métodos*, trad. de E. Pérez Sedeño. Madrid: Siglo XXI.
Freud, S., *Obras completas*, trad. de L. López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 3ª ed., 1972. 3 vols.
– (1905). *Análisis fragmentario de una histeria ("Caso Dora")*, en *Obras completas*, cit., I, 933-1002
– (1913). *Repetir, recordar, elaborar*, en *O. C.*, cit., vol. II, 1683-1688.
– (1920). *Psicoanálisis y teoría de la libido*, en *O. C.*, cit., III, 2661-2666.
– (1924). *La disolución del complejo de Edipo*, en *O. C.*, cit. III, 2748-2751.
– (1925). *La negación*, en *O. C.*, cit., III, 2884-2887.
– (1931). *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, en *O. C.*, cit. III, 3101-3206.
– (1937a). *Análisis terminable e interminable*, en *O. C.*, cit., III, 3339-3364.
– (1937b). *Construcciones en análisis*, en *O. C.*, cit., III, 3365-3374.
Gómez, C. (1998). *Freud, crítico de la Ilustración*. Barcelona: Crítica.
– (2001). «El psicoanálisis y la crisis de la filosofía contemporánea de la ciencia». *Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid*, nº 36, pp. 181-195.
– (2002). *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid: Alianza, numerosas reimpresiones.
– (2020). «La vida como narración», en *El deber y la ilusión. (Ética, Política, Literatura)*. Madrid: Dykinson, pp. 175-196.
– (2021). *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*. Madrid: Alianza (publicado previamente en Biblioteca Nueva-Asociación Psicoanalítica de Madrid, 2002, 3ª ed. 2014).
Gómez, C. y Muguerza, J., (Eds.). (2007). *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*. Madrid: Alianza, numerosas reimpresiones.

Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*, trad. de M. Jiménez, J. F. Ivars y L. Martín Santos. Madrid: Taurus.

– (1984). *Ciencia y técnica como "ideología"*, trad. de M. Jiménez Redondo y M. Garrido. Madrid: Tecnos.

Hume, D. (1980). *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. de J. de Salas. Madrid: Alianza.

Kuhn, Th.S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de A. Contin. México: FCE.

Laplanche, J. (1987). «Interpretar [con] Freud». En: Pontalis, J.-B. y otros. *Interpretación freudiana y psicoanálisis*, trad. de D. Sierra. Buenos Aires: Paidós, pp. 56-68.

Muguerza, J. (1974). «Esplendor y miseria del análisis filosófico». En: *La concepción analítica de la filosofía. I*, cit., 15-138.

– (1975). «La teoría de las revoluciones científicas. (Una revolución en la teoría contemporánea de la ciencia)». En: *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Barcelona: Grijalbo, pp. 13-80.

– (1977). «La crisis de la filosofía analítica de la ciencia». En: *Panorama de la filosofía contemporánea de la ciencia, Cuadernos económicos de I. C. E.*, 3-4, 7-45.

Popper, K. (1983). *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, trad. de N. Míguez. Barcelona: Paidós, 2ª ed. rev.

Quine, W. (1991). «Dos dogmas del empirismo». En: L. M. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos, pp. 220-243.

Ricoeur, P. (1970). *Freud. Una interpretación de la cultura*, trad. de A. Suárez. Madrid: Siglo XXI.

– (2003). «La paternidad: del fantasma al símbolo». En: *El conflicto de las interpretaciones*. México: FCE, pp. 421-447.

– (2009). *Escritos y conferencias, I. Alrededor del psicoanálisis*, trad. de A. Castañón. Madrid: Siglo XXI.

Solís, C. (1994). *Razones e intereses. La historia de la ciencia después de Kuhn*. Barcelona: Paidós.

– (ed.), (1998). *Alta tensión. Historia, filosofía y sociología de la ciencia. Ensayos en homenaje a Th. S. Kuhn*. Barcelona: Paidós.

Wellmer, A. (1994). *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, trad. de F. Morales. Barcelona: Anthropos.

Wright, G.H. von (1980). *Explicación y comprensión*, trad. de L. Vega. Madrid: Alianza.

Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de J. Muñoz e I. Reguera. Madrid: Alianza.

– (1989). *Conferencia de ética*, trad. de F. Birulés. Barcelona: Paidós. (Recogida también y comentada en Gómez, 2002).

Zamora Baño, F. (1997). «La recepción de Th. S. Kuhn en España». En: C. Solís (ed.), *Ensayos en homenaje a Th. S. Kuhn, Endoxa*, 9, pp. 187-210.

La teoría de la experiencia en R.D. Laing: una revisión crítica del análisis existencial

Marco Antonio Millán Campuzano
Profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Cuajimalpa

1. Acerca de los fundamentos de un análisis existencial

El movimiento antipsiquiátrico de los años sesenta del siglo pasado tuvo en la figura de R.D. Laing (1927-1989) un expositor muy combativo y consistente. Consideraba que la psiquiatría engendraba la antipsiquiatría. El enfoque que utilizó cuestionaba la objetividad de las enfermedades mentales porque, entre otras cosas, generaba diagnósticos cuyos efectos imponían restricciones de facto en función de conductas que quedaban encasilladas, social y clínicamente, por esos efectos. La «objetividad» científica, alejada de la experiencia existencial, imponía e impone condiciones sin cuestionamientos. Nuestro propósito principal es exponer la teoría de la experiencia de Laing y destacar, desde ahí, el vínculo entre filosofía y psicopatología. Las ideas de Laing, en opinión de Sloterdijk (2003), están cercanas al movimiento contracultural y al orientalismo de aquella sexta y emblemática década.

Las relaciones entre la filosofía y la psiquiatría, desde los aportes de Laing, toman un cariz fenomenológico existencial. En sus propias palabras: «la fenomenología existencial trata de caracterizar la naturaleza de la experiencia que una persona tiene de su mundo y de sí misma» (Laing, 2014: 13). El mundo de una persona incluye todas sus experiencias, por lo que el trato con pacientes implica incluir todas las experiencias posibles en su particular modo de ser-en-el-mundo. Eso

enmarca el análisis existencial. Sacar del enfoque de referencia característico de la psiquiatría a denominaciones como «psicótico», «esquizoide» o «esquizofrénico» y colocarlo bajo la perspectiva fenomenológica y existencial, conforman el modo de proceder de este autor. Nuestra competencia se limitará a hacer evidente ese modo de proceder filosófico, sin profundizar en los aspectos psicopatológicos de carácter clínico.

Laing sostenía sospechas sobre el carácter metodológico y objetivo del enfoque «científico» de la atención psiquiátrica y psicoanalítica. Y optaba, bajo el enfoque existencial y fenomenológico, por las intervenciones terapéuticas en situaciones sociales, lejos de meras consultas privadas con el paciente «afectado». La situación social (con frecuencia familiar) prescribe el modo peculiar de la intervención terapéutica y se opone al modo, más o menos estandarizado, de la ruta que se marca así: escuchar los motivos de la consulta-hacer una historia clínica-examinar-prescribir investigaciones complementarias-diagnosticar-pronosticar e iniciar tratamiento. Lo que prima en este último es un modelo estático no recíproco entre consultante y consultado. La intervención social, como la entiende Laing, se va des-ocultando desde sí misma, sin pre-juicios previos y sin que ello suponga irresponsabilidad en formular, mediante la puesta en paréntesis (una suerte de epojé), un diagnóstico provisional. Se trata, en la propuesta de Laing, de reducir la distancia con el paciente, que con los métodos tradicionales siempre se mantiene constante y, por ello, impersonal o dentro de una determinada entidad clínica. Al respecto dice nuestro autor:

> Sólo el pensamiento existencial ha intentado captar la experiencia original de uno mismo en relación con otros, en el mundo de uno, mediante un término que refleja adecuadamente esa totalidad. De tal modo, existencialmente, lo concreto es entendido como la existencia de una persona, como su *ser-en-el-mundo* (Laing, 2014: 15. Cursivas del autor).

Del enfoque existencial, Laing deriva una importante consecuencia: el *ser* de la existencia humana, puede verse en tanto persona, en cuyo caso se destaca la relación del *yo* con el *tú*, o bien, puede verse como una cosa o un objeto en tercera persona (un sujeto que es un objeto). Distintos actos intencionales se ponen en juego si vemos a

alguien como persona o como cosa y eso puede significar asumir la diferencia en ver al otro como una existencia-con-otros o como un organismo. Si, como ejemplifica Laing, estamos oyendo hablar a alguien, podemos hacerlo como a) quien escucha la conducta verbal en función de procesos nerviosos o bien, como b) quien está tratando de comprender lo que efectivamente dice. La diferencia en el acceso al interlocutor –de un modo y de otro– es muy notoria y cada acto intencional implicado orienta resultados peculiares. Dice Laing: «las dos explicaciones, en este caso la personal y la orgánica, dadas respecto del habla o de cualquier actividad humana observable, son cada una de ellas el producto de nuestro acto intencional» (Laing, 2014: 18). La una ve al ser humano en una situación social compleja que comprende, entre otras posibilidades, los deseos, temores, esperanzas, miedos, etcétera; y la otra lo ve a nivel atómico, celular, sistémico, etcétera. La tesis principal de Laing, en este aspecto, es que la existencia humana vista como persona pierde su sentido más propio si se le circunscribe a ser visto como un sistema orgánico o como una máquina. Que una persona, no obstante, se considere a sí misma un animal o una máquina o un ser fuera del mundo, es otra cosa.

En relación con el otro que precisa ser visto como persona, Laing detalla, también, un acceso hermenéutico: «nuestra concepción del otro depende de que estemos dispuestos a poner a contribución todas las facultades de cada aspecto de nosotros mismos en el acto de comprensión» (Laing, 2014: 28). El terapeuta no es simple inquiridor, sino que abre, desde sí mismo, la posibilidad de comprensión. Ese arte de comprender al ser que se observa (sin objetivarlo) pone en juego el acceso a su modo de ser-en-el-mundo, lo que exige una experiencia de la situación por parte del terapeuta. La hermenéutica impide la imposición de categorías de análisis al paciente y, en consecuencia, también evita explicar el presente como un resultado lineal y mecánico de un pasado inmutable. «Lo que se necesita, aunque no es suficiente, es una capacidad de llegar a saber cómo el paciente se está experimentando a sí mismo y al mundo, sin exceptuar al terapeuta» (Ibid.: 30).

Las posiciones científicas, en tercera persona, se dedican a decir cómo son las cosas, en cambio, con la postura hermenéutica (existen-

cial) se trata de comprender aquello que se dice de manera no objetivante y sin el recurso al observador privilegiado. Habermas (1994: 39-40), reconoce tres aspectos importantes de los procedimientos hermenéuticos, a saber, 1) los intérpretes, lejos de ser meros observadores, se ven involucrados con el sentido y validez de las manifestaciones, en ese sentido no hay decisiones *a priori* de quién puede aprender de quién; 2) reconocer el carácter contextual de las interpretaciones y acercarse a una comprensión global que, por su naturaleza, nunca es exhaustiva; 3) el conocimiento del que hacemos uso cuando nos dirigimos unos a otros, cuando decimos algo a alguien, es más de carácter comprensivo que estrictamente proposicional o analítico. Comprender, remata Habermas, precisa participación y no sólo observación y prescripción. Creemos que Laing habría suscrito esta afirmación del filósofo de Frankfurt:

> toda ciencia que permite las objetivaciones de significados como parte de su ámbito de conocimiento ha de hacer frente a las consecuencias metodológicas de la *función participativa* de un intérprete que no «da» significado a las cosas observadas, sino que tiene que hacer explícita la significación «dada» a objetivaciones que únicamente pueden comprenderse como procesos de comunicación (Habermas, 1994: 41).

Hasta aquí podríamos decir que se esbozan las líneas generales del procedimiento de Laing, dejando constancia, por nuestra parte, que los debates que se abren o que siguen abiertos hace tiempo en torno a la hermenéutica y al enfoque fenomenológico existencial, no pueden si no quedar enunciados así, en los límites de este trabajo.

2. La idea de *experiencia*

Las reflexiones actuales en torno a la filosofía de la medicina (Aliseda, Calderón y Villanueva, 2022), la ubican como un área autónoma de investigación y la clasifican en torno a las siguientes categorías en virtud de los problemas a los que se enfrenta, tanto en la teoría como en la práctica: 1) problemas metafísicos y ontológicos; 2) problemas epistemológicos y metodológicos; 3) problemas éticos

y sociales y; 4) problemas de reflexividad. Estos cuatro apartados se proponen reflexionar, en su conjunto, lo que significa salud y enfermedad en los seres humanos. No sólo desde una perspectiva biológica de orientación objetivante y positiva, sino desde otros rasgos como el subjetivo y el social que abarcan más aspectos de la vida humana. Es necesario señalar que la medicina además de ser considerada una ciencia, también implica una dimensión de aplicación técnico-instrumental, es decir, práctica.

A continuación, vamos a reconstruir críticamente la posición de Laing en torno al concepto de *experiencia* en oposición a la objetividad científica del diagnóstico y tratamiento de las «enfermedades mentales». Los problemas metafísicos y ontológicos se hacen evidentes en el hecho de *estar* bajo condiciones de enfermedad o de salud y de delimitar los cruces entre un estado u otro. De la misma manera, el nacimiento, la muerte, la reproducción, el dolor, los efectos placebo, así como la propia condición de ser persona, son fenómenos existenciales de interés ontológico y metafísico. Tales fenómenos serán tema clave de la indagatoria de Laing como enseguida veremos. También los que están vinculados a problemas epistemológicos y metodológicos, en cuyo caso serán relevantes la técnica terapéutica y la tecnología científica. Lo cual tiene un sentido general muy claro: toda postulación ontológica será mediada por una tecnología que oriente la posibilidad de algún sustento epistemológico, tanto en la psiquiatría, como en la obstetricia, dos campos de enfoque del autor escocés, como también se verá. Lo mismo para cualquier otra área de intervención terapéutica.

En *La voz de la experiencia* (1983), nuestro autor sentencia desde la primera página: *la experiencia no es un hecho objetivo*. Un programa entero se despliega con esta afirmación. La idea aclara que un hecho científico no precisa ser experimentado. No es lo mismo el experimento científico que la experiencia existencial. Los experimentos científicos basados en hechos objetivos suscitan efectos en nosotros que no son objetivos, es decir, que el efecto que causa en nosotros un hecho o un dato objetivo suscita efectos no objetivos. No se trata de una dicotomía sencilla de causa-efecto, es algo más profundo. Laing propone discutir la experiencia como tal. Al respecto asegura: «ni las experien-

cias ordinarias, cotidianas, acostumbradas o desacostumbradas, ni las impresiones, ideas, sueños, visiones o recuerdos, extraños, raros, familiares, fantásticos, psicóticos o sanos, son hechos objetivos» (Laing, 1983: 12).

Laing distingue, entre descripciones y representaciones o pinturas, para enfocar la naturaleza de los hechos de la experiencia que no son objetivos. Las pinturas o representaciones son un primer orden de descripción, mientras que un segundo orden de descripciones consiste en la descripción de lo que se ha pintado o representando. En otras palabras, una descripción pinta o representa un hecho y otra, de segundo nivel, describe lo descrito en la primera. Aquí se presentan nudos inconcebibles en toda existencia humana.

Una experiencia humana, existencial, no es una descripción pictórica que se mantiene intacta a través del tiempo. Una explicación objetiva no coincide con los hechos de la experiencia. Y aunque se pueden establecer correlaciones entre la objetividad y la experiencia, dice Laing, no es evidente que coincidan. «Cuando nos asomamos a la experiencia y aprendemos lo que ésta debería de enseñarnos, no podemos actuar con un método construido para eliminarla. Asimismo, nuestra experiencia no puede imponerse a la ciencia objetiva en materia de hechos objetivos» (Laing, 1983: 15). La objetividad de la ciencia, como ya se ha hecho notar, no es de naturaleza comprensiva.

Las experiencias no se repiten a la manera de un experimento objetivo. Los experimentos objetivos, se pueden repetir y se pueden enseñar una y otra vez, en cambio «la experiencia no es objetiva y no se transmite a los objetos. El modo en que se comunica o transmite es distinto del de la transferencia de información objetiva» (Laing, 1983: 13). Uno puede percatarse de lo que siente o no siente y acusar alguna diferencia de comportamiento, pero un hecho objetivo al no experienciarse directamente no podemos asegurar que se sienta o no se sienta. Transferir información objetiva no es lo mismo que acusar cambios comportamentales por medio de una experiencia existencial de vida.

En cuanto a los hechos objetivos, Laing precisa:

> La fusión de las matemáticas y la observación objetiva científicamente refinada, experimentación, junto con determinados modos para llegar a un acuerdo acerca de un hecho determinado, ha hecho posible una tecnología que está cambiando nuestras vidas en todos sus aspectos con una rapidez desconcertante y sin precedentes (Laing, 1983: 17).

Digamos –siguiendo a Laing– que en nuestra época tecnológica ya no hay observaciones directas de las apariencias, por ende, de las personas. Laing pensaba esto al referirse a los medios telemáticos de los años sesenta y setenta del siglo pasado, pero que acaso en la era digital actual, las observaciones del autor escocés, acusen mayor poder de anticipada penetración, debido a que los perfiles de una red social digital o de un avatar en un mundo artificial, han abierto aún más la distancia entre las personas. El comportamiento digital brinda datos que se acumulan y se usan, pero no acercan a nadie en la vida real. Estos modos de cambiar la faz del planeta vía la tecnología no son experienciales, sino que son una acumulación de datos impersonales, aun cuando parezcan ser personales, por ejemplo, diríamos hoy, a través de perfiles cibernéticos en redes sociales digitales.

3. La mirada científica

Un aspecto central en las cavilaciones de Laing, es el referido a la «mirada objetiva». Irónicamente la mirada científica, dice nuestro autor, no puede ver su modo de ver las cosas. El mundo de la mirada científica no es el mundo de la vida real. El sostener estas afirmaciones exige mostrar cómo y de qué manera los resultados de la investigación científica son infructuosos al ponerse al servicio de la realidad existencial humana. Con ello no se quiere afirmar que un médico o un odontólogo distraigan su práctica y precisión técnica y objetiva al realizar algún tipo de intervención física, pero hay que considerar, en primera instancia, que detrás de toda operación objetiva hay una realidad no objetiva que la hizo posible.

> Resulta una paradoja el que los actos no objetivos puedan crear objetividad, así como el hecho de que el mundo «objetivo» se haga evidente

> únicamente cuando somos objetivos. No hay nada más subjetivo que la objetividad ciega a su propia subjetividad (Laing, 1983: 21).

En cuanto a la «mirada científica», los procedimientos e ímpetus objetivos de la ciencia en la búsqueda de resultados pueden llevar a mostrar hechos científicamente intachables, pero espiritual o moralmente incorrectos. Laing se refiere a la observación objetiva de la ciencia, a la mirada científica que exige no tener prejuicios y que controla procedimentalmente un experimento y que no admite «ingenuidades sentimentales». No obstante, lo que la ciencia hace con animales o virus, bien puede hacerlo con humanos sin el menor remordimiento. Tal parece ser el caso de la medicina en los centros masivos de salud (y en muchos otros). Como mucho tiempo se afirmó que la ciencia es valorativamente neutra, entonces sus procedimientos no admiten vínculos con el espíritu humano, salvo para diagnosticarlo, para bien o para mal, como una cosa o mero organismo, sin importar todos aquellos lazos o nudos sociales que determinan a un ser humano como persona. Los hechos científicos llegan a nosotros sólo a través de la objetividad, misma que anula la comunión interpersonal:

> Algunos hechos científicos hacen su aparición únicamente cuando alcanzamos la objetividad. Algunos hechos tienen existencia y significado científico, pero carecen de existencia o significado personal. El significado humano de la existencia científica o significado científico no tiene existencia ni significado científico (Laing, 1983: 32).

La mirada objetiva persigue el control, porque aquello que en apariencia no tiene control alguno es objeto de la posibilidad del control objetivo, expresado en constantes matemáticas y en pautas recurrentes de comportamiento verbal y corporal. En este tipo de mirada se anulan las intenciones y los motivos. Todo se vuelve objeto de una observación indiferente: datos e inferencias. «¿Qué somos para la mente científica?», se pregunta Laing. «¿Qué representación tenemos de nosotros mismos?» Responde con un ejemplo, que alude a un premio Nobel de bioquímica, quien «afirma que cada célula de nuestro cuerpo es "esencialmente una fábrica química", con una planta de energía,

cadenas de ensamblaje y colocación de piezas de maquinaria…» (Laing, 1983: 40). Tanto entonces, como hoy, estas afirmaciones subjetivas se toman como «esencialmente» objetivas y correctas y están institucionalmente afianzadas. Al considerar a una persona como un organismo, como un robot o semejante a una fábrica, se hace evidente el acto subjetivo que, no obstante, desde la distancia con otro existente, pasa por ser un hecho objetivo. Una concepción nacida en la modernidad, como bien se sabe.

Actualmente, como señala Marcia Villanueva (véase Aliseda, Calderón y Villanueva, 2022: 161 y ss.), priva un modelo biomédico de concepción animalística sobre la salud humana que tiende a la deshumanización. Aunque, también, son muy notorias las concepciones mecanicistas y las instrumentalistas (donde un paciente se convierte en un medio para lucrar con sus síntomas). El modelo biomédico plantea que «la enfermedad es una aflicción del cuerpo, entiende a éste como una máquina biológica y acepta el conocimiento sólo proveniente de la observación y la experimentación, es decir, del modelo científico» (Ibid.: 169). Las ideas de Laing al respecto eran mantenidas en ese orden de argumentos, por eso afirmaba: «No hay experiencia ni significado alguno *en* el orden objetivo porque el orden objetivo es el modo en que aparece el mundo, sustraído a la experiencia significativa» (Laing, 1983: 45). La experiencia existencial es la gran desterrada del discurso científico.

4. Experiencia y posibilidad

Convicciones ordinarias y convicciones antagonistas producen experiencias reales. Las experiencias ordinarias interesan a la ciencia en un sentido restringido a lo arriba señalado, en cambio en ciertas experiencias se viven realidades simultáneas, divididas, por ejemplo, entre los posible y lo imposible, lo interior y lo exterior, la ilusión y la realidad. «Demasiado a menudo hemos de admitir que aquello que no puede ser, *ha* de ser, únicamente porque es» (Laing, 1983: 89). Fuera del mundo de los objetos o de los hechos objetivos, la existencia humana transcurre entre experiencias donde se toman decisiones

no objetivas, por ejemplo, entre lo deseable o lo indeseable, lo verdadero o lo falso, lo revelador o lo encubridor, lo honorable o lo despreciable, etc. Las crisis mentales pueden tener parte de su origen ahí, en una suerte de decisiones no objetivadoras o de convicciones antagónicas. Básicamente, se piensa que lo imposible no puede ser, aunque no siempre se puede estar seguro de lo imposible. Se pregunta Laing si existen límites para lo experimentado, para lo posible. «¿Cuáles son las condiciones necesarias para producir una experiencia?» (Ibid.: 102). No hay una respuesta sencilla, ni simple, porque el fenómeno es altamente complejo. Laing ensaya una clasificación previa, a saber: a las experiencias poco corrientes o extrañas las llamó *metanoides*; aquellas producidas en condiciones fuera de lugar, como las de antes del nacimiento o después de morir, las denominó *ectópicas*; y aquellas que traspasan las anteriores, las ubicó como *transgresivas*. A menudo hay experiencias de las tres categorías, aunque el asunto lo plasma más bien cómo preguntas en torno a los límites de lo posible, por ejemplo, «¿Dónde dibujaremos la eventual línea divisoria entre lo posible y lo imposible? ¿Por qué trazar la línea o abstenerse de hacerlo? ¿Cuándo nos acude a la mente que se hace necesaria una decisión?» (Ibídem). También, ciertamente, si algo se considera imposible, queda anulada su plausibilidad y su probabilidad. Al contrario, la posibilidad de la experiencia se incrementa si la probabilidad y la plausibilidad se asumen como factibles.

Laing, tuvo muchos casos donde se conjuntó lo posible con lo imposible, como cuando una señora le afirmó haber tenido el sueño de su embrión de tres semanas, ¿es posible o imposible? Cualquier respuesta exige un porqué. Con orgullo, la ciencia lo negaría, lo tacharía de imposible, sin dar cuenta de la posibilidad de la experiencia. De la misma manera, la ciencia objetiva negaría que existan posibilidades de la experiencia de antes de nacer o después de morir. Las historias, no obstante, son innumerables. De lo que trata no es de aceptar premisas extrañas, sino de vislumbrar los límites de lo posible, de ubicar sus coordenadas, de plantear preguntas con sentido y sin prejuicios. «En cualquier caso, hagamos lo que hagamos con ellas, las historias de experiencias que seguimos considerando como imposibles, continúan

brotando de lo más profundo de nosotros mismos. *Nosotros* somos imposibles» (Ibid.: 107).

5. Experiencias prenatales y natales

Un camino explorado por Laing, desde la perspectiva de la posibilidad de la experiencia, es el nacimiento. ¿Es posible que un bebé sienta su propio nacimiento? Si consideramos, nuevamente, los sentimientos del bebé así como los de la madre, desde la perspectiva de los hechos objetivos, tendremos que decir que no es posible tal cosa. Desde los hechos objetivos de la ciencia lo que ocurre, de hecho, es la tecnificación del nacimiento:

> en la mayor parte de las unidades de obstetricia ya no vemos nacimientos. Lo que allí ocurre se parece tanto a un nacimiento como la inseminación artificial se parece a la relación sexual o la alimentación a través de un tubo al acto de comer (Ibid.: 115-116).

Un médico –relata Laing– le dice a su paciente quien tuvo su bebé en casa, que le habría evitado sentir todo mientras leía un periódico. «Pero –replica ella con desconcierto– ¡yo quería pasar por todo eso! El médico no podía comprender que un sentimiento como aquel pudiera tener valor alguno. Evidentemente se olfateó algo así como una herejía histérico-masoquista» (Ibid.: 116). Laing afirma de las experiencias de nacer, conforme a la petición del médico del relato, lo siguiente:

- «Nacimiento: anulado como experiencia personal activa».
- «Mujer: de persona activa a paciente pasivo».
- «Experiencia: disuelta en el olvido. La mujer es trasladada de sujeto que siente a objeto anestésico».
- «El proceso fisiológico es sometido a un programa químico-quirúrgico. Resultado final: el acto, el suceso y la experiencia coherente del nacimiento han desaparecido».
- «En vez del nacimiento de un niño asistimos a una extracción quirúrgica» (Ibídem).

El asunto consiste es imaginar la posibilidad de que el nacimiento fuera una experiencia legítima, real, sintiente. Y, de ser así, saber o al menos preguntarse si experienciar el nacimiento contribuye a una posterior conducta o a la trama de su posibilidad. Cabría preguntarse, también, si la tortura del nacimiento controlado técnicamente produce o no determinadas conductas que siempre estarán bajo el manto de lo indecidible. Tal como los nacimientos naturales. Como ya se señaló arriba, lo mismo en estas experiencias, lo que cuenta es saber que si una teoría niega una posibilidad no puede coexistir con la experiencia de la posibilidad negada. «La teoría y los sentimientos compiten entre sí en una misma persona. Nuestro juicio crítico y racional puede verse enfrentado con la experiencia que dispone de tan poco tiempo para nuestra teoría como ésta última de espacio para aquella» (Ibid.: 119). Este asunto cautivó, especialmente a Sloterdijk (2003), quien desarrolló toda una ginecología negativa como expresión de su idea de ser-en-el-espacio, contenida en su trilogía de *Esferas*. Los lazos afectivos entre la madre y el ser flotante en la esfera del líquido amniótico, durante y después del nacimiento, implican un lazo afectivo de experiencias de supervivencia coordinada, estropeada por la objetividad obstétrica.

6. Las «familias»

No es claro qué es lo que sea una familia, más allá de enumerar a miembros cercanos y saber que comparten ciertos espacios y afectos. La familia como sistema consiste en la «familia» que cada miembro internaliza y donde se van tejiendo sentidos a menudo poco claros, pero consistentes. En la trama de relaciones que cada miembro de la «familia» internaliza a su modo es donde descansa la posibilidad de la intervención fenomenológica existencial, tal como Laing la concibe.

> La «familia», es decir, la familia como estructura concebida por la fantasía, lleva aparejado un tipo de relación entre los miembros de la familia que difiere de las relaciones entre quienes no han asumido recíprocamente en su interior esa imagen (Laing, 1990a: 18).

La imaginación puede llevar a concebir a la familia como una flor, una cárcel, un castillo o una tumba, etc. y transponer esas imágenes a la familia misma y ser ésta concebida desde ellas.

Internalizar, transformar y exteriorizar, suelen ser una ruta en la cual una persona asume, internalizándolas, las pautas o nudos de relaciones que, desde la imaginación, lo identifican con la «familia». Enseguida transforma alguna de esas pautas en determinados modos de relaciones que proyecta con algo que se exterioriza. Por ejemplo, cuando alguien experimenta sensaciones de injusticia debido a un conflicto bélico y se siente abrumado y sin esperanza ante desenlaces fatales, de tal modo que su vida se autopercibe en un punto muerto. Bien, lo que probablemente ocurra es que «los elementos estructurales de su preocupación –el conflicto, la guerra, la separación emocional, la necesidad de coexistencia– se asemejen a los que caracterizan la relación de sus padres» (Laing, 1990a: 21). Esto, desde luego, no es una receta ni algo típico, sino una situación estructural peculiar que demanda una intervención social en la medida en que haya una solicitud de cura. Estudios filosóficos acerca de las familias, demandarían, asimismo, una consideración a fondo de «las familias» y del modo en que éstas se vinculan, en transferencia, con otros grupos sociales de manera co-inherente.

> La creación de la «familia» tiene lugar durante los primeros años de vida. Exige internalización, concebida aquí como modulación experimental y transformación estructural. La internalización de un conjunto de relaciones por cada uno de los elementos de ese conjunto transforma la naturaleza de los elementos, sus relaciones y el conjunto, en un grupo de una clase muy especial. Este conjunto de relaciones de la «familia» puede ser transpuesto a nuestro cuerpo, sentimientos, pensamientos, fantasías, sueños, percepciones; puede convertirse en argumentos que envuelven nuestros actos y ser transpuesto a cualquier aspecto del cosmos… (Laing, 1990a: 32).

Lejos de manuales de autoayuda o de una perspectiva cristiana más bien precaria, es evidente que aún hace falta un trabajo monumental acerca de una filosofía de la familia. Las claves existenciales que ofrece Laing y que aquí estamos lejos de agotar, dan una idea del

terreno que hay que andar. No es sólo el trabajo social la respuesta, porque haría falta indagar en aspectos sustanciales, ontológicos y terapéuticos, para ubicar algunas coordenadas existenciales que aborden la complejidad del tema. En la «familia» se asientan muchas posibles causas del modo en que asumimos nuestras experiencias de vida.

7. Conclusiones

Hay una indudable vigencia en las tesis de R.D. Laing. Las resumidas ideas ofrecidas en este capítulo muestran que las técnicas, los tratamientos, la cosificación, no provocan un cambio terapéutico. El experimento objetivador, la mirada del control de la ciencia objetiva, más que resolver, explican impersonalmente los pasos lógicos a seguir en un tratamiento que, muchas veces, no toma en cuenta lo humano de la persona y convierten a ésta en un objeto de análisis, en el mejor de los casos.

La filosofía, alguna vez íntima compañera de la medicina, ofrece perspectivas clarificadoras y de vigilancia e interpretación epistémica, ontológica y tecnológica para los temas expuestos. La humanidad de una persona, desde el enfoque fenomenológico-existencial y hermenéutico de Laing dan muestra fehaciente de las prestaciones integradoras que brinda la filosofía con relación a las psicopatologías.

Este trabajo, como se dijo en los primeros párrafos, presenta límites en sus alcances no sólo espacio-temporales, sino de su propia confección argumentativa, en tanto que lo que se ha querido mostrar es la vigencia de las ideas de R.D. Laing en torno a ciertos temas de la condición mental y el modo en que se sustentan en una concepción filosófica cercana a la hermenéutica fenomenológica existencial. Sólo hemos querido hacerlo constar y, con ello, vislumbrar la fertilidad de un camino que aún reclama nuevas ideas y nuevos puentes de sentido.

8. Bibliografía

Boyers, R. y Orril, R. (comps.). (1971). *Laing y la Antipsiquiatría*. Madrid: Ed. Alianza.

Habermas, J. (1994). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.

Laing, R. D. (1976). *Crítica de la familia y la sociedad a partir de la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cuervo.
– (1983). *La voz de la experiencia*. Barcelona: Crítica.
– (1990). *Los Locos y los Cuerdos*. México: Grijalbo.
– (1990a). *El cuestionamiento de la familia*. Barcelona: Paidós.
– (2014). *El Yo Dividido*. México: FCE.
Laing, R.D. y Esterson, A. (2006). *Cordura, Locura y Familia*. México: FCE.
Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I. Burbujas*. Madrid: Siruela.
Villanueva, M. (2022). «Por una conceptualización holista de la deshumanización de la medicina: Reflexiones a partir de la noción de persona». En: Aliseda, A., Calderón, C. y Villanueva, M. (Eds.). *Filosofía de la Medicina: discusiones y aportaciones desde México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, pp. 161-182.

Anomalía y anomia: diferencia subjetiva y diferencia existenciaria

José Ordóñez García
Profesor Contratado Doctor – Universidad de Sevilla

> «El propósito de la fenomenología es intentar pensar a la altura de nuestras experiencias porque cuando comenzamos a pensar siempre somos más tontos que ellas»
>
> (Safranski, 2006: 62)

1. Acotaciones fenomenológicas de la enfermedad

El tema de la enfermedad mental sigue siendo hoy un asunto que apasiona tanto a los especialistas como asombra a los legos. No ser capaz de compartir una realidad, establecer una diferencia singular, quedar perplejo ante un modo de estar en el mundo considerado normalmente como anómalo, es algo que continúa interpelándonos. El hecho de contar con una manera de referirse a una enfermedad como enfermedad «mental», el calificarla así, resulta interesante y retador. Hay enfermedades del cuerpo y enfermedades de la mente, y en este sentido estamos más cerca de Descartes que de los pensadores de la existencia. Porque el cuerpo se ve, se toca, se palpa, se mide y se pesa; tiene su propia tópica, gracias a la cual los síntomas ayudan a establecer un diagnóstico y una intervención bastante precisos, además de contar con una farmacopea cuya eficacia se puede comprobar y con-

trastar. A veces los especialistas dan con la causa y eliminan la enfermedad, mientras que en otras ocasiones se limitan a paliar los síntomas. El dolor es el fenómeno sintomático que indica la presencia de un problema de carácter orgánico o fisiológico. El cuerpo nos duele y esto se verifica inmediata y materialmente: es real, porque no solemos escuchar «siento dolor», sino «me duele aquí», «tengo un dolor aquí». De forma que su tópica es palpable, directa y perfectamente localizada, al margen de cómo sea la vivencia del dolor en cada cual; lo que se conoce como *umbral del dolor* o capacidad de tolerancia subjetiva respecto a él. Es cierto que el dolor puede provocar también sufrimiento, al menos cuando es constante. La medicina tradicional china dice que el cuerpo primero susurra, luego habla y, por último, grita. Así es el recorrido del dolor en términos de intensidad: de la molestia a la queja y de esta a lo insoportable.

El cuerpo es el espacio del dolor, su sitio, pero ciertamente también del sufrimiento, al que le facilita su expresión. El cuerpo se ofrece a objetivar algo cuyo origen, en muchas ocasiones, no es corporal pero lo corporaliza. Hay una gran diferencia entre decir «me duele el brazo» y decir «no sé qué me pasa»: un saber tópico y un decir a-tópico, a pesar de que en ambos casos esté presente el desconocimiento de la causa: «no sé por qué me duele el brazo», «no sé por qué me pasa lo que me pasa». Sin el cuerpo no puede haber dolor, es decir, sin espacio no cabe el dolor, puesto que es su condición de posibilidad. En este sentido, el dolor se circunscribe a un espacio determinado por un órgano específico, se da una concreción y una fijación que facilita la prescripción farmacológica: cosa distinta es que la sustancia empleada perjudique a otros órganos sanos. En ocasiones, el dolor no se limita a ubicarse en un solo lugar, sino que, como los movimientos sísmicos, replica en otras zonas. Además, la persona lo padece, es un fenómeno que le sobreviene sin que la voluntad pueda evitarlo; esta se limita a pedir un analgésico: es una decisión forzada, inducida. Aquel que sufre es un «paciente», un «sujeto paciente», porque tolera o padece (RAE). Por tanto, el cuerpo está capacitado para hospedar al dolor, y ese tolerar, que también tiene lugar en otras circunstancias ajenas al organismo, implica una reacción. Pero, en realidad, el cuerpo no lo tolera; lo tolera

el sujeto en la medida en que lo soporta o lo palia. No podemos prevenir el dolor, más que cuando se sabe, a ciencia cierta, qué lo origina. De esta forma es posible adelantarse para no padecer lo que ya se padeció.

Hablar del cuerpo en relación con la enfermedad –respecto a la salud– nos obliga a detenernos en lo que en medicina se conoce como el «modelo mecánico o biomédico». Este sostiene, en línea con el cartesianismo, que «la cuestión de si una persona está enferma o no es una cuestión de hechos, no una cuestión de sentimientos o de normas personales» (Wulff-Pedersen y Rosenberg, 2002: 81). Para este modelo, que considera a la medicina como una rama de las ciencias naturales, resulta comprensible esa apuesta por los hechos; estos aluden directamente a la observación, es decir, se asientan en un punto de vista empírico. Con ello, parece que tal posición logra cerrar las puertas al peligro del subjetivismo. En consecuencia, la enfermedad será un hecho si así lo considera el médico, que es el sujeto que constituye al objeto y, por ende, garantiza la objetividad: el enfermo que acude a la consulta, obligado por el dolor o la molestia, busca la validación del médico, busca «confirmar» una sospecha, una duda, sostenida exclusivamente por su impresión «subjetiva» y activada por un modo afectivo de encontrarse: la inquietud. De ahí que lo anímico sea la condición de posibilidad para buscar esa validación capaz de decidir entre lo normal y lo patológico. Los hechos aquí no se fundan en lo que cuenta el paciente, que no es un hecho para el modelo biomédico, sino en el referente orgánico al que se refiere. Dejemos al margen el interpretar todo dolor como un signo de enfermedad y no como el resultado de un desarrollo normal en el proceso de evolución y crecimiento de un individuo. Pues bien, si por «hecho» entendemos algo del orden del realismo y este, el realismo, alude aquí al convencimiento y la seguridad de que hay cosas ahí delante, independientemente de nosotros, entonces el hecho de que una persona esté enferma –fenómeno que, por otro lado, forma parte de la vida cotidiana– se debe a que, ahí delante, al otro lado, está el médico, del mismo modo que están las vacas en un campo. Cuando se dice que no hay enfermedades sino enfermos tal vez habría que decir que hay enfermos porque hay médicos. La objetividad es un fenómeno que solo puede construirse mediante el concurso de dos actores, dos sujetos que al interrelacionarse transforman su

posición: el médico no trata con un existente, ni siquiera con un sujeto, sino con un paciente del que solo le interesará una parte suya, un órgano determinado. No trata con Juan, sino con el riñón que representa a Juan. Para el modelo biomédico, este es el hecho[1]. Así pues, con el «hecho» nos encontramos ante el asunto de la objetividad. En este modelo se da una identificación entre objetividad-hecho-enfermedad (o cualquier otro resultado posible: objetividad-hecho-salud); una misma estructura hermenéutica para delimitar fenómenos relacionados, pero diferentes. Como ya hemos dicho, el médico es quien está capacitado, y autorizado, para diferenciar el hecho de la noxa de otros hechos diferentes (si es que son considerados hechos por ese modelo), como, por ejemplo, los gases propios de una ingestión de habas. ¿Tiene sentido plantear la constatación objetiva del enfermo desde el hecho? ¿no encubre esta posición intereses jurídicos o de toda índole? ¿cómo se puede distinguir entre hecho, sentimiento y norma personal? Por un lado, está el sujeto de la enfermedad y, por otro, el paciente del médico. Como ya hemos dicho, solo ante el médico se constituye el paciente, y solo el trastorno –aquello que rompe una secuencia vital sin malestar– constituye al sujeto como tal; lo anómalo, el trastorno, funda el principio de individuación, por cuanto da paso franco a la conciencia de sí: dolor y sufrimiento son los fenómenos constituyentes de la conciencia (Nietzsche, 2004: 125 ss.). Pero ¿es que lo que uno siente no es un hecho? Así es. Se trata de un hecho, y radical, que se manifiesta como una interpretación afectiva. Habrá que tener esto en cuenta en el abordaje de la enfermedad mental.

Quizá, en cuanto a la relación entre conciencia y enfermedad no esté de más la siguiente anotación de H.G. Gadamer:

1. Tan es así, que el enfermo convaleciente en una clínica es tratado por la farmacología acompañada, normalmente, de una dieta determinada. Sin embargo, los alimentos de dicha dieta suelen incluir productos procesados o tratados con pesticidas o alterados genéticamente. De manera que lo que cura o alivia la farmacopea, lo enferma la dieta. Y es que, por lo común, las empresas en las que se declinan las competencias alimentarias de un hospital no están tanto por la salud como por los beneficios.

> Entre las artes que contribuyen al equilibrio de la vida, figura el tratar de olvidar o de adormecer aquello que nos perturba, y entre los medios con que cuenta este arte de equilibrar se encuentra, justamente, la conducta inteligente, bajo la forma de ese astuto no querer tomar conciencia de la enfermedad –en tanto pérdida de la salud, de la «libertad» exenta de toda perturbación– significa siempre una especie de exclusión de la «vida» (Gadamer, 1996: 70).

Creemos que hay que detenerse en estas palabras, porque aluden a algunas consideraciones ya expuestas y que nos obligan a retomarlas de nuevo. Por lo pronto, ¿que sin la intervención de la conciencia no hay enfermedad? Más bien, habría que decir que no hay enfermo: sin enfermo no hay enfermedad, aunque no es menos cierto que no se quiere estar enfermo (un «acto» de la voluntad sobre la conciencia). Y esta es una de las claves que por simple y obvia no deja de ser crucial. ¿Por qué? Porque la enfermedad no es el resultado de una decisión (esta solo actúa *a posteriori*). La conciencia no constituye a la enfermedad, sino al enfermo. Por tanto, se trata de una relación de obligado cumplimiento: primero tiene lugar lo involuntario –que surge de factores relacionados con el medio o con la genética– y es a continuación cuando interviene la voluntad y, por ende, la conciencia: en el decurso de esta reacción defensiva y represiva, la voluntad se empeña en el olvido y el deseo en la forclusión. Y es en este punto donde tenemos que detenernos en el tema de la causalidad en medicina, puesto que «el pensamiento médico está impregnado a todos los niveles por el razonamiento causal» (Wulff - Pedersen y Rosenberg, 2002: 97). La enfermedad es la causa de los síntomas, en esto reside la causalidad médica: tenemos unos síntomas (efectos) que han de estar producidos por una causa. Por tanto, lo verdaderamente importante aquí son los síntomas. Podemos decir, de algún modo, que estos constituyen los fenómenos de un *noúmeno* que hay que precisar/interpretar a raíz de la sintomatología. En la medicina este modo común de actuar se limita a esos dos elementos: síntoma, *ergo* enfermedad. No se trata de la causalidad de la noxa, que puede obedecer a la intervención de otros muchos factores: sociales, alimenticios, morales, etc. El binomio efecto-causa no es

exclusivo de la medicina biológica. En la medicina también se determina mediante los términos de síntoma y enfermedad. Cosa diferente es saber el *qué*, el *cómo*, el *por qué* o el *quién* de la enfermedad. Pero, si vamos directamente a la causa de la enfermedad, podríamos encontrarnos, como sucede de hecho, con que ya no estamos en un ámbito estrictamente médico, sino en otro mucho más amplio que desborda a la praxis médica e incluso a la investigación médica, biológica o fisiológica. Del término síntoma no solo hace uso la medicina. La RAE nos da esta definición: «señal, indicio de algo que está sucediendo o va a suceder». Si no tuviésemos ya alguna experiencia anterior en la que aprendimos a relacionar una cosa con otra, no se podría sostener esto. La teoría de la falsación ha criticado con suficiencia el principio de causalidad tal como se le ha entendido tradicionalmente. En medicina la causalidad se aplica aisladamente, sin tener en cuenta otras relaciones de ese tipo: que otras causas producen otros efectos que, a su vez, se transforman en causas para otros y así sucesivamente. El condicionamiento de la conducta, tratado por Pavlov, no es más que otro modo de aplicar la causalidad, aunque en este caso dirigida por el sujeto, es decir, se trata de un principio de causalidad convencional. Lo cual nos ha de hacer pensar, en cierto modo, si en definitiva toda causalidad no deja de ser algo convencional. Así lo mostró Kant y lo llevó al extremo Schopenhauer. El descubrimiento kantiano fue darse cuenta de que entre nosotros y las cosas media el intelecto. O lo que es lo mismo, que la causalidad está del lado del sujeto como resultado del ejercicio de la razón sobre la sensibilidad. Schopenhauer lo describe más o menos así: un fenómeno del entendimiento por el cual deduce que las diversas sensaciones que percibe el sujeto tiene su origen en una única cosa, en una unidad. El fenómeno de la mesa es el resultado de la conjunción de algo que veo y toco, sin que ambas sensaciones tengan una relación de semejanza, pues proporcionan informaciones diferentes al ser sentidos distintos. Es el entendimiento –donde rige el principio de causalidad– el que concluye una unidad a través de la síntesis –en el lenguaje– de la información de los sentidos (Schopenhauer, 2003: 551ss.).

El tema de la causalidad está en relación directa con la clasificación de las enfermedades. Esta clasificación se establece según tres as-

pectos o puntos de vista: sintomático (descriptivo), patológico (identificación del órgano afectado de cara a la finalidad terapéutica) y etiológico (que es de carácter preventivo basado en el conocimiento adquirido del desarrollo de la enfermedad, de sus causas) (Wulff-Pedersen y Rosenberg, 2002: 118). Esto nos indica que la patología es la referencia, el paradigma de lo que ha de ser interpretado como enfermedad. No obstante, y como defienden Wulff, Pedersen y Rosenberg, el proceso morboso añade algo más a la patogénesis: la interacción del medio. Por ello, afirman que «estos procesos morbosos no tienen lugar en sistemas relativamente cerrados… sino en un cuerpo humano, que está en perpetua interacción con el ambiente» (Wulff - Pedersen y Rosenberg, 2002: 120). ¿Se nos sugiere así que la enfermedad es un fenómeno cuya posibilidad se funda en la relación? Así es. Esto indica que de la índole de la relación se deriva la salud y la enfermedad. Todos sabemos que una relación es saludable, en términos médicos, mientras no surja algún tipo de síntoma patológico. Se nos dice que en el abuso, fundado en la cantidad, en la capacidad de cada persona, se encuentra el límite entre lo saludable (normal) y lo perjudicial (patológico). Es un principio establecido por Paracelso y con el que no todos están de acuerdo. No obstante, tenemos razones suficientes para estar del lado de los que precisamente no están de acuerdo con Paracelso; lo excesivo puede perjudicar tanto como lo escaso. Entre los veganos, por ejemplo, se han detectado anomalías debido a la deficiencia de determinadas proteínas y minerales a resultas de la no ingesta de determinados «alimentos». De modo que la relación con el entorno, efectivamente, tiene relación con la enfermedad: la ideología, la moda, los gustos, las tendencias… forman parte del entorno.

El caso de las enfermedades mentales, también conocidas como enfermedades psíquicas, es un tema tan interesante como enigmático. De entrada, el uso indistinto de «mente» y «psique» ha de llamarnos la atención, ya que «mente» es un término latino, mientras que «psique» es un término griego. Si acudimos a la RAE, encontramos en la entrada referente a la psicología que por «mente» se entiende: «Conjunto de actividades y procesos psíquicos conscientes e inconscientes, especialmente de carácter cognitivo». Sin embargo, en la entrada re-

lativa a «psique», el término se encuentra enmarcado en la filosofía y significa «alma (principio de vida)»[2]. De «psique» sabemos que establece una diferencia respecto a «soma», mientras que la «mente» cifra su diferencia con respecto al «cuerpo». De forma que la relación originaria es la que se da entre «psique» y «soma», frente a la segunda, que es el resultado de una interpretación latina de la griega, o lo que es lo mismo, la cultura latina asumió el «hecho» de esos dos términos y se limitó a «traducirlos». Pero ¿esa traducción latina conocía el fenómeno o los fenómenos fácticos, que fundaban y daban sentido a esos términos? Creemos que no es esta una pregunta ociosa. Si son los hechos los que determinan si una persona está enferma o no, tendremos que saber cuáles eran los hechos que llevaron a los griegos a considerar a aquellos que, de algún modo, revelaban la existencia de una patología. En este punto se nos plantean algunas preguntas que son de recibo, y de manera sobresaliente, con respecto a la enfermedad mental ¿o psíquica?, como, por ejemplo, cuestiones epistemológicas del tipo: ¿cómo se reconoce una enfermedad mental? ¿se trata de un trastorno bioquímico o es, tal como lo consideran algunos psicoanalistas, un conflicto social? Quienes se decanten por lo primero buscarán el tratamiento en la química, mientras que los que apuesten por lo segundo, y por tanto por el malestar en la cultura, verán en la palabra la vía de acceso al problema. Pues bien, la cuestión de la palabra no es algo tan simple, al menos desde la perspectiva no solo freudiana, sino fundamentalmente lacaniana. En este sentido, o en esta línea, hay quienes están convencidos de que el origen de la enfermedad mental se encuentra en la comunicación, en un déficit con respecto a la capacidad de hablar con el otro. Así lo cree el danés Alf Ross, quien entiende que «una persona está mentalmente enferma cuando esta capacidad se refiere a la de comunicarse y se encuentra por debajo del nivel típico de la especie» (Wulff - Pedersen y Rosenberg, 2002: 151). Por tanto, podemos decir que el síntoma, que nos revela una enfermedad mental –no de «una»

2. Este significado tiene una clara relación con el término hebreo «Ruaj», el soplo vital que *Yhv* insufla al hombre para darle vida.

enfermedad mental–, es básicamente el aislamiento, una suerte de sociopatía. Ross murió en 1979, cuando el movimiento de la antipsiquiatría[3], comenzado en los sesenta, estaba en pleno auge, esto es, cuando a los enfermos mentales se les aislaba: aislar a quien ya se encontraba aislado. ¿No es esto reforzar el síntoma? Es decir, si tenemos en cuenta lo que hemos visto que dice la RAE, respecto al término «mente», entonces aislar al aislado es hacer una dejación del trato con el origen de la dificultad respecto al «conjunto de actividades y procesos psíquicos…» o con respecto al «alma (principio de vida)». Este dejar ser a lo que es, y tal como es, nos pone del lado de la fenomenología, aunque en una deriva perversa. El aislamiento no es productivo, o al menos no lo es para quienes no han sido capaces de encontrar una ocupación adecuada al aislamiento. En la película-documental *A cielo abierto* (dirigida por Mariana Otero en 2013), vemos cómo cada niña y niño autista encuentra, gracias a los terapeutas, la ocupación adecuada a su aislamiento; porque –en términos de ocupación– toda ocupación es una relación con lo otro, es una apertura que hace posible la aparición del objeto. Pero también hay personas «sanas» que tienen dificultades para comunicarse y no se aíslan por ello; simplemente se callan o dejan de insistir en lo que quieren expresar. Hay personas tímidas que no hablan mucho debido a la inseguridad o a la vergüenza, o que tartamudean a causa de un trastorno del habla y, sin embargo, no se les consideran personas enfermas mentalmente. Tampoco se aíslan. A lo sumo, se limitan a actuar de manera reservada. No obstante, D.P. Schreber, un psicótico, un loco egregio, se comunicaba de maravilla en esa obra que dejó escrita para que S. Freud o J. Lacan conociesen a fondo las características de la conformación del delirio y la alucinación[4]. Y no se aislaba, sino que «lo» aislaban aquellos fenómenos sintomáticos que aparecían en los momentos «propicios». En definitiva, la propuesta de

3. Concepto acuñado por David Cooper, psiquiatra sudafricano y entre cuyos seguidores se encontraron T. Szasz y M. Foucault.

4. Véase: Schreber, D.P. (2003). *Sucesos memorables de un enfermo de los nervios*. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.

A. Ross no solo no es exacta, en sentido estricto, sino lo que es peor, resulta reduccionista al no tener en cuenta que el síntoma constituye justamente el remedio para soportar lo insoportable; y el sentido viene en ayuda del alivio, porque coloca en un sitio lo que anda de un lugar a otro sin rumbo. El síntoma es el remedio y el testimonio del malestar. Las tesis de Lacan sobre la psicosis[5], las de R. Bodei[6] o las de Castilla del Pino[7], defienden precisamente esa tesis.

Por otro lado, creemos que hay que tener en cuenta la diferencia entre «anomalía» y «anomia». La «anomalía» es: «Desviación o discrepancia de una regla o de un uso» y también «Malformación, alteración biológica, congénita o adquirida» (RAE), mientras que «anomia» es: «Ausencia de ley» y también «Conjunto de situaciones, que derivan de la carencia de normas sociales o de su degradación» (RAE). Ambos términos se prestan a ser utilizados en el ámbito de la enfermedad. Si los relacionamos con las enfermedades orgánicas y fisiológicas, podemos utilizar para ellas el término «anomalía», ya que se trata de una mala terminación respecto a la serie. Por tanto, es una suerte de irrupción aparentemente arbitraria en la medida en que se aparta del patrón establecido y repetido dentro de una normalidad estadística. Así pues, para identificar lo anómalo ha de darse un continuo mediante el cual lo presente no sea más que una repetición del pasado, de lo sido, que se volverá a dar en el futuro. Ese continuo se da como «lo mismo». Según esto, una gripe, un resfriado, una gastritis, una alergia o una otitis ¿son anomalías? El síndrome de Down, la espina bífida o la hidrocefalia (que, en ocasiones, va unida a esa), son consideradas anomalías en sentido estricto, puesto que se trata de malformaciones de origen biológico. Sin embargo, aquellas enfermedades comunes no son anomalías, no son una desviación del patrón biológico. Por el contrario, son «estados» que sobrevienen en un cuerpo biológicamente normal y

5. Véase: Lacan, J. (2009). *Seminario 3. Las psicosis*. Barcelona: Paidós.

6. Véase: Bodei, R. (2002). *Las lógicas del delirio*. Madrid: Cátedra.

7. Véase: Castilla del Pino, C. (1998). *El delirio, un error necesario*. Oviedo: Ediciones Nobel.

que, por lo común, se deben a la mala recepción de factores externos: son una reacción que en el fondo responden a una interpelación no aceptada por el organismo. Este dice: «te rechazo, no eres de mi voluntad y lo manifiesto en el síntoma o los síntomas». Por lo tanto, son malestares con los que el cuerpo responde a quienes no han sido invitados a entrar, sino que se han comportado como auténticos ocupas. Hay muchas situaciones parecidas a esta y, sin embargo, no son consideradas patológicas. La ira, por ejemplo, es una reacción de rechazo a una determinada interpelación; se nos dirá que una gripe o una hepatitis no se pueden comparar con la ira, y, sin embargo, ambos fenómenos solo son posibles porque somos seres sociales: la alteridad nos es constitutiva. Es este estar abiertos a un afuera lo que hace posible que la ignorancia nos juegue malas pasadas: el desconocimiento de las consecuencias al ingerir algo que nuestro organismo desconoce puede provocar serios problemas. ¿Cuántos niños «enferman» por tomar una pastilla que se encuentran en la mesa creyendo que es una golosina? En realidad, no han sufrido una enfermedad ni tienen una enfermedad, solo una incapacidad de su organismo para aceptar y asimilar lo que han tomado. No toda queja es signo de una enfermedad. Hay que diferenciar entre enfermedad y malestar, porque toda enfermedad provoca un malestar, pero no todo malestar es provocado por una enfermedad. La RAE nos dice de la enfermedad lo siguiente: «Estado producido en un ser vivo por alteración de la función de uno de sus órganos o de todo el organismo». Por tanto, se refiere a algo sobrevenido. El enfermo, si nos atenemos a la RAE, se constituye. No hay enfermo de nacimiento, sino anomalía, puesto que el cuerpo –el organismo– no responde a un estímulo fortuito que le altera; más bien, este ya viene al mundo con una malformación. En aquel, en el enfermo, se trata de lo constituido; en este, sin embargo, se trata de lo constituyente; en aquel hay una alteridad, en este una anomalía.

La anomia es otra cosa, porque se trata de lo que acontece al margen de la norma: es una ausencia, una falta. Hay quienes la consideran una enfermedad «social». Por tanto, se relaciona con una negativa a seguir la regulación derivada de las leyes y las normas. Hemos visto que la enfermedad orgánica puede deberse a una anomalía, pero

¿y las enfermedades mentales, también conocidas como enfermedades psíquicas? La división tradicional del ser humano en cuerpo y alma se ha convertido en un paradigma a raíz del cual se orienta la comprensión de la enfermedad respecto a su tópica. No suele ponerse en duda esa división relativa a la naturaleza del cuerpo humano, la cual posiblemente derive de la división o separación que estableció Aristóteles entre «naturaleza primera» y «naturaleza segunda». De manera que esa división suya facilitó el establecimiento de una clasificación de las enfermedades atendiendo a su tópica. Así, tal vez podemos afirmar que la anomalía se da en la «naturaleza primera», mientras que la anomia se da en la «naturaleza segunda». Entonces tenemos que decir, en aras de un intento de justicia conceptual, que lo que hay son enfermedades anómalas (y síndromes estacionales) y conflictos anómicos. Ya hemos visto el significado común de «mente» y de «psique». Términos que se añaden a «enfermedad» en vez de a «conflicto». Si seguimos lo establecido por Aristóteles, no podemos emplear la palabra «enfermedad» indistintamente para la «naturaleza primera» como para la «naturaleza segunda». Él mismo distinguía entre la cautela, para la «naturaleza primera», y la prudencia, exclusiva de la «naturaleza segunda». De tal forma que solo puede haber anomia en esta última. Posiblemente lo que la psicología considera como «enfermedad cognitiva» tendría que ser entendida como una anomia epistémica. Visto así, deberíamos posicionarnos desde la perspectiva hermenéutica de un conflicto epistemológico; ¿qué habría entonces, psicólogos o epistemólogos? Pero ¿y si tomamos como referencia a la psique y no a la mente? Ya no se trata de lo cognitivo, sino del alma humana, del aliento («pneuma»), incluso también como vida o esencia vital. En nuestra opinión –y tomando la anomia como algo relacionado con el conflicto y no con la enfermedad–, la psique es más adecuada para la existencia (naturaleza segunda), que para la vida («bios», naturaleza primera). Por tanto, llegado a este punto podemos afirmar sin cautela pero con prudencia –y esperemos que no resulte precipitado– que no hay enfermedades mentales ni psíquicas ni síndromes estacionales psíquicos o mentales, sino que hay *anomias epistémicas* y *anomias psíquicas* (¿o existenciarias?). Acostumbrados como estamos a considerar la ciencia tal como

viene siendo entendida desde el siglo XVI, donde el cálculo, la medida y la observación rigen su línea de trabajo, es natural que el conflicto sea tratado como una enfermedad; de este modo es más fácil de comprender bajo la aplicación de su método. Sin embargo, lo que se obtiene así, lo que se «conoce», es lo que revela el método. Por tanto, la enfermedad es constituida «por» algo al margen de ella.

Desde la perspectiva psicoanalítica sabemos que lo reprimido y lo insoportable logran una vía de descarga o, en otro términos, un alivio a través del síntoma, el cual no es una enfermedad ni un método, sino un signo representativo: el testimonio de un conflicto y la propuesta de una reacción que aunque no lo elimina, lo hace soportable. Si la estadística es la que establece la diferencia entre lo normal y lo patológico, podremos comprobar que el fenómeno sintomático es algo común entre los existentes, que es mayoritario, y por eso mismo no es juzgado como un problema (Ordóñez García, 2015: 215-242). Paradójicamente, la hipercolesterolemia, que padece ya una gran cantidad de población, es tratada como una enfermedad[8]. Incluso hay quienes piensan la vejez también como una enfermedad. No es la ciencia ni el conocimiento médico, sino que son las empresas farmacéuticas las que deciden sobre nuestro estado de «salud» y dictaminan la calificación de enfermo. Se trata de la economía –que no es una ciencia, sino una práctica mercantil– cuya finalidad es el negocio de amplio espectro. De nuevo es el «otro» quien se arroga el criterio para determinar quiénes han de ser «calificados» de enfermos; ejercen el poder no solo sobre lo anómalo (en particular sobre las anomalías más rentables, por eso su finalidad no es curar, sino ganar dinero), sino también sobre la anomia (campo propicio para las enfermedades sutiles). Así, cuerpo y alma configuran el negocio de la totalidad: paracetamol y estatinas para el cuerpo y benzodiacepinas para el alma, para los conflictos de naturaleza segunda.

El marchamo «científico» se presenta así como el certificado de garantía de lo que «debe» ser evaluado como correcto y eficaz con re-

8. Véase la entrevista que Jordi Évole realizó al Dr. Joan Ramón Laporte para el programa «Salvados»: https://www.youtube.com/watch?v=MgvCeFUYtfA

lación al reconocimiento y el trato con la enfermedad. Si ya hemos sostenido más arriba que no hay enfermedades mentales ni psíquicas, sino anomias epistémicas y anomias psíquicas, entonces ¿qué ocurre con el psicoanálisis? El debate sobre si es una ciencia o no viene de lejos y continúa aún en algunos sectores como en el de la psicología actual. Sin embargo, el psicoanálisis de orientación lacaniana, del campo freudiano, hace tiempo que se quitó de encima ese complejo[9]. El rigor y los resultados no son exigencias exclusivas del «método» científico, ni el método científico es útil para tratar y resolver todos los problemas del «existente» (a lo sumo, puede ser de utilidad para algunos relacionados con el «sujeto»). El científico es un «sujeto» para el psicoanálisis y un «existente» para la Orientación Filosófica, derivada de la fenomenología existenciaria (Ordóñez García, 2016: 109-126). Es decir, que «científico» es un modo de estar ocupado en el mundo junto a los otros, tal como el mecánico, el cirujano o el frutero, y todos son «existentes» en tanto que parten de la existencia y del modo afectivo de encontrarse: una igualdad en la diferencia, una diferencia en lo semejante. Pues bien, en principio el psicoanálisis no ha cejado del todo en su empeño por presentarse como una teoría científica peculiar:

> Es evidente que el psicoanálisis difiere enormemente del tipo de teoría científica que caracteriza a la medicina biológica, pero no existen dudas acerca de que Freud se veía a sí mismo como un naturalista comprometido en la determinación de la estructura del aparato psíquico… Hartmann, en mayor grado que ningún otro, ha afirmado que el psicoanálisis es una teoría científica acerca de los fenómenos mentales y que los analistas, al igual que «otros» naturalistas, buscan explicaciones causales (Wulff - Pedersen y Rosenberg, 2002: 212).

9. Es asombroso, y un tanto infantil, ver cómo algunas Facultades, que no tienen relación alguna con las ciencias positivas, introducen la palabra «Ciencia» en su nombre y titulación. Así vemos y leemos: Facultad de Ciencias del Trabajo, Facultad de Ciencias del Deporte, Facultad de Ciencias de la Comunicación…, pero, sorpresivamente también: Facultad de Física, Facultad de Matemáticas, Escuela Superior de Ingenieros o Facultad de Biología, pero sin poner el significante «Ciencia» en el frontispicio de su entrada (¿?).

¿No será este el síntoma de algunos analistas con relación al rigor y la legitimidad de su práctica? Es difícil escapar al prejuicio y al deseo, porque un analista también es un existente y, en determinado espacio y tiempo, un sujeto. La eficacia de un «lo siento» o de un «en qué puedo ayudarte» son tan radicales como nada científicos. No hay quien haya viajado *en* el tiempo ni *en* el espacio, porque para viajar es necesario algún tipo de artificio; solo así es posible *realizar* el espacio. Y en el tiempo es imposible viajar, porque no es espacio: no *espacia*, sino que *temporeiza*. La teoría de la relatividad pretende «mostrar» que es posible viajar en el tiempo, no *con* el tiempo. Pero el tiempo es patrimonio del existente, es decir, que le es exclusivo porque, precisamente, no «existe» fuera de él. Desde el punto de vista ontológico, el presente no puede *viajar* al pasado o al futuro, porque *en* el presente se «es» sabiendo que se «está». El tiempo puede ser comprendido como un fenómeno afectivo derivado del saber de la muerte (Ordóñez García y Rüdinger, 2014: 155-169). No tiene porqué suponer un problema el que el psicoanálisis no sea una ciencia. ¿Una teoría hermenéutica sobre las anomias psíquicas? ¿Es la locura una anomia? Teniendo en cuenta que el loco es el resultado de una interpretación del «otro», que parte de un elenco diagnóstico establecido, ser loco y estar loco no son enunciados propios, sino que, en realidad, la locura es una categoría, da igual que se considere hermenéutica o constatativa, porque en ambos casos es errónea. Efectivamente, es necesaria una relación, al menos en el caso del sujeto y del enfermo (este es el resultado del juicio de otro –de un sujeto– que es el que constituye al objeto). El existente, y por ende la existencia, no se desenvuelve mediante categorías; algo impensable no solo para la metafísica, sino, sobre todo, para la ciencia. Si «manía» es la palabra griega para la locura, entonces quien no es maniático es distópico. La RAE, en su uso común, nos dice que «manía» es: «Preocupación caprichosa y a veces extravagante por un tema o cosa determinados». Así, la preocupación constante de los padres por sus hijos, y de modo ejemplar la madre, es una manía. Y no digamos la de los inversores en bolsa. Estar a la última moda es también una manía. Ciertamente, la naturaleza segunda es maniática. Tal vez la mayoría de los fenómenos ligados a la naturaleza segunda podrían ser calificados de

maniáticos. Heidegger, en su constante dedicación a la pregunta por el ser es situado, sin duda, del lado de la manía. Por tanto, la manía podría interpretarse también como una obsesión. No hay obsesivo que no sea maniático. La «preocupación» es un existenciario, es decir, no es una categoría. Y nos podemos preguntar si el saber de la muerte es la condición de posibilidad de la preocupación, porque lo que nos ocupa, al margen de nuestra decisión, es la muerte, algo que viene de serie en nuestra constitución biológica y, frente a la cual, la infancia, por ignorancia, y la existencia adulta, por sublimación delirante, la ocultan. El loco no muere porque ha forcluido a la muerte. La naturaleza segunda se ha instalado en la ignorancia de la primera. De modo que, desde una perspectiva existenciaria, la locura, el delirio, es la respuesta común a la verdad con respecto al conocimiento de sí mismo.

El psicoanálisis no es una ciencia y no pierde su rigor ni su idiosincrasia por no serlo. En mi desempeño como profesor de filosofía, y de analista de orientación lacaniana, explico en mis clases a Freud y ciertos conceptos de la propuesta de J. Lacan, y algunos de mis colegas de la Facultad de Psicología, que conocen mi trayectoria, suelen espetarme en más de una ocasión: «el psicoanálisis no es ciencia». A lo que siempre respondo: «¿y?». Porque, a mi entender, ni es una ciencia ni tiene por qué serlo. Es una práctica terapéutica, cuyo trato es con los síntomas derivados de lo inconsciente (o del «Ello» o de lo «Real»). ¿Es, por tanto, una disciplina hermenéutica? Son otros los que también defienden esto:

> El objeto de la investigación psicoanalítica no es la «hidráulica de la mente», sino las asociaciones de significados que se anuncian mediante el lenguaje y el método del psicoanálisis no es el experimento científico, sino la comprensión, la interpretación y la reflexión (Wulff-Pedersen y Rosenberg, 2002: 215).

Se trata del lenguaje, es cierto, pero no de una filosofía del lenguaje ni de una gramatología, sino de hermenéutica, de una hermenéutica muy singular, porque su objeto son los síntomas ligados a lo inconsciente, es decir, aquellos fenómenos que lo indican y lo significan. La falla en la cadena significante delata su presencia y obedece

a una lógica diferente a la de la gramática. Esta hermenéutica es un arte, una *téchne* dirigida por una escucha especial, por un trato con el decir que va más allá de lo que dice el sujeto a sabiendas. Ahora bien, quien desde el empirismo critique al psicoanálisis a raíz del punto de vista de la observación, está confundiendo lo sensible con lo subjetivo, porque de la misma forma que un niño «ve» fantasmas, un loco «ve» alienígenas o al espíritu montando a caballo (que es lo que veía Hegel, cuando vio a Napoleón a caballo). En todos esos casos lo visto es real y el cuerpo reacciona como tal. La sensibilidad empírica no tiene nada que hacer frente a la realidad del sujeto. El miedo que expresa un niño o la inquietud de un adulto por la llegada de seres de otro planeta no serán fenómenos sensibles para los empiristas, pero son tratados como reales por los psicoanalistas, porque lo son para el sujeto[10]. Cuando un padre o una madre acuden en auxilio de su retoño para espantar al fantasma, le están ayudando y, de esta forma, no se siente solo. Pero si al contrario insisten en decirle que los fantasmas no existen, entonces el pequeño entrará en pánico debido a la absoluta soledad en la que se ve abandonado. Ver fantasmas o alienígenas no son, por sí mismos, síntomas de una enfermedad, sobre todo si para declararla como tal es necesario, como exige la ciencia, el concurso de lo sensible. La locura no se ve, ni se toca: se interpreta, es un síntoma de carácter discursivo. En lo simbólico es donde se muestra. Tal el caso de D.P. Schreber. En cierto aspecto, aunque con una puntualización a tener en cuenta, afirma H.-G. Gadamer: «…el arte de interpretar, llamado hermenéutica, tiene que ver con lo incomprensible y con la comprensión de lo que hay de desconcertante en la economía mental y espiritual del hombre» (Gadamer, 1996: 178-179). Siguiendo a Gadamer podemos decir que, de alguna manera, la enfermedad –en general– es el resultado de una interpretación. De ahí que toda queja, todo dolor, no hayan de ser siempre comprendidos como síntomas de una enfermedad: un parto o

10. La película *Una mente maravillosa* (Dir. Ron Howard, 2002), basada en la vida del matemático John Forbes Nash Jr., muestra esto que decimos. Una mente en la que las matemáticas son reales.

la aparición de la dentición no son síntomas de una enfermedad, sino que son fenómenos naturales. De hecho, y como sabemos, la palabra «síntoma» no se reduce a lo patológico. El protocolo es un elemento fundamental en relación con los diagnósticos de la medicina convencional. Con él, la interpretación ya ha sido establecida en un corpus que facilita la identificación y reduce el tiempo de la interpretación. Sin embargo, no ocurre exactamente así con los conflictos anómicos. El origen de la neurosis y la locura no se halla normalmente en el organismo. Aquí la farmacopea se limita a calmar el síntoma somático, pero no cura su causa; esta no suele encontrarse en el interior del sujeto, porque el sujeto está sujetado a una exterioridad –que no es vírica ni bacteriológica– causante de una recepción traumática. ¿Podemos considerar esa recepción como una interpretación? Gadamer llama «sensación de enfermedad» a lo primero que invita al paciente a acudir al médico (Gadamer, 1996: 182). Es decir, el hecho de pedir cita para una consulta transforma al sujeto en «paciente». Así, la hermenéutica y el síntoma van de la mano de la misma forma que el humo va ligado al fuego. Lo curioso de los fenómenos pulsionales es que, por pertenecer al ámbito de lo inconsciente, el sujeto no puede señalar el órgano, sino hablar o decir cosas que guardan una estrecha relación con alguna vivencia que resultó problemática y quedó fijada sin el concurso de la voluntad. No es el dolor sino el sufrimiento lo que interpela a la voluntad para buscar ayuda. La terapia psicoanalítica tiene como finalidad transformar la ignorancia en saber: del sufrir sin saber por qué al sufrir sabiéndolo, logrando dar un sentido a lo que no lo tenía. De aquí que la cura por el sentido no elimina el sufrimiento, pero rebaja la intensidad de su presencia. Alucinaciones y delirios son reales para el sujeto y este actúa en consecuencia mediante esas defensas. Se trata de la pura anomia. ¿Cómo tratar con esto? ¿Cómo tratar con el síntoma por antonomasia? ¿Cómo tratar con aquello que, sin embargo, constituye un remedio, un alivio, para el sujeto? Sí, la locura es una manera de solucionar el conflicto. Por eso el loco nunca volverá a estar cuerdo. No es un enfermo ni un paciente porque, para ello, ha de experimentar una división subjetiva. No es él quien va al especialista, sino que es llevado: es el otro el que lo constituye en «objeto» paciente –lo que en

nada cambia su posición anímica–. «Para el demente, la superioridad del médico no representa más que ignorancia» (Gadamer, 1996: 185). Si el amor al saber, la filosofía, tiene como objetivo la posesión de la verdad y no solo su búsqueda, entonces el loco es el auténtico filósofo.

2. Diferencia subjetiva y diferencia existenciaria

El espacio es lo que se ocupa. A mí no se me da como una dimensión de la física sino como aquello que me permite poner la mesa aquí o allí, o aquí no pero allí sí, o ni aquí ni allí cabe la mesa. Cuanto más espacio más cosas caben. Cuando uno cuenta con suficiente espacio en algún sitio es posible ir recorriendo los diversos avatares de una vida, y así ver la cuna, el caballito, la bicicleta, una máquina de escribir, una chaqueta militar... testigos arrumbados de una existencia singular. Sin espacio no hay testigos, no hay cosas, no hay fenómenos que certifiquen la verdad de mi historia personal, sin espacio mi antecesión pudiera ser imaginaria o fantasiosa, pudiera ser, como en los replicantes de la película Blade Runner, la absoluta certeza de mi inhumanidad. Sin ese «aquí viví yo de pequeño» sólo queda un «aquí había una casa que era donde yo vivía de pequeño». Es cierta la afirmación de Kant: el espacio es un *a priori* al margen del conocimiento, porque sin espacio no puede haber conocimiento, es una condición. ¿Cómo es posible un sujeto sin espacio? No obstante, sin las cosas, sin nosotros, no tenemos constancia de él. Somos la fenomenización del espacio, pues ¿de qué otro modo es posible tener algún dato de él? El diván es el espacio que da cabida al sujeto, es el fenómeno para la fenomenización del discurso fundacional del sujeto. Fenómeno para otro fenómeno. El diván manifiesta al espacio del mismo modo que el sujeto manifiesta al diván y a algo más, hay un plus incardinado en el discurso. El diván como topos del goce en la medida en que sin espacio no hay discurso, puesto que el sujeto necesita de un sitio para hablar. Podemos admitir que el diván es un significante más y que no agota a otro significante para referirse al espacio, que es, de paso, otro significante. Es cierto que la palabra espacio, dicha así sin más, cuando no obedece a una interpelación ni se da en la secuencia de un enunciado singular,

tiene poca importancia analítica. Resulta curioso observar cómo un fenómeno tan poco analítico como este del espacio sea, sin embargo, una condición necesaria para el análisis. Por ello, el diván se muestra como la representación de ese *a priori* que, al modo kantiano o al de la física contemporánea, hace posible lo que no lo sería sin él. Así pues, el espacio es importante y hay que saber cómo ocuparlo para la mayor efectividad de la cura. Juan Mato, el indio yaqui que guía a Carlos Castaneda en su experiencia interior, le reta a encontrar su sitio en la reunión de iniciados, y no le resulta fácil al antropólogo dar con él. Es tras varios intentos que logra, por fin, sentarse allí donde se encuentra cómodo. El sitio de Castaneda es el de la serenidad, el sitio que no es de la angustia. El diván no llega nunca a ser el sitio del sujeto hasta que no se constituye como el sitio de la angustia.

El tiempo en el diván desaparece. Esto es ya un tópico en la tradición analítica. En la consulta se da el espacio donde desaparece el tiempo. La dimensión espacio-tiempo de la física no tiene aquí sentido, se rompe, se separa dejando el mero espacio que pasa a ser del habla y no del tiempo. En multitud de situaciones usamos la palabra «tiempo» suponiendo una significación que, en última instancia, remite a una experiencia que al ser compartida por otros posibilita el que todos entendamos qué dice uno de nosotros cuando escribe o dice la palabra «tiempo». Así, nos encontramos con que en la vida ordinaria el tiempo es una palabra sin experiencia, un útil a la mano para significar algo de lo que parece que todos entendemos, conocemos y de lo que estamos convencidos. Ninguno de nosotros ha conocido las circunstancias concretas gracias a las cuales un individuo fue capaz un día de fabricar un martillo. Martillo y tiempo se nos ofrecen antes que sintamos la necesidad de construir algo para solucionar un determinado problema. Esto nos obliga a pensar que suponemos demasiado cuando decimos que nos valemos de esas cosas porque «sabemos» no sólo para qué sirven sino también a qué experiencia se ligan. Decir «ligados a una experiencia» es lo mismo que decir «en relación directa con un individuo». No podemos caer en la falacia de afirmar que se trata de una misma experiencia para todos, aunque dicha o narrada de distinta forma. Esto es suponer, y en demasía. Creer en algo es fiarnos de una cosa de la que

no tenemos constancia alguna, a lo sumo un intento de comunicación a través de la palabra, y siempre que las palabras que utilicemos signifiquen para el otro aquello que queremos y no lo que el otro interprete, pues en última instancia carecemos de control sobre el efecto que nuestra palabra pueda tener en el otro. Esto es importantísimo. Si en la vida cotidiana muchas sorpresas obedecen a esta circunstancia, no es menor en la experiencia analítica: «una palabra tuya bastará para sanarme». Sí, así puede ser, pero también nos podemos encontrar con que «una palabra tuya bastará para ponerme en evidencia». De este modo llegamos a esta primera constatación: lo que se nos da en bruto no es la experiencia sino la palabra, no es el fenómeno sino el concepto, incluso podríamos afirmar que, al carecer de la experiencia, o confundiendo la experiencia con la palabra, ella misma se constituiría como cosa en sí y no como fenómeno, aunque esta consideración tenga lugar, para el que actúa así, desde la posición del ignorante, no desde la inconciencia. Esto no tiene vuelta atrás. El «tiempo» nos vela la experiencia en que se sustenta. La palabra oculta el afecto, la sensación, la percepción de un darse puro. Sin embargo, sólo podemos decir esto: la palabra es un modo de hacer algo con lo inmediato. Es la viabilidad para liberar la carga de lo afectivo. Porque hablamos podemos hacer eso, no tenemos primero la palabra. Lo originario es el *sintiendo* (con esto no digo algo nuevo[11]) y nuestra capacidad para hablar, la cual, dándosenos sin más, posibilita ex-presionar el exceso de excitación (tampoco digo algo nuevo). No hay afecto sin cuerpo, esto no se puede obviar. Por mucha elementalidad que queramos atribuir a este aserto, a veces se olvida que en esa primariedad también consiste nuestra originariedad. Podría uno jugar a la *ultrametafísica* y plantear una interpretación del cuerpo como mero vehículo ex-presivo de lo afectivo y, por tanto, no sería la cárcel del alma sino su liberación, al modo del resultado expansivo de su *big-bang*: el alma sería el *big* y el

11. Véase: Heidegger, M. (1998). «§29. El Da-sein como disposición afectiva» en *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

cuerpo hablante el *bang*. Pero dejemos la ficción[12]. El caso es que el «tiempo», en tanto que una palabra, entre otras, aparece en la experiencia analítica también como algo sin experiencia; una palabra que, como otra cualquiera, adquirirá su sentido, su significado, según el contexto en el que la inscriba el sujeto. La experiencia subjetiva pondrá al tiempo en su eseidad, porque lo que una cosa es viene sostenida por la vivencia del sujeto ligada a ella y puesta en palabras de modo discursivo.

Desde la perspectiva de Lacan el tiempo, cuando es dicho por el sujeto del análisis, es un significante que remite a otro significante. Esto anuncia la concatenación hermenéutica por la que el sujeto llega a conocer que está atrapado en la palabra, que no hay otra cosa tras una palabra que otra palabra. Bien, ya hemos oído esto muchas veces.

En la frase «la reunión que tuve ayer», consideramos el término «ayer» como un significante que deriva o alude perfectamente al significante «tiempo». Y este encadenamiento hermenéutico conduce a estos otros dos: «hoy», «mañana». Con estas tres palabras parece que hemos agotado lo más genuino del significante «tiempo». Si hubiese dicho «correa» al oír la palabra «tiempo», sin duda que me encontraría ejercitando la asociación libre y dentro de un ámbito ciertamente extraordinario. No parece haber relación lógica entre «tiempo» y «correa», mientras que sí la hay a todas luces entre ayer, hoy, mañana y tiempo. Si hubiese dicho «la reunión que tuve correa» la cosa cambiaría notablemente. Tiempo y correa, dos significantes que se han puesto no sólo en relación sino que, de forma interesante, parecen intercambiarse mutuamente sin problemas, como si dijésemos lo mismo con ese enunciado que no ve distinción ni diferenciación lógica entre «tiempo» y «correa». No son precisamente dos términos homófonos, ni tienen el

12. Lo imaginario al cuerpo, la medicina convencional; lo simbólico a la palabra que sustenta el cuerpo, incluso cuando la palabra se pone al servicio de lo imaginario, de mi percepción de mi cuerpo, entonces puede ayudar la medicina o el psicoanálisis, depende de la realidad en la que se sustente la palabra. El psicoanálisis no atiende a la experiencia sino al decir sobre lo afectivo.

mismo número de sílabas, aunque sí el de letras, también el de consonantes y vocales. El caso es que todo el mundo parece entender perfectamente qué significa tiempo en función de estos otros significantes: ayer, hoy, mañana; fue, es, será. Prescindamos de la etimología, porque también parece saber todo el mundo qué significan los términos «fue», «es» y «será». Del mismo modo: antes, ahora, después, o: lo sucedido, lo que sucede, lo que sucederá. Y si uno toma la situación presente, el ahora, como el punto desde el que se hace posible algo así como el «tiempo», y no se abstrae para decir «ahora», que es lo que puede decir ese que está presente en lo presente no ya como conciencia sino como auto-conciencia, entonces nos encontramos con esta extraña paradoja: sólo puede decir «ayer» o «mañana» aquel que se encuentra en un ahora del que no tiene conciencia, aunque esté sustentado en él. Pero si, además, añade a esos dos significantes el «ahora» y es capaz de distinguir, porque se ha apartado, entre «ayer», «hoy» y «mañana», entonces: ¿dónde se encuentra el que habla? ¿desde dónde habla? Está en el sitio del tiempo. Acaba de constituir el tiempo, porque ha reunido lo separado. Sólo desde una posición podemos ver otra. El tiempo es la posición del sujeto gracias a la cual consigue sitiar al «ayer-hoy-mañana». Ahora puede que tenga sentido el significante «correa» y lo fallido se torne logrado.

En otro estadio el tiempo es considerado por E. Severino como la separación originaria de lo que es (el ente) respecto a su ser (Severino, 1991: 37). El tiempo sólo tiene sentido tras separar lo que estaba unido. El sujeto separa lo unido y hace de lo sagrado la vuelta a lo unido, la reunión. No hay sacralidad sin separación, esto es, sin tiempo; en consecuencia, sin la voluntad del sujeto. La reflexión es la responsable de la separación, y esto es inevitable porque el sujeto deja de implicarse para adoptar una distancia y poder circunscribir, acotar y abarcar el fenómeno o la cosa. Si el tiempo es un concepto entonces él se debe a la separación, y esto a pesar de que dicho concepto se sustente en una experiencia que, paradójicamente, se nos da no separada, es decir, no reflexionada. Así, no hay tiempo sin reflexión ni sujeto, que ya es lo separado. El acceso a lo que uno es, en términos psicoanalíticos, supone el acceso a la diferenciación entre *ser* y *estar*, lo cual

también franquea el paso a la distinción entre lo eterno y el tiempo. Hay una cosa en el sujeto que nunca pasa y que no pasará. En la experiencia analítica el sujeto conoce aquello que no tiene tiempo, aquello suyo permanentemente consigo, ligado a ello sin remisión. Por tanto, adquiere la experiencia de un *es* que jamás se deja capturar por la fugacidad del *estar*, es decir, por el tiempo. La dinamicidad propia de la transitoriedad del *estar*, su durabilidad, pertenece a la vida común de la conciencia, por ello, el modo como podemos describir al ser humano a la manera del ser-en-el-mundo en su trato habitual con él ha de ser como «estar-ahí» (Da-sein), esto es: determinado por la temporalidad, puesto que ese «estar» del «estar-ahí» indica precisamente la duración del ser humano en las circunstancias, su pasarse el día ocupando espacios distintos (estancias), estados anímicos distintos y ocupaciones distintas. El tiempo existe aquí para el sujeto sin discusión alguna; al cambiar de lugares y circunstancias vivencia esos cambios como diferencias que lleva consigo en cada momento y que le significan un antes, un ahora y un después. El dominio del «estar» se manifiesta aquí de modo nítido. Define la duración de cierta disponibilidad subjetiva en lapsus temporales perfectamente delimitados. Por eso hay narración en el ser humano como «estar-ahí». Uno puede contar lo que ha estado haciendo a lo largo de la mañana, del día o de la semana. Así pues, que el tiempo es algo que tiene que ver con la duración resulta obvio, y que la duración no tiene, a su vez, posibilidad sin el «estar» también nos parece obvio. ¿Cuánto duró la sesión? Respondemos de igual modo: veinte minutos. En ambos casos establecemos la duración como una forma de diferenciación en el orden tópico y en el orden ocupacional. Y estas diferenciaciones son posibles también porque se sustentan en la conciencia y en lo consciente. El sujeto es capaz de abstraerse de sí y verificarse en cada contexto visitado como una fenomenización de la diferencia. Se ha visto allí y ahora se ha visto aquí, y se trata de lugares distintos. En cada uno ha estado. En cada ocasión el sujeto se ha revelado como la congregación de duración y espacio: «estar-ahí». El Da-sein aparece como el congregante.

Sin embargo, en el análisis el sujeto accede al *es*, no meramente a un ser abstracto. La experiencia analítica nos va a poner en contac-

to con el «ser-ahí» (Da-sein), pero en la concreción de cada cual, en el «es-ahí» de cada uno. Y aquí no se trata de duración, precisamente la duración resulta sobrepasada o destruida por lo que es y siempre es. Diremos que lo que no es duración es repetición, o más rigurosamente: que o bien estamos y duramos o bien somos y repetimos. Si en un caso el sujeto se eleva con el dominio porque puede programar la duración de determinadas circunstancias (excepto la de algunas enfermedades leves y no crónicas), en el otro él resulta lo dominado, lo sujeto. De esta forma *el* sujeto *está* a la *duración* de modo análogo a como *lo* sujeto *es* a la *repetición*. Uno puede repetir plato, pero esa repetición queda normalmente controlada por el límite y por la reflexión, que es la que una vez que ha repetido *puede* decir: ya tengo bastante, estoy satisfecho. No obstante, el «es-ahí» en análisis nunca tiene bastante, por eso va al analista, porque lo que tendría que bastar, lo que habría de tener una duración, no la tiene. Digamos ya que con la cura analítica el sujeto quisiera someter la repetición al tiempo, transformar su «ser-ahí» en un «estar-ahí». Pero hay algo más: al relacionarnos ahora con *lo* sujeto y no con *el* sujeto, posiblemente no sea muy acertado ni preciso, referirnos al sujeto del análisis en términos de «ser-ahí» o «es-ahí». Tal vez sea más coherente utilizar el término «es-aquí», puesto que tiene en cuenta lo espacial, aunque no con la intención de distancia y desapego inexcusablemente ligada al término «es-ahí». Quizás el analista observe un «es-ahí» ante él, y nunca mejor dicho, pero no ocurre así con la situación del analizante. El que analiza, analiza su «es-aquí». «Analizante» dice en términos analíticos lo mismo que «es-aquí» en términos de ontología fenomenológica. Por otro lado, esta expresión alude fielmente a un ámbito al que hemos caracterizado por la repetición y la eternidad. Sin embargo, he de precisar que la palabra eternidad no se refiere aquí a un continuo (que pudiera confundirse con un orden espacial), sino a una inmutabilidad, a algo que nunca deja de ser lo que es cada vez que aparece a nuestra conciencia, porque lo que no podemos decir es que eso *que es* desaparece y aparece como los árboles a la vista; aparece y des-aparece, sí, pero sólo a nuestra conciencia (por ello, desaparecido a mí y, a pesar de ello, aparece a otro).

3. Bibliografía

Bodei, R. (2002). *Las lógicas del delirio*. Madrid: Cátedra.

Castilla del Pino, C. (1998). *El delirio, un error necesario*. Oviedo: Ediciones Nobel.

Gadamer, H.-G. (1996). *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa.

Heidegger, M. (1998). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Lacan, J. (2009). *Seminario 3. Las psicosis*. Barcelona: Paidós.

Nietzsche, F. (2004). «La visión dionisiaca del mundo» en *El origen de la tragedia*. Madrid: Alianza.

Ordóñez García, J. y Rüdinger, K. (2014). «Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial (Parte 1: El afecto del tiempo)». *Estudios de Filosofía*, nº 50, pp. 155-169.

Ordóñez García, J. (2015): «Los conflictos: fuente de conocimiento, vía de aprendizaje». En: Barrientos Rastrojo, J. (Ed.). *Sabidurías del mundo. Mundos de sabiduría*. Madrid: Liber Factory, pp. 215-243.

– (2016) «La Orientación Filosófica: una aplicación de la filosofía en la intervención terapéutica». En: Garrido Periñán, J.J., De Bravo Delorme, C. y Ordóñez García, J. (Eds.). *La filosofía como terapia en la sociedad actual*. Sevilla: Fénix Editora, pp. 109-126.

Safranski, R. (2006). *Heidegger y el comenzar*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.

Schopenhauer, A. (2003). «Crítica de la filosofía kantiana» en *El mundo como voluntad y representación (vol. 1)*. Madrid: FCE - Círculo de Lectores.

Schreber, D.P. (2003). *Sucesos memorables de un enfermo de los nervios*. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.

Severino, E. (1991). *Esencia del nihilismo*. Madrid: Taurus.

Wulff, H.R. – Pederse, S.A. y Rosenberg, R. (2002). *Introducción a la filosofía de la medicina*. Madrid: Triacastela.

Patologías espaciales: cartografía y diagnóstico de las ciudades contemporáneas

Antía Piñeiro Balvís

Máster en Filosofía Contemporánea – Universidad de Granada

1. Introducción

La propuesta inicial que nos permite zarpar hacia esta breve investigación es sencilla y, quizás, poco aventurada. Sin embargo, nace de una necesidad y también de un compromiso que creemos que pueden servir a la hora de justificar la escritura del texto que sigue. La cuestión es que, para nosotros, es menester indagar en la relación que se teje entre las ciudades en las que vivimos y aquello que podríamos llamar patologías o malestares de la civilización contemporánea. Debemos también aclarar que nuestra perspectiva será, ante todo, de carácter filosófico. Nos gustaría entonces, en primer lugar, intentar exponer y desarrollar de modo conciso cuál es el papel que juega aquí la filosofía como disciplina. ¿Por qué hablar desde ella? ¿Qué es aquello que nos permite decir?

Así pues, tomando como guía en esta cuestión a Luis Sáez Rueda (2011: 100ss.), es menester hacer hincapié en una idea que creemos fundamental: la investigación de las patologías de la civilización contemporáneas fuerza necesariamente una colaboración entre la disciplina filosófica y la disciplina psicopatológica. Mientras que esta última se dedicaría a indagar aquellas cuestiones relacionadas con lo óntico, es decir, los fenómenos concretos, la filosofía nos permitiría acceder a

una dimensión ontológica en la que nos toparíamos con la dimensión genética y problemática de lo fenoménico. Dicho de otro modo, asumimos como punto de partida la siguiente tesis: toda patología actual, es decir, aquella que se diagnostica en la dimensión óntica de la realidad, es una expresión fenoménica de una cuestión virtual, o sea, ontológica. Señalar una dimensión u otra como antecesora, genéticamente hablando, se nos plantea como una tarea de lo más compleja, en tanto ambas se topan inmersas en una dinámica de interafección constantemente tensionada, la cual imposibilita la elección inmediata y definitiva. Como dice Borja García Ferrer: «el tratamiento filosófico, como pre-científico, permite conocer el agente patógeno, ir más allá de la propia curación» (2011: 39). Frente a la perspectiva cuantitativa de la medicina práctica, que construye técnicamente la salud, la filosofía busca la textura cualitativa u ontológica de los problemas.

Gilles Deleuze será el autor que hará latir el corazón de nuestro texto, pues tomaremos su peculiar sistema filosófico de cara a desarrollar la problemática que aquí nos concierne. Por ello, creemos necesario tratar de formular, de modo sintético, ciertos aspectos de su filosofía que reaparecerán a lo largo del texto. Siguiendo con lo dicho hasta ahora, aclaremos cuál es la diferencia primordial entre estas dos dimensiones: la óntica, que en terminología deleuzeana se correspondería con *lo actual* y la ontológica, aquello que el autor denominará *lo virtual*. Primeramente, es necesario señalar que cuando hablamos de lo virtual u ontológico no estamos haciendo alusión a una suerte de concepto vacío que remite a una dimensión externa a la propia realidad. Lo virtual es real, así como también lo es lo actual (Deleuze, 2012: 314) . Sin embargo, aquello que disloca y permite que diferenciemos entre estas dos dimensiones es más bien la textura de cada una de ellas, aquello con lo que trabajamos al indagar en una u otra. La investigación de lo actual estará siempre orientada a lo visible, es decir, a lo óntico o fenoménico. Para esta tarea, entonces, nos situaremos en la *extensio* o dimensión extensiva: el mundo tal y como lo capturamos en nuestra experiencia cotidiana. Por otro lado, el acceso a lo virtual nos forzará a penetrar en una dimensión intensiva o *intensio*, compuesta de fuerzas o potencias invisibles para nuestra mirada. Es decir, lo virtual

nos remitirá a un plano que, si bien real, no se corresponderá con aquel plano empírico en el que acaecen los fenómenos.

Ahora bien, virtual y actual son dos dimensiones de la realidad que se hallan en constante comunicación. Son dos planos que se encuentran en un estricto régimen de co-pertenencia, vinculados necesariamente. Si bien los separamos de cara a poder explicarlos teóricamente, son *haz y envés*, las dos caras de la misma moneda que, en este caso, no es más que nuestra realidad, nuestra vida. El movimiento que articula o permite la comunicación entre lo virtual y lo actual recibirá el nombre de *actualización*, aunque también lo llamaremos *individuación*. La actualización, entonces, será el proceso de emergencia en el plano actual de potencias o fuerzas de lo virtual. Intentemos verlo con un ejemplo que funcionará como imagen para captar y retener mejor esta cuestión. Pensemos en un relámpago, ese destello eléctrico que emerge en algunas noches tormentosas. A primera vista, únicamente podemos experienciar la luz que nuestros ojos reciben e incluso a veces el sonido que penetra a través de nuestros tímpanos. Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿cuáles han sido las condiciones que han posibilitado la aparición momentánea del fenómeno-relámpago? He aquí lo virtual: el cielo oscuro que nos advierte de la aparición del rayo no está en un estado neutro, sino que se encuentra cargado de potencias eléctricas que, dado el momento oportuno, se actualizarán en ese destello que llega a nosotros.

Así pues, nosotros intentaremos encontrar esa electricidad que *insiste* en el rayo. Nuestra pretensión no es desvelar una cara oculta de la realidad, sino más bien tratar de intuir su textura. Para ello, propondremos un posible mapa, intentaremos cartografiar ciertos aspectos de nuestra realidad que nos permitan acercarnos a ese indescifrable cielo oscuro. Este breve texto no será más que un fugaz relámpago, una propuesta acerca de algo tan cotidiano como el *habitar una ciudad*. Sin embargo, nos forzaremos a ir más allá, a encontrar ciertos rasgos ontológicos de nuestra época que condicionan nuestra experiencia. Gilles Deleuze será el filósofo fundamental que nos acompañará en este ejercicio cartográfico, pero seremos nosotros quienes procuraremos dibujar el mapa.

2. Ciudad y patología

Una vez hemos tratado de aclarar las nociones filosóficas que situamos como ejes vertebradores de nuestra investigación, llega el momento de desplazarnos a la cuestión que la impulsa: la ciudad. Es necesario puntualizar que, si bien hemos realizado lecturas de disciplinas tales como la arquitectura o el urbanismo, no pretendemos hablar desde estas sino tener la capacidad de situarnos ante ellas con una perspectiva crítica y, como ya venimos advirtiendo, filosófica. Tras este posicionamiento *crítico*, pretendemos proponer una suerte de ejercicio *clínico* que nos permita diagnosticar ciertos aspectos patológicos de nuestro presente. La primera pregunta que nos debemos hacer, tanto quien escribe como quien lee, es: *¿por qué* la ciudad?

En primer lugar, nos gustaría señalar varios datos que creemos que, a primera vista, pueden ayudarnos a intuir la importancia de las ciudades en la sociedad contemporánea. Si bien en los últimos años hemos podido vivir una tendencia negativa en lo que a habitantes de las ciudades se refiere, la cual se encuentra íntimamente relacionada con los efectos provocados por la pandemia, la dinámica desde 2001 a 2021 nos muestra cómo el sistema urbano en su conjunto –técnicamente se habla de GAU o Grandes Áreas Urbanas– aumenta en casi 6,5 millones de habitantes, un incremento porcentual de casi un 20%. Además, en las GAU –las cuales deben tener más de 50.000 habitantes– reside el 69% de la población española. Por último, el conjunto de áreas no urbanas presenta en su mayoría una dinámica negativa de crecimiento (Ministerio de Transportes, Movilidad y Agenda Urbana, 2022). Asimismo, además de estos datos recientes sobre la población urbana en España, también es interesante observar que desde disciplinas como la epigenética han aumentado los estudios acerca de la alteración de los genes en ambientes urbanos estresantes, con pocas zonas verdes u otras características que aparecerían en relación con el diseño de nuestras ciudades.

No planteamos estas cuestiones a modo de justificación de nuestra investigación, sino como posibles guías o intuiciones iniciales que pueden empujarnos aún con más fuerza a la hora de realizar la tarea que aquí nos proponemos. Más allá de datos propiamente estadísticos

o estudios científicos del problema que nos concierne, el malestar en las ciudades es algo inevitablemente palpable cuando paseamos por ellas, nos montamos en un autobús repleto de personas ajenas o intentamos cruzar un paso de peatones en una avenida en la que los coches son los protagonistas. Y es aquí, antes de pasar a cuestiones más teóricas, donde nos gustaría recalcar esa necesidad y ese compromiso que simplemente mencionábamos al comienzo de este texto.

Quien escribe estas líneas trata de habitar diariamente en una ciudad con, más o menos, 200.500 personas más. Todos los días sale a la calle: hacer la compra, coger el pan, subirse a un autobús para ir a la biblioteca, sentarse en una terraza para tomar algo, ir a pasear, ir al gimnasio… Cosas cotidianas, aquellas que pasan desapercibidas la mayor parte del tiempo. Sin embargo, hay días que esta experiencia, en principio rutinaria e intrascendente, se le antoja extremadamente violenta. Hay días en los que coger un autobús lleno e intentar no tocar el hombro de una persona que está a menos de un centímetro, sin mediar siquiera una palabra, se transforma en una experiencia que hace patente una dolorosa atomización y paradójica soledad: ese lugar, en el que hay tantas personas, es a la vez el lugar donde nos sentimos más desamparados, solos, ajenos a la realidad que transitamos. Todo esto que venimos diciendo, no obstante, debe ser completado por un análisis diferente. La soledad cotidiana de las ciudades debe mostrársenos como síntoma de algo más y es eso lo que debemos buscar, lo que despierta nuestra necesidad comprometida. Citamos aquí unas palabras que, a nuestro parecer, consiguen expresar lo dicho aquí de un modo mucho más certero:

> [en la metrópoli] toda forma de socialización coincide paradójicamente, observaba ya Simmel, con la más metódica *disociación*: que haya millones de átomos aglomerados bajo la metrópoli en absoluto significada que se susciten millones de encuentros entre ellos. [...] En las existencias metropolitanas lo que predomina son modos distantes de socialización sin convivialidad, experimentados, por ejemplo, en el interior de un vagón del metro donde no cabe un solo cuerpo más, o a cielo abierto en el flujo de peatones que caminan hombro con hombro evitando estorbarse (Consejo Nocturno, 2018: 27-28).

Una parada ineludible a la hora de estudiar la temática urbana en la contemporaneidad es, sin duda, la atenta lectura de los análisis y las propuestas de Henri Lefebvre. De su obra, para este texto que escribimos, nos interesa sobre todo presentar su hipótesis de «la urbanización completa de la sociedad» (1980: 7). Vistos los datos del Ministerio de Transportes, Movilidad y Agenda Urbana, creemos poder afirmar que Lefebvre no se equivocaba cuando apostaba por una clara expansión del tejido urbano, refiriéndose con el concepto no sólo a la parte construida de las ciudades, sino al

> conjunto de manifestaciones del predominio de la ciudad sobre el campo. [...] Una residencia secundaria, una autopista o un supermercado en medio del campo también forman parte del tejido urbano. Más o menos denso, más o menos compacto y activo, solamente escapan a su influencia las regiones estancadas o decadentes, limitadas a la "naturaleza" (Ibid.: 10).

Es decir, la cuestión no acaece exclusivamente en el marco de una ciudad concreta sino que se amplía o, más bien, se *expande*.

Pues bien, llegados a este punto profundizaremos en la cuestión de la ciudad y sus relaciones con lo que hemos llamado patologías de civilización. Para ello es necesario que distingamos entre dos ciudades que vertebrarán nuestra investigación: la *ciudad planificada* y la *ciudad sensible*. Cabe destacar que estas dos ciudades no son independientes, sino que coexisten en un mismo espacio y en un mismo tiempo. Son dos puntos de vista, dos perspectivas acerca del espacio urbano que pretendemos desarrollar. Veremos la ciudad planificada desde las alturas, como si tuviésemos una especie de vista vía satélite teórica: perspectiva macrológica. La segunda ciudad, la sensible, nos obligará a bajar a las calles, a mezclarnos con la experiencia de la ciudad como tal: perspectiva micrológica. Lo que nos interesa, ante todo, es mostrar cómo estas dos ciudades entran en una dinámica tensional y, a su vez, cómo la ciudad planificada condiciona la experiencia de la ciudad sensible. Lo macrológico, por tanto, nos remitirá al estudio de los dispositivos de poder que se efectúan en diferentes etapas históricas. Sólo a través de la constatación de estos, podremos comprender mejor cómo se configura el espacio urbano que habitamos.

2.1. *La ciudad planificada: perspectiva satélite*

En un breve y enigmático texto titulado «Post-scriptum sobre las sociedades de control», Gilles Deleuze retoma la propuesta foucaultiana de pensar el posible fin así como la transformación de lo que se denominó durante mucho tiempo *sociedad disciplinaria*. Este retorno a la cuestión no es azaroso, sino que Deleuze decide continuar un proyecto que, si bien Foucault propuso, nunca pudo llegar a desarrollar de modo pormenorizado. Años antes de la publicación del texto deleuzeano, Foucault había sugerido en una entrevista que era necesario pensar el desarrollo de una sociedad sin disciplina (2001: 532-533). Y es en el núcleo de esta problemática, la cual se nos aparece más como una intuición inicial del autor, donde emergerá el texto deleuzeano. Este se caracteriza, en primer lugar, por apropiarse de la noción de *sociedades de control* del escritor William Burroughs y su famosa obra *Naked Lunch*. En este punto, nos gustaría formular este posible tránsito entre un tipo de sociedad a otra, así como el modo en el que esta cuestión se irá encarnando en *nuestras* ciudades, las cuales trataremos de no perder nunca de vista.

En primer lugar, vista la tarea que emprendemos en este apartado, nos gustaría realizar una breve caracterización de las sociedades disciplinarias. Siguiendo entonces las indicaciones que nos da Foucault en su curso *Seguridad, territorio, población*, diremos que la disciplina «es esencialmente centrípeta» (2006: 66). Es decir, procede aislando un espacio y cerrándolo, produciendo que el funcionamiento de este se asemeje al de un molde que configura *a priori* las potencialidades de una materia inerte: «primero la familia, después la escuela ("ya no estás en tu casa"), después el cuartel ("ya no estás en la escuela"), a continuación la fábrica, cada cierto tiempo el hospital [...]» (Deleuze, 2014: 150). Nos encontramos ante una operatividad que podríamos considerar propia del hilemorfismo filosófico, en tanto las potencialidades de la materia –los sujetos, en este caso– se configuran mediante su asimilación a un espacio determinado *a priori*. El individuo sufre un proceso de *amoldamiento* a aquellos espacios en los que se encuentra situado: a veces es *padre*, a veces *hijo*, a veces *hospitalizado*, otras

siendo *docente*… La cuestión será cumplir una función. El paradigma disciplinar, por tanto, procede mediante el adiestramiento de los sujetos y de sus cuerpos de cara a conseguir una homogeneización y un ordenamiento de la multiplicidad. Se genera por tanto una norma que excluye a aquellos que no se subordinen a esta:

> Al tomar el punto de vista del desorden se analiza cada vez con mayor fineza y se establece el orden, es decir: lo que queda. El orden, en efecto, es lo que queda una vez que se ha impedido todo lo que está prohibido» (Foucault, 2006: 67-68).

Desde un punto de vista arquitectónico, se toma el panóptico de Jeremy Bentham como dispositivo urbano ejemplar de las sociedades disciplinarias. En este sentido, la construcción panóptica se nos aparece como una trampa de visibilidad que funciona según el principio de la mirada oculta e inverificable. Nadie mira y, aun así, el sujeto interpreta el papel que le corresponde y «toma a su cargo sus propias constricciones» (Ib*ídem*). El panóptico se construye y, una vez realizado, comienza a funcionar. Es una estructura que, en tanto estática, permite su reproducibilidad infinita en diferentes sitios, diferentes ciudades, afectando a diferentes individuos. De ahí que Foucault nos diga: «la disciplina trabaja en un espacio vacío, artificial, que va a construirse por entero» (Ibid.: 38-39). No obstante, debido a que el panóptico se erige *desde cero*, surge una problemática evidente: el disciplinamiento individual se nos muestra como insuficiente en tanto en cuanto las personas ya se encuentran *situadas* en unas redes afectivas y comunitarias previas. Es decir, el modelo disciplinario se nos aparece como inefectivo a la hora de tratar con una multiplicidad que, ante todo, ya existía *antes*.

Además, a lo dicho se une también la aparición de nuevas dinámicas demográficas que comienzan a ser indicativas de un cambio. Nace el problema político de la *población* y, con él, todo un replanteamiento espacial que nos llevará a entrar ya en los inicios de la biopolítica. La población no será sólo un problema político, sino el *cuerpo* sobre el que comenzará a actuar el biopoder: sujeto de necesidades y objeto en manos del gobierno (Cavalletti, 2010: 56). El paradigma

de la disciplina actuaba subjetivando los cuerpos individuales en un intento de ordenar la multiplicidad existente, allanando las diferencias desde un disciplinamiento individual. Sin embargo, con la aparición de este nuevo tipo de régimen, se comenzará un proceso en el que el sujeto afectado por las prácticas del poder será la multiplicidad *per se*: la población como el nuevo paradigma de actuación, como el cuerpo-especie del ser humano. A diferencia del paradigma disciplinario, que como ya mencionamos funciona de modo *centrípeto*, Foucault considerará que el biopoder se caracteriza por un movimiento centrífugo:

> Se integran sin cesar nuevos elementos, la producción, la psicología, los comportamientos, las maneras de actuar de los productores, los compradores, los consumidores [...]. Se trata, por lo tanto de organizar o, en todo caso, de permitir el desarrollo de circuitos cada vez más grandes (Foucault, 2006: 67).

Transitamos, por tanto, de una administración individualizada de la vida hacia una colectiva. Si bien usamos el verbo *transitar*, cabe puntualizar que estos dos dispositivos –el disciplinario y el de la seguridad– coexisten y trabajan *en conjunto*. No obstante, como veníamos diciendo, de una gestión de moldes se llega a una que se adecuaría más a una praxis de *modulación*. Este término es introducido por Gilles Deleuze en el ya citado *Post-scriptum*, sin embargo, cabe destacar que el autor francés lo toma de Gilbert Simondon. Citamos aquí el fragmento en el que el término es introducido en el texto deleuzeano: «los encierros son moldes o moldeados diferentes, mientras que los controles constituyen una modulación, como una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante, como un tamiz cuya malla varía en cada punto» (Deleuze, 2014: 151). Se quiebra la operación hilemórfica en favor de un poder cada vez más plástico y flexible, se pasa de los espacios cerrados a los nuevos espacios abiertos del control. En este régimen nos encontramos ante un dispositivo de seguridad que, en cierto modo, perfecciona el disciplinario que ya hemos tratado. La noción de seguridad foucaultiana, tal y como se indica en una nota a pie de página en *Seguridad, territorio, población* no será retomada en otras obras del autor, pero será reformulada y ligeramente

modificada por Deleuze mediante el uso del concepto de *control*. En sus propias palabras: «las sociedades disciplinarias son nuestro pasado inmediato, lo que estamos dejando de ser. [...] Se trata de las sociedades de control, que están sustituyendo a las disciplinarias» (Ibid.: 150).

El espacio urbano, como bien podemos intuir, sufrirá también una serie de transformaciones ante la emergencia de este novedoso biopoder. Si el panóptico se nos presentaba como una suerte de *arquitectura estática*, la cual permitía su reproducibilidad infinita en todo tipo de lugares, la concepción del espacio en las sociedades de control será de carácter *dinámico*. Entramos en la ciudad de la circulación, del tránsito ininterrumpido de personas y mercancías. Poco a poco se renuncia a los espacios cerrados que exigían al individuo *empezar de cero*, a favor de un espacio completamente abierto e infinito en el que el individuo nunca llega a terminar nada. Tomemos unas palabras más de Deleuze, las cuales extraemos de su conferencia «¿Qué es el acto de creación?»:

> Estamos entrando en unas sociedades de control, que se definen de un modo completamente distinto a las sociedades de disciplina. Los que cuidan de nosotros ya no tendrán necesidad de espacios de encierro. [...] Las sociedades de control no necesitarán ya espacios de encierro. [...] Un control no es una disciplina. Mediante una autopista no se encierra a nadie, pero se multiplican los medios de control. No digo que éste sea el único fin de la autopista, sino que la gente pueda entrar y salir infinita y «libremente» de ellas sin estar en absoluto encerrada pero estando perfectamente controlada. Éste es nuestro porvenir (2005: 287-288).

Pues bien, es necesario que nos preguntemos cuáles son las ciudades que se acoplarían a este nuevo régimen de poder: ¿qué características tienen? ¿Cómo funcionan? ¿Desde qué presupuestos son construidas u organizadas? Y, a su vez, es necesario que hagamos un esfuerzo práctico y pensemos en el paisaje que nos envuelve cuando salimos a la calle en una gran ciudad. Si bien no nos olvidamos de esta tarea, fundamental para comprender cómo los espacios *nos afectan*, nos vemos en la obligación de hacer una parada previa que nos permita avistar qué concepción de la espacialidad está aquí en juego. Antes de ir a lo concreto, es decir, *nuestra experiencia*, debemos enfrentarnos a sus

condiciones. Siguiendo a Deleuze: antes de analizar lo dado, debemos buscar aquello por lo que *lo dado nos es dado* (2021: 333). Detengámonos entonces un momento y procuremos investigar acerca del pensamiento espacial que subyace a todas estas cuestiones.

2.2. *Interludio: el medio o* milieu

Hasta ahora, hemos intentado ir mostrando cómo las ciudades son afectadas por los poderes que imperan en ciertos momentos que podríamos llamar históricos. La cuestión del panóptico nos ha permitido mostrar cómo un tipo de régimen edifica espacios de tal modo que estos condicionan las experiencias que allí se despliegan. La lógica del panoptismo, por tanto, podría ser definida como esa mirada inverificable que estimula la producción de constricciones en aquellos que son *afectados* por esa invisibilidad imperante. No obstante, parece que hemos pasado de la disciplina y sus moldes a una nueva época: la del control y la modulación. Si bien creemos pertinente la presentación de estas cuestiones, a su vez se nos aparecen como insuficientes a la hora de abarcar la cuestión de la ciudad. Es decir, hemos visto *cómo los que habitan son afectados por la configuración de los regímenes de poder*. Pero, entonces, cabe preguntarse *cómo los que habitan pueden afectar al espacio en el que habitan*. Responder a esta pregunta de un modo absoluto es algo imposible, sin embargo, creemos poder acechar algunas pistas en la actualidad. Para ello, es necesario que transitemos un camino más en este mapa que aquí trazamos: nuestra relación con el medio.

Existe una problemática filosófica que subyace a todo lo que venimos diciendo: la planificación y organización de las ciudades, sea la disciplinar o la de control, exige una concepción ontológica del espacio como mera *extensio*. No en vano se llega a afirmar que toda la metafísica humanista de Occidente encuentra en la metrópoli su cristalización, «pues bajo la metrópoli no hay más que el Hombre gobernando, produciendo y construyendo lo real» (Consejo Nocturno, 2018: 41). Es necesario que nos detengamos aquí y desarrollemos esta cuestión de un modo amplio y lúcido. Para ello, es preciso que recor-

demos aquellas coordenadas filosóficas que presentábamos al inicio de nuestro texto: lo virtual y lo actual como ejes fundamentales de nuestra lectura. Así pues el plano de la *extensio* será aquel que se corresponde con lo actual, mientras que el plano de la *intensio* será aquel que se sitúa junto a lo virtual. Antes de proseguir, debemos aclarar que estamos presentando dos lecturas del espacio, dos modos de relación y afección que condicionan el tipo de experiencia que nosotros podemos tener. Tomemos unas palabras de Henri Bergson, filósofo fundamental para Gilles Deleuze, que nos ayudarán a comprenderlo mejor:

> 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 (Bergson, 1999: 62).

En el fragmento citado se nos presentan dos perspectivas que difieren a la hora de captar una multiplicidad, en resumen: *es diferente contar que pasar lista*. Existe, por tanto, un modo de experienciar una multiplicidad como extensiva o actual. En este caso, *contaremos* a las ovejas y nos centraremos en la cantidad, comprendiendo entonces que el todo será la suma de sus partes. Sin embargo, el pastor se sitúa ante su rebaño de un modo diferente: sabe qué ovejas son más mayores, si alguna de ellas está a punto de tener un cordero, que aquella está enferma y le queda poco tiempo… Todas estas cuestiones, entonces, implican una relación diferente con la multiplicidad. El rebaño no es una mera suma, sino un grupo lleno de singularidades y relaciones concretas. La perspectiva intensiva del pastor nos permite acceder a la textura cualitativa de la multiplicidad. Desde el primer punto de vista, si una oveja fallece puede ser reemplazada por otra sin que esto cause ningún tipo de perturbación. En el segundo caso, sin embargo, el re-

emplazo implicará una reconfiguración de la totalidad, una *diferencia* que emergerá ante la irrupción de un elemento novedoso con sus propias fuerzas o intensidades.

Estos dos puntos de vista constituyen, a nuestro parecer, dos modos de *habitar* y *relacionarse* con el mundo. Si bien no son excluyentes, hoy en día se da un predominio de uno sobre otro que nos involucra inevitablemente. Dejemos atrás el rebaño y retomemos el espacio de la ciudad. Desde una perspectiva cuantitativa, podríamos decir que un solar vacío expresa la posibilidad de construir un edificio nuevo y, por tanto, aumentar el espacio habitable en una zona urbana. Pasaremos entonces a planificar: cuántos pisos pueden ser construidos, cuántos metros cuadrados tendrá cada vivienda, qué materiales se utilizarán, cuál será el coste y el beneficio… La mirada lee el texto espacial y edifica. Sin embargo, la aparición de esa nueva construcción desde una mirada cualitativa involucra una serie de diferencias que *lo cambian todo*. Los vecinos dejarán de ver todas las mañanas ese solar vacío en el que dormían las colonias de gatos del barrio, el parque que algunos niños se imaginaban ahí desaparecerá, aparecerán nuevos habitantes con los que compartir territorio… Cuando el texto se convierte en textura, podemos experienciar la cualidad profunda que también se encuentra en la realidad. Sin embargo, existe una clara tendencia en la metafísica occidental a concebir el mundo, y por tanto el espacio, como un texto único que el ser humano debe decodificar, interpretar y producir. Esta perspectiva filosófica, parte necesariamente del predominio de un sujeto racional que se sitúa *ante* el espacio y no *en* él. Para indagar más en esta cuestión, sintetizaremos el tratamiento que Deleuze hace de la filosofía kantiana entorno a la cuestión de la espacialidad.

En la *Crítica de la razón pura*, nos encontramos con una idea de espacio que trabaja exclusivamente sobre el plano extensivo o actual que hemos presentado. El espacio se postula como una condición *a priori* de la sensibilidad, o sea, como una forma perteneciente al sujeto. Es más, es una condición subjetiva de la experiencia exclusivamente humana pues, en palabras de Kant, «sólo podemos hablar del espacio, del ser extenso, etcétera, desde el punto de vista humano» (2016: 71).

Así pues, Kant nos presenta un espacio geométrico único, en el cual se desplegarán los fenómenos que percibimos empíricamente. Siguiendo a Simondon, Kant propone un esquema –hilemórfico, a nuestro parecer– en el que la sensación será «una materia constituyendo un dato *a posteriori* para las formas *a priori* de la sensibilidad» (Simondon, 2015: 17). Se dará entonces una tendencia, la cual será históricamente asimilada en la filosofía occidental, que ya aparecía con el *ego cogito* cartesiano: la devaluación de lo sensible o empírico entendido como algo que nos induce a error. ¿Cuál será entonces la relación con el medio?

En primer lugar, nos interesa ver cómo esta relación no es exclusivamente humana. Para ello, hemos escogido una de las imágenes deleuzeanas más utilizadas: la garrapata de Jakob von Üexkull. Cabe señalar que la propuesta de este ejemplo no tiene que ver exclusivamente con la necesidad de deshacerse del antropocentrismo imperante sino, y sobre todo, con proponer un nuevo tipo de relación con el medio que no esté guiada por la construcción del espacio *desde* el sujeto sino con un cruce de intensidades y fuerzas *interafectivo*. Pues, ¿quién ha vivido alguna vez en el *medio ambiente* inerte o inactivo?

> Una manada de jabalís se mueve siguiendo los rastros que entiende como elementos conformadores de su lugar de vida; vive, en efecto, en un territorio lleno de puntos de referencia, de afectos, de senda, no vive en el medio ambiente» (Vidalou, 2020: 230).

Es decir, nosotros afectamos al espacio pero el espacio también nos afecta a nosotros. En este sentido, el concepto de medio pasa a caracterizarse de un modo pragmático: el *milieu* es un territorio compuesto de agenciamientos que *crean* territorio. Desde esta perspectiva, nos deshacemos de la figura del sujeto constructor a favor de la producción de espacios heterogéneos. Pensando en la garrapata üexkulliana, Deleuze junto a Félix Guattari (2020), nos dice lo siguiente:

> Cuando Von Uexküll define los mundos animales busca los afectos activos y pasivos de los que es capaz el animal en un agenciamiento individuado del que forma parte. Por ejemplo la Garrapata, atraída

> por la luz, se iza hasta la punta de una rama; sensible al olor de un mamífero, deja caer sobre él cuando éste pasa bajo la rama; por último, se hunde bajo la piel, en la zona menos peluda posible. Tres afectos nada más, el resto del tiempo la garrapata duerme, a veces durante años, indiferente a todo lo que sucede en el inmenso bosque (335-336).

La garrapata *crea* y *estructura* un entorno o un medio en base a esos tres afectos que la componen, sin embargo, necesita que el mamífero pase bajo la rama para agenciarse con él. La relación mamífero-garrapata supondrá entonces un territorio, un espacio de habitabilidad tanto en el contacto con la piel del animal como en la espera casi infinita que el parásito puede soportar. Es más, una vez la garrapata convierta la dermis del mamífero en su casa, su territorio se convertirá a su vez en la ruta que este siga, yendo mucho más allá de la punta de la rama en la que transcurría su espera. El *medio* o *milieu*, por tanto, no es la mera delimitación matemática de un espacio sino el conjunto de las relaciones, afectos y potencias que subyacen en una dimensión intensiva o virtual. Podríamos decir, entonces, que nos encontramos ante un espacio vivo que se correspondería más con un proceso de carácter dinámico que con una configuración estática y sedentaria de sí mismo. La actividad del viviente será la de *cartografiar* en vez de representar o *hacer calcomanía.* Pues bien, ¿cómo encontramos esta cuestión en el medio-ciudad que aquí nos afecta?

2.3. *La ciudad sensible*

Hasta ahora, habíamos visto eso que hemos decidido llamar la *ciudad planificada*. Llegados aquí es necesario que comencemos a entrar en la ciudad-medio, es decir, la ciudad sensible o experienciada. Debemos dejar atrás la vista vía satélite que hemos presentado, bajar a las calles y vagar para cartografiar, trazar líneas, ser afectados por la cotidianeidad de un espacio que, ante todo, *está vivo*. Debemos reformular la ciudad sensible y pluralizar la expresión, hablar de *ciudades sensibles* será, a nuestro parecer, un término más acorde a la realidad en la que nos situamos. Así pues, la experiencia de la ciudad no será la misma, por ejemplo, para un turista que para una persona sin hogar:

unos nómades porque lo deciden, otros *flâneurs* a su pesar. La ciudad entonces se multiplica, pasa a ser un espacio macrológico abarrotado de una multiplicidad de ciudades micrológicas. La ciudad se convierte en un laberinto ordenable para cada uno de nosotros, para cada punto de vista, que no capta «ni una calle determinada ni su relación determinable con las otras calles, que son constantes, sino la variedad de todas las conexiones posibles entre los trayectos de una calle cualquiera a otra» (Deleuze, 1989: 37). *Actualmente* sigo un trayecto, *virtualmente* existen miles de trayectos diferentes que podría emprender.

Podríamos decir, entonces, que nunca hay una ciudad sino muchas ciudades experienciadas coexistiendo. Sin embargo, no nos debemos dejar llevar por lo atractivo de esta idea y olvidar que toda ciudad sensible coexiste junto con una ciudad planificada. Y esto último implica que ambas ciudades se encontrarán en una dinámica tensional, afectándose mutuamente. No obstante, y de cara a pasar ya a nuestro último apartado, consideramos que nuestra experiencia de la ciudad sensible se halla siempre condicionada por la ciudad planificada. Es en este sentido, a nuestro parecer, que podríamos hablar de una suerte de investigación de estética trascendental que nos permita encontrar las condiciones pre-individuales y genéticas de nuestra experiencia en la ciudad. Aquí, además, radica la posibilidad de encontrar una suerte de agentes patógenos de carácter ontológico que nos sirvan de indicadores patológicos de nuestro presente.

Ivan Illich nos dice que «cuando las ciudades se construyen alrededor de los vehículos, devalúan los pies humanos» (2006: 564). Nosotros reformulamos y ampliamos lo dicho: *cuando la ciudad se construye para homogeneizar la experiencia, devalúa la multiplicidad constituyente*. Llegados aquí, es necesario que nos preguntemos: ¿cómo es posible la experiencia con la ciudad? Siguiendo entonces la doctrina deleuzeana del Empirismo Trascendental, nos encontramos con que toda experiencia comienza con un hábito, es decir, con la constitución de un territorio. En palabras de David Lapoujade, uno de los grandes intérpretes deleuzeanos, «formar un territorio, es contraer o expresar cualidades, producir marcas expresivas –cantos, olores, sonidos, colores, secreciones– según ritmos específicos» (2016: 74). La garrapata *se expresa* en

su espera, en su salto al vacío, en su contacto con la piel del mamífero y en su conformación de un hábitat en aquella superficie corporal que tenga menos pelo. Su experiencia es, en gran parte, pasiva. Y también la nuestra. El suelo o fundamento de la experiencia es una cuestión de estética trascendental, en tanto nos remite a una cuestión sensible, de sensaciones y afecciones primarias que la condicionan. Contemplamos pasivamente la ciudad, inconscientemente, nos dejamos afectar por ella y, *en medio*, nace nuestra experiencia como una síntesis o agenciamiento. La ciudad y nuestra experiencia entablan una relación de síntesis disyuntiva, para seguir con la terminología deleuzeana, la cual se caracteriza por remitir a una suerte de unidad estructural de la diferencia que posibilita la comunicación entre series heterogéneas, una vez estas se encuentran y comienzan a interafectarse.

Cada serie de esta síntesis disyunta –la ciudad y nosotros– conforma ya una profundidad que pre-existe al *encuentro*. Es decir, la ciudad en tanto proceso dinámico ya está conformada de un cierto modo, al igual que nosotros en tanto sujetos también procesuales. En el encuentro *actual*, por tanto, *insistirá* un virtual que precede. Si la fundación del territorio era la condición para el arranque de la experiencia *presente*, lo *virtual* se nos aparece como su fundamento *pasado*: una Memoria no empírica, sino ontológica. El concepto de lo virtual, el cual hemos tratado de introducir al inicio del texto, requiere de una profundización más que nos permita intentar diagnosticar el presente. Pues es aquí, en este eslabón de la cadena que venimos presentando, donde emerge un problema que ya no es fenoménico, sino ontológico. Tomamos un ejemplo de Luis Sáez Rueda para introducir la cuestión:

> Cuando un pueblo indígena se niega a ceder sus tierras, en la selva amazónica, a cambio de ser trasladado a un lugar más *urbano* y *apacible*, no está simplemente apelando a la *posesión* de la tierra en la que vivieron sus antepasados. Está defendiendo un *sinfín* inherente al *con-fin* que habitan, pues este, sí, tendrá un límite geográfico especificable, pero jamás uno telúrico en su ser cualitativo. Su tierra medible es finita; la tierra incalculable en la que esta se hunde es la infinitud topológica que guarece la altura desbordante de su tarea y que los impulsa a desplazarse virtualmente en un *espacio intensivo* hacia la ex-

> celencia que los convierte en ejemplo de un infinito humano cuyo valor no está en venta (2015: 275).

Lo virtual es el fondo telúrico e intensivo en que las potencias se encuentran en constante movimiento. Lo virtual es real, sin embargo, nunca se nos aparece *tal y como es*. Como ya hemos dicho, lo virtual se actualiza o individúa siempre mediante una diferencia. Recordemos aquí el ejemplo del cielo oscuro y el rayo: el haz de luz junto con el estrepitoso sonido, son *diferentes* de la carga eléctrica que fuerza su aparición momentánea. El *spatium* intensivo de un territorio es un espacio cualitativo, inconmensurable e incalculable, pues es una cuestión de fuerzas y potencias virtuales que no son medibles cuantitativamente. Este *spatium*, además, se sitúa fuera del tiempo cronológico común. Si bien no podemos profundizar en la cuestión temporal todo lo que nos gustaría, es importante remarcar que todo espacio es en realidad un *espacio-tiempo*. La experiencia de lo actual se corresponde con la del tiempo cronológico y empírico, un presente viviente que no hace más que pasar. Sin embargo, existe un tiempo otro, un tiempo que nunca fue presente y que permite sostener la continuidad de nuestra experiencia en tanto acumula cada presente que pasa. Este tiempo es, evidentemente, el *virtual* bergsoniano que inspira a Deleuze y que se encarna en la figura del dios griego *Aión*: tiempo infinito, no empírico sino genético o trascendental.

Es aquí donde detectamos la posibilidad de diagnosticar, o por lo menos acercarnos a una propuesta de diagnóstico sobre aquello que nos ha forzado a problematizar la relación entre la ciudad y nosotros. Arribamos, entonces, al momento *clínico* de nuestro trabajo, tras haber establecido toda una *crítica* de la cuestión que aquí nos concierne. Para ello, en primer lugar, nos gustaría proponer un cuadro sintomático de *la experiencia contemporánea de la ciudad*. No será, como es evidente, un cuadro completo que pretenda hacer una lectura total de la realidad. Más bien, recogemos nuestras intuiciones iniciales e intentamos combinarlas con aquellas que han surgido a lo largo del trabajo que aquí hemos hecho.

3. Propuesta de diagnóstico

Un primer síntoma, el cual hemos intentado hacer ver a lo largo del texto, es el de una *experiencia desarraigada* en el interior de las ciudades de la circulación. Esta experiencia se produce, para nosotros, por la imposibilidad de *habitar* aquellos espacios urbanos que se rigen por la norma de la máxima funcionalidad. Dicho de otro modo, el paisaje urbano que emerge con la aparición de la biopolítica convierte las ciudades en un entramado de no-lugares, espacios de paso que posibilitan el tránsito frenético de los no-habitantes por su propia vacuidad. Este desarraigo espacial, además, se ve rítmicamente acompañado por una temporalidad acelerada, viéndonos precipitados en un presente sin ningún tipo de profundidad. En palabras de Sáez Rueda, la ciudad ya no es un campo relacional de encuentro, sino

> un *no-lugar*, porque ha crecido con estrépito y de manera espectacularmente amplia el in-pulso de una revolución urbanística que cuantifica, mide, acumula fenómenos urbanísticos como si fuesen cosas a la disposición de los imperativos meramente funcionales, rentabilizadores de la producción de utilidad (2015: 155-156).

Esta *experiencia desarraigada*, además, no refiere únicamente a la experiencia individual. El *desarraigo* es colectivo, común a los no-habitantes. Esto implica, entonces, un segundo síntoma que encierra además una paradoja: si bien en las ciudades se reúne el mayor número de personas, a su vez son los lugares donde se da el mayor aislamiento. Es decir, las ciudades son espacios donde emerge un *aislamiento colectivo*. Podemos, en este sentido, pensar en la situación en la que nos vimos inmersos en un periodo tan radical como el confinamiento durante el Covid-19. Sin embargo, este aislamiento se podía encontrar ya antes y aún después de esta situación. El *aislamiento colectivo* se acompaña de una imposibilidad de que acontezcan los *encuentros*, fundamentales para la creación de territorios en los que dejar nuestra impronta. La garrapata necesitaba *encontrarse* al mamífero y, para ello, podía esperar un tiempo indeterminado dormitando en la punta de la rama. Sin embargo, el *desarraigo* espacio-temporal en el medio-ciudad

nos fuerza a convertirnos en una suerte de individuos autárquicos que *no se encuentran más que consigo mismo*s.

Claro que nos encontramos, es más, nos encontramos a todas horas. Lo complicado sería dar un paseo en la ciudad y no ver a nadie. Sin embargo, ¿qué emerge de nuestros encuentros? Todo encuentro es una apertura, una posibilidad de creación o producción de lo nuevo a través de la experimentación en conjunto. Pero para que el encuentro tenga este carácter proteico, es necesario que nosotros mismos nos encontremos abiertos a la posibilidad de devenir, de convertirnos *en otro* por medio de un juego diferencial. Encontrarse es emprender una aventura, una síntesis disyuntiva que no sabemos a dónde nos llevará: trazar un mapa cartográfico de flujos e intensidades que aún no existía. No obstante, creemos que el aislamiento colectivo se conjuga con la vivencia de una suerte de *exilio interior* de cada individuo. Este sería un tercer síntoma que encontramos en las ciudades contemporáneas, el cual se expresa en una concepción de la casa como un mero alojamiento. Las ciudades del tránsito son vertiginosas y, a nuestro parecer, sus no-habitantes se resguardan del vértigo en espacios que nunca les llegan a pertenecer. Citamos aquí unas palabras que el Consejo Nocturno recoge de Ivan Illich, las cuales nos parecen tan acertadas como dolorosas:

> Los alojamientos se nos dan ya planificados, construidos y equipados; en el mejor de los casos podemos instalarnos entre cuatro paredes alquiladas o compradas mientras no pongamos en ellas ningún clavo. La habitación se ve reducida a la condición de garaje: garaje para seres humanos en el que por la noche es amontonada la mano de obra cerca de sus medios de transporte. Con la misma naturalidad con la que se envasa la leche en cajas de cartón se nos acomoda a las personas por parejas en los garajes-vivienda (2018: 54).

Cabe destacar que este *pertenecer* del que hablamos no tiene que ver con la *posesión* exclusiva de un sujeto sobre un objeto, sino con un *tener* relacional que aparece en tanto formamos parte de un agenciamiento. No hablamos de *poseer* una casa, es decir, pagar una hipoteca para que aparezca nuestro nombre sobre un papel. Sino de un *tener* que a su vez *nos tiene*: la garrapata tiene al mamífero tanto como el

mamífero la tiene a ella. Y eso es, para nosotros, habitar. Por tanto, la pregunta implícita que recorre todo nuestro texto es: ¿cómo habitar lo inhabitable, es decir, la ciudad? Los tres síntomas aquí propuestos –*experiencia desarraigada, aislamiento colectivo* y *exilio interior*– podrían encontrarse resumidos en el interior de esa pregunta. La cual, además, reformulamos del siguiente modo: ¿cómo habitar en un no-lugar o en un espacio completamente vaciado?

La respuesta no puede ser meramente teórica, estática, sedentaria. Es necesario conjugar teoría con experimentación. Sin embargo, aunque no podamos aún tener una actitud propositiva ante la cuestión del habitar, creemos poder llegar a una suerte de diagnóstico. Ante todo este vacío imperante, nos vemos abocados a una *organización del vacío*. Tal y como propone Sáez Rueda, nos encontramos «en un ajetreo constante que no produce nada nuevo cualitativamente» (2015: 242). Organizar el vacío significa llenarlo, gestionarlo, administrarlo *desde fuera* sin llegar nunca a habitarlo *en su interior*. Entramos así en una suerte de *pasividad activa*, en la que se anula la posibilidad de creación de diferencias y prospera la repetición vaciada de toda potencia. Y, siguiendo a Gilles Deleuze y a Félix Guattari, carecemos de resistencia al presente porque «crear es resistir» (2019: 112). De ahí que el vacío vaya de la mano con la *servidumbre voluntaria* o *esclavitud* (Sáez Rueda, 2015: 247), la cual preocupa a la filosofía desde hace siglos:

> [...] el problema fundamental de la filosofía política sigue siendo el que Spinoza supo plantear (y que Reich redescubrió): «¿Por qué combaten los hombres *por* su servidumbre como si se se tratase de su salvación?» Cómo es posible que se llegue a gritar: ¡queremos más impuestos! ¡menos pan! Como dice Reich, lo sorprendente no es que la gente robe, o que haga huelgas; lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga. ¿Por qué soportan los hombres desde siglos la explotación, la humillación, la esclavitud, hasta el punto de *quererlas* no sólo para los demás, sino también para sí mismos? (Deleuze y Guattari, 1985: 36).

En tanto no creamos, no resistimos; en tanto no resistimos, nos dejamos llevar por una suerte de *inercia* que nos sitúa en el mundo y

nos permite administrar el vacío imperante. Estos tres síntomas que aquí hemos tratado de recoger no son más que una pequeña parte de este malestar generalizado que se cuela en nuestra vida cotidiana. La experiencia de la ciudad ha sido el motor de este texto. Sin embargo, nos ha permitido ir *más allá* y llegar a una suerte de propuesta clínica de carácter ontológico, un intento de *diagnosticar* nuestro presente. Nos gustaría, por último, proponer una suerte de posibilidad ético-política *de fuga* en el seno de nuestras ciudades. Si bien esta se quedará incompleta, el compromiso que nos ha movido tanto hacia la *crítica* como hacia la *clínica*, nos mueve ahora hacia un breve intento de *producción creativa*.

4. *Más allá* del diagnóstico

Es necesario, para nosotros, *luchar por los territorios*. No para poseerlos, no para ser dueños de los espacios, sino para recuperar y construir una relación más profunda con estos: «*habitar plenamente* constituye, desde esta perspectiva, un gesto revolucionario anti-biopolítico» (Consejo Nocturno, 2018: 21). Por eso, más que una batalla *por* el espacio, creemos poder afirmar que lo necesario es encontrar otros nuevos modos de ser *en* el espacio. El exceso de *actualidad* y la depotenciación de las *fuerzas virtuales* deben ser un indicativo que nos permita enfrentarnos a todos estos problemas: ¿cómo habitar? ¿Cómo hacer habitable un espacio inhóspito por naturaleza? ¿Cómo vagar por la ciudad sin ser devorada por el tránsito caníbal? Hemos intentado, desde la filosofía, toparnos con una suerte de diagnóstico que aparece al final de un *pathos* crítico. Este diagnóstico, si bien no positivo, nos permite indagar en posibles soluciones, siempre parciales, al problema que nos acaece. Pues, siguiendo a Sáez Rueda, la filosofía

> [...] no concluye, interroga. Es el espacio libre del preguntar. El inquirir y el diagnóstico que surge de este es la primera y fundamental ofrenda que se le puede exigir al pensamiento. Pues ellos mismos son ya la mejor de las formas de resolver y solventar. Los problemas más lacerantes y dolorosos permanecen, para los seres humanos, en oscuridad. Es por su clandestinidad por lo que son capaces de esclavizar

> fatídicamente. Verter luz sobre ellos, o mejor, refractar luces varias, irreductibles a unidad, es la mejor respuesta que puede buscar el filósofo. [...] Sólo después de este ejercicio de esclarecimiento pueden advenir vislumbres para una salida (2015: 353-352).

No obstante, el ejercicio filosófico debe ir acompasado con *nuestro* cuerpo, *nuestros* pies, *nuestras* manos… Con *nuestro* vivir en la ciudad. Nuestra *organización del vacío* y nuestra *pasividad activa* no son sino modos de sobrevivir en medio de lo inhóspito, de rellenar unas vidas que han perdido su profundidad. Quizás, el problema sea que «creer en este mundo, en esta vida, se haya vuelto nuestra tarea más difícil» (Deleuze y Guattari, 2019: 76). En el seno de las ciudades y su experiencia vuelta patológica, podemos encontrar una suerte de *fuga* en sus mismos rasgos sintomáticos. Es decir, la *experiencia desarraigada* puede, en cierto modo, convertirse en una manera de abrir un espacio de creación y, por tanto, resistencia.

Existe un nivel más de profundización en lo virtual y, en este, podemos encontrar lo que aquí necesitamos: una propuesta ético-política. Si bien hemos hecho corresponder lo virtual con una suerte de Memoria ontológica de carácter bergsoniano, debemos volver al Nietzsche que Deleuze nos ofrece para reencontrarnos con *la potencia del Olvido* (2021: 30). El *Olvido* es entonces una fuerza plástica y regenerativa, cuyo carácter será positivo y activo (Deleuze, 1998: 160) en tanto permite una apertura proteica hacia lo nuevo, hacia la experimentación: «el olvido frente a la memoria, la geografía frente a la historia, el mapa frente al calco» (Deleuze y Guattari, 2020: 379). Y nosotros, siguiendo la estela deleuzo-guattariana, creemos poder decir: *la vuelta a la vida frente a la organización de nuestros vacíos*, *la creación de un territorio habitable frente a el mero alojamiento en las ciudades del tránsito*.

5. Bibliografía

Bergson, H. (1999). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. 1ª ed. Salamanca: Sígueme.

Cavalletti, A. (2010). *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. 1ª ed. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Consejo Nocturno (2018). *Un habitar más fuerte que la metrópoli*. 1ª ed. Logroño: Pepitas de calabaza.

Deleuze, G. (1989). *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. 1ª ed. Barcelona: Paidós.

– (1998). *Nietzsche y la filosofía*. 5ª ed. Barcelona: Anagrama.

– (2005). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1953-1974).* 1ª ed. Valencia: Pre-textos.

– (2014). «Post-scriptum sobre las sociedades de control». Trad. Jose Luis Pardo. *Conversaciones*. 1ª ed. Valencia: Pre-textos.

– (2021). *Diferencia y repetición*. 1ª ed., 5ª reimp. Buenos Aires: Amorrortu.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. 1ª ed. Barcelona: Paidós.

– (2019). ¿Qué es la filosofía? 13ª ed. Barcelona: Anagrama.

– (2020) *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. 2ª ed. Valencia: Pre-textos.

Foucault, M. (2001). «La société disciplinaire en crise», en *Dits et* écrits *II*. Paris: Gallimard.

– (2006). *Seguridad, territorio, población*. 1ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

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 [Consultado 23-09-2023].

Illich, I. (2006). «Némesis médica». En: *Obras reunidas I.* 1ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (2016). *Crítica de la razón pura*. 4ª ed. Madrid: Taurus.

Lapoujade, J. (2016). *Deleuze, los movimientos aberrantes*. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.

Lefebvre, H. (1980). *La revolución urbana*. 3ª ed. Madrid: Alianza.

Ministerio de Transportes, Movilidad y Agenda Urbana (2022). Áreas urbanas en España. 1ª ed. Disponible en: https://cvp.mitma.gob.es/downloadcustom/sample/3152 [Consultado 05-10-2023].

Sáez Rueda, L. (2011). «Enfermedades de Occidente: patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología». En: Sáez Rueda, L., Pérez Espigares, P. y Hoyos Sánchez, 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 [Consultado 23-09-2023].

– (2015). *El ocaso de Occidente.* 1ª ed. Barcelona: Herder.

Simondon, G. (2015). *La individuación a luz de las nociones de forma y de información*. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.

Vidalou, J. (2020). *Ser bosques. Emboscarse, habitar y resistir en los territorios de lucha*. 1ª ed. Madrid: Errata Naturae.

La configuración psíquica del sujeto en el neoliberalismo

Sergio Rodia

Profesor del Colegio de Filosofía de la UNAM
Psicoanalista en práctica médica en la Ciudad de México

1. Neoliberalismo como racionalidad

Existe la creencia bastante difundida de que el neoliberalismo es, sobre todo, una ideología y una política económica que consiste en la promoción irrestricta del libre mercado, el repudio a la intervención del Estado en los asuntos económicos, la creencia de que el mercado puede regularse por sí mismo y alcanzar el equilibrio gracias a la libre competencia y que, finalmente, la libertad individual es el valor más preciado de la vida política y social.

Surgido en los años posteriores a la segunda guerra mundial, en un momento en que el comunismo y el fascismo habían conducido dolorosamente a la experiencia del totalitarismo, un grupo de economistas buscaron «una tercera vía», convencidos de que el paradigma del liberalismo clásico estaba agotado y el colectivismo comunista era una pesadilla. De ese modo, el neoliberalismo surgió como una alternativa nueva, una manera de enfrentar tanto los excesos predatorios del mercado como el más ferviente estatismo. A mediados del siglo XX, esta tercera vía se presentaba como un nuevo horizonte en un mundo económicamente destruido y políticamente convulso. Sin embargo, tras décadas de implementar las políticas de libremercado, del desmantelamiento progresivo del estado de bienestar y de la acumulación de

enorme poder en firmas trasnacionales, el neoliberalismo se ha convertido en una suerte de «capitalismo salvaje» que amenaza con destruir desde formas tradicionales de vida y espacios de intercambio comunitario, hasta la posibilidad misma de la vida en la tierra, y todo ello alimentado por una insaciable voracidad económica.

En su curso impartido en el *Collège de France* entre 1978 y 1979, Michel Foucault propuso pensar el neoliberalismo de una manera similar a como, anteriormente, había pensado el poder, es decir, no sólo en su carácter coercitivo, sino especialmente como una fuerza productiva; esto hacía que la perspectiva que veía en el neoliberalismo únicamente una ideología política basada en una corriente económica que destruía la *raison d'État* era terriblemente limitada, pues la gubernamentalidad neoliberal representaba por encima de todo la configuración de una nueva racionalidad[1]. El análisis de Foucault desmenuza minuciosamente el desarrollo, desde principios del siglo XVIII, de esa gubernamentalidad que, impulsada por la confluencia de la fisiocracia francesa y el liberalismo inglés, aportará su base ideológica al neoliberalismo; no obstante, el objetivo que persigue en cada una de las sesiones del curso no es pensar la naturaleza del neoliberalismo, sino el nacimiento del biopoder como técnica de gobernanza. A pesar de ello, sus análisis son esenciales para comprender el funcionamiento del neoliberalismo, lo cual resulta de entrada extraño pues Foucault se remonta al siglo XVIII para tratar de comprender un fenómeno que preocupaba marcadamente a las sociedades occidentales en la segunda mitad del siglo XX. ¿Por qué habría que retroceder hasta el siglo XVIII para pensar una realidad que parece rotundamente contemporánea? ¿Por qué lo ocurrido entre 1938, año en que Rüstow utilizó por primera vez el término «neoliberalismo» dentro de la pugna entre ordoliberales y liberales de la escuela

1. Este rasgo es destacado por Geoffroy de Lagasnerie quien, desde una militancia de izquierda, insiste en pensar –de manera controversial– la fuerza múltiple y productora que alberga el neoliberalismo como eso que permitió a Foucault desligarse del vocabulairo del estado (*vid*. De Lagasnerie, G. (2012). *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la theorie et la politique*. París: Fayard).

austriaca, y 1947, año de la primera reunión de la Sociedad Monpelerin, poderoso *think tank* encargado de promover e implantar políticas de libre mercado en las democracias contemporáneas desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad son, si se puede hablar así, momentos de un movimiento más profundo que, de acuerdo con la tesis de Foucault hunde sus raíces en el lejano siglo XVIII?

La respuesta a esta pregunta nos coloca en el camino que conduce a una reflexión sobre la economía psíquica del neoliberalismo. En el fondo, la transformación neoliberal habría sido impensable sin la revolución que tuvo lugar en el seno de las sociedades capitalistas que promovieron la idea de que el gobierno debía partir de la conducta de sus gobernados, de la manera en que articulan sus deseos y expectativas, y no imponerse desde su exterior, guiados por la certeza de que al apegarse a «cierto orden natural» podrían hallar la mejor forma de organizar política y económicamente a la sociedad. En lugar de intervenir directamente sobre los individuos y las riquezas de un territorio, se promovió la idea de que el mejor gobierno es aquel capaz de *ajustarse* a una realidad que emerge de la naturaleza humana, dotada de sus propias leyes y dinámicas. Esta nueva manera de plantear la sociedad consistirá en cuestionarse, sobre todo, «por qué es necesario que haya un gobierno, pero también en qué aspectos se puede prescindir de él y en qué ámbitos su intervención resulta inútil o perjudicial» (Foucault, 2008: 361).

Foucault llamó a esta argucia «el arte de gobernar» del liberalismo (Foucault, 2008: 367), pues la libertad personal debía actuar como uno de los impulsos de la sociedad. Sin embargo, este movimiento que partía de la naturaleza de los gobernados implicaba también algo más, a saber, la codificación progresiva de cada aspecto de la vida humana dentro de la esfera económica: la creencia en que la naturaleza humana era eminentemente económica será esencial a la hora de comprender la subjetividad neoliberal. Dicho en otras palabras, la posterior gubernamentalidad neoliberal partía de la necesidad de configurar una determinada subjetividad a partir de valores y criterios económicos que se asumían como expresiones «espontáneas» del alma humana, como manifestaciones absolutamente «naturales» de la libertad individual.

En esa misma línea se mueven las reflexiones de Christian Laval y Pierre Dardot, quienes han definido al neoliberalismo como «una nueva razón» que actúa sobre todo como una «norma de existencia» que «preside las políticas públicas, rige las relaciones económicas mundiales y remodela la subjetividad» (Laval y Dardot, 2013: 14). Al hablar de la gubernamentalidad neoliberal como una nueva norma de existencia basada en una racionalidad económica, nos acercamos directamente al núcleo más íntimo de la vida psíquica, ahí donde, desde un inicio, apuntan las medidas y políticas del neoliberalismo. Como afirma Jorge Alemán, «el neoliberalismo es la primera formación histórica que trata de tocar la propia constitución del sujeto» (Alemán, 2016: 63). Este aspecto es el que me interesa destacar en este ensayo pues ahí se encuentra, me parece, la explicación última del triunfo del neoliberalismo: en que ha conseguido configurar una forma específica de subjetividad, que llevará del *homo oeconomicus* del liberalismo clásico al sujeto hiperproductivo del neoliberalismo, movimiento que simultáneamente implica –como espero demostrar– una brutal crisis en los procesos de subjetivación en el neoliberalismo. Y es que los efectos de *producción*[2] de esa nueva existencia configurada a partir de una razón económica se sienten de manera más cruda en la dimensión psíquica. «La vida afectiva y pulsional está en el epicentro del surgimiento del neoliberalismo, es el espacio en el que obtiene su impulso para definir una nueva racionalidad (Rodia, 2022: 46). En la perversa paradoja de producir un orden que, no obstante, parece emerger

2. Cuando ponemos de manifiesto la dimensión productiva de la gubernamentalidad neoliberal, eso significa no sólo que la racionalidad neoliberal es productora de subjetividad, sino también, que ella misma es *producida*. De Lagasnerie olvida esta dimensión en su acercamiento al análisis foucaultiano del neoliberalismo, atribuyéndole un espacio de multiplicidad que es ajeno a la codificación económica de la subjetividad humana. Por eso cuando afirma que «no hay preguntarse qué "deshacen" las lógicas liberales ni proponerse poner en evidencia lo que ellas "destruyen"; hay que preguntarse, al contrario, lo que producen» (Lagasnerie, 2012: 27), le hace falta dar el siguiente paso, admitir que lo que producen no es un espacio de libertad individual, sino de explotación subjetiva.

natural y espontáneamente, un orden que responde a la libertad individual y a un orden económico, político y social, es posible hallar las claves de comprensión de los malestares que aquejan a los sujetos en las sociedades contemporáneas.

Que un nuevo orden social dé lugar a formas de subjetividad específica no es algo nuevo, al contrario, sabemos que todo régimen de poder siempre impone, crea, delinea y configura sujetos que les sean afines, y que eso implica también formas concretas de sufrimiento psíquico[3]. Por ejemplo, la sonada irrupción de «la neurosis» y «la histeria» durante el siglo XIX, obedecía a una sociedad en la que el ideal de feminidad impuesto a las mujeres se adecuaba a las sociedades del capitalismo industrial, pero a costo de un enorme sufrimiento psíquico para las mujeres que, en sus cuerpos, soportaban las tensiones inherentes a la sociedad de su tiempo[4]. En otras palabras, la subjetividad y formas de vida están fuertemente configuradas a partir del poder político, económico y social. ¿Cuál es el malestar psíquico que produce la subjetividad neoliberal? ¿Qué patologías se desprenden de un sistema que defiende actuar conforme a determinada concepción de la «naturaleza humana» y en beneficio de la libertad individual? Estas preguntas serán el horizonte al que se dirija este ensayo, y para ello, propongo partir de un punto que Foucault, en su análisis del despliegue del neoliberalismo, ha dejado de lado. La razón de este olvido es que Foucault, concentrado en analizar el nacimiento de la biopolítica, centra sus esfuerzos en «la libertad, la sociedad y el Estado», situación que le impidió detener-

3. Vladimir Safatle afirma que el poder se afianza mediante circuitos de afectos que configuran la subjetividad, así como sus formas de vivir, gozar y pensar. En ese sentido, el sufrimiento psíquico es indisociable del *pathos*, de un terreno en el que la patología y los afectos se imbrican y definen: «la vida psíquica que conocemos, con sus modalidades y conflictos, sufrimientos y deseos, es una producción de modos de circuitos de afectos» (Safatle, 2015: 72).

4. María Rita Kehl ha analizado cómo el contexto social configuró la imagen de «la histérica». En el momento en que las mujeres comienzan a ocupar un espacio a nivel social, «el discurso decimonónico de la feminidad tiene en la histeria su expresión subjetiva» (Kehl, 2016: 208).

se más en la dimensión psíquica del neoliberalismo, aunque él mismo haya subrayado –especialmente en el análisis del *homo oeconomicus*– su relevancia como productora de subjetividad y formas de vida.

Mi punto de partida es una obra que, en los albores del siglo XVIII, explica mejor que cualquier tratado económico sobre procesos de producción o cualquier panfleto en defensa de la libertad económica, la profunda configuración de la subjetividad en el neoliberalismo. Se trata de una obra en la que se ve reflejado buena parte de los análisis de Foucault, pero que, a diferencia de las eruditas reflexiones expuestas en *El nacimiento de la biopolítica*, muestra con sorprendente nitidez la manera en que la racionalidad económica del capitalismo neoliberal está cimentada necesariamente en la promoción de una determinada economía psíquica que enarbola la libertad personal y la libre circulación del deseo como la fuerza que mantiene cohesionado el orden social.

Y aún más revelador será el hecho de que esa nueva economía psíquica, basada en una concepción económica de la naturaleza humana, funcione al mismo tiempo como un mecanismo de producción de la riqueza y como una terapéutica a nivel social e individual.

2. Liberalización de la economía psíquica

La obra a la que me refiero es *La fábula de las abejas* de Bernard de Mandeville, filósofo y economista inglés. A pesar de que en la actualidad Mandeville es considerado un pensador de segunda línea en la modernidad filosófica (es difícil encontrar ediciones recientes de sus obras, tanto en su idioma original, como en traducciones), fue una de las personalidades más estimulantes del siglo XVIII, esa época en la que Foucault rastreó las simientes de la posterior gubernamentalidad neoliberal. De hecho, Foucault menciona únicamente en una ocasión a Mandeville, pero solo como un nombre más entre otros, uno de aquellos que habían entendido en su análisis del mercado que «en la mecánica de los intereses jamás se pide a un individuo que renuncie a su interés» (Foucault, 2008: 316). Ningún otro comentario le mereció este hombre que había promovido la idea de que liberar el deseo entrañaba al mismo tiempo la salud de la psique y la prosperidad de la sociedad. Sin embargo, la figura

de Mandeville tiene una gran relevancia a la hora de pensar el trasfondo psíquico de la subjetividad neoliberal, y si ha permanecido desatendida, quizá se deba a que la dimensión psíquica del neoliberalismo no jugó un papel central en los primeros análisis sobre el tema. De cualquier manera, la rehabilitación de Mandeville como un autor esencial para comprender la economía psíquica del neoliberalismo, y, por encima de todo, la concepción económica de la subjetividad, ha sido mérito de Dany-Robert Dufour, quien consiguió mostrar que en el corazón mismo del capitalismo liberal, en el trasfondo de la norma de existencia promovida por la gubernamentalidad neoliberal, se hallaba una reconfiguración de la economía psíquica (Dufour, 2012: 360-380).

La vida de este hombre conjuga las aspiraciones de su tiempo. Miembro de una larga estirpe de médicos, nació en Roterdam en 1670, en los años finales del siglo de Oro de los Países Bajos, cuando Holanda estuvo a la cabeza del arte, el comercio y la ingeniería; estudió medicina en Leiden, suscribiendo las tesis cartesianas sobre el mecanicismo en los animales; ejerció por un tiempo en su ciudad natal como especialista en «nervios y enfermedades del estómago», o, lo que él mismo llamaba unas veces de manera reveladora, «pasiones hipocondriacas e histéricas», y otras tantas, sólo «enfermedades» (Pires y Praga, 2015: 147). En 1693, parte a Inglaterra para estudiar la lengua, pero se acopla tan bien al país, que decide instalarse y retomar ahí su carrera como médico, con la que obtuvo gran renombre en el tratamiento de las enfermedades nerviosas y del estómago (Kleiman-Lafon, 2017). Hasta ese momento, este médico de intereses filosóficos –en una época en que la filosofía, la medicina, la psicología y el estudio de la naturaleza aun no estaban delimitadas como esferas separadas del saber– era un intelectual más en la floreciente vida cultural inglesa. Pero, dueño de una sutil ironía y una capacidad sorprendente para practicar el pragmatismo filosófico, Mandeville comenzó a publicar, poco a poco y mediante un incesante trabajo de correcciones, anexos y componendas, su *magnus opus*, una desafiante obra que se proponía replantear la organización económica y social de su tiempo, basándose en una escandalosa y honesta visión de la naturaleza humana, que, a la larga, modificaría decisivamente nuestra forma de entender la vida psíquica.

La fábula de las abejas presenta a una sociedad de abejas que, aparentemente, en nada se distinguía de las sociedades humanas. «Estos insectos vivían como hombres, y todos nuestros actos realizaban en pequeño», apunta. La colmena replica punto por punto y a escala la organización social: su forma de gobierno, industria, comercio, oficios, legislación, comportamiento; todo es presentado bajo una unidad en la que cada parte se acopla armoniosa y espontáneamente en un conjunto orgánico y funcional. Sin embargo, vista de cerca, hay algo que distingue a esta colmena: su prosperidad; en el ruidoso trasiego de su interior, cada uno de sus miembros vive «con lujo y comodidad», de modo que el panal «estaba considerado el gran vivero de las ciencias y la industria» de su tiempo (Mandeville, 1997: 11). Hasta este punto, la fábula de Mandeville no tiene nada especial: representar la riqueza de una sociedad a partir de la laboriosidad de las abejas (cuya miel reluce dorada como el oro), parece menos una fábula que una analogía. No se necesita fabular demasiado para saber que el trabajo es, al menos en teoría, la fuente de la riqueza.

Todo cambia cuando nos enteramos de que *el origen de su riqueza no es la organización del trabajo, ni sus obras, sino sus vicios.*

El egoísmo, el robo, la tacañería, la avaricia, la lujuria, la prostitución, el oportunismo, incluso el asesinato, todos los defectos y vicios que laceran una sociedad forjan la riqueza de este prototipo de nación. En un siglo impregnado de vocabulario moral, Mandeville hace que «los vicios» se asemejen más a «deseos» que a faltas morales. Las abejas gozan de una gran prosperidad porque se aprovechan, sin saberlo, de la fuerza incontenible de sus deseos. La riqueza, pues, es entendida como el efecto de un ejercicio de honestidad moral. Los vicios, dice, son tan «naturales» que hacer como si no existieran sería éticamente absurdo y socialmente peligroso. En términos económicos, los vicios no son parte de nuestras debilidades –como algunos podrían creer–, sino nuestra mayor fortaleza. «Demostrar que aquellas pasiones de las cuales todos decimos avergonzarnos son, precisamente, las que constituyen el soporte de una sociedad próspera, ha sido el propósito del presente poema» (Mandeville, 1997: 22), precisa. En la fábula escribe:

> Tales eran las bendiciones de aquel Estado:
> sus pecados colaboraban para hacerle grande;
> y la virtud, que de la política
> había aprendido mil astucias,
> por la feliz influencia de ésta
> hizo migas con el vicio; y desde entonces
> aun el peor de la multitud
> algo hacía por el bien común (Mandeville, 1997: 15).

La idea de fondo es que el orden económico y social se desprende de manera *espontánea* de la naturaleza humana y que si permitimos la libre expansión del deseo humano, removiendo todo obstáculo que limite su circulación, alcanzaremos el orden económico, político y social más equilibrado. La libertad individual es, para Mandeville, el origen de la prosperidad, y su repudio ante cualquier cosa que limite la expansión de la ambición y el deseo adquieren el carácter de tesis filosófica que tiene una aplicación tanto individual como colectiva: lo más provechoso, psíquica y colectivamente, es una suerte de desregulación del deseo. *Mandeville insiste en que no hay motor más poderoso para mover la rueda de la economía que nuestros vicios o deseos.* Su razonamiento es claro: si cada individuo se deja guiar por sus intereses personales, por sus vicios, deseos y egoísmo, tratará de hacer las cosas lo mejor posible para beneficiarse, y eso, a la larga, redundará, *como por arte de magia*, en el bien común. Las claves del mejor orden económico y social ya están contenidas en nuestra naturaleza.

Sin embargo, al interior de la colmena próspera abundan las quejas y el descontento, y en eso reside la lección moral de la fábula. No conformes con disfrutar de las mieles de su prosperidad, ciegas al hecho de que «cada parte estaba llena de vicios, pero todo el conjunto era un Paraíso» (Mandeville, 1997: 14), las abejas se pasan el día quejándose de sus vicios y bribonería, suspirando incansablemente por un mundo menos corrompido, pensando que estarían mejor si fuera posible corregir todos sus defectos, así que Júpiter, cansado de ese ridículo espectáculo de vanas lamentaciones, inesperadamente, decidió cumplir su deseo. De un día para otro, en un abrir y cerrar de ojos, todo cambió:

los abogados dejaron de robar a sus clientes, el fraude desapareció por completo, los médicos hicieron honor realmente a su juramento hipocrático, cada individuo respetó sin excusas la propiedad privada, nadie trató de imponerse a los demás a través de engaños y argucias; no hubo más hurtos ni desfalcos, se acabaron la mentira y el abuso, «y todos los corazones se colmaron de honradez». La colmena se convirtió, inesperadamente, en una sociedad moralmente elevada, con sus miembros refrenando sus más peligrosos deseos, y construyendo, en su probidad, una suerte de *civitas Dei*.

Entonces, todo se precipitó a la ruina: el comercio se paralizó, las abejas dejaron de labrar los campos, se deterioró vertiginosamente la industria, colapsó la economía y, finalmente, poco a poco, los miembros de la otrora floreciente colmena la abandonaron. La argamasa que mantenía cohesionado y fuerte a ese panal próspero era la debilidad de sus vicios y pasiones, así como la búsqueda irrestricta de satisfacción de sus deseos, y sin ellos, el orden social se vino abajo como un cuerpo que, de la nada, se queda sin vida. Sin los vicios nada prospera. Porque si los sujetos no son movidos por el propio interés, si no se puede poner en marcha de manera natural la mecánica de los intereses, si no pueden satisfacer esos impulsos egoístas que los asaltan día y noche, si no pueden actuar movidos por la fuerza centrífuga de su deseo, del egoísmo, de la avaricia, de la lujuria, de las ansias de posesión, entonces ¿qué puede alentarlos para trabajar y esforzarse? ¿Qué podría animarlos ahora a dejarse la piel con el objetivo de progresar en la sociedad?

> La moraleja de la historia es que la contención y represión de los vicios, deseos y pasiones, acarrea la ruina social, porque contraviene un orden que surge espontáneamente del ejercicio de la libertad personal de cada uno de sus miembros» (Rodia, 2022: 49).

La idea de que hay que permitir y promover la libre circulación de vicios y deseos debe ser analizada cuidadosamente, pues aquí tiene lugar el primer movimiento de mercantilización de la vida psíquica. Mandeville impone una única condición para la libre circulación de vicios y defectos: que sean económicamente rentables. «Si los vicios no logran superar la esfera privada de cada persona, si de ellos no se

puede sacar ningún provecho económico para la sociedad, entonces deben ser condenados con vehemencia» (Rodia, 2022: 52). La verdadera inmoralidad para esta perspectiva no proviene del vicio, sino de su improductividad. El ardid está en que la liberación de las pasiones es en realidad una liberalización del deseo (Rodia, 2022). El repudio que manifiesta hacia la frugalidad y el comedimiento, a los que considera ruina de la industria y el comercio, demuestra que nuestros deseos no sólo deben ser liberados para producir la riqueza pública, sino que además es necesario incentivarlos continuamente, pero de una manera que responda espontáneamente a la naturaleza de la psique. El mecanismo social que convierte a los vicios en virtudes es, únicamente, el desarrollo constante de la economía, que, muy por encima de la moral, debe definir los parámetros de conducta en la sociedad. «El mercado es el único espacio de configuración social y subjetiva» (Dufour, 2012: 122). En pocas palabras, en esta nueva visión de la realidad, el vicio no es entendido como una categoría moral o inmoral: es un concepto económico-político. *La única moral que conoce esta colmena es la economía.*

Mandeville propone hacer de la productividad del deseo un ejercicio psíquicamente liberador: cuando dejamos de negar nuestros defectos, cuando le damos rienda suelta a nuestros vicios y deseos, sin ningún tipo de complejo, automáticamente nos vemos libres de la maraña de culpas y remordimientos, miedos y restricciones, que suelen condicionar nuestra conducta moral. En muchos momentos de la obra, subraya la importancia económica y social de no condenar ni refrenar nuestras pasiones, por muy mezquinas y repulsivas que parezcan. El uso del término pasión como equivalente de *vicio* y *deseo*, nos muestra que, a pesar de lo que algunos han pensado, Mandeville no era un filósofo de la moral de las virtudes. (Pires y Braga, 2015). La manera en que Mandeville caracteriza estas tres dimensiones de la vida volitiva nos acerca, de acuerdo con Dany Dufour, al concepto freudiano de pulsión y, en general, a la vida pulsional, hasta el punto de que podemos asegurar que la pasión mandevilleana cae dentro del terreno de la vida pulsional descrita por Freud (Dufour, 2010). Este hecho cobra aún más relevancia si tomamos en cuenta que a pesar de que Mandeville es más conocido por su faceta de filósofo y economista, en realidad trabajó toda

su vida como médico, especializándose en el tratamiento de la histeria, enfermedades nerviosas y del estómago.

Esta perspectiva le da otro cariz a su obra, porque la fábula no fue escrita por un hombre que pretendía explicar únicamente el mejor funcionamiento económico de la sociedad. Además, ese mismo hombre trabajó incansablemente para encontrar la cura a las enfermedades nerviosas, y el hecho de que encontrara que la liberación de las pasiones era al mismo tiempo la cura de las afecciones nerviosas y el motor de la riqueza de la sociedad, es una tesis fascinante. Filósofo, médico y economista, Mandeville es vértice en el que confluye la nueva configuración de la economía psíquica de la existencia.

Aunque en *La fábula de las abejas* no está del todo presente la dimensión médica del trabajo de Mandeville, en otra de sus obras es más evidente cómo sus tesis sobre economía política son inseparables de un posible tratamiento de las enfermedades nerviosas. De manera simultánea a la aparición de las distintas versiones de la fábula, publicó, a lo largo de los años, varias ediciones de un cautivador diálogo sobre la hipocondría y las afecciones nerviosas. Ambos escritos se fueron desarrollando y nutriendo en paralelo. El diálogo, publicado por primera vez en 1711, llevaba originalmente el título de *A Treatise of the Hipochrondiac and histeric passions*, aunque en la edición final –y definitiva– de 1730 hizo una ligera modificación, sustituyendo el término «*passions*» por «*diseases*». ¿Qué implicó esta sustitución? ¿En qué sentido las pasiones pueden convertirse en enfermedades y qué relación tendría todo esto con el mundo descrito en la fábula? Ya he dicho que, desde la fábula, conviene entender las pasiones como parte de la dimensión pulsional de la vida psíquica, y en este caso, la alusión a la hipocondría y las enfermedades nerviosas corroboran esa afirmación. Por su parte, Sylvie Kleiman-Lafon afirma que con el cambio de título, Mandeville esperaba que sus lectores interpretaran su obra como el trabajo de un médico, no de un moralista; además, al hablar de enfermedades y no de pasiones, podría evitar cualquier tipo de asociación entre el *Tratado* y *La fábula de las abejas*, algo que resultaba conveniente dada la polémica que envolvía a su libro y que «amenazaba con estigmatizar los planteamientos de su tratado médico» (Kleiman-Lafon, 2017:

10). Pero esa sustitución no anulaba el hecho de que aquí también el término pasión, asociado al de «*disease*», fuera una expresión de la dimensión pulsional.

Para extraer toda la fuerza de esta relación, hace falta contravenir los deseos de Mandeville, para afirmar que *La fábula de las abejas* y el *Tratado sobre la hipocondría*, en lugar de ser escritos absolutamente independientes, deben ser leídas y estudiadas como obras complementarias: si a nivel social la metáfora del panal vicioso sirve para defender la tesis de que la contención de nuestras pasiones y deseos empobrece la economía y el comercio, y con ello, destruye los cimientos de la sociabilidad, a nivel psíquico, el diálogo entre el médico y su paciente del tratado sobre la hipocondría demuestra que, esa misma contención, enferma inexorablemente a las personas. Es más, una depende necesariamente de la otra, pues si la doctrina económica no llega hasta los cimientos de la psique, sus postulados no tendrían sentido.

Así, el argumento central de Mandeville es que la liberalización del deseo no sólo es conveniente a nivel económico, sino también a nivel psíquico. La economía ha irrumpido de golpe en el seno de la subjetividad humana. Mandeville propone una sincronía perfecta entre la economía psíquica y la economía mercantil. Pero si la intuición de que liberar el deseo representa la salud económica, política y moral de la sociedad ya era lo suficientemente revolucionaria a principios del siglo XVIII, la hipótesis de que esa misma liberación, a nivel psíquico, tiene lugar sobre todo a través de la palabra, es francamente asombrosa. En los intercambios entre Philopirio (el especialista en hipocondría e histeria), Misomedon (el paciente hipocondriaco) y Polytheca, su esposa, se ensaya una forma de *talking cure* que tendrá hondas resonancias en su forma de entender la salud económica de una sociedad (Mandeville, 2017). En los diálogos que componen este tratado, la liberación de las pasiones a través de la palabra aparece como la única cura posible para las afecciones del espíritu, del mismo modo en que la liberalización del vicio es la base de la prosperidad y la riqueza.

Al defender estas tesis y mostrar que la represión de las pasiones enfermaba al cuerpo político e individual, Mandeville prefiguró la posterior revolución psicoanalítica; así, Freud triunfó antes incluso de

haber escrito una sola línea. La idea de liberalizar el deseo consolida toda una visión acerca de la economía psíquica y social: en este caso, que *la contención de las pasiones es afectivamente dañina y socialmente ruinosa.*

El proyecto económico, político y psíquico que Mandeville puso en marcha en las páginas de su poema satírico, en las agudas controversias de sus ensayos filosóficos y en la desacomplejada argumentación de sus diálogos entre médicos y enfermos; ese audaz proyecto que lo convertiría en un pensador fuertemente denostado en su tiempo por pregonar la idea de que, para mantener la riqueza, el orden social y la salud personal, era indispensable liberar nuestras pasiones y promover, sin reservas, la libre circulación del deseo, representa el antecedente más logrado de la economía psíquica del neoliberalismo.

3. La economía psíquica freudiana, entre la producción y el gasto

La intuición mandevilleana de que «hablar» funciona psíquicamente de manera análoga a hacer circular la pasión y el deseo, y que a través de la palabra se podía curar a una persona afectada de enfermedades nerviosas, lo acercó sorprendentemente a algunos postulados freudianos. En efecto, la creencia en que la represión o contención de la libido enferma a los individuos y su liberación –a través de la palabra– abría el camino de la cura, es parte esencial del dispositivo psicoanalítico. Sin embargo, las coincidencias no terminan aquí. Al igual que Mandeville, Freud concibió la psique mediante un modelo económico, e incluso empleó en diferentes contextos el término *economía psíquica*, que él mismo había cuñado, aunque nunca lo hizo de manera sistemática pues, como señaló Anne Kornbluh, «incluso a pesar de su innegable centralidad en la hipótesis económica del psicoanálisis freudiano, "economía" no es un significante inequívoco para Freud» (Knorbluh, 2014: 411). Sin embargo, la codificación de la vida psíquica en términos económicos para Mandeville encubría un plan: «sincronizar a la perfección la economía psíquica de circulación del deseo con los procesos de producción y consumo de la economía mer-

cantil» (Rodia, 2022: 58), esto basado en la idea de que así actúa «naturalmente» el alma humana. La pregunta que surge es, ¿la economía psíquica freudiana es equiparable a la propuesta por Mandeville?

La economía psíquica freudiana es una economía pulsional. El término «economía» en Freud debe ser tomado en su sentido más lato, griego, como *oikonomia*, administración de lo propio[5]. La economía pulsional es la manera en que la energía contenida en las pulsiones es almacenada, transportada, conducida, canalizada, descargada en el aparato psíquico. Donde es posible pesquisar la especificidad de la economía psíquica freudiana y su relación con la concepción económica de la subjetividad neoliberal, es en un texto de metapsicología de 1919 titulado *Más allá del principio del placer*. En este texto Freud pone a prueba su hipótesis de que la vida psíquica es regulada por un principio, es decir, que la economía psíquica toda está regulada en obediencia a un principio que es el placer.

Para explicar mejor el funcionamiento de la economía psíquica freudiana propongo tomar un camino que nos lleva, a través de un rodeo, por la obra de Bataille. Hasta ahora no se ha reconocido lo suficiente la importancia de Bataille dentro de la reflexión del psicoanálisis aunque, considero, ha sido uno de los mejores lectores de la metapsicologia freudiana y, en este caso, es el eslabón que conecta a Freud con Mandeville, al psicoanálisis con los fundamentos del neoliberalismo, a la economía psíquica freudiana con la economía psíquica neoliberal. Esto es más claro en un texto titulado «La noción de gasto», en donde Bataille dirige mordaces críticas contra la imagen del *homo oeconomicus*, y, en concreto, lo que se llama el principio clásico de utilidad. Las razones para recurrir a este texto de Bataille en el camino de desentrañar la economía psíquica freudiana son muchas: el vocabulario de Bataille es eminentemente económico al hablar del placer y la vida psíquica, exhibe las debilidades del argumento liberal a favor de una naturaleza humana eminentemente productiva, conlleva una crítica in-

5. Para un análisis pormenorizado sobre el concepto griego de «oikonomía», véase (Cassin, 2004: 872-875).

herente al placer que corregirá la perspectiva freudiana y permite una lectura paralela de *Más allá del principio del placer* junto con los postulados del neoliberalismo. A final de cuentas, lo que en el fondo está a prueba es la tesis de la perfecta sincronía entre la economía psíquica (pulsional) y la economía capitalista.

Para saber si esa sincronía realmente es posible, propongo partir de la lectura de *La noción de gasto*, el breve ensayo de 1933 en el que se esfuerza por desentrañar el significado último del «gasto» dentro de la economía.

El ensayo es al mismo tiempo denso y explosivo. Bataille arremete desde las primeras líneas contra lo que llama «la insuficiencia del principio clásico de utilidad» de la economía mercantil, y, en concreto, su concepción limitada del placer. De acuerdo con este principio, sólo puede ser placentero lo que es útil para mantener la «conservación de bienes, de una parte, y la reproducción y producción de vidas humanas por otra» (Bataille, 2011: 33). Esto significa que, de un modo similar a como ocurre en *La fábula de las abejas*, para el principio clásico de utilidad, absolutamente todos nuestros placeres deben producir *necesariamente* algún tipo de «bienestar» económico, material y moral. Este principio filosófico fue propuesto en la segunda mitad del siglo XVIII por Jeremy Bentham, padre del utilitarismo inglés, insobornable reformador social, liberal de firmes convicciones y acérrimo defensor de las teorías económicas de Mandeville. Bentham forjó en el seno del utilitarismo la unidad indisoluble entre placer y utilidad, convenciendo a toda una época de que el placer debía ser social, moral y económicamente rentable, tan solo unas décadas después de que Mandeville, como un mago, hubiera convertido los vicios en virtudes.

Cuando, un siglo y medio después, Freud planteó la necesidad de pensar la vida psíquica como una economía de fuerzas, subrayó que nuestra relación con el placer definía todo nuestro universo simbólico. Cuestionar nuestras ideas y prejuicios sobre lo que significa el placer, le permitió desarrollar su famosa teoría de las pulsiones, configurar una determinada economía psíquica y, con ello, refundar el psicoanálisis. La necesidad de repensar la naturaleza psíquica del placer condujo a Freud a postular, en 1919, un «Principio del placer» (Freud, 2008:

8), como el «rector» último de la vida humana, de un modo bastante parecido a como Bentham hablaba del «Principio de utilidad». A pesar de la distancia que separa al psicoanálisis del utilitarismo, hay que reconocer que, inesperadamente, ambos principios, el de utilidad y el de placer, confluyen en un mismo punto. El término «principio» desempeña en la argumentación de Freud y Bentham el mismo papel: como explicación sobre el origen del placer (causa) y como norma o regulación del mismo (legislación). Sin embargo, más allá de verse seducidos por la idea de que existe en la vida psíquica un «principio», su mayor afinidad reside en la forma en que conciben lo placentero: en la obra de ambos, el placer *sólo* es entendido como bienestar, placidez, confort y complacencia, pues mientras Freud sostiene que el placer es la reducción de tensión en el organismo, Bentham afirma que el placer no es sino una sensación de bienestar –*completamente opuesta al dolor*– que define la utilidad. Y esa tesis, que tanto a Freud como a Bentham les parecía tan natural e irrebatible como un axioma, será firmemente cuestionada por Bataille, quien se quejaba de que entender el placer exclusivamente como sinónimo de bienestar era un grave error de perspectiva, porque reducía la rica y compleja intensidad del placer humano a una simple sensación «atemperada» (Bataille, 2011: 33).

Esta visión limitada del placer está enraizada en la antropología del utilitarismo. Bentham veía a las personas como entes puramente calculadores, individuos cuyo objetivo principal, en cada aspecto de su vida, era obtener el mayor placer al menor costo posible. El utilitarismo benthamiano se presentaba como una forma moderna del hedonismo griego, aquel que, desde Epicuro, planteaba que el propósito final de la existencia humana era la felicidad, y que esta sólo podía alcanzarse a través del placer. Sin embargo, su insistencia en emplear un vocabulario eminentemente económico para hablar del placer, dota a su perspectiva de un aire puramente pragmático, que no existe en la sabiduría antigua: para Bentham los sujetos antes que ser unos redomados hedonistas, son, por encima de todo, *homo oeconomicus*, agentes guiados por una racionalidad calculista que sopesa, en cada una de sus acciones, el beneficio que puede obtener, de una manera similar a como piensa un inversionista o un empresario. El

homo oeconomicus rige su vida por lo que Bentham llama un *felicific calculus*, es decir, un algoritmo que conduce a la felicidad, basado en la creencia de que todos los placeres pueden ser previamente medidos y calculados. No hay espacio para la improvisación, el sufrimiento, los arrebatos de la pasión, las horas muertas o las actividades improductivas. Esto llevó a Foucault a afirmar que «el homo oeconomicus es un hombre eminentemente gobernable» (Foucault, 2008: 310), pues el mundo del utilitarista avanza, sin sobresaltos, como el mecanismo de un reloj.

Sin embargo, más allá de denunciar la visión calculista de la subjetividad que prima en el utilitarismo, y más allá de criticar la ridícula estrechez contenida en la idea de concebir el placer exclusivamente bajo la perspectiva de la utilidad, lo que Bataille repudia con más vehemencia en su ensayo, es la creencia de que el «Principio de utilidad» sea realmente universal.

Al llamar «insuficiente» a este *principium*, no insinúa que esté incompleto o que le falte algo para ser absoluto, sino que sus pretensiones de universalidad son, en sí mismas, absurdas. *Los utilitaristas creen que es absolutamente natural intentar sacarle provecho económico a todo lo que hacemos, en especial a lo que hacemos por puro placer.* Y Bataille no pudo evitar ver en esta idea una monstruosa ingenuidad. Cuando circunscribimos el placer a la mera utilidad material, regimos cada acto de nuestras vidas por un cálculo de rendimientos y buscamos, en todo lo que hacemos, maximizar a toda costa el beneficio y reducir la pérdida. Y ahí tiene lugar una brutal reducción de la vida humana.

Este programa filosófico que Bentham propuso a finales del siglo XVIII, con el *homo oeconomicus* como el paradigma ontológico de la subjetividad, ha moldeado desde entonces la mentalidad y la forma de vida de millones de personas al interior de las sociedades capitalistas: actualmente, por ejemplo, la figura del «empresario» –máxima expresión del *homo oeconomicus*–, ya no sólo representa una forma específica de ganarse la vida, ahora, además, personifica el ideal de una época, el del «empresario de sí mismo», en el que la mayor aspiración social consiste en que una persona vuelque todas sus energías, meticulosa y

racionalmente, en la búsqueda de la riqueza económica como único objetivo de su existencia[6].

Lo escandaloso de estas ideas, lo que a Bataille le resulta particularmente peligroso y abominable, es que esta manera de ver la vida se presenta como una «verdad universal», es decir, como aquello a lo que toda persona aspira de manera *natural*.

La perspectiva filosófica que encumbra la utilidad material como el valor supremo, en lugar de expresar una ley universal de la conducta humana, representa apenas un punto de vista que se mueve dentro de los estrechos límites de lo que Bataille llamó una *economía restringida*. Siguiendo las investigaciones antropológicas de Marcel Mauss, Bataille consideró que la visión empresarial del *homo oeconomicus* era apenas una parte minúscula de lo que significan los procesos económicos en el mundo: si ampliamos nuestro campo de visión más allá de la búsqueda individual de la riqueza y el bienestar, seguramente descubriremos que esa idea que se asume como universal, en realidad es terriblemente limitada, pues rápidamente se diluye cuando entra en contacto con el caudal desbocado de la *economía general* que nutre los procesos de la vida en la tierra y que se caracteriza por hacer del gasto y la pérdida «el objeto primero» (Bataille, 2011: 40).

A todo esto, ¿qué relación tiene esta «economía general» del gasto y la pérdida con el proyecto del liberalismo económico que arranca con Mandeville y continúa en la obra de Bentham? ¿En qué sentido el liberalismo global que preconizaban es, según Bataille, una forma de «economía restringida»? En que en ese proyecto universal que liberaliza las pasiones y maximiza las ganancias, no hay espacio para la «pérdida», el

6. Por eso se equivoca Geoffroy de Lagasnerie cuando afirma, en franca contradicción con lo que había expresado Foucault, que «El *homo oeconomicus* parece pues, en sentido propio, como un ser ingobernable […]. Se trata de un instrumento polémico, un arma construida, sistematizada y teorizada a fin de sostener un discurso crítico contra el Estado, de cuestionamiento del ejercicio de la soberanía» (Lagasnerie, 2012: 101). ¿Realmente ese empresario de sí mismo sirve como ejercicio de soberanía al margen del poder?

gasto y las actividades improductivas como el ocio, el arte o el tiempo libre. Es comprensible que el capitalismo liberal no quiera saber de pérdidas, pues su *leitmotiv*, como lo enuncia claramente el utilitarismo, es la búsqueda del mayor beneficio al menor costo posible. ¿Por qué entonces habría de ser importante recalcar la necesidad de abrir un espacio para la pérdida? ¿En qué medida la obsesión por reducir las pérdidas puede limitar al liberalismo, cuando, hasta ahora, su obsesión por maximizar las ganancias lo ha empujado hacia la expansión planetaria? ¿Por qué «perder» ha de ser tan importante? Estas preguntas ponen en evidencia una tensión insoportable entre dos formas de economía que Mandeville, con audacia, pretendía mantener perfectamente sincronizadas: la economía psíquica y la economía mercantil; sin embargo, esa unidad armoniosa entre el individuo y el mercado, a la luz de los planteamientos de Bataille sobre la economía del gasto, pronto mostrará sus debilidades, hasta el punto de abrir, entre la economía psíquica freudiana y la economía mercantil liberal, una brecha tan sutil como insalvable.

Para entender por qué la «economía general» propuesta por Bataille es, en *lo fundamental*, tan distinta de la economía mercantil del liberalismo, por qué una apunta a la pérdida y la otra a la optimización de la ganancia, hay que retomar la alusión al texto de Freud, pues una vez que ha quedado clara la existencia de una economía que no apunta a la producción y la riqueza sino al gasto improductivo, resta ver cómo se explica esto a nivel psíquico.

No es casual que el texto en el que Freud pone a prueba la existencia del principio que regula la vida psíquica lleve por título *Más allá del principio del placer*. ¿Hay algo que se escape a este principio que, junto con el principio de utilidad benthamiano, pretende gobernar, a través del placer, todo el aparato psíquico? ¿Somos gobernados siempre y en todo momento por la búsqueda del placer, del beneficio económico y personal, y el rechazo al dolor? Una lectura atenta del texto demuestra que la respuesta a estas preguntas no es tan sencilla, pues, *de manera manifiesta*, Freud dice que no hay nada más allá del sedicente principio, aunque de *manera latente* todo el tiempo encuentra contraejemplos que refutan su tesis. Por motivos de espacio, no me detendré en

los casos que Freud analiza, especialmente en los apartados II y III, en los que el principio del placer es a todas luces inoperante (la guerra, el juego, los sueños punitivos); basta decir que hay referencias sueltas sobre estos temas en toda la obra de Bataille, de un modo que vuelve sospechosos los esfuerzos de Freud por preservar, a pesar de las evidencias, la potestad del principio del placer (Freud, 2008). *Lo importante aquí es que las excepciones que presenta al principio del placer nos conducen a pensar que la vida pulsional no se guía sin más por la búsqueda del placer –entendido exclusivamente como bienestar– y por el rechazo categórico al dolor y el displacer.*

Freud decía que, con la especulación «de largo vuelo» (Freud, 2008: 24) que ponía en marcha para tratar de comprender el funcionamiento de las pulsiones, se adentraba en la parte más obscura 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, especialmente para la racionalidad acumulativa, utilitarista y productiva que impulsa el capitalismo. En la vida psíquica, el objetivo final de las pulsiones no es la acumulación, sino la descarga, el «gasto», pues la pulsión, sorprendentemente, sólo se recarga cuando se descarga, se relanza cuando se consume, se reaviva cuando algo en ella se extingue (Freud, 2020: 105-134). 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 únicamente en mantener y conservar la energía pulsional, y menos aún, en volverla más eficiente. A nivel pulsional, la economía psíquica administra los caminos hacia la pérdida, no hacia la acumulación o la ganancia. La salud de la psique requiere que gastemos nuestra energía, no que la hagamos más eficiente, como lo demuestra la represión en el caso de la histeria y la neurosis; los caminos que propone Freud para la descarga pulsional son los de la cultura, no los de la rentabilidad financiera.

Mandeville tenía razón al decir que la contención de las pasiones nos enferma; se equivocaba al pensar que la psique y el mercado son acompasables.

La economía psíquica freudiana apunta, esencialmente, a la pérdida y el gasto: para que la compleja economía de nuestras pulsiones se mantenga en movimiento, para no dar espacio a esas enfermedades nerviosas e hipocondriacas que Mandeville estudió concienzudamente, esas que enferman porque contienen y reprimen a los sujetos, es necesario que la pulsión encuentre el camino de la descarga, que se libere, pero no en el sentido de la liberalización utilitarista (ese que hace de su liberación un proceso de ganancia económica), sino de la pérdida improductiva, de la entrega a actividades materialmente «inútiles». Psíquicamente, sólo nos liberamos cuando nos descargamos, no cuando nos hacemos más eficientes. En ese sentido, la economía que rige la descarga pulsional, además de ser ajena a la lógica de la economía mercantil, conlleva la inexorable suspensión de toda forma de actividad productiva y utilitaria. En resumen, «el término "economía" en su dimensión pulsional, significa, por un lado, administración de la pérdida y, por el otro, suspensión de la productividad» (Rodia, 2022: 66).

De este modo, la economía pulsional freudiana se inserta en la «economía general» que, según Bataille, regula la vida en la tierra, y, al hacerlo, al tener como objetivo último la pérdida y el gasto improductivo a través de la descarga pulsional, se desmarca totalmente de la economía liberal de las pasiones.

Si trasladamos esta disimetría entre la economía pulsional y la economía mercantil al terreno de la antropología, veremos cómo a la figura utilitarista del *homo oeconomicus*, tanto Freud como Bataille, lo van a oponer al sujeto pulsional, un ser que no se define por el cálculo y la racionalización de cada uno de sus actos, sino por su desmesura. Los griegos llamaban *hybris* a la desmesura propia de los humanos, y construyeron sorprendentes sistemas éticos para inculcar la moderación y el comedimiento, pero únicamente porque, como insistió Nietzsche, sabían que el corazón humano está gobernado, en su parte más profunda, por la *hybris* y la irracionalidad. Para la visión utilitarista de Bentham, esta perspectiva de la naturaleza humana es completamente antitética: el núcleo de la subjetividad utilitarista no tiene nada que ver con el exceso, la desmesura o la irracionalidad; nuestro impulso más originario, según su teoría, es la búsqueda del placer y el

bienestar económico, y el rechazo inalterable al dolor. La idea de que la economía psíquica consiste en «gastar», «dilapidar» y «desperdiciar» el excedente de energía pulsional contenida en un cuerpo habitado por impulsos irracionales y una sexualidad enfebrecida, le habría parecido un completo disparate.

El liberalismo de Mandeville coincide de algún modo con la antropología batailleana –y freudiana–, pues su apuesta por convertir la liberación de las pasiones en la base de la rentabilidad y la ganancia, lleva implícita la idea de que los seres humanos, por naturaleza, somos excesivos: mientras Bentham espera que las personas se ciñan al cálculo y la conveniencia, Bataille ansía que todos los sujetos, en momentos específicos de su existencia y obedeciendo a una necesidad pulsional, se desborden. La tesis central de *La fábula de las abejas* defiende que «el crecimiento de la riqueza es directamente proporcional al nivel de deseos y pasiones que alimentan al mercado financiero» (Dufour, 2010: 212). La circulación de mercancías es concomitante con la circulación de placeres, y si el mercado tiende a expandirse, a colonizar cada aspecto de la vida humana, eso obedece a que, en el fondo, las personas, que alimentan con sus deseos la economía, son un hervidero de pasiones desbocadas que, como las abejas viciosas del panal rumoroso, buscan perpetuamente la satisfacción. Por eso Mandeville encontró en el deseo humano una poderosísima fuerza económica: los humanos somos seres insaciables y ambiciosos, y mal haríamos en querer limitar lo que de cualquier modo es incontenible. Hasta aquí, Bataille y Mandeville parecen dos expresiones de una misma intuición, pero si escarbamos más en sus ideas, veremos que, si bien Mandeville –a diferencia de Bentham– abraza la tesis del trasfondo excesivo de la naturaleza humana y asume que el deseo es, por definición, un apetito desmesurado, al mismo tiempo es incapaz de reconocer la importancia que tiene la «pérdida» dentro de la economía psíquica. Es un caso extraordinario de miopía, en el que la avidez del economista nubla por completo la mirada del médico del alma.

La prueba de que el liberalismo, en este caso, tanto de Bentham como de Mandeville, no ha comprendido la importancia económica de la «pérdida» para la vida psíquica es que, a toda costa, ambos

quieren evitar el dolor. Para Bentham rehuir al dolor es un imperativo moral; en el caso de Mandeville, es una idea que se desprende fácilmente de su modelo de sociedad. Maximizar las ganancias a través de la liberación de las pasiones, tiene como uno de sus efectos incontestables minimizar el sufrimiento: si el doctor Mandeville creía que la contención de las pasiones enfermaba a los sujetos y los hacía caer en la histeria y la hipocondría; y si esa misma limitación, a nivel social, empobrecía a las naciones hasta la ruina, entonces la libera(liza)ción de las pasiones, en ambos registros, debe leerse como una manera de hacer la vida humana más placentera. El proyecto mandevilleano que propone, tanto a nivel individual como social, liberar nuestras pasiones, tiene también como objetivo liberarnos completamente del sufrimiento a través de la productividad y la riqueza.

Esta forma de entender las pasiones como una vía para evitar el sufrimiento contrasta fuertemente con la manera en que, desde el inicio de las sociedades occidentales, ha sido codificado culturalmente el significado de la pasión[7]. *Una pasión sin una dosis de sufrimiento es un sinsentido.* El origen del término pasión no deja lugar a dudas. En la mayoría de las lenguas occidentales la palabra empleada para hablar de la pasión se deriva del griego *pathos*, que significaba literalmente «sufrimiento»; en alemán, cuyo vocabulario está más alejado del latín que el español o el francés, la asociación entre pasión y dolor es aún más palpable: «pasión» (*Leidenschaft*) tiene la misma raíz que el verbo «sufrir» (*Leiden*); y finalmente en las lenguas romance «padecer» se ha desprendido también a través del latín «patir», del griego *pathos*. Sin ir más lejos, la representación paradigmática del sufrimiento en el mundo occidental lleva por nombre *la pasión* de Cristo.

Rehuir del sufrimiento, tratar de acabar con él como pregona el utilitarismo, significa, en última instancia, arrebatar a la vida de la fuerza de la pasión, amputar una parte esencial de nuestra existencia, y ese intento de amputación, pasará factura a la hora de pensar el modo

7. Para un análisis detallado de la polisemia que está en juego en el término «pasión», véase: (Cassin, 2004: 901-905).

en que el neoliberalismo codifica las patologías de la psique. Es verdad que buscamos insistentemente el placer, pero es falso que eso nos lleva sin más a repudiar sistemáticamente toda forma de sufrimiento. Bataille se hace eco de la ambigüedad que, entre el sufrimiento y el placer, configura lo que llamamos «pasión», y además añade la idea de que esa exaltación gozosa –para retomar el concepto de Lacan– es una forma de pérdida y desposesión. En un itinerario intelectual que abarca desde inicios de los años treinta hasta el filo de los años sesenta, puso en marcha, en obras como *Las lágrimas de Eros*, *La experiencia interior* o *El erotismo*, una profunda indagación metafísica sobre el significado último de la unión entre la «pérdida» y «el dolor», el placer y la pasión.

La tesis central de *El malestar en la cultura* (texto contemporáneo de *La noción de gasto*) según la cual todo logro cultural y civilizatorio se ha conseguido a partir de una «renuncia pulsional» e incluso, de una violencia contra uno mismo[8], demuestra que a veces resulta socialmente conveniente imponernos cierta dosis de sufrimiento e insatisfacción, porque de otro modo sería imposible el desarrollo de la cultura. Que la civilización se fragua con sacrificios pulsionales, es decir, que el sufrimiento es inextirpable incluso dentro de las formas más sofisticadas de civilización, es una tesis que habría contrariado a Philopirio, el médico del diálogo mandevilleano. La idea de que la cultura es un «malestar», si bien es cercana a la intuición de que reprimir las pasiones enferma al alma, se inserta en una reflexión sensiblemente distinta: Mandeville quiere acabar con todo lo que limita la libre circulación de las pasiones porque, a la larga, acarrea la ruina económica y el sufrimiento individual, mientras que para Freud ese «malestar», producto de la constante limitación de nuestros deseos, es una condición necesaria e insuperable de la vida humana, no sólo porque en la renuncia pulsional se hace posible todo orden social, sino sobre todo porque ese malestar es la expresión más acabada de la economía pulsional.

8. Así lo explica Freud: «mostrar que el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado [en este caso] por la elevación del sentimiento de culpa» (Freud, 1992: 130).

La cultura encauza nuestras pasiones, crea los medios para transformar la energía libidinal a través de creaciones socialmente valoradas, sublimaciones que le dan forma a nuestros deseos; pero su trabajo consiste en algo más que ser un simple medio: también funciona como barrera de contención. Ahí está la paradoja que caracteriza a este «malestar»: la cultura es, al mismo tiempo, un límite y su impugnación, una forma de liberarnos del orden social y también de sujetarnos. Aunque Mandeville creía que la limitación de la pasión nos enferma, en realidad necesitamos un nivel mínimo de restricción para que la pasión se mantenga encendida; después de todo, sólo puede desbordarse aquello que ha sido contenido. Freud jamás soñó con la posibilidad de liberar definitivamente nuestros deseos, y consideró que todo esfuerzo por sofocar completamente los límites de nuestras pulsiones era algo psíquicamente dañino, pues, como demuestran sus cuidadosos análisis sobre la castración, la represión psíquica es un componente indispensable de nuestro devenir sujetos. *El liberalismo quiere acabar con toda barrera que limite el flujo de mercancías y deseos, pero la cultura, que nos hace ser lo que somos, según Freud, precisa de esas barreras.*

Todo esto demuestra que, a diferencia de lo que Mandeville defendía, no hay una perfecta sincronía entre la economía de la psique y la economía productiva del capitalismo, y que en el momento en que promovemos una desregulación en la economía de la psique, tomando como referencia y paradigma la desregulación económica neoliberal, en realidad no estamos defendiendo sin apelativos la libertad personal, sino la captura de la vida psíquica dentro de los procesos productivos de la economía.

4. Desajuste en la economía psíquica

Al imponer los ritmos y la lógica productiva a nivel psíquico, el neoliberalismo provoca un severo desajuste en la economía psíquica de los sujetos, y esto confirma lo que Foucault ya había advertido cuando denunció que el arte de gobernar liberal «producía» formas específicas de vida. Sin embargo, Foucault priorizó la denuncia de estrategias biopolíticas de control de la vida y su análisis no indagó en el sufri-

miento psíquico que eso conlleva. Por eso Geoffroy de Lagasnerie, en *La dernière leçon de Michel Foucault*, se equivoca al pensar que el neoliberalismo, al promover la libre circulación del deseo, es una apertura al caos, la libertad radical y la pluralidad: sin darse cuenta se creyó eso que Foucault llamó una «ingenuidad naturalista», es decir, que la liberación de las pasiones impulsada por el liberalismo era meramente un intento de liberar a la naturaleza humana para que se desarrolle, desprovista de todo tipo de limitación, como mejor le convenga. Esto es claramente un engaño pues «el liberalismo plantea simplemente lo siguiente: voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a procurar que tengas la libertad de ser libre» (Foucault, 2008: 84). La desregulación financiera que celebra Lagasnerie porque nos aleja del vocabulario represivo del Estado, no es quivalente a la libertad y la pluralidad propias de la vida humana, porque esa desregulación está orientada a fines eminentemente productivos. Para el neoliberalismo, desregular la vida psíquica significa imponer como única regla la productividad económica. Me parece que Foucault se queda corto al hablar de «ingenuidad naturalista»[9], pues en realidad el hecho de hacer pasar la liberalización del deseo por una liberación de las pasiones es más propiamente una «perversión naturalista».

De cualquier modo, el recorrido por la obra de Bataille permite ver en qué sentido la economía psíquica freudiana –de naturaleza eminentemente pulsional– y la economía productiva del neoliberalismo son antagónicas: mientras una apunta a la pérdida, el gasto, la descarga pulsional, la otra promueve sin descanso la hiperproducción y la acumulación económica. Ahora bien, ¿qué efectos concretos produce esta disimetría en la psique? ¿A dónde nos conduce un sistema económico y político que captura la economía psíquica para sincronizarla con los ritmos de producción y consumo de la desregulada economía

9. «Uno está cautivo de lo que podríamos llamar una "ingenuidad naturalista", es decir, el hecho de considerar que el mercado […] es de todas formas una suerte de dato de la naturaleza, algo que se produce espontáneamente y que el Estado debería respetar en la misma medida en que es un dato de la naturaleza» (Foucault, 2008: 152).

neoliberal? Partir de la obra de Mandveille para rastrear la configuración de la economía psíquica del neoliberalismo nos permitió comprender que, en sus orígenes, el neoliberalismo pretendía funcionar como una terapéutica y que la liberalización del deseo era, al mismo tiempo, psíquicamente terapéutica y económicamente provechosa. El problema es que, como demostró Freud, la psique requiere la descarga pulsional, mientras que para el neoliberalismo de Mandeville esa descarga debe ser productiva, un paso más en los procesos de producción, circulación y acumulación de riqueza.

Con la promoción irrestricta de la liberalización del deseo, en realidad lo que ha ocurrido es un cortocircuito en el despliegue del deseo, pues en las sociedades del capitalismo tardío, la necesidad de sobreponer los criterios de productividad económica a cada aspecto de la vida psíquica ha acelerado todos los procesos afectivos, cognitivos e intelectuales que definen la riqueza de la subjetividad. En el espacio de la subjetividad en el que el neoliberalismo se consuma, triunfa, la vida psíquica se consume. La subjetividad en el neoliberalismo, sometida a la perversión naturalista que confunde la liberación a través de la palabra con la liberalización del deseo, está irremediablemente abocada a una crisis perpetua, a un malestar instalado a nivel psíquico. El alarmante aumento de formas específicas de sufrimiento psíquico como la depresión, la bipolaridad, las adicciones o, lo que he llamado, la *apatía hiperactiva*, son consecuencia de la desregulación psíquica que convierte a los sujetos, no en sujetos de deseo, individuos libres de las constricciones y ataduras sociales, sino en empresarios de sí mismos. Porque como bien supo ver Foucault, «el neoliberalismo, entonces, no va a situarse bajo el signo del *laissez-faire*; por el contrario, va a situarse bajo el signo de una vigilancia, una actividad, una intervención permanente» (Foucault, 2008: 158).

Esto se ve nítidamente en el libro de Néstor Braunstein *Clasificar en psiquiatría*, donde nos alerta sobre cómo en las sociedades neoliberales, el tratamiento del sufrimiento psíquico ha dado lugar a una creciente proliferación de diagnósticos clínicos sospechosamente plegados a criterios de carácter biopolítico y económico:

> El diagnóstico no se encuentra, se emite: es un acto performativo en donde la palabra hace a la cosa que nombra y hace al sujeto que lo recibe transformándolo en otro respecto al que era antes, a menudo estigmatizándolo» (Braunstein, 2013: 50).

Braunstein analiza cómo los diagnósticos psiquiátricos conducen la mayoría de las veces a un tratamiento farmacológico del sufrimiento humano, animados muchas veces por el interés de volver a los sujetos funcionales y productivos, antes que resolver las causas subjetivas de su malestar, alimentando, de paso, una boyante industria farmacéutica. A estas alturas sabemos que las categorías clínicas en el terreno de la llamada salud mental están configuradas por intereses ajenos a los estrictamente clínicos. Sin embargo, el repaso por los fundamentos de la racionalidad neoliberal ha mostrado no sólo que en el espacio psíquico se juegan estrategias de poder político y económico, sino que *es forzoso*, para la marcha imparable del capitalismo neoliberal, que los sujetos paguen con una cuota de sufrimiento psíquico la producción de la riqueza económica. Esta es la novedad del neoliberalismo: la subjetividad neoliberal es el espacio de producción de una crisis estructural de la economía psíquica.

El caso de la bipolaridad al respecto resulta paradigmático. El psicoanalista inglés Darian Leader subrayó en *Estrictamente bipolar*, cómo el incremento en el diagnóstico de bipolaridad (un 4000% en los últimos veinte años) ha ido acompañado de un cambio dramático en su percepción: en concordancia con la sorprendente velocidad que impone la economía de libre mercado, los estados maniacos asociados a la bipolaridad son «bien vistos y alentados en el entorno laboral» pues se consideran útiles para abrirse paso en un mundo hipercompetitivo (Leader, 2015). Por otro lado, Jorge Alemán considera que la epidemia de depresión en las sociedades contemporáneas obedece al funcionamiento estructural del neoliberalismo en la subjetividad: los parámetros de rendimiento y productividad, siempre inalcanzables al ser guiados por un imperativo de goce, son la prueba fehaciente del carácter destructor del neoliberalismo en la vida psíquica (Alemán, 2019). En *La apatía hiperactiva*, he querido plantear la discusión sobre una paradoja de la vida psíquica con-

temporánea: la de sujetos hiperactivos pero profundamente indolentes, seres agotados e hiperestimulados, pero emocionalmente indiferentes, y el modo en que la configuración psíquica –en nuestra época guiada preferentemente por los dispositivos de comunicación e información– condiciona los modos de cura y tratamiento de esas afecciones: es la máxima expresión de la economía psíquica del neoliberalismo, así como el catastrófico resultado de pretender que los ritmos, lógicas y dinámicas del mercado neoliberal marquen la pauta de la vida humana. Detrás de la hiperactividad desquiciante de las sociedades contemporáneas comandadas por el imperativo de goce; detrás del modelo de consumo neoliberal, del obsesivo rendimiento de la subjetividad empresarial, de la escandalosa desregulación psíquica y económica, no se encuentran ni la pasión, ni el entusiasmo, ni el deseo; «los apáticos hiperactivos no viven en un mundo que se desborda por exceso de placer, sino en una rueda que gira frenéticamente» (Rodia, 2022: 92).

El análisis sobre las formas de sufrimiento en el neoliberalismo debe comenzar por cuestionar la estructura psíquica que ha producido, en el corazón de la subjetividad, la gubernamentalidad neoliberal que ha codificado cada aspecto de la vida psíquica en términos de productividad y ganancia económica. Al final, el neoliberalismo nos coloca ante la monstruosidad de querer resolver a nivel personal, es decir, a nivel de la libertad individual, lo que es un problema estructural de nuestro tiempo. Por ello es fundamental volver a esas obras en las que la perversión naturalista del *homo oeconomicus*, la audaz «producción» de la libertad individual, el arte de gobernar del liberalismo económico, crean formas de vida y modifican el funcionamiento del aparato psíquico, porque es ahí donde se fragua silenciosamente la economía psíquica del neoliberalismo.

5. Bibliografía

Alemán, J. (2014). *En la frontera. Sujeto y capitalismo. El malestar en el presente neoliberal*. Barcelona: Gedisa.

– (2016). *Horizontes neoliberales de la subjetividad*. Buenos Aires: Grama ediciones.

– (2019). *Capitalismo: Crimen perfecto o emancipación*. España: Ned Ediciones.

Bataille, G. (2011). *La notion de dépense*. Paris: Éditions Lignes.

Braunstein, N. (2013). *Clasificar en psiquiatría*. México: Siglo XXI.

Cassin, B. (2004). *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Paris: Éditions du Seuil-Dictionnaires Le Robert.

De Lagasnerie, G. (2012). *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*. Paris: Fayard.

De Mandeville, B. (1977). *La fábula de las abejas o Los vicios privados hacen la prosperidad pública*. España: FCE.

– (2017). *A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases* (Sylvie Kleiman-Lafon ed.). Nueva York: Springer.

Dufour, D.-R. (2010). *La cité perverse*. Paris: Folio Essais.

– (2012). *Le divin marché*. Paris: Folio Essais.

Foucault, M. (2008). *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Argentina: FCE.

Freud, S. (2008). «Más allá del principio del placer» en *Obras Completas. Tomo XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.

– (2020). «Pulsión y destinos de pulsión» en *Obras Completas. Tomo XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.

– (2021). «Malestar en la cultura» en *Obras Completas. Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.

Kehl, M.R. (2016). *Deslocamentos do feminino. A mulher freudiana na passagem para a modernidade*. São Paulo: Boitempo.

Kornbluh, A. (2014). *Realizing Capital. Finantial and Psychic Economies in Victorian Form*. Nueva York: Fordham University Press.

Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.

Leader, D. (2015). *Estrictamente bipolar*. México: Sexto Piso.

McGowan, T. (2016). *Capitalism and Desire. The Psychic Cost of Free Markets*. Nueva York: Columbia University Press.

Pires, E.B. y Braga, J. (Eds.). (2015). *Bernard de Mandeville´s Tropology of Paradoxes. Morals, Politics, Economics and Theraphy*. Nueva York: Springer.

Rodia, S. (2022). *L'apathie hyperactive, L'économie psychique du néolibéralisme*. Paris: Éditions des Crépuscules.

Safatle, V. (2015). *O circuito dos afetos: Corpos politicos, desamparo e o fim do individuo*. São Paulo: Autêntica Editora.

Vallerand, R.J. (2015). *The psychology of Passion*. Nueva York: Oxford University Press.

Por qué Spinoza tiene razón. Notas ético-clínicas sobre la discapacidad

José Ángel Rodríguez Ribas

Dr. en Medicina y Dr. en Filosofía

Profesor en EADE (Málaga) – Universidad de Wales Trinity Sant David

1. Introducción

Ante todo, quiero agradecer a Fran y a Manu haberme invitado a participar en este libro en calidad de psicomotricista, psicoanalista y profesor de universidad pero, sobre todo, como médico especializado en psicosomática: un médico al que le gustaría ser de los «antiguos», dado que básicamente el terreno donde me muevo es en el de las subjetividades corporizadas y psicomotrices. Es verdad que también trabajé durante casi 35 años en el ámbito educativo, aunque donde siempre me sentí más cómodo fue en la clínica terapéutica. Como discípulo del propio B. Aucouturier, durante muchos años me dediqué a ir a los fundamentos psicoanalíticos de nuestra práctica para hacer que sus conceptos fueran, a su vez, más sólidos y operativos. Los avatares profesionales de la vida me empujaron a especializarme específicamente en el campo de la enfermedad mental crónica, especialmente con adolescentes y adultos. Luego resultaría que estaba siendo un tanto pionero de esta apertura clínica de la psicomotricidad, pero eso, a finales de los ochenta, todavía no lo sabía.

Hago esta pequeña digresión biográfica a modo de introducción, para ir definiendo el campo en el que me muevo y en el que he ido investigando. Desde la medicina y la salud mental; más tarde, la psi-

comotricidad y el psicoanálisis freudolacaniano me llevaron a las disciplinas llamadas humanas: especialmente a la filosofía y la antropología del cuerpo, entre otras cuestiones porque no puede entenderse ningún ente humano, especialmente el referido a la corporeidad, sin el recurso que aportaron aquellos que pensaron el lugar que ocupa el cuerpo respecto de la mente, el espíritu, el *eidos* griego o la psique a lo largo de su historia. Así que, utilizando la excusa de Spinoza, me gustaría llegar a trazar una suerte de epistemología del cuerpo de la psicomotricidad, principalmente referida a la teoría de la discapacidad para concluir enunciando alguno de los principios éticos que la sostienen.

2. Baruch Spinoza: una operación precursora de la corporeidad

La noción espinoziana de cuerpo (Rodríguez Ribas, 2023) se sitúa en la intersección de dos nociones de naturaleza: la *vitalista y animista,* de corte renacentista, propia de los médicos filósofos, como Huarte de San Juan, y las nuevas *aportaciones del mecanicismo* de Hobbes y Descartes (Rivera de Rosales y López Sáenz, 2002: 19).

El Barroco supuso un tiempo de dualidad y ambigüedad, de enfrentamientos religiosos y políticos, desilusión y desengaño, de reclusión ascética o disipación mundana. Frente a esta desvalorización barroca del mundo y del cuerpo, Spinoza pretende retomar el optimismo paralizante y sensual renacentista, apostando de forma radical por la Vida, por la utilidad de los placeres honestos y moderados para alcanzar la alegría y la tranquilidad del alma: una «anti-vanitas» más (Spinoza, 2004). La apuesta spinoziana por la alegría, así como el reconocimiento de la bondad de las cosas, son patentes en su *Ética* (Rivera de Rosales y López Sáenz, 2002: 31-32). Para él, las cosas y las ideas forman parte de un mismo orden del ser; y *la mens* («alma») se comprende como la idea de *un cuerpo existente en acto*. Por ello, nos dice que *el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe bajo el atributo del pensamiento o el de la extensión.* La objeción a esto es que determinadas acciones del cuerpo no pueden comprenderse sin referencia al espíritu y Spinoza responde con una de sus más conocidas sentencias:

> El hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea (Spinoza, 2004: 129).

Todo lo corporal, se refiere a la sustancia única a través de la extensión. Esta unidad del cuerpo compuesto es, pues, una unidad dinámica, formal, estructural, más que material, comentan Rivera de Rosales y López Sáenz (2002: 25-26). En el análisis del hombre como ser afectivo, pasional, el cuerpo es decisivo por cuanto *los afectos son las afecciones del cuerpo en su potencia de actuar*, es decir, que *el cuerpo puede ser afectado de muchos modos* (Spinoza, 2004)[1]. En *Pensamientos metafísicos*, Spinoza comenta que si la vida es *la fuerza que hace perseverar las cosas en su ser,* la vida misma es *conatus*, y, en ese sentido, no se limita a los cuerpos animados sino a todos (Spinoza, 1988). Existe pues, dice Fallas Vargas, una tensión en la actuación conativa en la que cada modo afecta y es afectado singularmente, de manera que se establecen distintos caracteres de relaciones intermodales: sea que derive tendencialmente a la *conveniencia y composición-concreción* o lo haga en términos tendenciales de *inconveniencia y descomposición-destrucción* (2004). Dichas relaciones son satisfechas con los afectos-sentimientos correspondientes: en el caso primero, mediante *afectos-sentimientos alegres* (cuya base es la alegría y el amor), y en el segundo, mediante *afectos-sentimientos tristes* (basados en la tristeza y el odio).

Dicho lo anterior, *el conatus y la cupiditas*, es decir, autoafirmación y deseo, se articulan en torno a la propia actividad del individuo atravesando su relación intersubjetiva. La *multitudo* es finitud constituyente y conativa, un cuerpo compuesto de otros cuerpos, una mente que se autocerciora en/desde sus afecciones, actividad y espacio epistémico de poder (Fallas, 2004).

1. Esta idea de los afectos como de los efectos –las afecciones de la palabra sobre el cuerpo–, será retomada más adelante por J. Lacan…un spinoziano declarado.

¿Cuál es entonces la operación inaugural de Spinoza? Por una parte, al igual que Descartes, pone al mismo nivel el cuerpo y la mente, pero marcando sus diferencias. Recordemos que ya desde Sócrates y Platón, seguido del Cristianismo[2], la idea, el *eidos*, se impuso en lo más alto, mientras que el cuerpo era sinónimo de las tentaciones, el *pathos*, las más bajas pasiones, lo que distraía del acceso a lo divino. Pero mientras que en Descartes la *sustancia pensante* y la *sustancia extensa* apenas tenían relación entre sí, en Spinoza, vía los afectos y el conatus, estas estaban íntimamente ligadas, al punto de reducirlas a dos caras de una misma substancia.

En resumen, hemos pasado del dualismo platónico y cartesiano a un monismo bimodal spinoziano. Con lo que, sin ningún pudor, bien podemos considerar a Spinoza como el precursor «intelectual» de lo que más adelante vendría a denominarse *Psicomotricidad*.

3. La operación Freudolacaniana. La constitución del cuerpo

Con el tiempo de la Modernidad, y el auge de la Técnica sobre el cuerpo, lo que se destacaría fue su costado orgánico. Los siglos XVIII y XIX asistirían a los grandes descubrimientos neurológicos, de las áreas cerebrales, los reflejos, las vías motoras, etc. Durante el último tercio del siglo XIX, un joven médico vienés y prometedor neurofisiólogo, S. Freud, descubre que determinadas representaciones que resultan insoportables para la consciencia y la razón se manifestaban como síntomas psíquicos. Ahora bien: ¿en qué lugar lo descubre? Como no podía ser menos, lo hace en el propio cuerpo. Son los cuerpos de las pacientes histéricas ingresadas en la *Salpêtrière* las que fueron allanando el camino para el descubrimiento de una nueva instancia que vendría a denominar el inconsciente. ¿Qué justificaba todo esto? El hecho de que determinadas instancias orgánicas podían ver alterada su funcionalidad… y ahí radica todo su misterio, pues no había lesión cerebral alguna.

2. Esto se ve muy claramente en Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad IV: Las confesiones de la carne*. México: Siglo XXI.

Algo en nosotros mismos, y que desconocemos por muy nuestro que sea, es capaz de alterar la función de determinados aparatos y órganos. Lo cierto es que empíricamente eso siempre se supo: ya desde los albores de la humanidad numerosos afecciones somáticas eran atribuidas a los demonios, al infortunio, a maledicencias o a la pérdida de los favores de los dioses. De ahí el enorme mérito de este médico vienés cuando se atrevió a afirmar que no solo los síntomas corporales son síntomas de pleno derecho, sino que tampoco es casual la «zona» alterada, dado que la localización de la afección porta un valor significativo relativo a la historia y el deseo inconsciente de cada sujeto. Fíjense que esta constatación supuso una auténtica bofetada a la certeza médica de que todas alteraciones que atañen a la potencia del cuerpo tienen su origen en el cerebro. Digamos de paso que, todavía, y aún en nuestros días, numerosos especialistas y muchos de otros ámbitos como el educativo o el sociológico, todavía siguen reduciendo los seres humanos a una neuroquímica de los impulsos nerviosos. Da auténtica vergüenza ajena el uso espurio e insolente que se hace del prefijo «neuro» aplicado a cuestiones de lo más peregrinas.

Freud, que era muy riguroso en sus investigaciones y además estaba solo, sobre todo en sus inicios, tuvo que ir inventando algunos modelos que dieran razón causal de los fenómenos que fue encontrando en la clínica. A estos modelos les denominó «tópicas» –lo que hoy conocemos como *tópicas freudianas*–. Un par de generaciones más tarde, otro joven psiquiatra francés, J. Lacan, con su tópica de *lo Real, Simbólico e Imaginario* reformularía lo dicho por Freud, contando con la ayuda de algunas herramientas que fueron apareciendo a primeros del siglo XX, en concreto, con la lingüística de F. de Saussure y de Jacobson y la antropología estructural de Levi-Strauss. Para Lacan, la corporeidad, es decir los cuerpos, son un hecho de lenguaje. Tenemos un cuerpo gracias a que somos hablados, fantaseados, sintomatizados por un Otro simbólico que nos antecedió. Sus palabras, sus caricias y gestos dieron origen, modelaron y modularon tanto la vivencia corpórea misma, como la manera en cómo nos relacionamos con nuestros cuerpos y sus goces. Es ahí, entonces, que para Lacan la historia y el goce pulsional son las que, por una parte, unen y, por otra, separan el cuerpo con la subjetividad psíquica.

Lo curioso del asunto es que al considerar la cuestión del cuerpo desde el prisma del universo simbólico y el inconsciente, retroactivamente daban toda la razón a ese judío hispano de origen portugués –aunque holandés de adopción– y óptico de profesión que fue Baruch de Spinoza. Con la diferencia nada desdeñable de que ya no se trata tanto de una suerte de modismo bimodal, como es en su caso, sino ahora *trimodal.* Es decir, que no solo el cuerpo y la mente son una y la misma substancia, sino que esta unidad compleja, agujereada y global somatopsíquica ya aparece castrada y vaciada desde su misma constitución originaria por efecto de *lo simbólico*; separando lo que es *lo real* del cuerpo, de *lo imaginario* y *lo simbólico*.

Detengámonos un momento: ¿qué consecuencias tendría para los humanos el hecho de advenir al mundo como seres simbólicos, como sujetos de palabras y habla, de decires y letras, de lenguaje y representaciones, de eso que Lacan le denominó el *gran Otro (A)?*

a) Si decimos que *el Otro existe en Lalangue* (el Habla) *y el Lenguaj*e, es porque es el operador que traspasa una comunicación instintiva, que no poseemos, a la relación pulsional y fantasmática que nos define. Por lo tanto, el *Otro antecede al sujeto.*
b) Otra de las consecuencias importantes es que *no hay relación alguna entre los humanos que no pase por el Otro.* La relación, cualquier relación, deberá atravesar el filtro de la historia y el deseo de cada uno de los emisores. Es lo que hace que una socioantropología constructivista del cuerpo siempre quede un tanto chata cuando viene a referirse a los afectos y fantasmas en el cuerpo de cada uno.
c) El Otro introduce *la imposibilidad.* Pero, ¿la imposibilidad de qué? De que *algo diga todo de Todo*. En el proceso mismo de sustitución de la cosa por la palabra siempre se pierde algo. Por eso, el resultado final es que tanto el cuerpo como la palabra, siempre «mienten»...y, a veces, «medio-dicen» su verdad.
d) Una cuarta consecuencia de lo anterior es que *en cada espacio y tiempo existe un Otro dominante*. El resultado lógico es que *no existe realidad alguna basada en Un solo discurso.* Y vicever-

sa: que ningún discurso, por muy científico que se pretenda, puede definir toda la realidad: *no existe discurso alguno que dure eternamente.*

e) Porque no hay dos madres y dos padres iguales y porque cada lugar y cada época muestran sus identidades e ideales dominantes, es por lo que *no puede haber dos cuerpos subjetivados iguales.*

f) Si el *Otro se va transformando a lo largo del tiempo*, es decir, van cambiando las palabras y las letras claves que conformaron nuestros cuerpos y sus corporalidades expresivas, es lógico pensar también que *la vivencia, la experiencia e incluso la manera de relacionarse entre los cuerpos, fueron modificándose a lo largo de los tiempos*[3].

Por lo que respecta a la Psicomotricidad, digamos brevemente que nace con E. Dupré, reconocido neurólogo francés, cuando en 1907 elaboró la descripción del Síndrome de Debilidad Motriz; más tarde, en 1913, acuñaría el término psicomotricidad. Lo que nos viene a decir Dupré es que «se puede ser torpe sin ser idiota». Es decir, que las lesiones motrices que exploraba no dependen exclusivamente de un deterioro cerebral o una lesión neurológica. Y, por tanto, si esto es así, la relación de cada sujeto con su cuerpo deberá estar condicionada por otro tipo de factores, como los cognitivos, los afectivos, los relacionales, etc.

Más adelante, sobre los años 70 del pasado siglo A. Lapierre y B. Aucouturier, con sus conceptos de *psicomotricidad vivenciada* y *globalidad corporal,* vendrían a reformular los postulados psicomotores imperantes en ese momento para poner el acento en los aspectos experienciales y relacionales de la acción motriz y expresiva.

3. ¿Cómo se entiende, si no, que en Grecia no se conociera la angustia, pero sí la histeria? ¿O que la esquizofrenia apareciera en el siglo XVIII? ¿O que no se hablara de los autismos hasta el S. XX? ¿Son distintas manifestaciones de un mismo fenómeno o, realmente, nuevas maneras de enfermar y reaccionar del cuerpo frente a las nuevas constelaciones simbólicas? Esa es la cuestión…

Caigamos en la cuenta de que tanto el inventor del psicoanálisis S. Freud, como el de la psicomotricidad E. Dupré, partieron de presupuestos muy similares. En uno, que existen alteraciones funcionales que no siguen la lógica anatomofisiológica esperable. Y en el segundo, que pueden darse ciertas alteraciones motrices sin que tenga que existir lesión cerebral alguna. Y aunque fundarían caminos y disciplinas bien distintas, no podemos dejar de ver en ambos próceres y campos abiertos un franco paralelismo cuando encontramos tantos puntos de encuentro.

Volvamos un poco para atrás. Si partimos de lo dicho hasta acá: ¿qué es lo que introduce el paradigma psicoanalítico sobre el cuerpo y la psicomotricidad?

a) Ante todo, *que no somos dueños de nuestro cuerpo.* Ya el mismo Freud homologa el cuerpo a una superficie yoica; es bien conocido como del Yo enunció «que no es dueño y señor en su propia casa». Lacan, por su parte, recuerda que el cuerpo es el cuerpo del Otro y es por esto por lo que «el cuerpo se tiene, no se es»; y, «a cada rato, levanta campamento», es decir, se nos escapa de las manos. Por tanto, si ni siquiera somos dueños de nosotros mismos, ¿cómo vamos a serlo de nuestro cuerpo? Otra cosa es que no sepamos «quien es su dueño», en la medida que no podemos localizar de manera inmediata la procedencia de esas primeras huellas, marcas o imagos constitutivas de la carne y el ego narcisítico[4]. Lo cierto es que, finalmente, y a pesar de que en nuestro cuerpo siempre hay una libra de carne

4. Por no hablar, claro, de cómo la autonomía de un yo corporal que dispone del goce a su antojo y sin nadie a quien dar cuenta –un cuerpo sin Otro, bajo la fantasía de su dominio absoluto– no es sino una de las versiones del discurso del Capital en su propósito de reducir el «dispositivo» o «artefacto» cuerpo, a una pura mercancía. El fantasma de un cuerpo total, autónomo y autogestionado no deja de ser un reducto, del cual la Modernidad bien se ha encargado de demostrar su quimera y que lo único que produce, como vemos cotidianamente, son mónadas, espectros ambulantes, bramando a solas por lo suyo en un desierto en el que nadie se escucha.

que no nos corresponde, sin embargo, de nuestro cuerpo, de su condición y efectos subjetivos somos (siempre) responsables. Curiosa paradoja esta: *tener que hacernos cargo de algo que, a su vez, se lo debemos al Otro.*

b) *No hay garantía posible de saber qué palabras van a calar en el cuerpo.* Esto es fundamental. Y lo constatamos mucho en los sujetos psicóticos o autísticos. Esto significa que, por mucha enseñanza, por mucha repetición, por mucha estimulación que hagamos a los bebés, *no podemos saber a priori, nunca, qué palabras, qué huellas o qué trazos son las que van a anclar o incidir en el cuerpo*, a engramarse a la hora de constituir una carne humana. O, dicho de otra manera: el encuentro con el Lenguaje del Otro es siempre *contingente y traumático.*

c) *No hay una relación directa causa-efecto.* Esto significa que, efectivamente, sí que hay una relación entre los diversos planos del sujeto corporeizado, pero no podemos saber nunca, a priori, la vía que tomó en cada sujeto el hecho de que un desencadenante se manifestara posteriormente como un síntoma. La manera como los significantes anudaron la globalidad del cuerpo hablante es diversa y única. Por la misma razón que un mínimo desencadenante puede producir auténticos estragos y en otras personas, en cambio, situaciones de lo más brutales que apenas dejan una huella traumática. De este modo, lo único que podemos, y debemos hacer, es desentrañar dichos mecanismos de interrelación causal.

d) *No existe el diccionario ni una simbólica o traducción directa del cuerpo*. Primero, como ya se ha dicho, porque su relación es *contingente.* En segundo lugar, porque es *imposible* dado que, en numerosas ocasiones, el goce no puede acceder a simbolización alguna. Y, en tercer lugar, porque siempre dicha relación será *singular y subjetiva.*

e) En síntesis: *no existen dos cuerpos iguales o, lo que es lo mismo, cada cuerpo es radicalmente original y único.*

4. La operación Crip. Construcción de corporeidades

De la discapacidad y la diversidad de los cuerpos que los psicomotricistas nos hacemos cargo parece casi de obviedad. Ahora bien, de la misma manera que existe una Historia de los cuerpos también existe una Historia de lo que se ha considerado aceptable o inaceptable, normal o patológico, en una sociedad.

La cuestión que se plantea es: ¿quién define la pauta de «normalidad»? (Canguilhem, 1971) ¿Qué sucede si la normalidad se transforma en una norma impuesta, segregadora, que marca claras distinciones corpóricas a las que se pueden añadir las de género, raza o clase? ¿Qué es lo que hay que reeducar exactamente: lo que se presenta de manera manifiesta o lo que está detrás, de manera latente? Es más: ¿conocemos a alguien absolutamente normal? Incluso: ¿quién puede demostrar que los sujetos «normales» quieren ser normales y normalizados? El acatamiento tipificado y clasificatorio a unas tablas de desarrollo o tests psicomotores, muchos de ellas sin actualizar y con un evidente sesgo colonizador *eurowasp*, es uno de los ejemplos más claros de esto que hablamos[5]. De ahí que llame la atención la escasez de interrogaciones formuladas por nuestro gremio a lo que se ha venido en llamar los *Estudios sobre Discapacidad* (*Disability Studies*). A Rober McRuer, de la George Washington University, debemos la difusión de su texto *Teoría Crip*. *Signos culturales de lo queer y de la discapacidad* (2021). Sin embargo, han hecho falta casi 15 años para que su texto fuera traducido al castellano (por Javier Sáez, nada menos). En la obra, partiendo de *la teoría queer* (M. Foucault, L. Irigaray, Gloria Anzaldúa, J. Butler, Estaban Muñoz, etc.), y de la afirmación de una de sus próceres (Eve C. Sedgwick), que declara que *la potencia de las performatividades sociales es mucho mayor que la educacional o familiar*[6]*;* sumado al hecho de que *todas las personas tendremos alguna discapacidad en algún momento*

5. Mi propia experiencia en la clínica puede dar buena cuenta de cómo han ido modificándose las corporeidades a lo largo de las últimas décadas.

6. Para nada estoy de acuerdo en esto.

de nuestra vida, se pregunta quién y qué es lo que define esa norma capacitista, considerada obligatoria, y cómo poder escapar a ese señalamiento condicionador. De ahí que frente a la «capacidad corporal obligatoria» McRuer proponga una «salida del armario crip».

En esta homología *queer-crip*, es la misma composición de la heterosexualidad la que dictamina las capacidades necesarias para vivir en sociedad, en la medida que el producto «heterosexual terminado» está tan fetichizado que no se puede reconocer cual ha sido su proceso de composición. Las instituciones que componen *la heterosexualidad* –afirma– *también trabajan para construir una identidad corporal,* perpetuando la hegemonía capacitista que constituye un mundo privilegiado de concepciones muy estrechas, respecto de las capacidades corporales[7]. En general –continúa– se dan *varios tipos de miradas sobre la discapacidad. La Maravillosa,* donde el sujeto con discapacidad asombra por sus logros. *La Sentimental,* donde se coloca en una posición disminuida, evocando lástima en el observador. *La Exótica,* que hace que la discapacidad aparezca extraña y distante, espectáculo monstruoso. Y *la Realista*, que naturaliza la discapacidad acercando la diferencia entre el observador y el observado.

En este sentido, el *campo normativo* sería «la figura social a través de la cual las personas pueden representarse a sí mismas como seres humanos definidos» (McRuer, 2021: 678). Por tanto, una lectura *Crip*

> señalará una mirada crítica desde la discapacidad para reconocer y soportar las vicisitudes de la capacidad corporal obligatoria. Imaginar la discapacidad como algo ordinario, como una experiencia humana típica, puede promover prácticas de igualdad y de inclusión. Lo que puede entenderse como un movimiento de derechos, pero también, como un movimiento de liberación racial (McRuer, 2021: 669).

Y aunque a lo largo del texto, aparte del inconsciente, también echemos de menos un mayor énfasis en la decisiva influencia del dis-

7. Al interior de este planteamiento, también reconocemos los trazos de P. Bordieu, al que, por cierto, ni se le nombra.

curso del Capital sobre la promoción de las heteronormatividades corpóricas capacitistas, tampoco quiero dejar de señalar que en esta época, de declive y mutaciones simbólicas donde el mayor esfuerzo se está dando para «ampliar» el Otro del sujeto y hacerlo salir de su metonimia del goce errático, procede de colectivos tan precarios y vulnerabilizados como el feminista, el colonizado, el discapacitista y los cuerpos racializados o los (trans)cuerpos queer, junto con ciertas políticas de izquierdas centradas en las subjetividades. Fijémonos que en todas estas precariedades, es el cuerpo y su experiencia biopolítica el que hace acto de presencia. Es así como entiendo la reclamación, cada vez más común y que ya viene de lejos, en el terreno de la Salud Mental, *por una psicopatología y una corpórica que no estigmaticen el sufrimiento o el malestar subjetivo, a condición de elevar lo más singular de cada sujeto al grado de paradigma singular* dejando de lado su condición estadística.

Acercándonos ya al final, nos preguntamos: ¿qué nos vienen a decir estas tres operaciones epistémicas y clínicas sobre el cuerpo acerca de la discapacidad?

5. Algunas conclusiones psicomotrices sobre la discapacidad

Sintetizando lo dicho: ¿qué es lo que aportaría una mirada y una escucha psicomotriz al hecho de «ser» diferente? Y fijémonos que cuando entramos en estos terrenos, ya hay un desplazamiento que oscila desde la cuestión educativa y clínica, a una vertiente más ética y política. Porque, efectivamente, si como hemos insistido no existe *EL* cuerpo, sino que los hay uno por uno, en cada sujeto, nada garantiza que se pueda tratar la corporeidad si no es tal y como ella está constituida. Es decir, atendiendo a la lógica escritural, afectiva y relacional que en todo momento muestra.

Caigamos en la cuenta de que hemos pasado por un dualismo platónico, cristiano y cartesiano, en su concepción inicial, al monismo spinoziano: donde cuerpo y mente se homologan, para continuar con una globalidad agujereada –que también es unión, con Freud y Lacan– de un monismo trimodal, hasta hacer intervenir al Otro de lo social, que es quien dictamina la supuesta normalidad obligatoria en cuanto

a competencias, habilidades y *performances* exigidas desde lo común denominador. Por tanto, y para ir finalizando, creo que con esto ya estamos en condiciones de extraer alguna serie de enseñanzas.

Hasta épocas relativamente recientes, si a la discapacidad o lo anormal se le marginaba, castigaba o encerraba como lo que muestra lo abyecto, lo loco, lo deforme, lo negro, lo deficiente, lo disfuncional, lo lesbiano o lo trans, es cierto que a partir de la Modernidad, con el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad del control –al decir de Deleuze– se hizo todo un esfuerzo para rehabilitar, insertar o incluir al «raro»[8]. Y este es el punto en que nos encontramos en la actualidad. Pero sabemos bien que este esfuerzo hace tiempo que encontró sus límites. Primero porque *siempre ha sido a costa de la subjetividad del discapacitado*, que era el que se veía forzado a normalizarse. Y, en segundo lugar, porque *tampoco queda claro que toda la discapacidad «deba» ser adaptada e insertada, sobre todo si el propio sujeto no tiene un mayor interés en ser normalizado*. En medio, ya lo sabemos, se cayeron en esas situaciones terribles en las que se pensaba que poner a un niño autista a jugar en el patio del colegio, junto con los demás compañeros, era sinónimo de socialización. El resultado es que finalmente nadie quería jugar con él y terminaba vagando solo… reduplicando su vivencia de exclusión. Lo que queremos decir con todo esto es:

a) Por una parte, que *no se trata ni de «tolerar» la diferencia, ni de «aceptarla», «incluirla» o «condescender» a ella,* sobre todo, porque generalmente esta posición lo es desde unos parámetros fijados externamente a los propios discapacitados[9]. *Resulta imprescindible abandonar la posición de saber para preguntarles y escucharlos sin un juicio previo.* Para ello es básico *«asumir» y «consentir» que no existen dos seres humanos iguales,* que cada uno goza a su manera con su síntoma y que cuando hablamos

8. Una gran parte de los estudios de M. Foucault va en este sentido.

9. En este campo, el «buenismo» o la «caridad» resultan francamente degradante y detestable.

de diversidades no hablamos tanto de competencias o habilidades, sino de que realmente, en lo real, todos somos «diferentes» y diversos. Y que *cada sujeto tiene que encontrar su «buena» manera para poder soportar y sacar el «mejor partido» tanto a la diferencia propia como la de los otros.*

b) En segundo lugar, *dependerá de cómo cada sujeto pueda vivir su diferencia. No existe LA discapacidad, sino sujetos, uno por uno,* con sus propias dificultades o malestares. Antes dijimos, a propósito de los cuerpos: «curiosa paradoja esta: tener que hacernos cargo de algo que, a su vez, se lo debemos al Otro». Porque ni todo el mundo se puede –o quiere– adaptar a nuestra especificidad ni podemos esperar que haya algo así como una ley suprema que pueda obligar a todos a aceptarlo todo. En este sentido, cada vez surgen mayores críticas por parte de aquellos que se sienten discriminados negativamente. El auge de la derecha ultraneoliberal y su vocación darwiniana utilitarista, cada vez resulta más estruendosa. Máxime si desde el otro lado existen sujetos, porque también los hay, que quieren «imponer» su discapacidad a otros provocando aquello mismo que inicialmente se quiso evitar. Por tanto, *la responsabilidad para con la diferencia debe ser tan singular como común y compartida,* tanto desde cada sujeto como desde su Comunidad.

c) En tercer lugar, también *nos toca deconstruir y desmitificar el valor dado a la etiqueta social como al diagnóstico médico o psicopedagógico.* Básicamente, cuando estos se basan en los déficits más que en sus posibilidades de desempeño. Valorar lo específico, lo más propio de cada uno, relativizando la importancia de los diagnósticos de normalización, que siempre son momentáneos y estáticos, es un deber ético, educativo y clínico de primer orden.

d) Y en último lugar, a lo que a estas alturas ya no estamos dispuestos a consentir es a la ya trasnochada reducción del sujeto a su cerebro, a sus habilidades motrices, a sus competencias laborales o a sus mecanismos adaptativos que son siempre de orden competencial y capacitista. Ni el neurodesarrollo, ni el

aprendizaje, por muy evolutivos y adaptativos que sean, jamás deberían poder subordinar las elecciones y deseos individuales, incluso sus errores y extravíos. «Poner a la persona en el centro de nuestra acción», repite siempre mi apreciado profesor B. Aucouturier.

¿Consentir la discapacidad significaría, entonces, aceptarlo *todo de todos* hasta llegar al límite de la indiferencia? No, tampoco. Porque cada sujeto tiene sus filias y sus fobias, y a todo el mundo le sucede que exista gente y lugares que le caen bien y mal. Y de eso no hay remedio posible. La pregunta más bien y para concluir sería: ¿qué sociedad sería esa que pudiendo consentir a la radical subjetividad diversa de cada uno, tampoco fuera indiferente al socorro que demanda su malestar? Poder intervenir sabiendo que cada uno es diferente y extraño, incluso para sí mismo, y que no existe el tipo absolutamente «normal», no nos impide ser sensibles al sufrimiento de cada sujeto y poder acompañarle bajo un respeto exquisito, en ese deseo tan humano que es el de *poder llegar a ser lo que cada uno desea ser*.

6. Bibliografía

Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Fallas Vargas, F. (2004). «El conatus como categoría radical en la teoría política de Spinoza». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa* Rica, XLII (106-107), pp. 25-34. Disponible en: https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/view/7469/7140.

Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. México: Siglo XXI.

McRuer, R. (2021). *Teoría Crip. Signos culturales de lo queer y de la discapacidad*. Madrid: Kaótica Libros.

Rivera de Rosales, J. y López Sáenz, M.C. (2002). *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED.

Rodríguez Ribas, J.A. (2023). *Literaciones del cuerpo. Filosofia(s) para psicomotricistas*. Buenos Aires: Corpora.

Spinoza, B. (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza.
– (2004). *Ética demostrada según el orden geométrico.* Madrid: Ed. Alianza.

El malestar de una época. El Nihilismo como acontecimiento ontológico patológico[1]

Francisco Romero Martín
Contratado Predoctoral FPU – UNED

A Rodrigo, quien tolera y soporta estoicamente mis múltiples patologías de civilización.

1. Introducción

Sigmund Freud denunció en su texto *El malestar en la cultura* (1930) –una de sus producciones más filosóficas– que una de las principales causas de los malestares psíquicos que sufrían sus pacientes se debía a la *cultura* (Freud, 2015). Aunque el vienés ofreció un amplio y detallado análisis sobre su particular concepción de dicho término, sucintamente podríamos aseverar que para nuestro autor la *cultura* no es más que toda aquella invención artificial llevada a cabo por el ser humano.

> Bástenos, pues, con repetir que la palabra «cultura» designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección

1. 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).

> del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres […]. Reconocemos como «culturales» todas las actividades y valores que son útiles para el ser humano en tanto ponen la tierra a su servicio, lo protegen contra la violencia de las fuerzas naturales, etc. (Freud, 2015: 88-89).

Por lo tanto, la *cultura* comprendería diversos espacios: la invención de las herramientas técnicas, la adquisición y elaboración del conocimiento en general, el culto a determinadas creencias y hábitos, la educación o las normas éticas y morales de una sociedad. Razón por la cual, Freud afirma –casi parafraseando a Rousseau– que la *cultura* es lo que nos ha permitido ser lo que somos, es decir, lo que nos ha caracterizado y diferenciado del resto de animales. Una concepción que, en consecuencia, entendería su origen como un importantísimo punto de inflexión en nuestra historia como especie, por cuanto es la que nos permitió abandonar la peligrosa y primitiva vida salvaje del *Estado Natural* para incorpóranos al *Estado Civil* (Rousseau, 2007; 2012). En cambio, el psicoanalista encuentra que este formidable hito en la historia de la humanidad compone, como si de una moneda se tratase, otra cara que supondría para el ser humano una gran desdicha: no poder consumar con total libertad todos y cada uno de sus posibles deseos (Freud, 2015: 86ss.). Thomas Hobbes, unos siglos antes, ya expresó con suma claridad que para poder gozar de una vida presumiblemente tranquila, segura, pacífica y en común, era necesario renunciar a una parte de nuestra propia naturaleza: nuestro derecho natural de autogobernarnos, es decir, nuestra libertad (Hobbes, 2018: 234). Idea semejante a la que enunciaría Freud cuando declaró que *el amor* requiere, para poder ser, la renuncia de parte de nuestro placer (Freud, 2016). Pues bien, esta última idea es la piedra angular que sostendría el argumento freudiano sobre la capacidad patológica que posee la *cultura*. Si nos trasladamos a su propia sintaxis psicoanalítica, el ser humano aguarda en su ser más profundo, más allá de la conciencia, un espacio repleto de insaciables deseos, ambiciones y miedos. Un espacio que, subsiguientemente, no podríamos liberar sin ningún tipo de tapujos, pues ello provocaría una sociedad enfrentada, violenta y del todo inha-

bitable, devolviéndonos al *Estado Natural* del que procedemos según Rousseau o Hobbes. Esta retención o *represión* de lo que Freud designó como *energía libidinal* es la que provocaría a largo plazo distintas patologías (Gómez, 2021: 388ss.). Por ello, y como si de un peripatético se tratase, el padre del psicoanálisis encontró altamente sanador que sus pacientes –y el resto de los humanos en general– lograran encontrar un *término medio* entre los dos extremos, es decir, entre la liberación absoluta de sus más oscuros deseos y la contención autoritaria y extremadamente rigurosa de estos. En su propio lenguaje, una *sublimación* de las *pulsiones* (Freud, 1992: 159ss.). Por consiguiente, solo un equilibrio eficiente entre nuestras *pulsiones* y la *represión* podría otorgarnos una buena salud psíquica.

Con esta breve presentación psicoanalítica, lo que pretendemos es poner el acento en el posible factor patológico que podría tener la *cultura*. No obstante, nuestro trabajo no se propone desarrollar un análisis psicoanalítico, ni tampoco elaborar un estudio sobre qué elementos de una cultura concreta podrían ocasionar más o menos malestar. Por el contrario, nuestro objetivo pretende ser más ambicioso: analizar de qué modo el *nihilismo*, en cuanto *acontecimiento* ontológico, podría estar detrás de ciertos malestares de nuestra época, por cuanto se trata de un fenómeno ontológico capaz de configurar la cultura, el mundo y, en definitiva, nuestros modos de ser y comprender. En otros términos, lograr develar de qué modo operaría un *acontecimiento* como el nihilismo y si este, en tanto que causante de la crisis que desuela a Occidente, estaría detrás de ciertas configuraciones de la subjetividad que resultarían ser del todo patológicas. De este modo, la estructura topológica de nuestra investigación mantendrá el siguiente orden: i) el nihilismo como *acontecimiento* ontológico estructurante del mundo, ii) los efectos ontológicos de este *acontecimiento* y iii) las nuevas subjetividades patológicas conformadas por el nihilismo. Todo ello lo abordaremos desde los horizontes de reflexión desplegados por Nietzsche, Heidegger y, especialmente, Sáez Rueda.

2. El nihilismo como *acontecimiento* ontológico

En primer lugar, encontramos pertinente –para que nuestro trabajo no fracase del todo– dejar claro a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de un *acontecimiento*. Con el término *acontecimiento* mencionamos a un tipo de fenómeno ontológico que en el momento en que *se da* es capaz de vertebrar a todo cuanto le circunda. Martin Heidegger fue quien inauguró la noción de *acontecimiento –das Ereignis–* con la aspiración de lograr abrir una nueva forma de pensar allende la metafísica onto-teo-lógica que ha marcado y determinado a toda la historia de Occidente (Heidegger, 1988; 1994; 2003; 2009). Otro modo de pensar lo mismo sin emplear las categorías clásicas que implicaban necesariamente la asunción de un ente como fundamento último, provocando con ello, justamente, el olvido del ser: el olvido de la propia diferencia entre el ser y el ente en favor de uno capaz de justificar todo cuanto hay. Por ello, el sendero promovido por Heidegger –cuyos ejes gravitacionales son los términos de *acontecimiento* y *diferencia*– inauguraría una nueva filosofía *posfundacionalista*:

> El posfundacionalismo se diferencia de ambos [del fundacionalismo y del antifundacionalismo] ya que no supone la ausencia de cualquier tipo de fundamento pero sí afirma la imposibilidad de una justificación última y absoluta […]. Admite la posibilidad de fundamentación, pero esta es siempre provisoria y contingente […]. Por ello, no debemos confundir al posfundacionalismo con un mero relativismo posmoderno […]. La cuestión fundamental que encierra el posfundacionalismo es convertir en problema al estatus ontológico por el cual el fundamento es considerado contingente, inacabado e indefinible. Ahora bien, en el pensamiento heideggeriano, la ausencia de fundamento debe comprenderse como un fundar abismal, no como cancelación o imposibilidad del fundamento, sino como un fundar sobre el abismo, como un tipo de fundamentación sin fondo, sin referencias, sin cimientos […]. Este nuevo modo de fundación, en términos heideggerianos, impide, justamente, identificar al fundamento con un ente determinado al modo onto-teo-lógico, que impera en la tradición de pensamiento occidental (Esperón, 2020: 83-85).

El filósofo francés Gilles Deleuze continuó de un modo brillante la senda abierta por Heidegger, presentando a los *acontecimientos* como un tipo de realidad capaz de ser expresada en términos lingüísticos con los verbos en infinitivo (Deleuze, 1994: 189ss.). De esta forma, podríamos identificar fácilmente a múltiples *acontecimientos*: brotar, llover, crecer, morir, matar, amar… Por su parte, el filósofo almeriense Sáez Rueda, en un acto por reunir en cercanía las ideas anteriores, expresaría a estos como un tipo de fenómenos que forman parte del *devenir adviniente* (Sáez Rueda, 2022b), dado que son un tipo de realidad que emergen y nos asaltan por sí mismos, es decir, «se dan sin una premisa previa» (Sáez Rueda, 2009: 99). Esto anterior es esencial de comprender, por cuanto son un tipo de fenómenos sustancialmente distintos de los *hechos representables*. En efecto, y a ojos de Sáez Rueda, los *hechos representables* formarían parte del *devenir causal* que da lugar a *estados de cosas* en mitad del espacio geométrico y el tiempo cronológico (Sáez Rueda, 2022b). De modo y manera, mientras que estos últimos sí que serían construibles, en tanto en cuanto *provienen* de otro hecho o cúmulo de hechos, los *acontecimientos* no pueden construirse: *advienen.* «Que sean construibles 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 Rueda, 2022b). No obstante, aunque en términos ontológicos los *acontecimientos* difieren enormemente de los *hechos representables*, los primeros siempre se efectuarían en los segundos. En términos del propio Deleuze, los *acontecimientos* aun siendo *incorporales* se efectuarían en *estados de cosas* que son *corporales*. Si nos valemos de un ejemplo, *amar* es un *acontecimiento*; por lo tanto, es un tipo de realidad incorporal. Allí donde nos encontremos, se nos presenta gratuitamente, sin premisa previa. De querer aprehenderlo, se nos escaparía de entre los dedos como si de agua se tratase. Siendo nuestro y siendo en él, ni lo comenzamos ni es de nuestra propiedad (Sáez Rueda, 2009: 62). Nos sorprende, nos asalta, acontece sin más; como elocuentemente indicó Heidegger: *se da*. Sin embargo, este fenómeno perteneciente al *devenir adviniente* se efectuaría –aun siendo distinto– en un *hecho*

representable: una madre que besa a su hijo, una pareja intercambiando cómplices y apasionadas miradas, el abrazo sincero entre dos amigos… Pero el infinito pormenor de cualidades que rodean a cualesquiera de estos posibles *hechos representables* jamás equivaldría al *acontecimiento* que los posibilitan. Los *acontecimientos*, en tanto que causa de sí mismos, son irreductibles a toda relación representable y material, pero en cambio se consumarían en una que sí lo es. Esta peculiar característica de los *acontecimientos* ontológicos nos presenta el interesante problema que ya explicitó Aristóteles con respecto a la distinción entre las *condiciones* y las *causas*. Si nos trasladamos a los libros H y Θ de su *Metafísica*, el de Estagira mantuvo allí un interesante diálogo crítico con las tesis principales tanto de los monistas de la Escuela megárica como de los dualistas de la Escuela platónica. Fruto de su investigación hermenéutica, Aristóteles pudo advertir ciertas aporías que eran resultado de la confusión entre la *condición* y la *causa*. Por ello, estableció que aun existiendo el plano ontológico de la *esencia-necesidad*, era imprescindible diferenciarlo de aquel otro ámbito previo y distinto: el de la *necesidad hipotética*, admitiendo que es este último el que posibilita o imposibilita que lo necesario, lo primero, lo ontológico *se dé* (Oñate y Zubía, 2001: 622ss.). En otros términos, que el ámbito de la Física, aquel que concierne al cambio y al movimiento –estudiado por la *Filosofía Segunda*–, aun siendo distinto del ámbito ontológico –estudiado por la *Filosofía Primera*–, es quien posibilita que lo *necesario primero se dé*, sin ser, no obstante, causa de él. Pues, efectivamente, las *condiciones* distan de las *causas* y confundirlas nos llevaría –según Aristóteles– a la misma aporía que cometió su maestro Platón. De este modo, *amar* sólo podría darse si las *condiciones* que lo posibilitan son las propicias. Si por el contrario este es visto desde una temporalidad cinético-cronológica, intentaríamos buscar sus causas y, por consiguiente, estaríamos estableciendo su origen no en sí mismo, sino fuera de este (Romero, 2022: 270ss.); provocando con ello que lo dejásemos de comprender como un *acontecimiento*. Razón por la cual, Sáez Rueda sostiene con lucidez que los *acontecimientos* son *autogenéticos*.

Ahora bien, aclarada esta *diferencia ontológica* entre los *hechos* y los *acontecimientos*, así como la relación peculiar que existe entre ambos,

hemos de insistir en el poder y en el efecto que estos poseen cuando *se dan*. Ciertamente, un *acontecimiento* ostenta un poder ontológico inconmensurable, por cuanto es capaz de agenciarse, estructurar, organizar y disponer todo cuanto encuentra a su paso. «Cuando lo dejamos ser, las cosas que ilumina ya no aparecen como mudos objetos; se convierten en interlocutores que nos afectan –nos tocan– y que tocamos: seres a-la-mano (*Zuhan-densein*). Por eso, el *acontecimiento* no es construible» (Sáez Rueda, 2009: 62). En cambio, hay *acontecimientos* capaces de desplegarse sobre toda una *zona epocal* (Sáez Rueda, 2015: 186), estructurando a esta y configurando a todo cuanto la compone. En otros términos, *acontecimientos* con una gran magnitud y un gran poder que lograrían conformar a toda una sociedad, efectuándose en multitud de *hechos representables* integrados en esta. Y el nihilismo es, justamente, un gran *acontecimiento* cuyas raíces han permeado por casi todo el derredor del globo terráqueo (Heidegger, 2009: 20), generando un nuevo mundo cuyos efectos hoy son más que notorios.

En el ocaso del siglo XIX, Nietzsche fue el primer filósofo en adelantarse y predecir la llegada de lo que el mismo consideró como *el más inquietante de los posibles huéspedes*: el nihilismo (Nietzsche, 2006: 33). Según nuestro pensador, las *condiciones* posibilitantes de este *acontecimiento* vienen fraguándose desde el origen de Occidente. Sin embargo, con la apertura del siglo XX estas condiciones reunirían ya todos los elementos propicios para que pudiera acontecer de una vez lo que parecería ser nuestro *destino*.

> Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: la llegada del nihilismo. Esta historia ya puede contarse ahora, porque la necesidad misma está aquí en acción. Este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier; para esta música del provenir ya están aguzadas todas las orejas. Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar (Nietzsche, 2006: 31).

Aunque Nietzsche y Heidegger despliegan sus reflexiones desde distintos frentes, ambos pensadores coincidirían a la hora de identificar los terribles efectos que devienen de un *acontecimiento* como este. Nietzsche lo observó como un punto de inflexión en nuestra historia, originando un nuevo rumbo para el que Occidente no estaba ni preparado, ni quería hacer frente. Con la muerte de Dios, desaparecerían todos los metarrelatos metafísicos que habían sustentado y organizado la vida. Un hito que, según el padre del Zaratustra, nos condenaría a vagar como almas en pena, profundamente desorientados y sin ningún *telos* capaz de sustentar la existencia. Heidegger, por su parte, lo comprendería como un *acontecimiento* del ser cuya esencia conceptualizó como *Gestell*. Como si de una red de vectores se tratase, este despliegue epocal del ser en la era contemporánea provocaría que todo cuanto nos rodea sea estructurado, organizado y comprendido como un *fondo de reservas permanente* [*Bestand*], reduciendo todo cuanto hay en un mero ente *cuantificable*, *acumulable* y *permanentemente disponible* (Heidegger, 2021: 22ss.). Este nuevo mundo, el mundo de la *técnica* como sostiene Heidegger, conlleva que el Dasein pierda su relación originaria con la Tierra, pues la naturaleza acabaría reducida a una simple industria al servicio del hombre, ocasionando una sobreexplotación cuyas consecuencias son más que patentes hoy día (Heidegger, 2015). No obstante, Heidegger señaló que el mayor de los peligros estribaría en que el propio Dasein acabara fagocitado por esta dinámica, convirtiéndose él mismo en una pieza más de toda esta gran maquinaria que estaría más que independizada de la voluntad humana (Heidegger, 2021: 31).

Aunque ambos autores proponen distintas alternativas con las que combatir a esta suerte de *agente patógeno* –tal y como lo designó el propio Heidegger en una carta dirigida a Jünger (Heidegger, 2001: 315)–, ambos coinciden cuando identifican las grandes dificultades a las que la humanidad se ha de enfrentar si tenemos en cuenta su estatuto ontológico. En efecto, y empleando la sintaxis de *Ser y Tiempo* (1927), el Dasein es un tipo de ente carencial en lo que concierne a su modo de ser. En tanto *aperturidad*, *proyecto arrojado* y *pura posibilidad* el Dasein ha de asumir la ardua tarea de tener que decidirse

y hacerse permanentemente. Un rasgo de ser que, por otro lado, es acompañado y acrecentado por el hecho de que es un ente mortal en mitad de un espacio extensivo conformado por una *facticidad* y un *devenir* allende su propia voluntad. Razón por la cual, el pensador de *Meßkirch* no duda en sostener que la vida misma pueda llegar a suponer una carga para el Dasein (Heidegger, 2016: 154). Es por ello por lo que la humanidad, desabrigada ante la dura intemperie de la vida, ha requerido de distintas protecciones con las que poder existir con cierta seguridad. Heidegger nos habla del abrigo que supondría para el Dasein vivir en la cotidianidad alienada por el *das Man* (Heidegger, 2016: 185ss.); Nietzsche de grandes metarrelatos que aunque en origen no son más que simples metáforas la humanidad habría olvidado ya lo que son, elevándolas a la categoría de verdades fundamentales (Nietzsche, 2015: 28ss.). De un modo u otro, la idea central aquí en juego es la necesidad connatural de la humanidad de tener que contar con ciertos fundamentos que guíen y orienten su vida. De discursos con un *telos* bien establecido que permitan afrontar la vida de un modo más sosegado, evitando así la angustia de saberse un ente más en mitad del incierto y temeroso *devenir* de una vida finita. No obstante, con la llegada del nihilismo desaparecería todo aquello que durante siglos había ofrecido distintos bálsamos para una humanidad que por su propia constitución ontológica los requería. Así las cosas, ambos pensadores solo otean en el horizonte dos posibles alternativas: afrontar esta nueva vida y lograr sostenerse sobre la nada en la que siempre nos hemos encontrado o resistirse a ella, negando este nuevo rumbo y volver al calor del abrigo de nuevas divinidades configuradas de acuerdo con los nuevos tiempos inaugurados. En cambio, y como sentenció Nietzsche, el ser humano siempre preferirá querer la nada a no querer (Nietzsche, 1996: 186).

El nihilismo, en tanto *acontecimiento*, se ha configurado en infinidad de *hechos*. Sin embargo, esta configuración ha debido efectuarse de tal modo que la humanidad haya logrado encontrar novedosas formas de culto con las que evitar, al igual que ocurrió con las de antaño, asomarse a la nada. En lo que sigue, intentaremos explicitar cuales serían estas nuevas divinidades, así como qué consecuencias devienen de sus

acciones, logrando adivinar si ellas serían la antesala de un nuevo tipo de subjetividad del todo patológica.

3. Los efectos ontológicos del nihilismo

En *Tierra y Destino* (2021), Sáez Rueda realiza un lúcido análisis sobre el nihilismo. Entendiéndolo como un *acontecimiento*, nuestro autor reflexiona y explicita de un modo brillante la dinámica ontológica con la que el nihilismo habría logrado afianzarse y expandirse eficazmente en nuestra era contemporánea, así como su configuración en diversos *hechos representables* de nuestra sociedad. Ahora bien, uno de los puntos álgidos del despliegue inaugurado por el almeriense es aquel en el que advierte que este gran *acontecimiento* de raíces rizomáticas habría logrado desplegar desde sí, y en virtud de su propio dinamismo, una serie de poderes que independizados ya de toda voluntad humana estarían guiando, estructurando y configurando toda nuestra *zona epocal*. Unos poderes que, al igual que ocurría con las divinidades de los tiempos pasados, estarían ofreciendo una nueva y particular protección a la humanidad frente al temor del *devenir de la vida*. Estos nuevos fundamentos capaces de trazar el destino de la humanidad, bautizados por nuestro autor con el concepto de *fuerzas ciegas*, estarían compuestos por la siguiente tríada: el *capitalismo*, la *razón procedimental de la vida* y el *espíritu de cálculo*.

> Podríamos entender el significado de *fuerza ciega* del siguiente modo. 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 dinamismos 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 (Sáez Rueda, 2021: 62).

En lo que respecta al capitalismo, esta *fuerza ciega* tendría la principal capacidad de envolver y fagocitar para sí a todo cuanto encuentra a su paso. Como si de una célula fagocítica se tratase, absorbería e introduciría en *el citoplasma del mercado* a cualquier cosa. Y una vez disueltas entre sus propios fluidos, las cosificaría con un nuevo valor indeterminable a consecuencia de un *dispositivo mercantil ciego*, convirtiéndolo en algo profundamente atractivo (Sáez Rueda, 2022b). En cambio, el triunfo de esta suerte de *seducción fetichista* por el nuevo valor que las cosas adquieren estribaría en la *deuda infinita* que ello genera, por cuanto propiciaría que nuestro proceso de desear jamás se detuviera (Sáez Rueda, 2021: 240ss.). A cada nuevo producto le acompaña nuestro deseo por adquirirlo, entrando en una espiral con un movimiento uniformemente acelerado. No obstante, Sáez Rueda establece con buen criterio que este dinamismo promovido por el capital desembocaría en una *producción* y *organización del vacío* (Sáez Rueda, 2009), en la medida en que origina en los individuos la dolorosa sensación de autopercibirse como seres profundamente carenciales. Pues, en efecto, esta *fuerza ciega* se presenta falsamente como una suerte de progreso cualitativo, forjando en los individuos «la impresión de que constantemente estaríamos haciéndonos a nosotros mismos en la medida en que siempre estamos esperando algo que el Capitalismo y su particular progreso nos ofrecerá» (Sáez Rueda, 2022a). Pero eso es algo que jamás ocurrirá, pues el binomio *necesidad-satisfacción* producido por ella misma no encuentra jamás una detención, ocasionando que las personas terminen transformándose en un «querer ser que no llega a realizarse nunca» (Sáez Rueda, 2022a).

Los restantes *poderes ciegos* advertidos por nuestro autor corresponderían a la «racionalización instrumental (o procedimental) de la vida y el espíritu de cálculo de todo lo existente vinculado al ideal de una *Mathesis Universalis*» (Sáez Rueda, 2021: 60). Ambas *fuerzas ciegas*, que bien podríamos identificar con la *técnica* y el *cientificismo* respectivamente, operarían sobre nuestra civilización de forma análoga al capitalismo. En cambio, los procesos que ponen en obra cada una de estas tres fuerzas son distintos, fundamentalmente porque cada una de ellas actuarían con dinámicas diferentes y sobre distintos espacios de nuestra sociedad. Por

un lado, *la racionalización procedimental de la vida* sería capaz de transformar todo cuanto pertenece al *devenir propio de la vida* en un dinamismo profundamente instrumentalizado (Sáez Rueda, 2022b). Semejante a la crítica que efectuó Husserl cuando denunció que la *actitud natural* y el *positivismo* terminarían socavando el *mundo-de-la-vida* (Husserl, 2008), Sáez Rueda sostiene que esta instrumentalización se extiende ya por toda nuestra civilización, estableciendo reglas formales para cualquier tipo de acto propiamente humano, desde la burocracia hasta el anhelo de ser escritor o poeta, pasando incluso por la educación o el mundo cívico. Para cada acto humano hay un tipo de regla que lo formaliza, provocando que la vida termine reducida en un simple manual con distintos pasos a seguir, perdiéndose con ello la espontaneidad y creatividad congénita y necesaria de la existencia. Mas no solo eso, sino que sería un modo de comprender y afrontar la vida que imposibilitaría, como declaró Deleuze, merecer el *acontecimiento* (Sáez Rueda, 2022b), favoreciendo incluso que el propio *amar* termine instrumentalizado como si de un proceso administrativo se tratase[2]. Unas circunstancias

2. Un ejemplo paradigmático de este hecho podríamos encontrarlo en el extendido empleo de las distintas *apps de citas* disponibles. Un fenómeno que descrito en su máxima crudeza insertaría al sujeto en una comprensión del *amor de pareja* allende al *acontecimiento*, por cuanto es visto desde la óptica de un proceso instrumentalizado. Insertas determinados patrones afines a tus gustos –sexo, color de pelo, altura, peso, definición corporal, aficiones, etc.– y el algoritmo encuentra al *amor de tu vida*. Algo que explicaría, en efecto, el gran malestar y decepción que suelen despertar a la larga el uso de este tipo de TICs, empujando al sujeto a un *eterno retorno* en la búsqueda de algo que o nunca llega o nunca se presenta tal y como lo ha solicitado. Fenómenos en auge que estarían arrastrando a los sujetos a una nueva forma de comprender el amor tremendamente *procedimentalista* y *consumista*, propiciando una fuerte dependencia emocional a estas *apps*, por cuanto convierte al amor en nuevo objeto de consumo cuyo valor es determinable por un *procedimiento mercantil ciego*; algo que generaría, por consiguiente, una gran *seducción fetichista*, tal y como sostiene Sáez Rueda. Unas circunstancias que, justamente, imposibilitan las condiciones hipotético-necesarias para que *lo otro primero* pueda *darse*. En otros términos, obstaculizan enormemente merecer *el acontecimiento*. Porque *el amar*, en tanto *acontecimiento*, es algo imposible de buscar, cuantificar o crear. Meramente *es*, nos sorprende allí donde se presenta. Si

ontológicas que, a la postre, terminan originando un profundo *desencantamiento del mundo* (Sáez Rueda, 2021: 71). Por otro lado, *el cientificismo* es una *fuerza ciega* que viene fraguándose desde el inicio de la Modernidad. Con el descubrimiento del Nuevo Mundo y la refutación de la cosmología, astronomía y la física clásica, las distintas ciencias se vieron en la necesidad de reformularse desde sus principios más elementales. Este movimiento, abanderado e inaugurado por autores como Bacon o Descartes, tenía como principal objetivo la construcción de un *Novum organum*: un saber absoluto y universal dirigido por una incuestionable lógica interna matemática. Aquella aspiración humana, hoy ya constituida como *poder ciego*, encorseta a los distintos campos del conocimiento dentro de un marco formal de cálculo y medida bien definido, reduciendo cualquier fenómeno en un hecho cuantificado y, por tanto, explicable según un modelo teórico. Es tal el imperio establecido por el *cientificismo* que hasta los saberes humanísticos han acabado sucumbiendo a esta aspiración de lograr dar cuenta de absolutamente todo en términos matemáticos. Motivo por el cual, algunos espacios de disciplinas como la Filosofía perviven de forma agónica, reclamando siempre su turno de palabra a la ciencia en caso de querer manifestar su visión sobre algún asunto fáctico (Sáez Rueda, 2009: 43). Algo que, en consecuencia, terminaría fagocitando parte de nuestra sensibilidad vital y generando una *anecdotización del ser humano* (Sáez Rueda, 2022a), pues incluso este último sería explicado y comprendido como un ente cuya esencia podemos transcribir o formalizar mediante procedimientos computacionales. Sin embargo, las acciones de este poder no solo repercuten en el espacio del conocimiento, sino que extiende sus esporas sobre nuestra civilización, forjando en ella una *confianza ciega* en sus re-

---

las condiciones son las propicias, *se da* de forma gratuita, bajo un desenvolvimiento del tiempo *kairológico*. En cambio, este *otro mal comprendido amor* nos envuelve bajo un tiempo *cronológico*, un tiempo del todo incompatible con *el acontecimiento* y que podría terminar devorando al sujeto como Cronos devoró a sus hijos. Un ejemplo que, por otra parte, nos permite observar con claridad cómo las tres *fuerzas ciegas* se coimplican eficientemente en un mismo fenómeno.

sultados. Como si de una nueva religión se tratase, el *cientificismo* provee de diversos modos de culto, sosteniendo a la humanidad en la esperanzadora espera de obtener en el futuro ciertos progresos capaces de otorgarle la salvación.

Estas tres *fuerzas ciegas*, como podemos observar, aunque despliegan sus mecanismos sobre distintos espacios de la sociedad, operan siempre interrelacionándose entre sí; es decir, se coimplican. Allí donde actúa una fuerza con más predominio, las otras siempre la acompañarían como apoyo. Pues, en efecto, el *capitalismo* presupone, para su existencia, a la *técnica* y esta al *cientificismo* (Sáez Rueda, 2021: 73). En su propio despliegue, «cada una de ellas se adapta mejor a ciertos ámbitos de la vida social. 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 Rueda, 2021: 73). Ahora bien, estos *poderes destinales*[3] llevan largo tiempo rigiendo nuestras sociedades, efectuándose en multitud de dispositivos corpo-

3. En numerosas ocasiones, Rueda se refiere a las *fuerzas ciegas* como *poderes destinales*, por cuanto el imperio violento que ejercen nos podría terminar arrastrando a una situación límite e irreversible. Nos llevan, en definitiva, a un *destino* del todo desconocido. Como sostiene el propio autor: «Desde el comienzo del pensamiento trágico, a las fuerzas extrañas que se ciernen sobre los seres humanos sustrayéndoles su libertad se les ha llamado *destino*. Y, si en la época más remota era enviado por los dioses como un castigo o, incluso, llegaba a ser personificado, él mismo, como una divinidad, hoy el destino es ocupado por estos poderes anónimos que he mencionado. A la vista de esto, resulta bastante ingenua la idea de que la amenaza que se cierne hoy sobre la Tierra procede de los proyectos y las planificaciones ordinarias y circunstanciales de la comunidad. Estas amenazas ya no nos pertenecen como un arma a un verdugo. La amenaza misma, sin rostro humano, es el verdugo y la comunidad humana, la víctima propiciatoria, culpable por cuanto ha sido ella la que ha desatado el destino que ahora se le enfrenta. Este dominio de fuerzas ciegas, este nuevo destino en la versión de nuestra época, dirige tanto a la comunidad humana como a las acciones destructivas de esta sobre la Tierra» (Sáez Rueda, 2021: 10). Sin embargo, y en coherencia con los argumentos de Rueda, estos *poderes* serían *casi destinales*, por cuanto aun habría cierto margen de acción –*una gesta* (Sáez Rueda, 2021: 86ss.)– que pudiera revertir la marcha ciega en la que nos encontramos sumergidos.

rales presentes en toda nuestra civilización –*la gestotecnia* (Sáez Rueda, 2021: 153ss.)[4]– y configurando, por consiguiente, nuestros modos de ser. Este último punto es el que aquí pretendemos destacar sobre el resto, por cuanto sus acciones y efectos podrían estar configurando un nuevo tipo de *subjetividad patológica*. Sin embargo, para poder acceder a esta cuestión hemos de analizar previamente el estatuto ontológico del ser humano, pues solo así podremos acertar con más rigor las razones que auspician que nuestra era gobernada por tales poderes puedan terminar ocasionando toda una serie de *patologías de civilización* (Sáez Rueda, 2011: 71ss.; 2015: 198ss.).

Si volvemos a trasladarnos a la sintaxis desplegada por Luis Sáez Rueda, en su obra *Ser errático* (2009) nos encontramos con un interesante análisis ontológico del ser humano. Fronterizo con los horizontes de pensamiento desarrollados por Heidegger, Simondon y Deleuze, nuestro autor almeriense concibe al existente fundamentalmente como un *ser errático*. Con este concepto estrella de su propuesta, Rueda no pretende concebir al ser humano desde una perspectiva pesimista o peyorativa, sino todo lo contrario. Crítico con la concepción cartesiana que estipula al *cogito* como *arjé* fundador del sujeto en lo que respecta a la obtención de la experiencia, nuestro autor reformula este principio

4. Sucintamente, por *gestotecnia* Sáez Rueda comprendería a todo el entramado de mecanismos y *hechos representables* puestos en obra en virtud de las propias *fuerzas ciegas*. «Llamaré *gestotecnia* a la producción social, en todas sus variantes, de técnicas cuyo efecto es el de suspender los procesos de la gesta vital humana y sustituirlos por sistemas de reglas. Tales «técnicas» no son necesariamente tecnologías en el sentido habitual de este término, es decir, sofisticadas herramientas artificiales. Se trata, más bien, de procedimientos reglados o dispositivos que se incorporan en la praxis y se convierten en patrones inconscientes de comportamiento. Las tres fuerzas ciegas que he señalado y que venimos analizando en diversos contextos, no son, ellas mismas, *gestotécnicas*, sino fuentes de técnicas que poseen ese sentido. Dicho de otro modo, las *fuerzas ciegas* son *impulsos*, *tendencias* globales yacentes en la profundidad del dinamismo social, mientras que las *gestotécnicas* son conjuntos concretos de normas o pautas que dan forma estructurada a tales fuerzas, expresándolas de manera explícita y sistemática» (Sáez Rueda, 2021: 143-144).

elemental de corte *activo* y lo sustituye por uno esencialmente *pasivo*. Así, frente al *yo pienso* moderno como condición de posibilidad del sujeto y, por tanto, del conocimiento, Sáez propone uno anterior y más elemental: un *yo me extraño*, antesala de todo *yo percibo*, *yo capto* o *yo pienso* (Sáez Rueda, 2022b). Por lo que ahora este *extrañamiento pasivo* sería quien posibilitaría en tanto originario al *yo pienso activo* cartesiano.

Siguiendo la estela de Descartes, Kant concluyó que la *apercepción trascendental* era la última y principal condición de posibilidad de la experiencia, aprobando de este modo el nudo ineludible que existiría entre el *ego cogito* y cualquier representación que el sujeto efectuase de la realidad. Por tanto, el de *Königsberg* tomó por válido que la experiencia de la realidad siempre reconoce y presupone lo dado en ella más el mismo acto que la aprehende. En cambio, con esta reformulación nuestro autor relevaría a la *apercepción trascendental* kantiana por una anterior que vincularía a las representaciones no con el *ego cogito*, sino con el *extrañamiento*: la *apercepción sub-representativa* (Sáez Rueda, 2009: 207). Ahora bien, este extrañamiento tendría por potencia a la *excentricidad*, algo que nos inserta en otra de las claves elementales de las reflexiones de Sáez Rueda, por cuanto concibe a este *ser errático* como una unidad compuesta por dos caras. Como ya hemos mencionado, por un lado se encontraría la *excentricidad* puesta en movimiento por la elemental capacidad ontológica del *yo me extraño*; por otro lado –y a la misma vez–, se hallaría la *centricidad*, como facultad esencial del *ser errático* de incorporarse a un mundo concreto, delimitado y hecho.

> El extrañamiento nos hace, a un tiempo y en el mismo acto, *céntricos* y *excéntricos* respecto al mundo concreto en el que existimos. Céntricos, porque nos sitúa en él, en su facticidad limitada, de tal forma que lo *habitamos*. Excéntricos, porque nos coloca en la frontera de cualquier *mundo de sentido* en particular, como testigos perplejos. Aunque no podamos derogar el estar en un *ahí* preciso, comprendemos que no nos vincula a él ningún lazo de esencia, que podríamos ser en todos los *otros* de dicho *ahí*, es decir, que existiendo, no pertenecemos enteramente a ningún lugar y que semejante *ser-en-ningún-lugar-particular* es también, aporemáticamente, lo que nos instala en un lugar. La cen-

> tricidad y la excentricidad son dos caras de una misma moneda, haz y envés de la existencia (Sáez Rueda, 2016: 240).

De este modo, nuestra existencia se caracteriza por estar en una especie de brecha tensional entre pertenecer a un lugar y sentirnos extranjeros en él, ocasionando que estemos en la continua búsqueda de un nuevo lugar que aún no es. Convirtiéndonos, como sostiene nuestro autor, en seres creativos a la par que inciertos: en un *devenir proteico* y desgarrado (Sáez Rueda, 2016). Esta es la razón por la que Sáez Rueda concibe al hombre como un *ser errático*, pues este «debe sostenerse en semejante hiato, en el que todo arraigo lo es justo porque se desborda a sí mismo. Y, por ello, la erraticidad no significa primariamente estar desorientado, sino ser-no-radicado-en-la-radicación, estar in-curso en el trans-curso» (Sáez Rueda, 2016: 240). En cambio, con la llegada del nihilismo y el despliegue de los *poderes destinales*, nuestra condición de *erráticos* se vería afectada, ciñendo a nuestro propio ser dentro de unos límites que estancarían nuestro movimiento connatural. En lo que sigue, analizaremos de qué modo tendría lugar semejante proceso que desembocaría, como veremos a continuación, en la configuración de nuevas *subjetividades patológicas*.

4. Las nuevas subjetividades patológicas conformadas por el nihilismo

Si reunimos en cercanía todo lo anterior, el nihilismo y los *poderes ciegos* que de este emergen han logrado transformar de raíz el suelo nutricio en el que habitamos. Configurada toda una *gestotecnia* al servicio de su dinamismo ontológico, nuestras sociedades devendrían en *estacionarias* (Sáez Rueda, 2009), por cuanto inmovilizan e imposibilitan la *autogestación* que es propia tanto de la *cultura*[5] como del *ser errático*

5. Mientras en *Ser errático* (2009) Sáez explora la naturaleza ontológica del ser humano, en *El ocaso de Occidente* (2015) amplía su investigación para centrarse en el mundo en su conjunto. En este último trabajo, el autor concibe el mundo como

que somos. En efecto, y continuando el hilo reflexivo de Sáez Rueda, en el núcleo de nuestro ser radica una suerte de *autopoiesis* o *génesis creativa*, dado que siempre anhelamos ser más de lo que de hecho somos. Esta *autotrascendencia*, que como ya vimos es puesta en movimiento en virtud de nuestro extrañamiento constitutivo y constituyente, es la que nos convierte en unos *seres erráticos* para los que la existencia siempre resultaría insuficiente, por cuanto siempre deseamos y aspiramos a una vida «más intensa, más rica, creciente en cualidad» (Sáez Rueda, 2016: 228). Sin embargo, bajo el dominio e influencia de estos inquietantes huéspedes, se ha autoconstituido una *sociedad estacionaria* con la potencialidad de apresar e inmovilizar nuestro *extrañamiento* originario y, por ende, nuestra *excentricidad*, emergiéndonos en las profundidades de una *centricidad totalizadora*. Por tanto, los sujetos de la *sociedad estacionaria* corren el peligro de perder, justamente, su carácter esencial de *errático*, en tanto en cuanto se encontrarían bajo la influencia de distintas fuerzas que lo arrastrarían a una *centricidad* alienadora capaz de desconectar e inhabilitar su *apercepción trascendental sub-representativa* (Sáez Rueda, 2015: 29ss.). Bajo tales condiciones ontológicas, que ya el propio Foucault consideró que supondrían la *muerte del hombre* (Foucault, 1968: 373), se engendrarían una nuevas subjetividades conceptualizadas por el propio Rueda como *agenésicas* (Sáez Rueda, 2018), pues incapacitados sus rasgos ontológicos originarios devendrían en sujetos incapaces de crear nada. Como si de una pastilla efervescente se tratase, estos sujetos se disolverían lentamente en virtud de un medio que aunque les impide moverse les incita a mantenerse en una continua y violenta vibración que los descompone poco a poco. Seres que con lucidez el autor Sergio Rodia (2022) ha designado como *apáticos hiperactivos*. Guiada por las *fuerzas ciegas*, la existencia se desplegaría ahora en una *organización del vacío* y una *ficcionalización del movimiento* (Sáez Rueda, 2009: 147). Instrumentalizada la vida y cosificado todo cuanto hay, la vida misma ter-

---

una sola unidad compuesta por un haz y un envés: la *comunidad* y el *pueblo*, donde la *cultura* sería el elemento subyacente esencial y *autogestante* que posibilitaría la expansión creativa tanto del *ser errático* como del propio mundo que este habita siempre.

minaría por convertirse no ya en una carga como sostuvo Heidegger, sino en un fenómeno insoportable, sin valor ni sentido, imposibilitando cualquier condición que posibilitase merecer el *acontecimiento*. Pues si recordamos de nuevo a Aristóteles, las condiciones han de ser las idóneas para que lo primero necesario pueda darse. No obstante, esta nueva existencia configurada bajo los límites de una *subjetividad agenésica*, iría de la mano de una *continuidad fatídica* (Sáez Rueda, 2016). Justamente, Sáez Rueda atisba con criterio –influenciado por la corriente del *análisis existencial*– que estas nuevas condiciones epocales que inhabilitan nuestra *erraticidad*, repercuten en que nuestra experiencia del tiempo sea reducida a una única forma, por cuanto existiríamos en un *continuo presente*. Fagocitados nuestros fundamentos ontológicos, el *sujeto agenésico* sería incapaz de proyectarse al futuro, quedando apresado en un *presentismo* fruto de la ruptura del hilo ontológico que vincula al pasado, al presente y al futuro (Sáez Rueda, 2016: 231). De este modo, todo quedaría «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 Rueda, 2016: 232). Extraviada toda referencia espacio-temporal, el *sujeto agenésico* transitaría por la vida como si esta se tratase de un abrupto y profundo acantilado, pues es tal su violenta alienación adormeciente que los imprevistos que presenta el propio *devenir de la vida* le supondrían una experiencia enormemente nefasta, siniestra y tan inquietante que, según Nietzsche, de mirarla fijamente esta le devolvería su aterradora mirada (Nietzsche, 2005: 114). Este pavor ante la vida misma conllevaría, por consiguiente, a que nos persiguiese constantemente lo *súbito aterrador* (Sáez Rueda, 2016: 234). Comparándolo con la vida bajo un sistema dictatorial que permanentemente nos vigila cual panóptico foucaultiano, Rueda aprecia que todo ello nos conduciría precisamente a querer abrazar con más fuerza la *centricidad* que nos ha capturado, por cuanto nos mantendría en un estado aletargado que evitaría asomarnos a la nada. Algo que, en los casos más extremos, terminaría volviendo al *sujeto agenésico* en alguien paranoico o, en el sentido clásico del término, en un loco. Clausurados en la *continuidad fatídica*,

> los individuos se hacen víctimas de un pánico a que, si se rompe la continuidad que los esclaviza pero a la que se aferran para subsistir, ocurra algo catastrófico […]. Este envés paranoico […] se muestra como lo que llamaríamos *agenesia ensoñadora* y *antitrágica*. Un individuo al que no se le ha secuestrado su lucidez debería sentirse bajo la presión totalitaria en situación trágica, pues, por un lado, se halla espoleado por el anhelo a autocrearse y, por otro, es consciente de que el mundo que lo rodea se lo impide por completo. Lo trágico contiene siempre una tensión irresoluble entre dos fuerzas, pero de ningún modo ha de ser concebido como un pathos decadente y destructivo. Por el contrario, la tensión misma es productiva, conduce a la invención heroica de caminos intransitados […]. El empuje trágico del que lo padece y sufre debería suscitar fortaleza para superar el vacío existencial que aquel, como se ha señalado, provoca (Sáez Rueda, 2016: 235).

Idea que, por otro lado, sería coherente y asumible desde el punto de vista de la psicopatología psicoanalítica, por cuanto una vida trágica, pavorosa y vacía configuraría un ambiente profundamente hostil que pondría en peligro las defensas propias del sujeto, induciéndolo en los casos más extremos a echar mano de ciertos recursos con los que poder seguir protegiéndose, siendo uno de ellos el delirio típico de los paranoicos. Asunto este último enormemente interesante en lo que respecta a las *patologías de civilización* ocasionadas por nuestra *sociedad estacionaria*, especialmente si entrelazamos todo nuestro desarrollo con una interesante hipótesis planteada por el psiquiatra Fernando Colina y el psicólogo José María Álvarez.

En su obra *Las voces de la locura* (2016), así como en otros espacios de sus respectivas investigaciones, ambos autores hacen un recorrido por toda la historia de la locura, advirtiendo en ella un hecho sumamente sugestivo, a saber: que las alucinaciones verbales son un tipo de experiencia que nacen en la época moderna. Con ello no estarían negando la presencia de la locura en la historia de la humanidad. Más bien, lo que señalan y certifican con datos objetivos es que los primeros diagnósticos de la alucinación –como un tipo de locura concreta– comenzaron en la modernidad. Bien es cierto que con anterioridad al punto indicado existen distintos registros o menciones de *sujetos aluci-*

nados, pero estas alucinaciones difieren enormemente de las que nuestros autores señalan. Las alucinaciones del pasado se experimentaban dentro de unos límites muy diferentes, por cuanto los sujetos veían y escuchaban cosas con un mensaje conciso, comprensible y generalmente de carácter filantrópico y místico (Álvarez y Colina, 2016). En cambio, las alucinaciones de la época moderna no sólo eran esencialmente sonoras, es decir, carecían de elementos visuales, sino que contienen siempre una serie de características que jamás se habían certificado hasta los primeros años del siglo XIX (Álvarez y Colina, 2016: 87). Estos rasgos que configuran a esta alucinación del todo inaudita y novedosa son los siguientes. En primer lugar, estas alucinaciones comienzan siempre cargadas de injurias, amenazas e insultos. Algo que, en relación con lo anterior, nos indicaría que las defensas del sujeto habrían fracasado. En segundo lugar, aunque desde un punto de vista externo se conciba como errada, por cuanto se hace referencia a un objeto inexistente, la alucinación siempre es acertada, pues el alucinado oye lo más verdadero de su ser. De modo y manera, es un tipo de alucinación que se experimenta con una absoluta convicción. El tercer rasgo de estas alucinaciones es que siempre son autorreferenciales, es decir, que las voces que el alucinado oye y experimenta siempre se refieren a sí mismo. Y en cuarto y último lugar, son un tipo de experiencia que horadan en el alucinado un profundo surco, una huella dolorosa e imborrable con la que intentará convivir siempre.

Con este desarrollo anterior, no pretendemos acercar nuestra investigación al horizonte de la psicopatología psicoanalítica. Meramente pretendemos, para evitar malogradas interpretaciones, ofrecer detalles concretos que nos permitan distinguir eficientemente esta experiencia subjetiva de otras como la *alucinosis* o la *ilusión*, dotando con ello de coherencia el hecho de haber rescatado en este punto de nuestro despliegue los argumentos ofrecidos por Colina y Álvarez. Pues, justamente, lo interesante de todo ello es comprender que algo debió de ocurrir en la época moderna para que aconteciera este tipo de experiencia terrible que ha sido nombrada de diversas formas: *xenopatía del lenguaje interior*; *sujetos hablados como marionetas en manos de un ventrílocuo*; *petit automatisme mental*; o *esquizofrenia*, siendo esta su con-

cepción más reciente y aun en pleno uso (Álvarez, 2021: 357ss.). No obstante, aunque ambos coinciden en lo esencial, bien es cierto que cada uno de ellos aborda el asunto del origen de la esquizofrenia desde distintos frentes. Álvarez es partidario de bordear el fenómeno desde el punto de vista de una transformación del lenguaje y, por consiguiente, de la relación esencial y fundante que éste guarda con el sujeto. Colina, por su parte, relaciona su origen con una nueva forma de soledad del hombre. Una soledad aterradora frente a un nuevo mundo que tras la jubilación de Dios se ordenaría de otras formas, acrecentándose con ello la desaparición de las relaciones espirituales y el aumento de la individualidad del sujeto en una sociedad cada vez más atomizada (Colina, 2020).

> En nuestra opinión, la aparición de las voces propiamente psicóticas constituyó la manifestación más conspicua de esa transmutación subjetiva. De ahí que propusiéramos, con cierta osadía, el origen histórico de la esquizofrenia y viéramos en el hombre hablado la caricatura del sujeto moderno. Cuando se sigue con tiento el hilo de la historia, de pronto aparece una especie de nudo, una densidad ensortijada, al aproximarse a los albores de la Modernidad. Da la impresión de que el sujeto acometió por entonces ciertas vivencias inauditas, sobrevenidas sobre todo a consecuencia de los límites del lenguaje, y de la angustia y soledad que eso generó. De pronto las representaciones no alcanzaban a revestir el territorio existente y lo real se adueñaba de una parte de la experiencia. Es ahí donde situamos la emergencia de las voces esquizofrénicas, en ese nuevo mundo terrible y mudo, descoyuntado entre la ciencia y el Romanticismo. Un mundo del que han desaparecido aquellos seres intermedios (ángeles, *daimones*, etc.) que hacían de lo sobrenatural algo cercano y amigable. En definitiva, un mundo sin Dios que empuja a experiencias inéditas (Álvarez y Colina, 2016: 9).

De este modo, encontramos un interesante punto de encuentro entre los desarrollos de estos autores y el de Sáez Rueda, pues las alucinaciones propias de la esquizofrenia coincidirían con la *agenesia ensoñadora y antitrágica*, por cuanto resultaría ser una creación desesperada del sujeto como forma digna de continuar sosteniéndose (Sáez Rueda, 2016: 235), es decir, una «respuesta inteligente de la locura a

la soledad del hombre moderno, ese hombre perplejo que se disuelve en un universo imposible de simbolizar» (Álvarez y Colina, 2016: 9). No obstante, la psicosis sería una de múltiples *patologías de civilización* originadas o acrecentadas por esta *sociedad estacionaria*, pues diversas son sus distintas manifestaciones: depresiones, ansiedades, fobias, neurosis, apatías, angustias, cansancios y en los casos más extremos las psicosis o el suicidio. Y es que los datos de este último fenómeno son un claro síntoma revelador de nuestra época, contabilizándose durante el pasado año 2022 casi 4100 muertes por suicidio, lo que equivale a una media de 11 suicidios al día según la Fundación Española para la Prevención del Suicidio (FEPS). Más aún, se trataría de la principal causa absoluta de muerte entre los 15 y 29 años, por encima incluso del número de decesos producidos por accidentes de tráfico o tumores (FEPS, 2022). Y es que, como vimos anteriormente, la subjetividades conformadas por nuestra *zona epocal* conllevan la pérdida de aquello que nos constituye en lo más hondo de nuestro ser, ocasionando una suerte de *muerte en vida* (Sáez Rueda, 2021: 79). Vivimos, en efecto, en el tiempo de las *patologías de civilización*. En el tiempo de un gran y terrible malestar.

5. Conclusión

No deja de sorprendernos cuán acertado anduvo Nietzsche cuando con buen ojo avizor, y adelantándose a su momento histórico, pudo advertir las consecuencias nefastas de este nuevo espacio-tiempo que se inauguraba. Un Occidente cuya cultura, suelo nutricio de nuestro ser, estaría perdiendo su propia *génesis autoengendradora* en favor de una *autófaga* (Sáez Rueda, 2015: 198) que nos devoraría poco a poco al igual que Cronos a sus hijos. Un mundo, en definitiva, para el que no estábamos suficientemente preparados. Arrastrados por el dinamismo de los *poderes ciegos*, el hombre contemporáneo ha perdido y olvidado por el camino su erraticidad esencial; es decir, lo que lo hacía un ser profundamente *creativo*, *proteico*, *autotrascendente*. Convertido en un *sujeto agenésico* o, como sostienen Colina y Álvarez, *psitacista* que

> va y viene de aquí para allá, errático, a menudo solo, sin otra razón que seguir la estela de los de al lado. No tiene ninguna guía para conducirse por la vida. Y cuando se ve abocado a enfrentarse con un compromiso de los verdaderamente humanos, de poco le sirve echar mano de las identificaciones con los otros, y es ahí cuando suele desequilibrarse. Su locura es normal, discreta, desapasionada, de las que pasan desapercibidas salvo por la hipernormalidad que aparentan y el aburrimiento que despiertan. Más que un ventrílocuo, el hombre hueco es como un loro que repite lo que dicen los otros, en los que no cree y a los que considera ajenos. Mientras el xenópata soporta en sus entrañas al Otro del lenguaje, el psitacista vive sin el Otro y de ahí su oquedad tan característica (Álvarez y Colina, 2016: 120).

Todo ello compone, sin género de dudas, una época llena de malestares. Por ello, los desafíos a los que nos enfrentamos son múltiples y espinosos. Pues, ¿qué nos cabría esperar de una humanidad asentada en una cultura siniestramente *agenésica* y *autófaga*? ¿Qué futuro incierto nos aguarda? ¿Nos hallamos en una etapa terminal de esta suerte de dolencia, siendo ya irreversible nuestro estado? ¿O aún tenemos un margen de acción que pudiera revertir la situación? Heidegger, en la ya mencionada carta que escribió a Jünger, fue claro al respecto: «en relación con la esencia del nihilismo no existe ninguna perspectiva de curación ni resulta razonable esperarla […]. La curación sólo puede referirse a las funestas consecuencias y otros fenómenos amenazadores que se derivan de este proceso planetario» (Heidegger, 2001: 315). Pero, ¿cómo y por dónde hemos de actuar? ¿Cómo hemos de afrontar la situación de un modo que necesariamente ha de ser no metafísico si habitamos en la era de la total consumación de la metafísica? ¿Cómo combatir algo que no sólo está independizado de nuestra voluntad, sino que ya forma parte de nuestros propios tejidos? ¿Qué camino nos podría ofrecer una salida por la tangente: el de la vía del lenguaje o el de los afectos?

Se nos presenta la idea de que quizás una de las claves podría hallarse en la búsqueda y reflexión de la locura por excelencia de nuestro tiempo. En efecto, y dentro de la coherencia de nuestro despliegue, la experiencia de la alucinación de los sujetos modernos, es decir, la

esquizofrenia como locura por antonomasia de la modernidad, fue la que posibilitó acceder, comprender y reflexionar la estructura interna de una época. En otros términos, ese caso excepcional y extremo es la puerta que nos ha permitido comprender la configuración ontológica de las sociedades de la Modernidad. Por consiguiente, y de tomar por válido lo anterior, encontrando la locura paradigmática de nuestra epocalidad contemporánea, el polo extremo de una locura configurada por la *agenesia* o el *psitacismo*, podría permitirnos un acceso más profundo a la red estructurante del suelo en el que habitamos. Algo que posibilitaría, a la postre, el encuentro de los puntos débiles que hemos de combatir con la esperanza de hallar alguna perspectiva de curación de las funestas consecuencias de este espacio dominado por las *fuerzas ciegas nihilizantes*. Una posible acción salvadora antes de que estos poderes terminen consumándose definitivamente en *destinales*. Pero para ello, se precisa de tiempo con el que estudiar

> la historia de la subjetividad del hombre de hoy, un tiempo necesario para averiguar cuál es su locura por excelencia. Si la línea argumental aquí desarrollada no incurre en desatino, averiguar ese tipo de locura nos pondrá en la buena pista que habrá de conducirnos hasta el corazón del sujeto contemporáneo, proceso homólogo al que desempeñó el automatismo mental [esquizofrenia] en la caracterización del sujeto del final de la Modernidad (Álvarez y Colina, 2016: 120).

6. Bibliografía

Álvarez, J.M. y Colina, F. (2016). *Las voces de la locura*. 1ª ed. Barcelona: Xoroi Edicions.

Álvarez, J.M. (2021). *La invención de las enfermedades mentales*. 1ª ed. Barcelona: Gredos.

Colina, F. (2020). *Sobre la locura: el arte de no intervenir*. 1ª ed. Madrid: Enclave de Libros.

Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*. 1ª ed. Barcelona: Paidós.

Esperón, J.P.E. (2020). «Acontecimiento y diferencia en la filosofía de Heidegger», *IV Congreso Internacional de la SIEH*. Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (Argentina, Buenos Aires),

25, 26 y 27 de septiembre del 2017. Buenos Aires: TeseoPress, pp. 79-90. Disponible en: https://www.teseopress.com/actassieh/chapter/acontecimiento-y-diferencia-en-la-filosofia-de-heidegger/ [Consultado 02-10-2023].

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. 1ª ed. Argentina: Siglo XXI Editores.

Freud, S. (1992). *Obras Completas. Volumen 9*. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu.

– (2015). *El malestar en la cultura*. 1ª ed. Buenos Aires: Amorrortu.

– (2016). *Contribuciones a la psicología del amor*. 1ª ed. Buenos Aires: Amorrortu.

Fundación Española para la Prevención del Suicidio (2022). *Informe Suicidios España 2022. Datos Provisionales. Observatorio del Suicidio en España*. Madrid: FEPS. Disponible en: https://www.fsme.es/observatorio-del-suicidio/ [Consultado 02-10-2023].

Gómez, C. (2021). *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (1988). *Identidad y Diferencia*. 1ª ed. Barcelona: Anthropos.

– (1994). *Conferencias y Artículos*. 1ª ed. Barcelona: Odós.

– (2001). *Hitos*. 1ª ed. Madrid: Alianza Editorial.

– (2003). *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. 1ª ed. Buenos Aires: Biblos.

– (2009). *Tiempo y Ser*. Madrid: Alianza Editorial.

– (2015). *Construir, Habitar, Pensar*. 1ª ed. Barcelona: LaOficina.

– (2016). *Ser y Tiempo*. 3ª ed. Madrid: Trotta.

– (2021). *La pregunta por la técnica*. 1ª ed. Barcelona: Herder.

Hobbes, T. (2018). *Leviatán*. 4ª ed. Madrid: Alianza Editorial.

Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. 1ª ed. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Nietzsche, F. (1996). *La genealogía de la moral*. 1ª ed. Madrid: Alianza Editorial.

– (2005). *Más allá del bien y del mal*. 1ª ed. Madrid: Alianza Editorial.

– (2006). *La Voluntad de Poder (Ensayo de una transmutación de todos los valores)*. 1ª ed. Madrid: Biblioteca Edaf.

– (2015). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. 2ª ed. Madrid: Tecnos.

Oñate y Zubía, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el Siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. 1ª ed. Madrid: Dykinson.

Rodia, S. (2022). *L´apathie hyperactive. L´économie psychique du néolibéralisme*. 1ª ed. Paris: Éditions des Crépuscules.

Rousseau, J.J. (2007). *Contrato Social*. 12ª ed. Madrid: Espasa Calpe.

– (2012). *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial.

Romero, F. (2022). «Síntesis de una Ontología de la Diferencia: Otro modo de comprender la *Metafísica* de Aristóteles». En: Oñate, T. y Romero, F.; Morán, A., (Editor y Transcriptor). *Lecciones actuales de ontología griega, arcaica y clásica*. 1ª ed. Madrid: Dykinson.

Sáez Rueda, L. (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. 1ª ed. Madrid: Trotta.

– (2011). «Enfermedades de Occidente: patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología». En: Sáez Rueda, L., Pérez Espigares, P. y Hoyos Sánchez, 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 [Consultado 02-10-2023].

– (2015). *El ocaso de Occidente*. 1ª ed. 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 [Consultado 02-10-2023].

– (2018). «Figuras del malestar civilizacional como *génesis autófaga*». *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social,* 23(80), pp. 17-41. Disponible en: https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/23333/23467 [Consultado 02-10-2023].

– (2021). *Tierra y Destino*. 1ª ed. 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=lHFe2a_69Vc&t=1393s [Consultado 02-10-2023].
– (2022b). «El acontecimiento como erraticidad y gesta», *Congreso Internacional de Ontología: Acontecimiento a tres tiempos*. Universidad de Guanajuato (México), 5 de octubre del 2022. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=YJGBHhQuYUY&t=986s [Consultado 02-10-2023].

La generalización de la psicoterapia o del por qué no somos ilustrados[1]

Manuel Santamaría Santiago
Contratado Predoctoral FPU – Universidad de Granada

1. Introducción

El aumento de las prácticas psicoterapéuticas, en demanda creciente tras la pandemia, es un fenómeno multicausal que difícilmente se agota en una sola perspectiva; el hecho de que el 25,6% de la población española acuda a algún tipo de experto en salud mental (Confederación Salud Mental España y Fundación Mutua Madrileña, 2022: 139) apunta en varias direcciones que merecen ser observadas. Desde luego puede plantearse que se da en las sociedades contemporáneas una fractura del lazo social que impide no sólo la ayuda comunitaria que antaño acompañara en la lidia con los avatares del destino, sino también una falta de recursos simbólicos e imaginarios que acusan sujetos que han de afrontar por cuenta propia las tribulaciones que la vida acarrea; es este un análisis social y político de perfecta relevancia. El rampante individualismo contemporáneo; el aumento de la precariedad socioeconómica; la falta de unos valores estables que permitan comprender y valorar el mundo; el surgimiento de técnicas y discipli-

1. 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).

nas teórico-científicas que han generado un mayor conocimiento de la conducta o subjetividad humana… son otros de los argumentos esgrimidos para tratar de explicar este asunto.

Hace doscientos cincuenta años afirmaba Kant que «la pereza y la cobardía son causa de que una gran parte de los hombres continúe a gusto en estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela; también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores» (Kant, 1941: 25). ¿Es aún factible leer las psicoterapias, y por ende su generalización, en base a tal afirmación kantiana? ¿Son estas prácticas meras formas de dirigir la conducta de aquellos que, por cobardía y pereza, preferimos inclinar la cerviz ante la prescripción de otro que nos gobierne? Tal sería sin duda un análisis excesivamente simplista o tal vez directamente errado. Sin embargo, el texto de Kant, y en especial la lectura que realiza Michel Foucault de él, nos va a permitir juzgar nuestro grado de ilustración en base a criterios que exploraremos en el segundo apartado de este trabajo.

Nuestro interés, a pesar de lo importante de buscar las causas de este fenómeno, se centrará en los *efectos* de estas prácticas y en las *condiciones históricas* que han posibilitado el auge de estas técnicas. Quisiéramos mostrar las diversas formas de subjetivación que las prácticas psi han impresionado en nosotros, en especial desde los principios del siglo pasado; ello supone pensar la subjetividad como un proceso (Deleuze, 2016: 157), un encuentro entre diversas fuerzas que van con-formándonos de muy diferentes maneras, una suerte de sumatorio de vectores en el cual las psicoterapias, y el dispositivo *psi* en general, juegan un papel fundamental en la actualidad. No se quiere decir con ello que las prácticas psi hayan copado toda la subjetividad, sino que ejercen una potente presión en nuestros días. En suspenso queda el juicio respecto a qué pueda haber de estructural en lo humano: de cara a nuestro estudio, pensamos posible estudiar qué nos da forma en términos de la conjunción entre saber, poder y moral sin comprometernos con la asunción o no de una universalidad, aunque fuera de mínimos.

Como puede observarse nuestra investigación ha sido de una evidente inspiración foucaultiana, si bien sus textos serán utilizados como

una caja de herramientas, es decir, instrumentalizados para abordar la cuestión que ahora se nos presenta. Será de la mano de Nikolas Rose de quien caminaremos para indagar en los efectos de las psicoterapias, a raíz de sus estudios acerca de una historia crítica de la psicología y de las formas de subjetivación emanadas de ella en la racionalidad biopolítica moderna en general y en la gubernamentalidad neoliberal en particular (Rose, 2005; 2019). Recurrir a este autor tiene un objetivo claro: poder estudiar desde la perspectiva del gobierno este aumento de las psicoterapias, a fin de historizar, y así socavar la naturalidad con la que, en la actualidad, empezamos a asumir la tutela terapéutica no sólo en los sufrimientos más radicales, sino a lo largo y ancho del espectro de las experiencias y relaciones humanas. Dicha asunción no es gratuita: tiene su historia y sus consecuencias políticas, y en ellas trataremos de centrarnos.

2. Kant y el ser-dirigido. La lectura de Michel Foucault

Relacionar transhistóricamente la asumida tutela o el «estado de pupilo» (Kant, 1941: 25), asentado en nuestra pereza y cobardía, con la generalización de las psicoterapias puede resultar tentador. La minoría de edad continuaría siendo nuestro estadio de la humanidad en tanto en cuanto mantenemos relaciones tutelares en aras de dirigir nuestra vida; el propio Rose observa una relación de poder específicamente tutelar en las prácticas psicoterapéuticas (Rose, 2007: 105). Mas aun cuando la relación interpersonal pudiera presentar ciertas similitudes, factores como el horizonte terapéutico en el que estas prácticas se mueven o su generalmente pretendido carácter amoral y científico nos obligan a mirar más allá de esta primera interpretación. Ello no quiere decir que en *¿Qué es la Ilustración?* no encontremos un texto que puede ayudarnos a comenzar con el asunto; de hecho, Michel Foucault recurrió a él en varias ocasiones.

En 1978, el francés dicta una conferencia ante la Sociedad Francesa de Filosofía que se titularía *a posteriori ¿Qué es la crítica?*, pronunciada poco después del curso de 1977-1978 llamado *Seguridad, Territorio y Población*. Su datación respecto al curso no es baladí al ser este el año

en el que aparece por primera vez el término *gubernamentalidad*. Dos años antes Foucault ya había visto, al introducir la noción de biopolítica, cómo esta se enfrentaba a algo nuevo (López, 2014); se encontraba ante un reciente objeto a gobernar: la población. En sus propias palabras:

> La nueva tecnología de poder no tiene que vérselas exactamente con la sociedad (o, en fin, con el cuerpo social tal como lo definen los juristas); tampoco con el individuo/cuerpo. Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente múltiple. Es la idea de «población». La biopolítica tiene que ver con la población, y esta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y como problema de poder, creo que aparece en ese momento (Foucault, 2003: 210).

La gubernamentalidad aparecerá en el siglo XVIII como una forma de gobierno novedosa cuya finalidad consiste en «mejorar la suerte de las poblaciones, aumentar sus riquezas, la duración de su vida, su salud» (Foucault, 2006: 132) a través de técnicas y saberes originales y «a partir de un modelo arcaico que fue el de la pastoral cristiana» (Ibid.: 132). Estos preliminares son necesarios si queremos entender cómo el francés va a ver en el Kant de *¿Qué es la Ilustración?* un ejercicio de resistencia, una «actitud crítica» (Foucault, 2022: 46) frente a un tipo de poder pastoral que nace en la Iglesia cristiana y que trata de que «cada individuo, fueran cuales fueren su edad, su estatus, y de ello de un extremo a otro de su vida y hasta en los detalles de las acciones, debía ser gobernado y dejarse gobernar –esto es, dejarse dirigir hacia su salvación–» (Ibid.: 47). Fue a través de su laicización y multiplicación que este tipo de relación de poder se esparció por muy diversos ámbitos (Ibid.: 48), generando una actitud crítica frente a la individualización del ejercicio de la conducción que se pregunta «¿cómo no ser gobernados *de esa manera*, por esas personas, en nombre de esos principios, en vista de determinados objetivos y por medio de determinados procedimientos?» (Ibid.: 49), la cual Foucault puede identificar con la *Aufklärung* entendiendo esta como «una actitud práctica de

resistencia a un poder de dirección gubernamental» (Lorenzini y Davidson, 2022: 24). La resistencia frente al dogma religioso, legal y de autoridad despliega a juicio de Foucault un nuevo tipo de crítica que «es en esencia el haz de relaciones que anuda uno a otro, o uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto» (Foucault, 2022: 52). Es esta nueva crítica que Foucault puede ver en Kant aquella «por medio de la cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos del poder y al poder sobre sus discursos de verdad» (Ibídem), un ejercicio virtuoso de sublevación que permite establecer una continuidad entre la resistencia a la pastoralización de la subjetividad de los siglos XV y XVI (Foucault, 2006: 197-198) con el gesto kantiano contra el gobierno tutelar del otro en la minoría de edad.

Ello no impide que Kant arribe, en este mismo texto, a una identificación de la autonomía con la obediencia o, más bien, a la fundación de la obediencia en la autonomía. Nos encontramos ante una suerte de «caída» kantiana en la cual la meta de esta acción crítico-virtuosa, la autonomía, es el inicio de la obediencia. En resumidas cuentas, lo que en apariencia es una resistencia, es en realidad la culminación del gobierno del otro, dado que es un tipo de conducción que se realiza en base a la autonomía de quien es conducido; el ejercicio de poder queda invisibilizado, encarnado y libre de toda presunta heteronomía al fundarse la acción del sujeto en su propio conocimiento crítico. Aquello contra lo que en un principio se podría encontrar luchando culminó en su afianzamiento; más aún, en el olvido de este afianzamiento. En una nota del manuscrito de esta conferencia podemos leer:

> Lo cierto es que [Kant] hizo de la presunción de la razón, de su incapacidad para mantenerse dentro de sus límites, de su ingenuidad al olvidar sus determinaciones originales, el principio del dogmatismo-despotismo: a tal punto que introdujo en la actitud crítica la brecha, la división en virtud de la cual lo mismo que permite no ser gobernado (o al menos delimitar ese ser gobernado) es tal vez lo que en nosotros «nos gobierna» sin que lo sepamos y nos hace caer en la heteronomía del despotismo. ¿Y si fuéramos gobernados sin saberlo? ¿Si lo que nos sirve para luchar contra lo que nos gobierna nos sometiera a una suerte de gubernamentalización infinita, la ejercida en nombre de la razón? (Foucault, 2022: 55).

La relación con la cuestión que nos atañe se desprende entonces así: son posibles modos del gobierno de sí –o, aún en 1978, resistencias al ser-dirigido– que corren el riesgo de fundirse en metálica aleación con el gobierno del otro. Pensamos que puede leerse esta manera de presentar el asunto por parte de Foucault, de tal modo que la actitud crítica, en su contraposición dialéctica al gobierno pastoral del otro, terminara fundiéndose con esta hasta la imposibilidad de su diferenciación y separación.

1.1. *Una nueva mirada a la* Aufklärung

Salvando las distancias que existen entre este acercamiento a ¿Qué es la Ilustración? y los venideros (Lorenzini y Davidson, 2022: 23-27), podemos ver en las primeras páginas de *El gobierno de sí y de los otros* una coincidencia en el punto que destacábamos en el párrafo anterior: la posibilidad de asunción del gobierno del otro dentro del gobierno de sí, no como una elección, sino como una identificación en la que parecemos no ser gobernados: la posibilidad de ejercer el poder llega entonces a su forma más excelsa al provocar sus efectos sin ser siquiera avistado. Por si fuera menester la aclaración, especificamos que esta capacidad de gobernar dejaría atrás una concepción bélica del poder de la que Foucault parece va deslindándose poco a poco (Sánchez, 2019); ello queda explicitado cuando leemos de Foucault que «el poder es menos una confrontación entre dos adversarios, o el vínculo de uno respecto del otro, que una cuestión de gobierno» (Foucault, 2001: 253).

Si unos cuatros años antes Foucault había situado la empresa kantiana, al menos en una primera instancia, del lado de la crítica, ahora va a dar un mayor vuelo al texto de 1784: el pensamiento kantiano abriría una nueva vía filosófica, un pensar distinto en la historia de la filosofía que se cuestiona «¿qué pasa hoy? ¿qué es este presente al que pertenezco?» (Foucault, 2009: 29). A juicio del francés, el texto inaugura una forma de pensar que establece el «presente como acontecimiento filosófico» (Ibid.: 25), como un elemento que porta y expresa un proceso del cual Kant tiene que hacerse cargo al formar parte de él; tal es la magnitud que el francés le da al texto, que puede afirmar que

es esa pregunta por la actualidad del nosotros la que caracteriza a la filosofía moderna.

El autor alemán no sólo habría inaugurado una *analítica de la verdad*, asentada en los límites del conocimiento, que tendría como heredera a la filosofía analítica y que Javier de la Higuera define como una «forma de filosofía epistemológica y normativa preocupada por la legitimidad del conocimiento» (1999: 14) que seguiría descansando en «un criterio normativo y trascendental» (Ibídem). También ha comenzado una «ontología del presente» (Foucault, 2009: 39), tradición de la que serían deudores Hegel, Nietzsche, la escuela de Frankfurt o Max Weber. Es importante este comentario de Foucault dado que él mismo va a inscribirse en esta línea de pensamiento, un intento de conocer quiénes somos como el resultado de un proceso de corte histórico. Trataría así de realizar una ontología actual de nosotros mismos que tiene, de forma ya explícitamente metodológica, un interés por el «análisis de las formas de subjetivación» (Ibid.: 21), «las modalidades y técnicas de relación consigo» (Ibid.: 58) o la «pragmática de sí» (Ibídem)[2]. Además de las dos vías ya explicitadas en otros textos como formas de *veridicción* y análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, el foco metodológico va a centrarse en los últimos años de vida de Foucault en estudiar una especial forma de relación con nosotros mismos en tanto sujetos morales. Se trata en específico de

> otro aspecto de las prescripciones morales que, en general, no se aísla en cuanto tal pero que aparentemente es muy importante: se trata de la relación consigo mismo que habría que instaurar, una relación consigo mismo que determina como debe constituirse el individuo en cuanto sujeto moral de sus propias acciones (Foucault, 2013: 207).

2. A juicio de Morey, Foucault ya está realizando una «ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de la acción moral» (Foucault, 2008: 25) en *Historia de la* locura, pero ahora Foucault lo añade de forma metodológicamente explícita en la continuación o ampliación del ejercicio de realizar una ontología histórica de lo que somos.

Nuestro autor va a proponer entender la pereza y la cobardía no como asuntos morales, sino como una especie de relación con nosotros mismos que nos lleva a dejarnos gobernar, situando en esta relación uno de los núcleos de la reflexión kantiana. No se trata aquí de una violencia autoritaria sino de un préstamo servicial de la conducción. Es por ello por lo que Foucault puede decir que el objetivo de la Ilustración es «redistribuir las relaciones entre gobierno de sí y gobierno de los otros» (Foucault, 2009: 49). El uso público de la razón, aquel que el ciudadano ejerce en tanto sujeto universal, racional y autónomo, nos libraría de la tutela, es decir, del gobierno del otro, si bien hemos de tener en cuenta que en el ámbito privado, aquel en el que somos parte –como engranajes– de un sistema más amplio, la obediencia es necesaria. La minoría de edad no es tanto una cuestión de violencia, como Foucault podría ver en *¿Qué es la crítica?* (Foucault, 2022: 53), sino una economía del gobierno de sí y del gobierno de los otros a la que Kant pretende hacer frente.

Sin embargo, y en coincidencia con lo considerado en el texto de 1978, Foucault observa un viraje, decadencia o caída en el texto de Kant. Su argumentación se pone en tela de juicio, entre otros factores, porque el uso público de la razón de forma autónoma mostraría la necesidad de la obediencia; el gobierno de sí acaba fundiéndose con el uso privado, con la obediencia o el gobierno del otro: el aumento de la libertad conlleva un aumento de la obediencia.

Vemos entonces cómo se hace hincapié en aquel elemento que ya destacábamos: Foucault ve, al menos como posibilidad, que el gobierno de sí puede ser una variante del gobierno del otro. El proyecto de autonomía kantiano, aun pretendiendo delimitar el ejercicio del poder fijándose en nuestra relación con nosotros mismos, termina sublimando la obediencia y, así, permitiendo un ejercicio de conducción, en nombre de la autonomía, que resiste en su operatividad con perfecta salud.

En aras de mostrar cómo Foucault pudo ver esa relación entre el gobierno o cuidado de sí y las prácticas psi, podemos referirnos a dos fragmentos de *La cultura de sí* en los cuales el francés deja clara esta ligazón. En el primero de ellos glosa un texto de Luciano en el cual

Hermótimo comenta su relación con su maestro y la finalidad de esta: aprender a cuidar de sí mismo. Acto seguido afirma nuestro autor:

> Estoy seguro de que ninguno de ustedes es un moderno Hermótimo, pero apuesto a que la mayor parte ha conocido al menos a una de esas personas que, en nuestros días, acuden con regularidad a ese tipo de maestro que les cobra para enseñarles cómo cuidar de sí mismos. Por suerte, sin embargo, he olvidado (sea en francés, en inglés o en alemán) el nombre de esos maestros modernos. En la Antigüedad se los llamaba «filósofos» (Foucault, 2022: 99).

Al final del mismo texto, nuestro autor se cuestiona los motivos de la decadencia del cuidado de sí a pesar de la relevancia ética tuvieron en la Antigüedad. Foucault arguye que:

> En nuestro mundo, esas técnicas de sí en su mayor parte se integraron a técnicas educativas y pedagógicas, médicas y psicológicas. Se integraron a estructuras de autoridad y disciplina, o fueron reemplazadas y transformadas por la opinión pública, los medios masivos, las técnicas de encuesta […], *de modo que ahora son los otros quienes imponen a las personas la cultura de sí, que por eso ha perdido su independencia* (cursiva nuestra) (Foucault, 2022: 117).

La pérdida de la independencia del cuidado de sí en la actualidad nos obliga a mirar a las prácticas psicoterapéuticas como aquellos saberes y técnicas que lo espolean. Se podría decir que es esta una suerte de relación tutelar, un gobierno del otro que tiene como dirección o meta el cuidado de sí. Lo que nos interesa para este trabajo no es tanto establecer qué tipo de relaciones de poder se dan en estos ejercicios sino estudiar qué tipos de efectos producen las prácticas psi como fuerzas de subjetivación y cuáles han sido las condiciones históricas de posibilidad de aparición de las mismas. Por ello seguimos a Nikolas Rose en su intento de hacer una *genealogía de la subjetivación* estudiando el conjunto de las específicas relaciones que mantenemos con nosotros mismos y que forman un cuadro ético, es decir, el marco en el que entendemos qué es o no deseable para nosotros, a qué hemos de atender en nuestra vida, de qué forma atendemos a las dificultades

que se nos presentan, etc. Antes de analizar en qué estado puede encontrarse, aunque sea de forma generalizada, la *pragmática de sí* que las técnicas psicoterapéuticas pudieran estar afianzando en la gubernamentalidad neoliberal, parece pertinente recoger algo de la historia que ha permitido que dichas prácticas tengan tal relevancia social.

3. La fuerza de subjetivación psi y su resistencia al cambio de dispositivo

El recorrido que en este apartado planteamos tiene como finalidad atender a las tareas gubernamentales que las teorizaciones y técnicas psi ejercieron y ejercen, en aras de entender cómo pudieron asentarse en nuestras sociedades, en las llamadas democracias liberales. Quisiéramos trazar una breve historia que nos permita comprender mejor en base a qué prácticas, ligazones institucionales y discursos pudieron asentarse estos conocimientos y prácticas sobre lo humano como una de las formas eminentes de configuración de subjetividad actuales. Si bien nuestro interés es ver qué efectos tienen las prácticas psicoterapéuticas en la actualidad, parece pertinente oír la historia de su victoria para poder politizarla y desplazarla de un supuesto progreso natural de una disciplina y práctica científica que avanza en sus labores sociales de forma proporcional al desarrollo de su conocimiento.

Varios son los autores que han tratado de explicar esta *psicologización de la vida* (Orellana, 2014: 75) como precipitado de la acción del dispositivo psi, encontrándonos con diversas historias críticas que narran el desarrollo de esta persuasión. Descriptivamente, Castel hizo referencia al auge de las psicoterapias ampliadas a todo el espectro de la experiencia humana, de tal forma que también la «normalidad» quedara sujeta a este tipo de prácticas; en ocasiones, esto ha sido leído como una difusión de un poder psiquiátrico que sería capaz de permear la totalidad de la sociedad (Orellana, 2014). En el ámbito psiquiátrico, Caponi ve en la *psiquiatría ampliada* un ejercicio de expansión de este dispositivo en la medida en que mira afuera del asilo para indagar causas de la degeneración, de tal forma que comienza a problematizar experiencias y conductas no relacionadas anteriormente con

los trastornos mentales; dicha mirada psicopatológica que comienza a permear la experiencia humana en su totalidad arribaría en la ampliación de aquellos sujetos que eran tenidos por locos (Caponi, 2009)[3]. Podemos encontrar también en Foucault una tesis bastante similar: la incapacidad de la psiquiatría de recurrir a la patología orgánica, a pesar de los intentos de Bayle de encontrar un sustrato corporal a la locura, le llevaría a buscar en la familia, en los antecedentes vitales, en ciertos pródromos, una suerte de material patológico que les garantizase su sitio en la medicina y, así, definirse como una disciplina y una práctica científica; la teoría de la degeneración vendría a ofrecer el material necesario a una disciplina médica o, dicho de otra manera, «la herencia es una manera determinada de dar cuerpo a la enfermedad en el momento mismo en que no se la puede situar en el plano del cuerpo individual» (Foucault, 2005: 311).

También el francés, como es sabido, se pronunció en diversas ocasiones acerca de la psicología y su origen. Quisiéramos mencionar a un jovencísimo Foucault, aún no doctorado, que explica cómo la psicología nace de la experiencia contradictoria del ser humano consigo mismo. Más exactamente, esta forma de conocer se funda en «un esfuerzo por *dominar* (cursiva nuestra) esas contradicciones» (Foucault, 1998: 165). Esta idea, a la que se referirá en otros lugares de su obra como *negatividad*, da cuenta del intento por controlar lo desviado, deficiente, conflictivo y anormal que daría raíz no sólo a la psicología, sino al conjunto de las ciencias humanas; un ejemplo de ello nos lo ofrece el nacimiento de la sociología moderna al tener como objeto al suicidio. Se podría afirmar así que «la anormalidad representa en la obra de Foucault […] la experiencia constitutiva tanto de las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas, como del "nacimiento del hombre"» (Bacarlett, 2016: 63).

3. Lo que tal vez sea más importante para nuestro estudio es que ello pudo permitir un «acrecentamiento del poder y la autoridad psiquiátrica a lo largo del siglo XX» (Bedoya-Hernández y Castrillón-Aldana, 2018: 20), de tal forma que se comenzara a asentar una lectura psiquiatrizada de nosotros mismos» (Ibídem).

Esta normalidad que sirve como criterio de la corrección o la reconducción es, además, el fruto de diversos y complejos procesos que permiten el gobierno no sólo a través de la ley, sino también a través de *la norma*, es decir, «aquello que puede aplicarse tanto a un cuerpo que se quiere disciplinar, como a una población que se quiere regularizar» (Foucault, 2003: 229). Por hacer una breve mención a ese tipo de acciones o elementos que intervienen en la producción de las condiciones de normalidad, que como vemos se encuentran «precedidas y, sin duda, sostenidas por los intentos de conocer y administrar lo anormal» (Rose, 2019: 13), la *Historia de la locura en la época clásica* nos ofrece un ejemplo muy lúcido: «hacia 1657, no se ha internado a la centésima parte de la población de París para librarse de los «asociales». El gesto, sin duda tenía otra profundidad: no aislaba extraños desconocidos, y durante largo tiempo esquivados por el hábito; los creaba» (Foucault, 2018: 131).

Asoma así un matiz interesante: si bien el conocimiento de lo normal es precedido por el de lo patológico, ello no quiere decir que la *norma* según la cual se juzga algo como anormal no tenga su propia historia; en el caso de *Historia de la locura*, Foucault ve en el nacimiento de un nuevo orden moral burgués y en su intento de gestión –a través de la condena– de la ociosidad aquello que mueve a la creación del *Hôpital Général* y así, a través de la exclusión, se deshilachan todas las conexiones de familiaridad con la locura: se generaría así la posibilidad de ver extrañeza y anormalidad donde antes ellas no existían.

En lo que a las psicologías respecta, ellas no fueron estériles ni en relación con el nacimiento de una norma ni en lo que respecta a su potencia para disciplinar y regular. Sofía Rivero ha puesto de manifiesto cómo tanto la psicología evolutiva, con su concepción de las conductas adaptativas y desadaptativas, como la psicología de las diferencias individuales y la psicometría han permitido una producción de la normalidad en el terreno de la conducta y las capacidades (Rivero, 2005). También afirma que gracias a la *egopsychology*, el conductismo o el cognitivismo «la idea de "normalidad" quedó asimilada a la de "adaptabilidad"» (Ibid.: 314), traduciéndose esta en una capacidad, y también en una necesidad de gobierno, de ajuste a las exigencias sociales. Dichas

disciplinas ofrecen una «verdad acerca de la normalidad» (Ibid.: 306), un canon con respecto al cual dirigir a los individuos, una meta del gobierno del otro. Se podría afirmar, en analogía con el movimiento que mostrábamos de Foucault en el párrafo anterior, que fue una necesidad de gestión de la población la que se procuraba formas de conocimiento sobre, por ejemplo, capacidades productivas; sólo cuando la fuerza productiva es un requerimiento, la improductividad o incapacidad puede anormalizarse.

La *expertise* psicológica, término que nos parece adecuado para no desligar el saber y el hacer[4], se extendió rápidamente por los beneficios que aportaba en términos gubernamentales. De hecho, y como hemos visto, ella nació de necesidades gubernativas, es decir, que su devenir disciplina se dio «a través de la codificación de las vicisitudes de la conducta individual, tal como estas aparecieron al interior de los aparatos de regulación, administración, castigo y cura» (Rose, 2019: 122). La pregunta que surge entonces en el marco de nuestro análisis es: ¿de qué elementos o características goza la *expertise* psi para que se diera este afianzamiento?

Polemizando con Latour, Rose entiende que este puede darse dado que «ciertas formas de pensar y de actuar se propagan porque parecen ser soluciones a los problemas y a las decisiones a las cuales se ven confrontados los actores en diversos escenarios» (Miller y Rose, 1994). Estos escenarios, gubernativos en el caso del nacimiento de las *expertise* psicológicas, encontraron en la psicología una «capacidad de organizar, simplificar y racionalizar los dominios de individualidad y diferencias humanas que emergieron en el curso de proyectos institucionales» (Rose, 2019: 123).

En términos gubernamentales, las psicologías en particular supu-

4. A juicio de Rose, la psicología no es sólo una tecnología intelectual, es decir, un «modo de hacer visible ciertas características de las personas, sus conductas y relaciones con otros» (2019: 39), sino también una *expertise*; la noción apunta a una capacitación para la administración de las personas y a «técnicas y procedimientos que pretenden hacer posible el manejo racional y humano de los recursos humanos» (Ibídem).

sieron una gran ventaja al permitir conocer de forma particular y detallada a los individuos a ser gobernados. Este tipo de saber superaría por su capacidad de individualizar a la estadística –como ciencia del Estado–, la cual había aportado anteriormente el conocimiento necesario para la gestión poblacional; la psicología social, por ejemplo, permitiría que el gobierno se emprendiese «a la luz de un saber acerca de los estados subjetivos de los ciudadanos» (Ibid.: 144). Además, la *expertise* psi añade la posibilidad, dentro de estas necesidades institucionales, de ejercer una gestión racional de los individuos; dicho manejo del factor humano quedaría legitimado por el carácter supuestamente científico de estas disciplinas. A la calculabilidad, la simplificación y la especificidad de saber sobre las capacidades y las desviaciones de cada individuo particular como demanda intrainstitucional, hemos de sumarle que la *expertise* psi fundamenta su acción en un conocimiento racional y científico.

A estos elementos ha de añadirse un factor que excede al desarrollo de estas técnicas: la instauración de un biopoder liberal que procura el beneficio de aquel sobre el que gobierna. Aunque encontremos de fondo el interés de gobernar, de conducir o, en definitiva, de ejercer poder, este ya no se justifica tanto en términos soberanos o disciplinarios; antes bien, se trata de que «quien gobierna, sólo deba gobernar en la medida en que considere y actúe como si estuviera al servicio de los gobernados» (Foucault, 2006: 127). Creemos que Rose acierta al afirmar que:

> La disciplinarización de la psicología está constitutivamente vinculada a una transformación fundamental ocurrida en las racionalidades y tecnologías del poder político desde las últimas décadas del siglo XIX, cuando la responsabilidad de los gobernantes comenzó a ser planteada en términos de asegurar el bienestar y la normalidad física y mental de los ciudadanos, y en términos de moldear y regular las maneras en que estos llevan adelante su existencia «privada» […] de modo tal que ejerzan su privacidad y libertad de acuerdo a esas pautas de normalidad maximizada (Rose, 2019: 97).

Estas acciones de gobierno más propias de la gubernamentalidad liberal requieren de la justificación racional y científica de las acciones, mostrando el carácter terapéutico o beneficioso de las mismas. Quisiéramos relacionar estas variaciones en la racionalidad política con el cambio que se produce en la concepción del poder foucaultiana a raíz de la introducción del concepto de *gobierno* y que se relaciona directamente con estas transformaciones. Coincidiendo con la crisis del Estado de Bienestar, Foucault se aventura a hablar de sociedades posdisciplinarias (Foucault, 1994: 533), en las que «más que un poder que reprime, limita, controla, compensa, corrige, ahora se tratará de permitir, garantizar, asegurar, promover, multiplicar» (Barukel, 2019: 7). Frente a la perpetua reglamentación, se trataría ahora de un dejar hacer.

Podríamos decir que las relaciones de poder, en nuestros regímenes neoliberales, en los que no se abandonan totalmente lo soberano ni lo disciplinar, requieren de la libertad de aquel cuya conducta quiere ser gobernada, guiada, lo cual no apunta más que a «estructurar un campo posible de acción de los otros» (Foucault, 2001: 254). Como vemos, ya no se trata de una pugna, sino más bien del saber guiar, de conocer al otro para que pueda seguir el camino que se le marca. Eso sí, dicha acción no puede comprenderse sin la libertad de aquel que pretende ser guiado; de hecho, tal libertad, como defenderá Rose, es necesaria para el gobierno contemporáneo (Rose, 1999).

Sin embargo, el dispositivo psi resiste a estos cambios. A pesar de la distancia con gestos anatomopolíticos más disciplinares, en los que por supuesto la *expertise* psi se vio involucrada en sus orígenes, se podría observar una continuidad de estas prácticas, en especial de corte psicoterapéutico, en racionalidades gubernamentales de corte neoliberal.

Nos gustaría ahora proponer cuál es uno de los hilos posibles de esta continuidad. Siguiendo a Rose, uno de los factores que aún en instituciones de corte disciplinar podemos encontrar para entender la consolidación de la *expertise* psi es el carácter *ético* en el cual dichas acciones se inscriben. Por doquier encontramos los términos mejora, progreso, aumento de la calidad de vida, estabilización, autodesarrollo, adquisición de habilidades, cura… los cuales muestran que el ejercicio

terapéutico no se realiza en detrimento de la felicidad o bienestar de la persona, sino por mor de ellas. El ejercicio de la autoridad (poder), realizado en nombre de un conocimiento del ser humano (saber) promueve determinadas formas de relacionarse con uno mismo por su propio bien (ética). Al basarse en el interés de aquel que sobre el que se ejerce el poder, la acción queda legitimada. Si por un momento hacemos a un lado los encierros involuntarios, como patencia de la insistencia del dispositivo disciplinario, se abre la posibilidad de entender una legitimación de la acción gubernamental en base al beneficio de aquella persona sobre la cual la acción es ejercida. Sin embargo, la cuestión ética se desdobla, dado que no sólo legitima una actividad, sino que además conforma una manera de relacionarnos con nosotros mismos, definiendo aquello a lo que prestamos atención, la manera en la que nos relacionamos y justificamos nuestras acciones y, sobre todo, cómo integramos lo que nos acontece.

En este punto del argumento es preciso que añadamos un elemento decisivo para entender las relaciones entre prácticas psi y el gobierno liberal, a saber: la cuestión de las estrategias. Rose va a afirmar que:

> Es típica de aquellas racionalidades de gobierno que se consideren a sí mismas como «liberales» la simultánea delimitación de la esfera política por la referencia al derecho de otros dominios –el mercado, la sociedad civil y la familia, siendo estos tres los más comúnmente desplegados–, y la invención de una serie de técnicas que intentarían actuar en dichos dominios sin desbaratar su autonomía (Rose, 2019: 68).

La imposición o la dominación no parecen ser ya el núcleo central del modo de ejercer el poder en la racionalidad política neoliberal. Antes bien, se promoverán formas de autoridad y de relación que permitan la alianza entre deseos individuales y deseos gubernamentales. Regular las formas en las que nos entendemos, juzgamos nuestras vidas o valoramos nuestras aspiraciones es una forma mucho más sutil, pero insultantemente más efectiva, de estructurar el campo de la acción del otro: permiten, por así decirlo, una alianza invisible entre los deseos de aquellos que gobiernan y los de aquellos que son gobernados en relaciones específicas.

Recordemos pues que si hemos recorrido brevísimamente esta historia es para ver qué tipo de fuerzas de subjetivación operan sobre nosotros dada la generalización de la psicoterapia. Allende las condiciones de posibilidad de este fenómeno, nos interesa analizar qué ocurre con nosotros o, mejor dicho, qué efectos y conformaciones resultan al involucrarnos en estas dinámicas. No basta parece con afirmar que las prácticas psi reifican lo contingente en su cruzada científica, sino que crean subjetividades a través de lo que Michel Foucault llamó *tecnologías del yo*, es decir, aquellas técnicas

> que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 2008: 48).

¿A qué o adónde conducen dicho tipo de prácticas en nuestra actualidad, es decir, cuál es su objetivo, en qué tipo de términos nos espolea a entendernos? Dadas las formas actuales de ejercer el poder, ¿podrían entenderse las psicoterapias como un modo de gobierno a distancia? ¿De qué manera podría esto ocurrir? Trataremos de dar respuestas a estas preguntas en el siguiente aparatado.

4. Concluyendo: el gobierno de sí como gobierno del otro

Hecho este recorrido, nos vemos ahora en condiciones de afirmar cuál es la dirección de los efectos de los modos propios de subjetivar de las prácticas psicoterapéuticas. Seguiremos a Rose en este punto también para decir que aquello que unifica dichas actividades no son tanto sus teorías sino sus consecuencias éticas; el londinense las condensa en tres puntos principales, a saber:

> La «autonomización» y «responsabilización» del sí mismo, la instigación hermenéutica reflexiva que proveerá el autoconocimiento y el control del sí mismo, y la operación de todo esto bajo la autoridad de expertos que sostienen que el sí mismo es capaz de alcanzar una vida mejor y más feliz a través de la aplicación de conocimiento científico y la habilidad profesional. (Rose, 2019: 277).

Estos tres factores consolidan lo que Rose ha llamado el *régimen del sí mismo*. Nuestra idea es que el asentamiento de este régimen, promovido o causado parcialmente por las prácticas psicoterapéuticas, implica una forma muy concreta de entender aquello que nos ocurre; no por casualidad proliferan hoy estas prácticas que sitúan el campo de batalla de los conflictos e injusticias en problemas de índole psicológica. Es a esta interioridad, abordada con el conocimiento necesario, a la que nos dirigimos para entendernos y relacionarnos; la cuestión no es baladí en lo referente a la ética que se configura, pero mucho menos lo es si nos acercamos a la cuestión desde el punto de vista político-gubernativo.

No parece excesivamente arriesgado afirmar que los ejercicios psicoterapéuticos, dadas las características de las formas de gobierno liberales que veíamos en el apartado anterior, y si verdaderamente son estos los efectos que provocan, podrían entrar en concordancia con la racionalidad de gobierno neoliberal. La responsabilización y el monitoreo o inspección de sí apuntan a mirar «dentro» de cada uno el origen de los problemas y vicisitudes a los que la vida indefectiblemente nos enfrenta, o al menos contempla la posibilidad de un *trabajo* sobre el asunto que involucre exclusivamente al sujeto que sufre. La cuestión puede ser matizada ya que, de hecho, ni siquiera el sufrimiento es condición necesaria para involucrarse en estas prácticas, dado que en ocasiones lo que se busca es la realización de un potencial inaprovechado.

A nuestro juicio, la reducción del dilema que supone co-estar en el mundo a algún tipo de conflicto inconsciente, error cognitivo, refuerzo negativo o falta de desarrollo personal supone una alianza fuerte con las formas de gobierno actuales. Si el autogobierno es la fórmula de gobierno del liberalismo y, en especial de sus nuevas vertientes en la medida en que ubica en el sujeto la responsabilidad de su circunstancia, las psicoterapias inciden en remarcar dicho tipo de subjetivación al indicar que el «problema» está en nosotros, y por tanto también la respuesta que hayamos de dar a él. Ello incurre en una hiper-responsabilización como fuerza de subjetivación que tal vez podría ser un factor que diese cuenta del aumento de sufrimiento mental en nuestros días. Si a las condiciones de vida hiperactivas y de una exigencia desmedida,

a la precariedad, a la falta de protección social y a la autocomprensión en términos psicologizantes le sumamos una relación de responsabilidad con todo aquello que nos acontece, tal vez encontremos precariamente elementos clave para poder hablar del sufrimiento psíquico actual. Si las formas de gobierno contemporáneas requieren de una ética de la libertad y la responsabilidad, en la medida en que las psicoterapias naveguen hacia las tecnologías del yo propias del neoliberalismo supondrán una forma de gobernarse que encaja con este tipo de racionalidades políticas; cuestión aparte es si toda psicoterapia incurre necesariamente en estas dinámicas, cuestión que excede las posibilidades de este breve escrito.

Tal vez se entienda ahora mejor el recurso a los textos sobre Kant y la cuestión del no ser gobernado de esa forma y de la fusión entre el gobierno de sí y gobierno del otro. Pareciera que, en nuestros días, este tipo de disciplinas fomentan una suerte de cuidado o gobierno de sí que, más que suponer una potencia emancipatoria o resistencia al ser gobernado, es la sublimación del ejercicio del poder: muestran su invisibilidad, su operatividad a distancia o mediada. En definitiva, defendemos que el ejercicio del poder es más peligroso y sublime cuando no se siente, cuando ha conseguido implantarse como una ética y un discurrir que se viven como propios. Si Rose acierta en su análisis de los efectos éticos de subjetivación de las psicoterapias, la tutela como conducción es el menor de los problemas: el verdadero asunto es que, a fuerza de subjetivación, seamos perfilados éticamente según las necesidades gubernamentales del neoliberalismo. Menos explícito que en los planteamientos kantianos, pero más profundamente inoculado, el gobierno de sí que busca la autonomía no es más que la culminación del gobierno del otro en estos contextos políticos.

En este sentido el discurso de la salud mental que nos invita a cuidarnos es una forma de gobierno; sutilmente, el marco de la acción queda orientado a lograr gestionar por cuenta propia cualquier vicisitud, habida cuenta de la caída del Estado de Bienestar en nuestras sociedades.

Y es que tras la caída del Estado de bienestar, la salud mental se ha convertido en el significante a perseguir: en sociedades neoliberales que no

pretenden garantizar un mínimo de condiciones vitales y económicas, la salud mental como bien de mercado es el nuevo producto al que aspirar. La individualización radical de los conflictos que vivimos sujetos destinados a ser empresarios de nosotros mismos, sumado a un poder de normalización que nos niega la salud, dado que se trata de un ideal inalcanzable, tal vez nos mueva a redirigir la mirada a las condiciones de vida antes que a nuestros trastornos de conducta o neurosis diversas. La afirmación, hoy tan parte del sentido común, según la cual «todo el mundo debería ir al psicólogo», da buena cuenta de las sutilezas de los mecanismos actuales de poder, dado que se presentan como una preocupación sanitario-terapéutica, y de cómo la función psi pretende acaparar la totalidad de los cuerpos en un movimiento que impide el ejercicio crítico respecto a lo que un joven Foucault llamara las condiciones reales de la enfermedad (Foucault, 1979). Sin pretender con ello negar el padecimiento psíquico del que nuestras sociedades adolecen y que presenta un crecimiento exponencial, querríamos terminar afirmando con Carlos Pérez que:

> Ante la sobre explotación, ante las nuevas formas de cansancio que producen los medios tecnológicos avanzados, ante una vida atravesada de exitismo, competitividad, condiciones laborales extremas, los ideologismos dominantes parecen decirnos, por todos lados, «el problema es suyo, no es del sistema, no es del entorno, es suyo» (individualización). Pero, en seguida, puesto el problema en nosotros, nos dicen «su problema es "psicológico"», en el sentido banal de que aparece sólo en virtud de una mala apreciación de la realidad, de una percepción defectuosa, que por supuesto es culpa nuestra, de nuestras posibilidades (psicologización). Pero si insistimos, si el problema y sus síntomas persisten, nos dicen «lo que ocurre es que su problema es "endógeno"» (naturalización) (Pérez Soto, 2012: 32).

La situación actual puede atenderse según la bífida lectura que hizo Foucault de la *Aufkärung*. Por un lado, se torna necesario un ejercicio crítico de resistencia frente a formas de subjetivación que se alinean con el orden presente, según el cual son los individuos por sí mismos, como mucho con la ayuda del consumo de servicios sanitario-terapéuticos, los que han de soportar sus condiciones de vida. Si ello no

es posible, acudirá a un especialista que le hará saber que encontrarse mejor, en gran medida, depende de él o de ella. Pero, por otro lado, si no se acompaña este movimiento de una reflexión acerca de qué somos hoy o cómo hemos podido llegar a ser lo que somos, difícilmente nos percatemos ni de las formas de subjetivación que nos conforman ni de cuáles son las vías de escapar de ellas. Mientras que estos movimientos no sean realizados, el proyecto ilustrado, tal y como Foucault lo define, no se encontrará en proceso. Quisiéramos terminar con unas palabras de Rodrigo Castro Orellana que resumen en un solo párrafo gran parte de lo que hemos intentado decir en este breve escrito:

> En efecto, a partir de la promoción de la individualización se privatizan o personalizan las contradicciones estructurales del orden capitalista y se invisibilizan los conflictos inherentes al mismo. Toda negatividad, insuficiencia, residuo o resistencia se convierten en una cuestión personal, en algo que solamente existiría en el territorio de la autogestión individual (2014: 78).

5. Bibliografía

Bacarlett Pérez, M.L. (2016). *Una historia de la anormalidad: finitud y ciencias del hombre en la obra de Michel Foucault*. Cuauhtémoc: Gedisa.

Barukel, A. (2019). «Gobierno y locura. Un esquema de análisis para las prácticas de salud mental desde la perspectiva de la gubernamentalidad de Michel Foucault». *De Prácticas y Discursos: Cuadernos de Ciencias Sociales*, 8(11), pp. 207-228. Disponible en:http://dx.doi.org/10.30972/dpd.8113811[Consultado: 16-05-2023].

Bedoya-Hernández, M. y Castrillón-Aldana, A. (2018). «Psicociencias y gobierno de la subjetividad». *IATREIA: Revista médica Universidad de Antioquía*, 31(1), pp. 18-28. Disponible en: https://doi.org/10.17533/udea.iatreia.v31n1a02 [Consultado: 01-10-2023].

Caponi, S. (2009). «Para una genealogía de la anormalidad: la teoría de la degeneración de Morel». *Scientiae Studia*, 7(3). Disponible en: https://doi.org/10.1590/S1678-31662009000300004 [Consultado: 01-10-2023].

Confederación Salud Mental España y Fundación Mutua Madrileña (2023). *La situación de la Salud Mental en España*. Madrid. Disponible en: https://www.fundacionmutua.es/actualidad/noticias/macroestudio_salud_mental/ [Consultado 01-12-2023]

De la Higuera, J. (1999). *Michel Foucault: la filosofía como crítica*. Granada: Editorial Comares.

Deleuze, G. (2016). «¿Qué es un dispositivo?». En: Balbier, É. y Deleuze, G. (Eds.); Bixio, A.L. (trad.). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.

Foucault, M. (1979) *Enfermedad mental y personalidad*. 2ª. ed. Traducido por E. Kestelboim. Buenos Aires: Paidós.

– (1994). *Dits et* écrits *III*. Editado por D. Defert y F. Ewald. Paris: Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines).

– (1998). «La psicología de 1850-1950». *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*. Traducido por F. Álvarez-Uría, (34-35), pp. 163-173. Disponible en:https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=121612 [Consultado:21-06-2023].

– (2001). «El sujeto y el poder». En: Dreyfus, H.L. y Rabinow, P.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Traducido por C. de Iturbe. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión SAIC.

– (2003). *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Traducido por H. Pons. Madrid: Akal.

– (2005). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France(1973-1974)*. Traducido por H. Pons. Madrid: Akal.

– (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Traducido por H. Pons. Buenos Aires: Akal.

– (2008). *Tecnologías del yo*. Traducido por M. Allendesalazar. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

– (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Traducido por H. Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

– (2013). «Acerca de la genealogía de la ética».En: Pons, H. (trad.): *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

– (2018). *Historia de la locura en la época clásica I*. 3ª ed. Traducido por J. J. Utrilla. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
– (2022). ¿Qué es la crítica?: *seguido de La cultura del sí. Sorbona, 1978/ Berkeley, 1983*. Traducido por H. Pons. Madrid: Siglo XXI Editores.
Kant, I. (1941). *Filosofía de la Historia*. 1ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.
López, C. (2014). «La biopolítica según la óptica de Michel Foucault: alcances, potencialidades y limitaciones de una perspectiva de análisis». *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporánea*, 1(1), pp. 111-137. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20140702044644/09_lopez.pdf. [Consultado: 02-09-2023].
Lorenzini, D. y Davidson, A.I. (2022). «Introducción».En: Foucault, M., *¿Que es la crítica?: seguido de La cultura del sí. Sorbona, 1978 / Berkeley,1983*. Traducido por H. Pons. Madrid: Siglo XXI.
Miller, P. y Rose, N.S. (1994). «On therapeutic authority: psychoanalytical expertise under advanced neoliberalism». *History of the human sciences*, 7(3), pp. 29-64.
Orellana, R.C. (2014). «Psicologización de la vida. Lectura del Curso de Foucault "Le Pouvoir Psychiatrique"». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 47, pp. 55-79. Disponible en: https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/45802/43026 [Consultado 15-05-2023].
Pérez Soto, C. (2012). *Una nueva antipsiquiatría: crítica y conocimiento de las técnicas de control psiquiátrico*. LOM Ediciones.
Rivero, G. I., (2005). *Ciencias "psi", subjetividad y gobierno. Una aproximación genealógica a la producción de subjetividades "psi" en la modernidad*. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona. Disponible en: http://hdl.handle.net/10803/5445 : [Consultado 17-06-2023].
Rose, N.S. (1999). *Powers of freedom: reframing political thought*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
– (2005). *Governing the soul: the shaping of the private self*. 2ª ed. London: Free Association Books.
– (2007). «Terapia y poder. Techné y ethos». *Archipiélago:Cuadernos de crítica de la cultura*. Traducido por F. Álvarez-Uría y J. Varela,

76, pp. 101-124. Disponible en: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=121612 [Consultado: 21-06-2023].

– (2019). *La invención del sí mismo: poder, ética y subjetivación*. 1ª ed. Santiago de Chile: Pólvora.

Sánchez Santiago, A.S. (2019). «La gubernamentalidad como poder a distancia: Foucault y la crisis de las disciplinas». *Daimon Revista Internacional de Filosofia*, 76, pp. 155-170. Disponible en: http://dx.doi.org/10.6018/daimon/281801 [Consultado 15-05-2023].

Entre indios y locos. Esbozos para una crítica decolonial de *Historia de la locura en la Época Clásica*

Álvaro Santos Saborido

Máster en Filosofía Contemporánea – Universidad de Granada

> «Todo lo que hoy experimentamos bajo el modo del límite, o de la extrañeza, o de lo insoportable, habrá alcanzado [algún día] la serenidad de lo positivo. Y lo que para nosotros designa actualmente ese Exterior podría ser muy bien que un día nos designará a nosotros» (Foucault, 1999: 267).

1. Introducción

Inicié esta investigación después de confrontarme con la lectura de ese extraño artefacto que es *Historia de la locura en la época clásica*. Sus audaces afirmaciones, sus más que justificadas sospechas, las preguntas que arroja y la delicada labor de reconstrucción de los procesos que configuran las experiencias de la locura que van del Renacimiento a la Época Clásica, tienen un valor incontestable. Aquí no se pretende igualarlo en la precisión de sus análisis. Sin embargo, durante la lectura del mismo, de continuo me asaltaba la sospecha de una suerte de unilateralidad o mitología que el propio Michel Foucault jamás ponía en duda y que actuaba como el suelo no cuestionado de su investigación. Esta suposición no es otra que la tácita identificación o quasi-identificación entre experiencias de la locura y experiencia francesa de la locura. Un supuesto que sin duda obedece a la tarea capital

del libro, reconstruir el origen de la institución psiquiátrica, que indudablemente, tiene un origen francés. Pero explicar el *origen* sabiendo cómo termina la película impone –quiéralo o no el investigador– una cierta restricción que, quizás, sea la causa de las marcadas discontinuidades que él percibe en esas experiencias entre finales del siglo XV y el siglo XVII. Así, decidido a ampliar la mirada para sacar esa experiencia del *nicho geográfico* en la que él mismo la había recluido, se trataba de investigar cómo, donde se perciben las aparentes discontinuidades de una historia de la locura, lo que faltaba era la mediación de elementos por él no considerados. Porque el hecho de que el origen de la psiquiatría sea eminentemente francés no implica, ni mucho menos, que a la historia de su constitución solo la conformen elementos y procesos franceses. Esta es la primera sospecha.

La pregunta resultante era evidente: ¿qué procesos y elementos mutuamente coordinados permiten afinar, reducir o suavizar esas intermitencias que parecen constituir las experiencias modernas de la locura? La respuesta más cabal seguramente sea que esos elementos y procesos son múltiples. Pero en vista a la necesidad de acotar la investigación, lo que me propuse era rastrear si hay, entre el Renacimiento y la Época Clásica, una experiencia lo suficientemente novedosa y paradigmática *en la gestión de la alteridad* que sirva de mediación entre ambas y que, en último término, pueda dar razón de la continuidad en esa historia de la locura cosida a trompicones. Pocas fueron las fatigas necesarias para alcanzar ese tercero en la ecuación. Esa experiencia, arquetípica donde las haya es, como todo el *giro decolonial* se ha hartado de señalar, *la experiencia del descubrimiento y la conquista de América*. Esta y no otra es la experiencia que permitió a los europeos tantear, estudiar y ensayar cómo tratar con esa alteridad que simplemente no podía ser expulsada.

«La mayor cosa después de la creación del mundo, y la muerte y resurrección del que lo crió, es el descubrimiento de América» (Bernand y Gruzinski, 2018: 21). Con esta frase compacta y exaltada recogía Francisco López de Gomara, famoso cronista de Indias, la conmoción provocada por el descubrimiento de América en la experiencia europea. Puede que exagere al comparar la génesis cristiana del

mundo con el descubrimiento de América; pero como retrato de una crisis de la experiencia moderna es lo suficientemente esclarecedora. Dos años antes asistimos a otro acontecimiento de particular relevancia histórica, la Junta de Salamanca. En ella se discute la legitimidad de la conquista y subyugación de los pueblos amerindios y, por cercanía temática, la cuestión sobre la posesión o no-posesión del alma por parte de los «indios». De las dos posiciones que se enfrentan, una define con las siguientes cualidades al bárbaro, y por añadido, al indio: bárbaro es aquel de «mente obstruida, los necios, los faltos de razón, los privados de facultades, los crueles, fieros, [los] corrompidos con depravadas costumbres y sediciosos, ya sea por naturaleza, ya por vicio de pecar» (Manero, 2009: 101). Aquí tenemos una expresión diáfana del vínculo que surcando los océanos, reúne al indio y al loco y, entre ellos, a nosotros. Porque

> cierto es que la historia del globo está hecha de conquistas y de derrotas, de colonizaciones y descubrimientos de los otros; pero [...] el descubrimiento de América es lo que anuncia y funda nuestra identidad presente; todos somos descendientes directos de Colón, con él comienza nuestra genealogía. Desde esta fecha el mundo está cerrado [...] Los hombres han descubierto la totalidad de la que forman parte mientras que, hasta entonces, formaban una parte sin todo (Todorov, 2007: 14).

Por esta razón, la *proto-historia de la psiquiatría* foucaultiana, al no introducir la disrupción americana, comete el «pecado» de dejar dicha historia flotando, casi ensimismada, entre dos siglos en los que, si le hacemos caso, da la impresión de que no se han producido cambios del orden del cataclismo en la experiencia general europea. El orden burgués tal y como lo describe Foucault no parece suficiente para explicar lo que pretende, pues en él no se percibe el peso que un acontecimiento tal ha supuesto para su configuración –en tanto orden burgués–. Unas mutaciones semejantes tienen que haber dejado su huella impresa en la experiencia europea de la otredad interior a sus sociedades. Este «contacto con el indio», en tanto experiencia de una *alteridad radical*, tiene que ser afirmada y reconocida, por sus impli-

caciones históricas, como experiencia eminentemente europea[1]. Pero también debe ser recordado que en sus inicios, aquella no fue ni *francesa*, ni *inglesa*, ni *alemana*, sino de los Estados ibéricos y, en menor medida, de las ciudades-estado italianas[2]. Por eso, cuando uno lee la *Historia* de Foucault, focalizada con insistencia en Francia –y en menor medida en Inglaterra y los diversos reinos alemanes– tiene la impresión de encontrarse exageradamente *in media res*, en una historia que realmente solo en parte es tal. Al desaparecer de la narración lo que supuso para la mentalidad europea la aparición de un Nuevo Mundo, el ejercicio de la colonización y la conquista –*precisamente entre el Renacimiento y la Época Clásica*–, fácilmente desaparece la continuidad y, como en un juego de sombras, el autor puede crearla y descrearla a su antojo. Como en esa proto-historia de la psiquiatría no aparece en ningún momento señalado el gran viraje histórico que se ha producido entre el Renacimiento y la Época Clásica[3], las discontinuidades dan la impresión de generarse espontáneamente y la experiencia de la locura tener el carácter de una experiencia errante.

Como el propio Foucault comenta, la experiencia clásica de la locura es la de una pérdida en la capacidad de discriminación de los

1. Dicha experiencia, en su discurrir temporal, transformará todo el horizonte histórico en el cual Europa se entiende a sí misma, a los otros y al mundo/globo. Es hasta tal punto central que, la idea de *mundo* en tanto «espacio» donde transcurre la Historia Universal, no es concebible sin la clausura mundial que se produce con el descubrimiento de América.

2. No se entienda esto como una defensa de algún tipo de chovinismo histórico-nacional (en este caso español o portugués), sino de recuperar esa parte de la historia europea y americana, que parece no cumplir ningún papel en cierta historiografía, y que sin lugar a duda, permite explicar los procesos generativos de la Modernidad desde una óptica más privilegiada.

3. Este viraje esencial puede comprenderse como el desplazamiento de los principales centros de poder económico-político de las ciudades-estados italianas, a la Sevilla de Carlos V y finalmente, al predominio de los Estados y ciudades del Atlántico noroccidental. Es este desplazamiento, absolutamente central, el que obliga a esa *Historia de la locura* a sacar la cabeza del suelo.

signos de la locura. Las finísimas sutilezas y disquisiciones que con esmero había delimitado la tradición del derecho romano para diferenciar al loco desaparecen y se convierten en el polvo que engorda el baúl del olvido. Grandes sectores de indeseables terminarán siendo encarcelados sin mayor criba ni distinción:

> Se «encierra a los depravados, a los padres disipadores, a los hijos pródigos, a los blasfemos, a los hombres que "tratan de deshacerse", a los libertinos, [...] a los insensatos, hombres "dementes", gentes de "espíritu alienado", "personas que se han vuelto totalmente locas» (Foucault, 2018: 176).

Sin duda, las instituciones de encierro han perdido sus facultades para juzgar con meticulosidad. ¿Pero no recuerda esta indistinción con la que fueron encarcelados los «enemigos de la sociedad y los indeseables» en el *Hôpital Général* fundado por Luis XIV, a aquella indistinción con la Sepúlveda englobó el dédalo de culturas amerindias? Estamos asistiendo a un «reflujo de las mareas» del otro lado del Atlántico dentro de los territorios nacionales europeos. El encierro del siglo XVII francés, masivo y sin grandes distinciones ni precisiones en las poblaciones sobre las que se aplica, reproduce el gesto con el que fue amalgamado aquel crisol cultural que era Mesoamérica y Sudamérica.

Resumiendo, se trataba de encontrar ciertos paralelismos –si es que los hubiese– entre el contacto violento de los españoles con los pueblos amerindios y las transformaciones en la gestión de la locura entre el siglo XV y el siglo XVII. O lo que es lo mismo, ver si existe un entrecruzamiento, más o menos profundo, entre las prácticas de encierro que darán pie a la constitución de la psiquiatría –y que configuran la principal experiencia del siglo XVII– y las prácticas del primer colonialismo europeo en América. Esto es, ver si existe algún punto de encaje entre la historia del primer colonialismo europeo y esa *protohistoria de la psiquiatría*.

Ahora bien, ¿cuáles son los motivos para llevar a cabo una investigación semejante? ¿Por qué intentar reconstruir los posibles vínculos existentes entre estas dos empresas tan aparentemente alejadas entre sí? Las razones son múltiples: algunas de ellas son *internas* a la

propia investigación foucaultiana, pero otras son razones *externas* a la labor desarrollada por este. Las razones internas ya fueron especificadas más arriba, las externas, sin embargo, obedecen a un cierto presupuesto que aquí quiero dejar explicitado y que se toma como punto de partida. Asumo, como lugar a partir del que pensar, la exigencia que desde la filosofía decolonial, sea latinoamericana o no, se ha lanzado a todo el pensamiento occidental[4]. Este desafío no es otro que el reconocer lo profundamente arraigado y dependiente que ha sido todo el pensamiento moderno, en tanto ideología de los países que ocupan el centro del moderno sistema-mundo (Wallerstein, 20l6), de la infravaloración y subyugación de todos aquellos pueblos, culturas y civilizaciones sobre los que Occidente terminará ejerciendo la dominación colonial. Este desafío, aplicado en particular a las ciencias sociales, y en concreto a la historia y genealogía de las ciencias sociales, podría resumirse en algo así:

> Una genealogía de las ciencias sociales debería mostrar que el imaginario ideológico que luego impregnaría a las ciencias sociales –entre las que se encuentra la psiquiatría– tuvo su origen en la primera fase de consolidación del sistema-mundo moderno/colonial, es decir, en la época de la hegemonía española (Lander, 2000: 96).

Como se ve, llevar a cabo con finura y precisión una empresa semejante es una labor bastante desmedida; perseguir y rastrear con detalle los vínculos implicaría una titánica labor documental. Retratar con fidelidad, por pequeña que sea, la experiencia y labor de conquistadores, cronistas y letrados españoles es una tarea que excede con creces este trabajo, y las fuerzas del que escribe. Por eso aquí solo dejamos indicado lo que podría constituir un campo de estudio que podría arrojar grandes frutos en un futuro. En cualquier caso y en vistas a dicha imposibilidad, recuperamos a modo de esbozo, algunos *hitos* de la «expe-

4. Lo cual no quiere decir que se presuponga el lugar desde el que tiene que ser producida, sino, al menos, los supuestos a partir de los cuales se piensa. De igual manera, no toda filosofía producida en Latinoamérica es filosofía latinoamericana.

riencia de las Américas» y cómo esta habría transformado el horizonte de comprensión de la alteridad para los europeos. Porque este caudal de vivencias en el contacto con una otredad de dudosa humanidad, que unas veces es asimilado e incluido forzosamente, otras simplemente erradicado o negado con las armas y la esclavitud, seguramente les haya otorgado a los europeos las herramientas necesarias –teóricas y prácticas– para la posterior gestión de sus propias poblaciones. Se prestará, para comprobarlo, especial atención a algunos ejercicios documentales que los cronistas llevaron a cabo, así como a la concepción que Sepúlveda tiene sobre los indios en la Junta de Valladolid: debate convocado por el emperador Carlos V, unos años antes de su abdicación, y en el cual se pretendía dirimir, entre otras cosas, cuál era la naturaleza del Indio. Para mostrar este entrecruzamiento, comenzaremos haciendo una reconstrucción, lo más fiel posible que se pueda, de la argumentación que vertebra *Historia de la locura en la Época Clásica* y, a partir de ella, mediatizar lo allí dicho con las experiencias de los viajes al Nuevo Mundo. Analizaremos las diferentes formas de conciencia que Foucault describe en su obra, pero mostrando cómo, al menos algunas de ellas, son deudoras de la primera modernidad colonial europea.

Una última advertencia antes de empezar que, al menos para los conocedores de Foucault, creo a estas alturas del texto está clara. Lo que aquí se pretende no es negar la reconstrucción foucaultiana de la *proto-historia de la psiquiatría*, sino matizar alguna de sus tesis y explicar algunas fallas que en ella percibimos. Por eso continuaremos utilizando, al menos dentro de lo posible, el andamiaje conceptual que en el libro se despliega y utiliza. Porque considero que una refutación sólo es realmente efectiva si se lleva a cabo en los términos aceptados por el adversario, y no con una malla conceptual completamente ajena a la suya. Este último caso suele provocar unilateralidad y oposición irreconciliable. Intentaremos pues, que la introducción de ese tercero, a caballo entre la experiencia renacentista de la locura y la experiencia clásica de la locura, se produzca en los términos en los que esas experiencias fueron conceptualizadas. Por eso continuamos dentro de esa órbita ideológico-fenomenológica con la que Foucault escribe *Historia*

de la Locura y que, posteriormente será, no abandonada, pero sí muy matizada en el curso *El poder psiquiátrico*.

2. Preparatoria para una lectura decolonial de *Historia de la locura en la época clásica*

La reflexión sobre la locura y la sinrazón ocupa un lugar muy privilegiado dentro de la obra de Michel Foucault y, algunos de los principales hitos de su vida intelectual, son el resultado del trato cercano, sosegado y meticuloso con este fenómeno que históricamente ha sido tan ambiguo. Desde los titubeos iniciales de *Enfermedad mental y personalidad*, dependientes de análisis marxistas y fenomenológicos, hasta el *magnus opus* de *Historia de la locura* o el deslumbrante curso *El poder psiquiátrico*, encontramos una senda marcada por una fuerte fascinación por el asunto. Pero esta senda que recorre casi toda su obra se caracteriza también por una serie de marcadas rupturas –en algunos casos de inversión total– que, sin embargo, no impiden la existencia de continuidades y tesis que serán defendidas a lo largo de ella. Para nuestra investigación, no obstante, sólo tendremos en cuenta su obra magna, porque en ella encontramos algunas de las tesis capitales que ya no abandonarán su pensamiento. Por eso, de lo que se trata a continuación es de conformar el paisaje general que configura *Historia de la locura en la época clásica*.

A modo de introducción podemos decir que *Historia de la locura* pretende reconstruir una *proto-historia de la psiquiatría*. O lo que es lo mismo, «dar cuenta de la emergencia de un nuevo objeto que, a partir del período clásico, se ofrece a la experiencia humana: objeto de conocimiento y reconocimiento que en la modernidad es definido con el término "locura"» (Lugo, 2020: 52). Para ello se narra el itinerario de las distintas «percepciones» que de la insania se tienen entre el siglo XV y finales del siglo XVIII, poniendo especial énfasis en mostrar las fracturas epistémicas que se producen entre dichos periodos. Se pretende mostrar cómo, en cada una de aquellas épocas, la locura no es experimentada del mismo modo, sino que sus figuras y perfiles, los modos discursivos de su comprensión, los miedos que levantan y las

pasiones que suscita, son dispares y heterogéneos. Pero reconozcamos que afirmar algo así no es desde luego gran cosa, porque para casi cualquier fenómeno podríamos afirmar lo mismo. El propio Foucault lo reconoce:

> [Es una] verdad trivial a la que ya es tiempo de volver ahora: la conciencia de la locura, al menos en la cultura europea, nunca ha sido un hecho macizo, que forme un bloque y se metamorfosee como un conjunto homogéneo [...]. Pero, después de todo, ¿qué forma de saber es bastante singular, esotérica o regional para no ser dada nunca más que en un punto y en una formulación única? [...] ¿Cuál ha sido la figura de la ciencia, por coherente y cerrada que sea, que no deje gravitar a su alrededor formas más o menos oscuras de conciencia práctica, mitológica o moral? (Foucault, 2018: 259).

A poco que se piense, cualquiera reconocería como una verdad de perogrullo la afirmación que dice: en la historia de un fenómeno las formas en que este ha sido interpretado y comprendido han sido múltiples, diversas y cambiantes. Aquí no hay novedad alguna y una tesis tal casi ni necesita justificación. Y no hay novedad porque no se trata de eso. El ejercicio consiste en algo más arriesgado, más audaz y que, entre sus motivos, tiene la pretensión de desfundamentar la posibilidad de la psiquiatría como ciencia natural, y tal vez también, como ciencia humana y social. Se trata de mostrar cómo la experiencia de la locura, por la complexión de sus datos originales, de las manifestaciones y características de su objeto, está atravesada por una incoherencia fundamental, por una imposibilidad constitutiva que nunca podrá aglutinarse en torno a una experiencia unificada que permita el establecimiento de una ciencia sobre la misma –puede que ni siquiera de un discurso de la razón que dé cuenta cabal de ella–.

Pero vayamos más despacio. ¿Cómo se defiende esa imposibilidad de un conocimiento científico sobre la locura? Se trata por lo pronto de determinar cuál es el estatuto del objeto sobre el que versan esas experiencias. Como ya se dijo un poco más arriba, es una verdad trivial la que afirma que no ha existido una sola interpretación sobre un mismo fenómeno a lo largo y ancho del mundo y su historia. Pero la pregunta

mucho más interesante que se podría formular es: ¿tiene la locura, con independencia de las formas en que ha sido cultural e históricamente interpretada y comprendida, el carácter de un hecho natural, señalable y ostensible, con una constitución estable que, como tal, puede ser un objeto constante para el saber? Se trata de responder a la pregunta de si la locura, sus clases y especies, son entidades naturales históricamente invariables y como tales susceptibles de ser nosológicamente definidas y clasificadas. ¿Es entonces la locura un hecho natural? Si así fuese, dicho objeto podría ser sistemáticamente analizado en sus propiedades y relaciones, capturado en sus formaciones esenciales, descrito metódicamente en sus manifestaciones y modos de aparición, que se encontrarían prefiguradas por su consistencia ontológica. Si la respuesta es afirmativa, al igual que en otras ciencias, podríamos hablar, al menos dentro de ciertos parámetros, de evolución, progreso y acumulación sistemática dentro de un determinado campo del saber –en este caso el saber psiquiátrico–. Pero como dirá Foucault, «la desgracia ha querido que las cosas sean más complicadas» (Foucault, 2018: 189). Sin entrar en más detalles de lo necesario, lo que se defiende es que no, que «la locura no es un hecho de naturaleza sino de civilización; la locura, en una sociedad concreta, es siempre "una conducta otra", "un lenguaje otro"» (Lugo, 2020: 11). Negarle este carácter natural a la locura quiere decir aquí, que su génesis y constitución, sus propiedades y relaciones, no se encuentran prefiguradas en alguno de los caminos que conducen a la eternidad. La locura, como posible objeto de conocimiento, más bien se encuentra internamente determinada por su mutua dependencia con otras instancias histórico-culturales –creencias, teorías, prácticas, instituciones, etc.– de las que forma parte y que, por lo tanto, está sujeta a una mutabilidad y transformación coordinada con estas. Quizás en *Historia de la locura en la época clásica* todos estos elementos no se encuentren recogidos explícita y metodológicamente pero, en sus obras posteriores formarán un elemento central de análisis.

¿Cuál es entonces el estatuto de la locura? ¿A qué apunta en tanto entidad estrictamente civilizatoria? Pues apunta a señalar y configurar los límites, más o menos difusos, sobre las conductas, prácticas y creencias que en cada sociedad distribuyen lo normativo y lo anormal.

Por eso Foucault llega a afirmar que la locura no existe como entidad natural y eterna. Porque el límite que su presencia establece e inscribe en el espacio social no señala el acontecer de un hecho natural –aun cuando sea susceptible de ser experimentado como tal– sino la forma de una codificación social de la conducta y las creencias. La locura es una forma de comportamiento limítrofe con las conductas normales de una sociedad y como tal, sus configuraciones en tanto objeto, son intrínsecamente dependientes de dichas conductas, para la que se constituye como exterior. ¿Qué implica esto? Nada menos que desfondar el principio rector sobre el que se erige la psiquiatría en tanto disciplina médico-científica, esto es, negar «que el objeto de su búsqueda estaba allí, que la aguardaba a través del tiempo» (Foucault, 2018: 188). Una vez la locura es desnaturalizada y su estatuto como dato natural negado, entonces es injustificable ese principio de la psiquiatría que la considera como una entidad agazapada, desde tiempos inmemoriales, y en una cierta inmutabilidad histórico-natural, a que la mirada médica la reconociese[5].

Sirva esto para una escueta caracterización de la locura como objeto de conocimiento de un supuesto saber. Pero con esto la cuestión no queda zanjada. Porque no se trata simplemente de negarle a la locura los ropajes naturales con los que la psiquiatría la viste; ni únicamente volver problemática su constitución como objeto de saber. Para Foucault, la tarea principal consiste en sumergirse en el interior de esas experiencias para las que aquella se constituye como alteridad, y desde dentro, observarlas y analizarlas para reconstruir como experi-

5. Esto también obliga a rechazar otra interpretación «más laxa» sobre la locura que la psiquiatría podría aceptar. Si bien la interpretación que sobre la locura se esgrime en cada caso está culturalmente determinada, la locura, en tanto entidad natural, persiste a través del tiempo, y por lo tanto, los locos, en tanto individuos psico-físicamente enfermos, siempre han existido. Lo cual no quiere decir, que las formas en las que se han incluido o excluido en cada caso, no afecten a la interpretación que sobre ellos se vierte.

mentan, en cada caso, su objeto[6]. Es decir, remitir las diferentes formas de comprensión epocal a la fuente experiencial originaria de las que esas formas emanan; experiencias que determinan cómo se configura la constelación de discursos, creencias, valores, instituciones y prácticas que sobre ella se ejercen en cada caso.

> Lo esencial es que [*Historia de la locura en la época clásica*] toma como punto de partida, como lugar de origen, como espacio a partir del cual encuentran su punto de anclaje las prácticas introducidas en relación con la locura durante el clasicismo, ese conjunto de imágenes tradicionales, o no, de fantasmas, de saber, de representaciones que los hombres de aquella época se forjaban en sus mentes [...]. En Historia de la locura en la época clásica [se intenta] aprehender la experiencia fundamental que subyace a las prácticas, los gestos y los discursos propios de cada época (Lugo, 2020: 36).

¿Cómo se configura esa suerte de estructura de la experiencia epocal? Tras una minuciosa labor arqueológica, Foucault define cuatro formas elementales de conciencia de la locura que, al menos desde el siglo XV, pueden ser advertidas en todas las edades posteriores de la historia europea. Estas formas de conciencia son una suerte de formas mínimas, distintas e irreductibles entre sí, de percibir y aprehender la locura; la estructura mínima que la razón –tanto teórica como práctica– tiene de experimentar la misma. Cada una de esas cuatro formas constituye, al mismo tiempo, una delimitación específica de la locura. Es decir, cuatro formas de oponerse a su objeto. Veamos ahora las cuatro especies en las que se distinguen las formas de experiencia de la locura.

La primera de ellas recibe el nombre de *conciencia crítica de la locura*. Se trata de aquella conciencia razonable y discursiva que denuncia a la locura como su antítesis, y que más que describirla, analizar

6. Esto plantea el problema de si es posible reconstruir estas experiencias a través de una labor documental. Sin explayarnos más en el asunto, aquí aceptamos la posibilidad de reconstruir documentalmente dichas experiencias.

y definirla en sus géneros y especies, lo que se enfrasca es en discriminar claramente la demarcación entre razón y locura. Esta conciencia «la reconoce y designa [a la locura] sobre el fondo de lo razonable, de lo reflexionado, de lo moralmente sabio. [Es una] conciencia que no define, [sino] que denuncia» (Foucault, 2018: 260). Es ante todo una conciencia segura de sí misma que se lanza a un «diálogo» con la sinrazón. Conciencia dialogante con la locura, que se constituye como razón en tanto acepta el riesgo de batirse con la locura. Pero al lanzarse a este diálogo corre también el riesgo de perderse a sí misma, de devenir o despertar en aquel elemento que ella furiosamente quería apartar de sí. Es la conciencia que recoge la extraña experiencia de ese secreto pasadizo que parece llevar de la razón a la locura, y de la locura a la razón. En el Renacimiento dicha forma de conciencia alcanza su máxima expresión, comprometida entre una defensa acérrima de la razón continuamente asediada por el riesgo de no distinguirse lo suficiente de locura.

La segunda es la *conciencia práctica de la locura*, que permite a una sociedad o grupo privilegiado dentro de la misma señalar al insensato como un elemento peligroso que infringe y quebranta la normatividad social establecida. Es aquella conciencia que identifica inmediatamente las conductas anómalas y aberrantes que por su sola presencia ponen en peligro el orden y estabilidad social. En este caso, el límite que la separa de la locura es eminentemente práctico, porque se produce al interior de las normas del grupo: «es una conciencia *de* la diferencia de locura y razón, conciencia que es posible *en* la homogeneidad del grupo considerado como portador de las normas de la razón» (Ibid.: 262). «Conciencia comprometida con los valores del grupo hegemónico» (Lugo, 2020: 56). Esta forma de conciencia, lejos de ser dialogante como la anterior, se caracteriza más bien, por reducir la locura al silencio, por excluirla, expulsarla o encarcelarla, porque «está segura de detectar la verdad, pero inquieta de reconocer los sombríos poderes de la locura» (Foucault, 2018: 263). Ante las manifestaciones y expresiones de la locura, de los temores que infunde, de las angustias que levanta, la conciencia práctica inmuniza el espacio social, mediante «el ejercicio sin compensación de un derecho absoluto que [...] se arroga

desde el origen al reconocerse como homogéneo a la razón y al grupo» (Ibídem). «Esta forma de conciencia, sin saberlo, sin decirlo, reactualiza permanentemente los rituales inmemoriales de conjuro que purifican y vigorizan las conciencias oscuras de la comunidad» (Lugo, 2020: 56).

La tercera forma de conciencia es la *conciencia enunciadora de la locura*, aquella que por una suerte de percepción simple, burda e inmediata, reconoce al loco de un vistazo. Esta conciencia es la que, sin mayor reparo, exclama «aquél es un loco». En la simplicidad de su gesto resplandece la serenidad sobre la que descansa, pues sin mayor conocimiento, conciencia, ni valoración, indica una «especie de existencia sustantiva; hay allí, ante la mirada, alguien que está irrecusablemente loco: existencia simple, inmóvil, obstinada, la locura antes de toda calidad y de todo juicio» (Foucault, 2018: 263). Es una suerte de conciencia ingenua, espontánea y no-crítica mediante la cual «el sujeto razonable advierte la presencia de un loco [...] sin saber siquiera qué es la locura» (Lugo, 2020: 56).

Finalmente, *la conciencia analítica de la locura* es aquella conciencia que instituye la posibilidad de desplegar un conocimiento objetivo sobre la misma. Positivista como ninguna, inviste a la locura de una positividad consistente, lo cual le asegura la posibilidad de observarla y escudriñarla para descifrar su enigma; serenamente puede dedicarse a describirla, delimitarla, definirla y clasificarla en sus alambicados modos de aparición. «La locura no es allí más que la totalidad al menos virtual de sus fenómenos; no presupone otro retroceso que cualquier objeto de conocimiento» (Foucault, 2018: 263).

Para Foucault estas son figuras de conciencia elementales, atómicas, irreductibles a formas más simples, y como tales, independientes una de otras. «Ninguna puede reabsorberse jamás totalmente en otra. Por estrecha que sea, su relación jamás puede reducirse a una unidad que las aboliría a todas en una forma tiránica, definitiva, de conciencia» (Ibid.: 266). Pero al mismo tiempo, y a pesar de su autonomía, son solidarias entre sí, se necesitan, se conjugan y forman constelaciones específicas en cada época. Como tales, no pueden más que apoyarse subrepticiamente, pues unas y otras se necesitan de forma mutua. ¿Qué

es entonces la experiencia «general» propia de cada época? Podemos definirla como la conjugación y conflicto, el balance y proporción que se produce, al interior de cada época, entre esas cuatro formas elementales de conciencia. En cada época la configuración y relación que se establece entre esas formas, adquiere una figura específica, tomando preponderancia alguna de ellas, estableciendo relaciones sinérgicas con unas, y desplazando a otras. «Así, estas cuatro formas de conciencia hacen valer, cada una de ellas, un punto de vista propio, según su perspectiva particular y, entre las cuatro, configuran el rostro de la locura como objeto» (Lugo, 2020: 58). Por eso, como afirmamos más arriba, la locura es un hecho de civilización pero, en tanto objeto de experiencia, adopta un significado para cada época por las combinaciones en las que esas formas de conciencia se coordinan y producen una suerte de experimentación coherente y compacta –no quedando por ello ninguna de ellas anulada–.

> El sentido que adopta la locura en cada momento histórico debe abordarse a partir de la estructura por medio de la cual se organizan estas cuatro formas de conciencia, vale decir, su constelación [...]. Lo que cambia de un período a otro no es la aprehensión cada vez más aguda de la esencia de la locura (que con el arribo de la psicología "científica" habría alcanzado un progreso definitivo: finalmente la locura se habría mostrado en su verdad más pura para el saber positivo del psiquiatra), sino la posición táctica de los diferentes tipos de defensa en contra de ella (Ibid.: 59).

La constelación que forman en cada momento, el significado con el que cubren a su objeto, se inserta, con todo, dentro los diferentes proceso socio-económicos, culturales, políticos, etc., que determinan el devenir concreto de un momento histórico. La experiencia de la locura de cada época, está determinada por las transformaciones que en el tejido social se han producido: la modificación de las relaciones económicas básicas, las transformaciones políticas, el advenimiento de poderes inexistentes en otra época, o las revoluciones de gran alcance dentro del ámbito cultural. A lo largo de *Historia de la locura en la época clásica* se mencionan una gran diversidad de procesos históricos

que convergen y concurren paralelamente a las mutaciones en la experiencia de la locura. Algunos de ellos son:

> El surgimiento de una sociedad normalizadora que está unida a prácticas de encierro; una situación social y económica concreta que corresponde a una fase de industrialización, esto es, a una etapa de desarrollo del capitalismo, en la que la existencia de una población flotante y dispersa desencadena una crisis económica. Frente a esta situación, una de las tantas respuestas dadas por parte del Estado será el encierro (Ibid.: 53).

Por eso, comprender el significado que la locura alcanza en cada tiempo, remite a procesos históricos convergentes con él, pero que irremediablemente apunta a otras esferas de lo social. La experiencia de la locura no puede ser únicamente explicada desde sí misma sin atender a las transformaciones que la circunscriben, sino que nos envía directamente más allá de sí, de su restringido recinto. Así, encontramos la necesidad de reintroducir la revolución que supuso para Europa el descubrimiento y conquista de América. Pues los procesos que confluyen con las transformaciones en la experiencia de la locura propia de la época clásica, remiten directamente a dicho descubrimiento; todas sus facetas están mediadas por el mismo.

3. La «experiencia americana». *Conciencia crítica y conciencia práctica de la alteridad*

Los primeros años de la conquista española de América pueden ser definidos como una experiencia alucinatoria. Es la experiencia de una alteridad omniabarcante, que se multiplica en todas direcciones, que recorre todos los caminos que la mirada puede tomar. Todo está marcado con la mácula de lo extraño. Todo viste el atuendo del extranjero de tierras lejanas. No solo las gentes, con sus lenguas, sus costumbres, sus creencias, sus valores, son ajenas; también son extrañas las plantas y los animales, el cielo y la tierra, los colores, sonidos y sabores que configuran el paisaje de aquel mundo que de improviso aparece a ojos del forastero. Todo es diferente. Pero no solo todo es diferen-

te, sino que el interior mismo de ese territorio de lo diferente que es el Nuevo Mundo, está absolutamente fragmentado en un abigarrado mosaico de tribus y sociedades, culturas y civilizaciones, lenguas y costumbres, rituales y ceremonias, conflictos y alianzas. «El mundo que surgía ante los ojos de los conquistadores era imprevisto e imprevisible» (Bernand y Gruzinski, 2018: 15) en todo el significado que semejante palabras pueden tener. En lo referente al mundo de Mesoamérica

> debemos imaginar las rivalidades, las tensiones, las enemistades, las guerras que dividían a las ciudades del mundo nahua (Tlaxcala, Cholula, Huejotzingo, Texcoco, México-Tenochtitlan…), separadas por una decenas de kilómetros, mientras que otras culturas igualmente prestigiosas se repartían el resto del altiplano mexicano: zapotecas y mixtecos en Oaxaca, tarascos en Michoacán… (Ibid.: 16).

Sin embargo, los primeros años de contacto no consiguen quitarles a los que llegan desde el otro lado del océano las ideas que configuran toda su cosmovisión. Vemos la curiosa duplicidad en la que se encuentra su experiencia, desgarrada entre una insólita novedad y la ingenua asunción de hallarse aún dentro del territorio de lo conocido. En todos los primeros relatos, crónicas y narraciones que se hacen, se pone de manifiesto que los europeos interpretan lo que ven como dentro del círculo de lo Mismo. Aún es discutido por la historiografía, pero es posible que Colón muera creyendo que llegó realmente a las Indias, a la parte oriental del reino del gran Khan del que Marco Polo había dado cuenta en sus viajes. Pero no solo Colón se encuentra ante el problema que supone aplicar un universo conceptual –adaptado a las realidades occidentales– a un contexto que parece desmentirlo a cada paso, a cada fragmento que se descubre. Incluso treinta años después, cuando la expedición comandada por Hernán Cortés, bordeé las costas del Yucatán para desembarcar en Veracruz, cree encontrarse con descendientes de musulmanes. Se llega hasta tal punto de identificación que Díaz del Castillo piensa que los aztecas

> tienen sus mezquitas y adoratorios y andenes todo a la redonda muy ancho y allí tienen sus ídolos a los que adoran, a los cuales honran y

> sirven de tanta manera y con tantas ceremonias que en mucho papel no se podría hacer de todo ello… entera relación… Queman en dichas mezquitas incienso y algunas veces sacrifican a sus mismas personas… cosa… horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte. (Díaz del Castillo, 1968: 99).

Los ejemplos de esa experiencia, que traduce lo insólito y novedoso al lenguaje de lo conocido, podrían multiplicarse indefinidamente. En todas las crónicas se produce una titánica labor de traducción, transcripción y replicación, que transcribe para los europeos aquella enmarañada y desconocida realidad. La falta de intérpretes, la dificultad de la traducción entre corpus lingüísticos históricamente incomunicados, hizo que los conquistadores se situarán con un gesto muy específico. Y lo hicieron «creyendo recobrar realidades familiares: "comerciantes", "mezquitas", templos, altares, sacerdotes [que hablan con el demonio o descendientes de judíos circuncidados]» (Bernand y Gruzinski, 2018: 15). Pero esta labor ya es uno de los mecanismos defensivos que los españoles despliegan para habérselas con esos extraños que, en cierta medida, pensamos que se trata de una variación de aquella *conciencia analítica de la locura* que tomará las riendas a partir del siglo XVII. O más bien, aquella será una modificación de la *conciencia analítica de la alteridad*. ¿Por qué decimos esto? Porque lo que se encuentra en todos ellos es el intento de describir, analizar, clasificar, y fijar la identidad de esos extraños con las herramientas de la escolástica y las doctrinas teológicas. Se trata de fijar la identidad de esa alteridad americana, y para ello se utilizan las herramientas del saber que pertenecen a la época. Carmen Bernand y Serge Gruzinski dicen, de la *Apologética historia sumaria* de Bartolomé de las Casas, redactada hacia 1550:

> A lo largo de todas estas páginas, capítulo tras capítulo, se agranda, crece un gigantesco de los ritos y las creencias [...]. A primera vista, la empresa parece engullir el propósito del "defensor de los indios". Pero, bien mirada, lejos de ser despreciable, esclarece los primeros pasos de lo que ha de llamarse antropología religiosa [...]. Las Casas no inventa la antropología religiosa [...]. Pero sacude las perspectivas tradicionales al introducir al Nuevo Mundo en el centro de sus reflexiones (Ibid.: 39).

Pero en cualquier caso, por toscos y rudimentarios que puedan ser todos estos ejercicios de traducción –que no lo son en absoluto–, conforman un momento capital en la *proto-historia de la antropología* y *de las ciencia humanas*; porque dichas experiencias obligan a los europeos a cuestionarse cuál es el estatuto mismo de lo humano –y consiguientemente las desviaciones anormales o directamente de aquellos seres que simplemente no lo son–. La conquista de América es un momento fundamental en la estructura de experiencia *de la alteridad* propia de los europeos, situada en el meollo del Renacimiento mismo. Este cuestionamiento sentará el primer eslabón de lo que siglos después serán las «*ciencias burguesas de la diferencia*» del siglo XVIII tal y como las describe Sergio Moravia –entre las cuales se encuentra la psiquiatría–:

> Por supuesto, el Otro no es solo el salvaje o el primitivo. También es el extranjero o el loco: señaladamente, todo aquel que, en un sentido o en otro, socava la identidad del sujeto "normal" y su sistema de valores. Después de temerlos y exorcizarlos, la conciencia europea decide encarar estas "figuras" con las armas del conocimiento. Hasta cierto punto, las ciencias humanas y sociales surgieron, en el siglo XVIII como una nueva respuesta a las ansiedades culturales y psicológicas (Moravia, 1980: 260).

Qué duda cabe de que esta labor descriptiva y analítica se produce en medio de escaramuzas, de batallas, de mestizajes y relaciones diplomáticas. Esta es la *conciencia práctica de la alteridad* que los españoles despliegan en territorio americano. Pero a diferencia del encierro masivo que durante la época clásica se llevará a cabo en Francia, esa *conciencia práctica* se encuentra con un *otro* «que no podía suprimirse [completamente] ni expulsarse y con [el] cual había que [en cierta medida] transigir» (Bernand y Gruzinski, 2018: 21). Es una *conciencia práctica* que dará sus primeros pasos a lo largo del siglo XVI, que tardará años en conseguir la «administración eficiente» de esa nueva complejidad que conforman las colonias y el sistema-mundo que aparece con el descubrimiento de América. Conseguirá sus frutos cuando esa alteridad ya se encuentre debilitada, raquítica y diezmada

por «la imposición del tributo, el ataque microbiano[7] y las exacciones de todo tipo» (Ibid.: 14).

3.1. *La posición de Sepúlveda en la Junta de Valladolid*

Finalmente queremos retratar el momento que culmina este primerizo cuestionamiento europeo de la alteridad. Un acontecimiento de primer orden tanto por su minuciosidad como por sus implicaciones históricas. Porque en él «una nación y su rey pusieron a discusión jurídica una guerra que ellos mismos estaban llevando a cabo» (Manero, 2009: 86). Este acontecimiento no es otro que la Junta de Valladolid. En dicho debate se enfrentan dos posturas antagónicas, una representada por Bartolomé de las Casas y otra por Ginés de Sepúlveda, que intentan dilucidar tres cuestiones: «el supuesto derecho al dominio político español [...], la legitimidad de la soberanía española; la licitud o ilicitud de la guerra a los indios; los problemas conectados con la naturaleza del indio» (Ibid.: 93).

Aquí solo nos centraremos en la cuestión relativa a la naturaleza del indio, pero desarrollando únicamente la postura de Sepúlveda. ¿Por qué desarrollar solamente su postura? Porque ella recoge y legitima lo que a nivel de la *conciencia práctica de la alteridad* se está produciendo en América. ¿Cuál era para Sepúlveda el estatuto de los indios? En primer lugar, aquel considera que los indios deben ser subsumidos bajo la categoría de bárbaros y esta categoría incluye, siguiendo a Santo Tomas, aquellos que simplemente tenían «su mente obstruida, los necios, los faltos de razón, los privados de facultades, los crueles, fieros, corrompidos con depravadas costumbres y sediciosos, ya que por naturaleza, ya por el vicio de pecar» (Ibid.: 101). Para Sepúlveda de lo que se trata es de demostrar que los indios son incapaces de gober-

7. Es posible que la confluencia de la «guerra biológica», la esclavitud, la guerra y la Encomienda, haya eliminado a un 90% de la población americana. Si bien es difícil establecer el número de habitantes de estos territorios, las cifras oscilan desde los 40 hasta los 110-150 millones de seres humanos.

narse a sí mismos, es decir, que se encuentran en un estado infantil. Así mismo, y como muchos cronistas habían relatado, los indios cometían pecados *contra natura*, como sacrificios humanos y la antropofagia, lo que era síntoma suficiente de su falta de cultura, de lo incivilizado de su estado. Estas prácticas mórbidas además estaban coronadas con el beneplácito de las propias autoridades de aquellos territorios, que ejecutaban dichas prácticas sobre el cuerpo de inocentes.

Lo que en todas estas clasificaciones se produce es algo singular. Como se mencionó más arriba, la realidad americana no era una realidad homogénea y unificada, sino un sinnúmero de culturas y pueblos diferentes. El indio no existía. Y no existía porque no había un rasgo común que reuniese toda aquella diversidad en un solo trazo. No en todos los lugares se cometen sacrificios humanos, ni la antropofagia era la moneda común a todas aquellas sociedades. Pero el indio tenía que existir, porque la guerra justa permitía la misión de conquista continental. Así vemos crearse, mediante confusiones y ocultamientos interesados, con espectacular falta de minuciosidad y una supina incapacidad de discriminar, aparecer la categoría de indio, que engloba todo aquel mundo poliédrico. Un concepto de tal amplitud (el del indio), configurado por una ejercicio violento de abstracción, que produce, desde la altura del concepto, la homogeneización necesaria para gestionar la diversidad continental americana. Así, categoría en mano, vemos transfigurarse a todos los indios en antropófagos, creyentes en un panteón de dioses falsos, los cuales, con una conciencia tranquila, sacrifican sacrílegamente a sus congéneres. Es obvio que una categoría así corre pareja a la labor indiscriminada de conquista, de sometimiento de los cuerpos, de guerra y matanza y de sometimiento a la esclavitud o la encomienda. Lo que ella produce, corriendo en paralelo con la *conciencia práctica* de la conquista, es una indiscriminada forma de mirar al otro, de no reconocerlo en su distinción particular, de sumergirlo en el crisol de lo mismo donde todas las diferencias se desvanecen. Pero lo que ante todo creemos es que esta mirada retornará, volverá para clavar sus ojos en Europa y sus gentes, y cuando así sea, los «enemigos de la sociedad» serán tratados todos bajo el gran sol de lo mismo, y encarcelados formando una única masa humana.

4. Conclusiones

Hasta aquí hemos tratado de mostrar cómo la *experiencia* de la locura que conforma la época clásica tiene su *analogon* en la experiencia de la conquista de América. Pero no solo se trataba de eso, de mostrar analogías, sino ante todo, exhibir cómo la *experiencia americana* era el suelo sobre el que se elevará la experiencia de la locura propia de la época clásica. Es obvio que aquella experiencia no tendrá los mismos fines ni las mismas aspiraciones. En su modalidad práctica, la experiencia americana trató de uniformar mediante una serie de prácticas las diferencias que coloreaban el gran fresco de la América precolombina. La conquista, la guerra, la evangelización, la asimilación cultural, la esclavitud y la encomienda serán la particular manera que la *conciencia práctica de la alteridad* tendrá de superar los terrores del otro. Y son estos sus modos de realizarse porque aquí el otro no es interior al grupo social –como en el caso del loco– sino una exterioridad radical, y que como tal, tiene que ser primero uniformizada violentamente. Esto permite que su posterior asimilación se produzca en unos términos sencillos. Se trataba de crear al indio para facilitar su gestión.

Paralela a ella corre *la conciencia analítica de la alteridad*, representada en la labor de los cronistas, religiosos e instruidos, que busca, al mismo tiempo, analizar al «indio» y fijarlo en su entidad. Las formas en las que es comprendido y categorizado son siempre exteriores a los individuos sobre los que se aplica, no es un ejercicio dialógico ni adaptado a las realidades sobre las que aprehenden. Quieren ver lo que *a priori* ya saben. Es verdad, y debemos reconocerlo, que hay notables ejemplos de cronistas más comprometidos con lo diferente –Cieza de León o Bartolomé de las Casas–, que se esfuerzan en ver lo diferencial de todo aquel mundo sin pasarlo por el tamiz de unas ideas de antemano prefiguradas. Pero de forma general las crónicas son el monólogo del español sobre el indio. Este monólogo, está *conciencia analítica de la alteridad*, empeñada en describir qué son los indios, se apoya a lo largo de todo el despliegue de su «ciencia» en la *conciencia práctica de la alteridad*, pues sin ella, apenas podría vislumbrarse la posibilidad de su realización. En el ejemplo de la categorización de Sepúlveda se vis-

lumbra perfectamente cuál es la forma en la que ambas conciencias se necesitan y conforman una estructura de experiencia específica.

¿No se ve en esto la prefiguración de los encierros masivos que encerraran, al lado de todos los indeseables, al loco? Porque al loco no se lo encerrará por loco, sino por ser uno de los muchos indeseables, de los pobres, de todo aquel heterogéneo bullir de despreciables que llenaban las calles de París. En tanto simplemente indeseable, así será tratado. Bajo el concepto se engloba a todos los «enemigos de la sociedad», que vagan entre los intersticios de esa naciente sociedad burguesa. Aquí la *conciencia analítica de la locura* no aparecerá hasta años más tarde, en el siglo XVII, cuando reaparezca la necesidad de diferenciarlo y fijar el estatuto de su identidad. En ese momento, la *conciencia analítica* seguirá siendo un monólogo sobre la sinrazón, como en su momento lo fue en América. Pero la *conciencia práctica de la locura* sí ha aprendido la lección de cómo tratar con el otro. Desplegará formas sistemáticas, «continentales». Pero contra este enemigo no hay guerra que librar, ni territorios que conquistar, no hay aculturación que producir ni evangelización que llevar a cabo. Pero sí podrán ser recluidos, encerrados, para que sus volátiles y disipadas conductas no laceren el orden de lo social. Quizás para ellos la suerte ya estaba echada desde que las mareas Atlánticas habían llevado a los hispanos a los territorios de ultramar, marcados por una de esas fatalidades con las que el destino castiga a los hombres, que cuanto más implacablemente abaten al otro, más terminan por abatirse a sí mismos.

5. Bibliografía

Bernard, C. y Gruzinski, S. (2018). *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.

Díaz del Castillo, B. (1968). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Porrúa.

Foucault, M. (1999). «La locura, ausencia de obra», en *Obras Esenciales. Entre Filosofía y Literatura*. Barcelona: Paidós Ibérica.

– (2018). *Historia de la locura*. 4ª ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Lander, E. (2000). «La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas». *CLACSO*, 7(4), pp. 88-98. Disponible en: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf [Consultado: 16-06-2023].

Lugo Vázquez, M. (2020). *Foucault y la crítica a la concepción moderna de la locura*. 1ª ed. Buenos Aires: Biblos.

Manero Salvador, A.M. (2009). «La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América». *Revista electrónica Iberoamericana*, 3(2), pp. 85-114. Disponible en: http://hdl.handle.net/10016/7733 [Consultado: 02-09-2023].

Moravia, S. (1980). «The Enlightenment and the Sciences of Man». *History of Science*, 18(4), pp. 247-268. Disponible en: https://doi.org/10.1177/007327538001800402 [Consultado: 05-08-2023].

Todorov, T. (2007). *La conquista de América*. 9ª ed. México: Siglo XXI.

Wallerstein, I. (2016). *El moderno sistema mundial I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI.

Gilbert Simondon: una aproximación al estudio ontológico de las psicopatologías[1]

Francisco Vázquez Manzano
Contratado Predoctoral FPU – Universidad de Granada

1. Introducción

El crecimiento de los casos de psicopatologías en nuestros días resulta un tema acuciante para las diferentes disciplinas que se ocupan del estudio de todo lo concerniente a la realidad humana en general. De hecho, hoy en día se hace imposible la comprensión de este fenómeno desde una disciplina aislada y los intentos llevados a cabo en esta línea muestran su insuficiencia, como es el caso de los crecientes estudios sociológicos que no tienen en cuenta la dimensión biológica del ser humano y lo llevan a lanzar sentencias tales como «el "pequeño salvaje", que nos presenta la película de F. Truffaut, no es humano y se convierte en humano cuando se introduce en la sociedad e incorpora su cultura» (Fernández Palomares, 2010: 12). También encontramos estos abusos en estudios que circunscriben lo humano a lo estrictamente biológico, renunciando a su aspecto social o reduciendo a este a poco más que un epifenómeno biológico.

Lo cierto es que lo humano mismo exige hoy en día un enfoque interdisciplinar, más si cabe cuando el problema que nos conduce a su

1. Este trabajo se ha desarrollado en el marco de un contrato predoctoral FPU en la UGR financiado por el Ministerio de Universidades de España (FPU17/00023).

estudio es de una naturaleza tan acuciante como la que busca tratar y analizar esta obra. Centrándonos en este problema y con la intención doble de contribuir en lo humildemente posible a ofrecer claves que permitan un tratamiento adecuado del problema en torno a la psicopatología, este capítulo se enmarca en una línea de investigación que rastrea el origen de lo patológico en una creciente tendencia de las sociedades a blindarse desde sus rasgos presentes a toda innovación, transformación o cambio en general. Como ejemplos de esta línea de investigación, Roberto Espósito (2005) señala que en las sociedades actuales se produce un fenómeno paradójico según el cual, en defensa de la vida de los individuos, tiene lugar un proceso de inmunización de las sociedades que busca defenderlas de cualquier transformación o cambio y que hace de sus estructuras institucionales, culturales, simbólicas, etc., unas estructuras férreas que impiden precisamente el correcto desenvolvimiento vital de los individuos. Ya Friedrich Nietzsche, en su segunda intempestiva (Nietzsche, 2016: 651-704) notaba que uno de los problemas más preocupantes de la cultura alemana de su tiempo –y de la cultura moderna en general– era un cierto mantenimiento de formas culturales que anulaban la vida encapsulándola en unos perfiles cerrados sordos a cualquier demanda de la vida misma. Yendo más allá, Nietzsche consideraba que esta cerrazón de la cultura sobre sí misma tenía como correlato la proliferación de individuos en los que se despertaba un nerviosismo abrumador, neurótico, que en definitiva buscaba compensar la falta de un verdadero horizonte cultural a través de una «cultería» apresurada y vacía.

Estos autores y tantos otros que se enmarcan en enfoques complementarios han mostrado cómo la psicopatología presenta dimensiones no reducibles entre ellas y que en un estudio serio de la misma se debe tener en cuenta. Con ese espíritu de no reducir el problema de la psicopatología a una de las múltiples dimensiones que presenta, en este capítulo nos centraremos en la obra del físico, biólogo y filósofo francés Gilbert Simondon *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. En esta obra, Simondon se pregunta cuál es la génesis de la realidad individual, cómo logra la realidad individuarse, es decir, adquirir los rasgos necesarios para hablar de «individuos». Este

cuestionamiento no queda circunscrito en la obra a una dimensión concreta de lo real como puede ser lo físico, lo vital o lo psico-social humano. Por el contrario, lo que Simondon defiende es que el proceso de individuación de lo real atraviesa todos estos dominios, presentando en cada uno de ellos un determinado dinamismo y funcionamiento que impide reducir ninguno de los ámbitos al otro. Ahora bien, no se tratan estas tres dimensiones de lo real como niveles separados, sino que la individuación como proceso los une de manera heterogénea y conservando la autonomía de dichas dimensiones.

Considero que el enfoque que plantea Simondon nos dota de una base enteramente multidisciplinar desde la que emprender la tarea de analizar el fenómeno de la psicopatología en su complejidad. En las siguientes páginas trataremos de establecer las bases ontológicas que permiten a Simondon entender el problema de lo psicopatológico desde una perspectiva a la vez biológica y social. Esto nos llevará a cuestionarnos las definiciones tradicionales que concedemos al individuo como tal, así como su relación con los otros y consigo mismo.

2. La realidad vital del ser humano

A la hora de afrontar el problema que nos ocupa, esto es, la psicopatología en el individuo humano, debemos partir de su realidad vital, pues este individuo, en su realidad psíquica y social, manifiesta, como no puede ser de otro modo, dinamismos propios de su carácter biológico. Nos encontraríamos, en el caso del ser humano, con una realidad vital y psico-social. Por supuesto, también ante una realidad física, pero es en la dimensión vital y psico-social del ser humano donde encontramos precisamente aquellos elementos que lanzan el proceso de individuación total de lo real a una nueva dimensión como es la realidad colectiva, realidad en la que se juega la humanidad misma del ser humano pero que no puede comprenderse sino desde su génesis vital.

Tenemos pues que partir del ser humano como un individuo vivo. Ahora bien, ya en esta caracterización nos encontramos con un problema: cómo definimos el individuo vivo. El problema de la caracterización de la individualidad vital es un problema que actualmente ocupa

una gran parte de los estudios biológicos, sobre todo los relacionados con la biología genética y evolutiva. Dentro de esta última disciplina, Ambrosio García Leal y Jorge Wagnesberg, a través de un estudio sobre cuál es la unidad de selección en el proceso de selección natural dentro del darwinismo, han llegado a la conclusión de que la definición tradicional con la que nos referimos al individuo vivo debe transformarse. Para García Leal y Wagnesberg, un individuo vivo es una parte del mundo con una identidad que tiende hacia la independencia respecto a la incertidumbre de su entorno (Wagensberg, 2010). Sin embargo, García Leal y Wagnesberg se preguntan ¿qué ocurre con el individuo cuando la incertidumbre del entorno crece hasta unos niveles para los cuales el individuo no puede adaptarse? Existen, según los autores, varias formas en las que el individuo puede afrontar ese crecimiento de incertidumbre, como la migración, la transformación del entorno, etc. Sin embargo, lo que a nosotros nos interesa son aquellas acciones que el individuo lleva a cabo a través de una transformación de su propia identidad. Un ejemplo de estas acciones, como señalan Wagnesber y García Leal (Wagnesber y García Leal, 2009b), podemos encontrarlo en los casos de simbiosis en los que un individuo se une a otro para conformar una nueva individualidad. Otro ejemplo de este mecanismo de adaptación es el de la metamorfosis, a través de la cual el individuo vivo se transforma a sí mismo.

Con relación a este último ejemplo de transformación de la propia identidad por parte del individuo, Gilbert Simondon se pregunta lo siguiente: «¿dónde reside el dinamismo organizador del individuo?» (Simondon, 2019: 252). Según Simondon, esta pregunta es importante para todos los seres vivos, pero se hace especialmente relevante en los casos de metamorfosis, pues esta supone una especie de reproducción del ser a partir de sí mismo –reproducción sin multiplicación, reproducción de la unidad y de la identidad pero sin similitud– en el curso de la cual el ser deviene otro mientras sigue siendo un individuo, lo que parece mostrar que la individualidad no reside en la semejanza con uno mismo y en el hecho de no modificarse. Algo que nos conduce a excluir la idea de una individualidad enteramente consustancial a todo el ser (Simondon, 2019: 252).

Los casos de metamorfosis, según Simondon, hacen necesaria una revisión de las características con las que hemos definido la individualidad, del mismo modo que también lo implican, como veremos, los casos de simbiosis y de agrupación de individuos según Wagnesberg y García Leal.

Una de las ideas que pone en cuestión estos casos es que la individualidad implique una identidad consigo mismo, pues cualquier ser vivo que lleve a cabo una metamorfosis lleva a cabo una completa transformación de su identidad fisonómica sin que por ello pierda su individualidad. Según Simondon, esta tendencia del individuo hacia una constante transformación es una de las funciones fundamentales de todo ser vivo, a saber: su función amplificante. De acuerdo con esta función el individuo vivo en su crecimiento busca una mayor diferenciación respecto tanto a sí mismo como al grupo/colonia de la que es parte. Paradójicamente, en esta función diferenciante y amplificadora el individuo no hace sino amplificar su propio grupo a un lugar y a una identidad otra. Un ejemplo de ello lo encontramos en el caso de la reproducción por brotamiento de las clavelinas y las esponjas (Simondon, 2019: 226-236): nos encontramos con un individuo vivo en el que una de sus partes comienza a crecer y separarse cada vez más del organismo completo hasta que se deposita en una superficie distinta para, finalmente, separarse del organismo y comenzar una nueva colonia que, no obstante, compartirá la misma información que el organismo de origen.

Precisamente por esto último, Simondon señala que junto con esta función diferenciante y amplificadora, el individuo vivo posee, al mismo tiempo, una función integradora dentro del propio grupo/colonia, lo que implica un mantenimiento de los rasgos adquiridos por el individuo en tanto que parte de ese grupo. A esta idea acerca de las dos funciones del individuo es a lo que Simondon denomina «hipótesis de la dualidad funcional» de acuerdo con la cual el ser vivo debe cumplir a lo largo de su vida estas dos funciones diferenciantes y amplificadoras. Es desde esta doble funcionalidad del individuo vivo que éste puede llevar a cabo una transformación de sí mismo como en el caso de la metamorfosis y, al mismo tiempo, conservar su propia individualidad.

Esta doble funcionalidad en el individuo vivo actualiza una característica propia del proceso de individuación total de lo real, a saber, que todo individuo, ya sea físico, biológico o psico-colectivo, posee por un lado un conjunto de rasgos intrínsecos, propios de sí mismo y que hacen que sea el individuo que es, pero, por otro lado, posee también un conjunto de rasgos extrínsecos que lo definen con relación a los otros individuos. Así lo explica Simondon:

> Uno puede preguntarse por qué un individuo es lo que es. Uno también puede preguntarse por qué un individuo es diferente de todos los demás y no puede ser confundido con ellos […]. En el primer sentido la individuación es un conjunto de caracteres intrínsecos; en el segundo, un conjunto de caracteres extrínsecos, de relaciones. Pero ¿cómo poder conectar estas dos series de caracteres? ¿Deben los aspectos intrínsecos y extrínsecos estar realmente separados y ser considerados como intrínsecos y extrínsecos, o deben ser considerados como señalando un modo de existencia más profundo, más esencial, que se expresa en los dos aspectos de la individuación? (Simondon, 2019: 58-59).

Simondon optará por esa última opción. El individuo vivo, en su doble funcionalidad, muestra su pertenencia a un modo de existencia más profundo del que esta doble funcionalidad es expresión. A este modo de existencia Simondon lo denomina *unidad vital*: los diferentes individuos vivos compatibilizan los aspectos diferenciantes e integradores porque la unidad vital transindividual a la cual pertenecen garantiza un funcionamiento complementario. En el ejemplo de las clavelinas y las esponjas, la función integradora se cumple precisamente por la actividad diferenciante de los distintos brotes, los cuales amplifican la *unidad vital* mediante una diferenciación respecto a ella (el brote se separa de la colonia para, precisamente, realizar su crecimiento). Ahora bien, ¿qué ocurre cuando la actividad diferenciante del individuo vivo crece hasta tales extremos que la unidad vital queda rota? Responder a esta pregunta hace necesario establecer una diferencia entre individuación e individualización, ambos procesos que todo ser vivo desempeña y que en el caso del ser humano adquiere unas características propias de suma relevancia a la hora de analizar el fenómeno psicopatológico.

3. Individuación e individualización

La individuación vital la podemos entender como la amplificación e individuación de un todo. En este sentido, y continuando con los ejemplos usados por Simondon, el individuo vivo real no es el brote de la clavelina, sino la colonia en la que ese brote aparece. Esta idea supone renunciar a una noción intuitiva de individuo. En el caso de los individuos vivos que permanecen agrupados, ya sea bajo la forma de una colonia o bajo la forma de una manada, etc., nos encontramos con la problemática de a qué denominar individuo, pues en el caso de la clavelina tanto el brote como la colonia total poseen rasgos compatibles con la individualidad. En su artículo, García Leal y Wasgensberg hablan de una «*supra-organistic individuality*», señalando cómo esta individualidad que agrupa diferentes organismos merece con todo el derecho la consideración de individuo en la medida en que puede, en ocasiones, suponer «la unidad de selección evolutiva» en el proceso total de selección natural dentro de un enfoque darwiniano. Siguiendo este enfoque, podemos señalar que los diferentes grupos de individuos vivos merecen a su vez el título de individuos y, al mismo tiempo, considerar que el proceso de individuación en los individuos vivos se bifurca complementariamente en procesos de individuación e individualización.

En el ejemplo simondoniano de la clavelina, el proceso de individuación tiene que ver con la creciente aparición de brotes que amplifican el estado primitivo de la colonia, transformándola y amplificándola. Por su parte, la individualización tiene que ver con el proceso de diferenciación de los brotes. Ambos procesos, por supuesto, se complementan en tanto que ambos son modos de existencia de un mismo individuo; individuo que, no obstante, no tiene por qué conservar una identidad inmutable.

4. La ruptura de la unidad vital: lo psíquico como problema

Ahora bien, volviendo a la pregunta con la que iniciábamos el apartado anterior, ¿qué ocurre cuando el proceso de individualización se especializa hasta el punto de llegar a romper la unidad vital que

complementaba este proceso con el de individuación? Este problema, según Simondon, es el que da origen a lo psíquico. Para él lo psíquico aparece en el momento en el que el individuo vivo no puede satisfacer la tensión existente entre sus funciones diferenciantes e integradoras, o dicho de otro modo, aparece en el momento en el que el proceso de individualización y el proceso de individuación entran en conflicto:

> Hay psiquismo cuando lo viviente no se concretiza concretamente y conserva una dualidad interna. Si el ser viviente pudiera estar completamente aplacado y satisfecho por sí mismo, en lo que es en tanto individuo individuado, en el interior de sus límites somáticos y en relación al medio, no habría recurso al psiquismo; pero cuando la vida, en lugar de poder abarcar y resolver en unidad la dualidad de la percepción y de la acción deviene paralela a un conjunto compuesto por la percepción y la acción, lo viviente se problematiza (Simondon, 2019: 200).

En el individuo vivo las funciones diferenciantes –según Simondon– se relacionan con su actividad, mientras que la función integradora tiene que ver con su percepción. Ambas funciones adquieren coherencia dentro del individuo a través de la afectividad que regula los datos procedentes de la percepción y la acción que «decide» sobre esos datos. Sin embargo, la aparición de lo psíquico –a ojos de nuestro autor– supone un cambio de rol para la afectividad. En lugar de ocupar un puesto central como mediador entre la información almacenada por el individuo y su acción diferenciante, la afectividad problematiza esta relación. El individuo vivo, cuando aparece lo psíquico, posee una multiplicidad de datos afectivos junto con los datos perceptivos del mundo. La afectividad no media ya entre la percepción y la acción, sino que ella misma se constituye en un dato junto con el mundo perceptivo. Con la aparición de lo psíquico

> las afecciones no poseen su clave en sí mismas, no más que las sensaciones; es necesario un plus de ser, una nueva individuación para que las sensaciones se coordinen en percepciones; y es preciso también un plus de ser del sujeto para que las afecciones devengan mundo afectivo; no son sólo las sensaciones, sino también algo del sujeto, del

> ser del sujeto, lo que hace nacer la percepción; tampoco son sólo las afecciones, sino algo del sujeto, lo que es condición del nacimiento de la integración según placer y dolor o según las distintas categorías afectivas; sensación y afección corresponden a dos tipo de cuestionamientos del ser por el mundo (Simondon, 2019: 326).

Si en el ser vivo las funciones diferenciantes relacionadas con su actividad y las funciones integradoras relativas a la percepción se resolvían mediante la afectividad, con la aparición de lo psíquico la afectividad misma se convierte en un problema.

El individuo psíquico se encuentra ante una multiplicidad afectiva que no puede coordinar. Antes de la aparición de lo psíquico, como decimos, esa coordinación era de naturaleza afectiva y, en cierto sentido, quedaba garantizada por la unidad vital. Una vez esta afectividad pasa a problematizarse, la unidad vital queda rota y el individuo debe recuperar dicha unidad en un nivel distinto. El papel que ocupaba la afectividad como mediadora entre acción y percepción en el individuo vivo antes de la aparición de la afectividad, lo ocupa ahora en el ser psíquico la emoción: «la emoción se caracteriza por el hecho de que es como una unidad temporal insular que posee su estructura: conduce al viviente, le da un sentido, lo polariza, asume su afectividad y la unifica» (Simondon, 2019: 330). Podríamos decir que ante la multiplicidad afectiva a la que se enfrenta el ser psíquico, la emoción es la estructuración de esa afectividad que le otorga coherencia.

De manera que en el ser humano como ser psíquico, las funciones diferenciantes e integradoras pasan por la relación entre percepción, emoción y acción. La percepción dota al ser humano de mundos perceptivos heterogéneos que necesitan una coordinación emotiva. Por su parte, la emoción en el ser humano supone una multiplicidad afectiva heterogénea. Para que se dé una estructuración de esa multiplicidad afectiva en la emoción y, a su vez, para que ésta pueda llevar a coordinación de los mundos perceptivos, es necesario –según Simondon– la referencia a lo colectivo como una nueva individuación que recuperaría, a otro nivel, la unidad vital rota, precisamente, por la aparición de lo psíquico:

> La afecto-emotividad es un movimiento entre lo indeterminado natural y el hic et nunc de la existencia actual; es aquello a través de lo cual se efectúa en el sujeto este ascenso de lo indeterminado hacia el presente que va a incorporarlo en lo colectivo. (Simondon, 2019: 331).

En la doble funcionalidad del individuo vivo, como ya señalamos, se actualizan los procesos tanto de individuación como de individualización. Tras lo que acabamos de señalar, observamos cómo esta doble funcionalidad se coordina a través de la emoción y la afectividad que dotan de coherencia a un proceso de individualización y de individuación.

5. Los estados emotivos negativos como desajuste entre el proceso de individuación e individualización

5.1. *Individuo y sujeto*

La referencia a lo colectivo de la emoción no es sino la coordinación del proceso de individualización del individuo vivo con el proceso de individuación total en el que el individuo vivo figura como subindividuo. Esta coordinación entre ambos procesos se expresa en el individuo humano bien a través de una emoción positiva cuando, de hecho, esa coordinación se desarrolla de manera coherente; o bien a través de una emoción negativa cuando se produce una ruptura y separación entre ambos procesos:

> Los estados afectivos positivos señalan la sinergia de la individualidad constituida y del movimiento de individuación actual de lo preindividual. Los estados afectivos negativos son estados de conflictos entre esos dos dominios del sujeto. La afecto-emotividad no es solamente la repercusión de los resultados de la acción en el interior del ser individual; es también una transformación, juega un rol activo: expresa la relación entre los dos dominios del ser sujeto y modifica la acción en función de esa relación (Simondon, 2019: 318).

Con relación a los objetivos de esta obra, nos interesa detenernos en esos estados afectivos negativos que, según Simondon, expresan un

desajuste entre los procesos de individuación e individualización de los que el individuo humano forma parte.

Uno de esos estados afectivos negativos es para Simondon la angustia. Sin embargo, antes de adentrarnos en la reflexión simondoniana acerca de la angustia conviene que analicemos la diferencia que establece Simondon entre sujeto e individuo; diferencia que se sigue de aquella otra que hemos establecido entre el proceso de individuación y el proceso de individualización que hemos analizado anteriormente.

Para Simondon, «el nombre de individuo es dado abusivamente a una realidad más compleja, la del sujeto completo que comporta en él, además de la realidad individuada, un aspecto no individuado, pre-individual o aún natural» (Simondon, 2019: 394). Como venimos señalando, el proceso de individuación vital supone la amplificación de una realidad de base a través de su transformación a la vez diferenciante e integradora. Así, en una colonia el brote como sujeto de individuación se entiende como una realidad individuada que, no obstante, posee en sí mismo aspectos pre-individuales –la colonia misma de origen– que, mediante un proceso diferenciante e integrador, continúa individuando. Esa realidad pre-individual acompaña al brote como motor para nuevas individuaciones bajo la forma de una información que el brote porta en su acción diferenciante.

En el caso del ser humano, ocurre del mismo modo. En virtud de su acción diferenciante, el individuo humano crece en individualidad, pero inevitablemente en esa individualidad porta consigo toda la carga natural aún no integrada en esa individualidad creciente. Teniendo esto en cuenta, el sujeto es visto por Simondon como la realidad que comporta, por un lado, al individuo en tanto que individuado: la realidad individual de todo ser vivo, sus aspectos diferenciales e individuales; pero también ese residuo de naturaleza, esa realidad pre-individual que aún no ha sido actualizada en aspectos individuales y que confiere al sujeto un carácter siempre «por-hacer». Simondon lo explica del siguiente modo:

> Un ser no está jamás completamente individuado; para existir tiene necesidad de poder continuar individuándose, resolviendo los proble-

> mas del medio que lo rodea y que es su medio [...] pero cuando efectúa esas resoluciones, las efectúa en el límite de su ser y por eso continúa la individuación: esta individuación que se produce luego de la individuación inicial es individualizante para el individuo en la medida en que es resolutoria para el medio" (Simondon, 2019: 333).

Por individuo, Simondon se refiere en exclusiva a aquello que en el ser humano tiene que ver con sus aspectos estrictamente individuales. Podríamos decir que el sujeto es el agente del proceso de individuación tal y como antes lo hemos definido, esto es, como un proceso que actualiza, transforma y amplifica la unidad vital, mientras que el individuo es observado como el agente y resultado del proceso de individualización por la que una parte de esa unidad vital (un sub-individuo, el brote, por ejemplo) crece en individualidad y rasgos diferenciales. Simondon considera que, si es posible hablar de un sujeto trascendental, éste debe ser entendido según los rasgos que definen al sujeto como agente del proceso de individuación:

> Los problemas son problemas para el yo trascendental, y el único carácter, el carácter empírico, es el conjunto de soluciones de esos problemas. Los esquemas según los cuales los problemas pueden resolverse son verdaderos para todo ser individuado según el mismo modo de individuación, mientras que los aspectos particulares de cada solución contribuyen a edificar el carácter empírico (Simondon, 2019: 334).

Por esta razón, el sujeto es más que el individuo, es decir, siempre comportará una naturaleza transindividual que precisamente se actualiza diferencialmente en distintas realidades individuales. Dicho sin rodeos, la naturaleza del sujeto desde el planteamiento simondoniano es siempre colectiva:

> La individualización diferencia a los seres entre sí, pero también teje relaciones entre ellos; los relaciona entre sí porque los esquemas según los cuales se prosigue la individuación son comunes a un cierto número de circunstancias que pueden reproducirse para varios sujetos (Simondon, 2019: 334).

5.2. *La angustia como estado afectivo negativo*

Señalado esto, nos encontramos habilitados conceptualmente para analizar la reflexión que Simondon lleva a cabo acerca de la angustia como un «estado afectivo negativo», esto es, como un estado afectivo que manifiesta un desajuste entre el proceso de individuación y el proceso de individualización que se da en el individuo humano.

En primer lugar, Simondon señala que en la angustia se hace patente la separación que existe en el sujeto entre su aspecto individual, su carácter de sub-individuo, por un lado, y la carga pre-individual que el sujeto porta como problemática y como motor de futuras individuaciones. En esta toma de conciencia, el sujeto comprende que los aspectos individuales actuales que posee no actualizan de una manera total –y no lo harán jamás– toda la carga pre-individual que posee en tanto que sujeto. Es decir, la angustia pone en primer plano para el sujeto su carácter eternamente abierto, su pertenencia a un doble proceso de individualización e individuación que nunca poseerá un carácter cerrado. El sujeto comprende en la angustia que el proceso de individualización nunca podrá agotar el proceso de individuación. Pero al cobrar conciencia de esta realidad inevitable, el sujeto desea, según Simondon, precisamente aquello que acaba de descubrir como imposible: una actualización completa de su carga pre-individual en su realidad individual:

> En la angustia el sujeto querría determinarse a sí mismo sin pasar por lo colectivo; querría llegar al nivel de su unidad por una resolución de su ser pre-individual en ser individual, resolución directa, sin mediación, sin espera (Simondon, 2019: 323).

En este estado, señala Simondon que el sujeto pasa a ser objeto de sí mismo, se toma a sí mismo como el único problema y la única posible solución. Se produce una confusión entre el proceso de individualización que actualiza la carga pre-individual y el proceso total de individuación que, inevitablemente, liga esa individualización a otras individualizaciones, a otros seres individuales. En su lugar, el ser individual busca recuperar la unidad vital perdida dentro de los límites

de su individualidad, lo que hace que el sujeto se absolutice, se vuelva coextensivo al ser en su totalidad, pero, como contrapartida, este ser queda reducido y encapsulado en aspectos puramente individuales. Finalmente ante la imposibilidad que el sujeto angustiado encuentra en su tarea, lo que ocurre es que el sujeto renuncia a su pretensión, descubre, como no puede ser de otro modo, la imposibilidad de una actualización completa de su carga pre-individual y como consecuencia, pasa a identificarse con esa realidad pre-individual, renuncia a sus aspectos individuales y permanece en una problematicidad sin vistas de actualizarse:

> La angustia comporta ya el presentimiento de este nuevo nacimiento del ser individuado a partir del caos que se extiende; el ser angustiado siente quizá que podría volver a concentrarse en sí mismo en un más allá ontológico que supone un cambio de todas las dimensiones; pero para que este nuevo nacimiento sea posible, es preciso que la disolución de las antiguas estructuras y la reducción a potencial de las antiguas funciones sea completa, lo que constituye una aceptación del anonadamiento del ser individuado (Simondon, 2019: 324).

Es decir, el sujeto, consciente de la distancia que existe entre su carácter individual y la carga de naturaleza pre-individual que porta, comprende la imposibilidad de una actualización completa de esa naturaleza en rasgos individuales. Por ello, en lugar de descubrir la necesaria realización de su individualidad con la individualidad de los otros, la necesaria referencia a una individuación colectiva que sí pueda hacerse cargo de esa carga pre-individual no actualizada, se refugia en esa carga problemática anulándose como individuo en la vana búsqueda de una actualización que no podrá realizar. Es consciente el sujeto angustiado de que su individualidad no actualiza ni resuelve la problemática que lleva aparejada, por lo que renuncia a esa individualidad en la ilusión de poder encontrar otra solución que sí actualice y resuelva la problemática natural. El problema es que busca que esta resolución sea estrictamente individual, no comprende que esa problematicidad que porta, en tanto que sujeto, es transindividual, colectiva y que, por tanto, exige una resolución igualmente colectiva. En la angustia el

sujeto descubre su impotencia como individuo separado, pero se empecina en una solución estrictamente individual.

Lo que se da en la angustia tiene que ver, a su vez, con lo que Simondon denomina esteticismo. Como señalamos al comienzo de este capítulo, la doble funcionalidad del viviente conlleva un aspecto integrador y un aspecto diferenciante, coordinado entre ellos pero que no deben confundirse. Esta doble funcionalidad tiene como correlato en el sujeto un proceso de individualización que se corresponde con su acción diferenciante y un proceso de individuación que se corresponde con la integración de esa acción diferenciante a un proceso de amplificación de la unidad vital inicial en una dimensión otra. Así, como decíamos, en su diferenciación el sujeto integra la unidad vital transformándola, pero para que esto se produzca es necesario que su acción sea realmente diferenciante y que su función integradora sea efectivamente integradora.

En el caso de la angustia lo que parece ocurrir, por el contrario, es que el sujeto confunde ambas funciones. El sujeto angustiado toma su acción diferenciante como un elemento que debe ser integrado precisamente como acción diferencial. Toda acción diferencial debe comportar un elemento disruptivo no integrado que rompa con las estructuras ya integradas por el sujeto en tanto que sujeto colectivo. El sujeto posee estructuras que son el resultado de su pertenencia a una unidad vital, aunque rota. La acción del individuo debe precisamente ahondar en esa ruptura, en esa separación de toda unidad, pues es en esa ruptura, en esa búsqueda de algo otro, en lo que se cifra la posibilidad de una ampliación y recuperación de esa unidad.

Pensemos de nuevo en el caso del brote. La separación del brote de la colonia es lo que precisamente posibilita que esa colonia se amplifique en otro lugar. Pero para que esto ocurra, efectivamente el brote debe separarse. En el sujeto angustiado, por el contrario, la acción diferenciante, la superación de toda unidad de origen, es tomada ella misma como un elemento que debe ser integrado a esa unidad. El sujeto angustiado toma su acción como elemento que debe ser integrado, en lugar de tomarla como una verdadera acción separada. De este modo, el sujeto queda cerrado dentro de los esquemas que ya integra

como miembro de una unidad actual. Si esto le ocurriese al brote, el brote continuaría su crecimiento individual, pero siempre dentro de la colonia, sin llevar a cabo una separación real. La colonia crecería, pero siempre en el mismo lugar, sin desplazamiento. En el caso del sujeto humano, el problema aparece cuando reconocemos, como ya hemos comentado, que la unidad vital queda rota en el momento en el que el proceso de individualización la ha anulado y exige una recomposición en otro lugar. El sujeto angustiado es como un brote que se ha separado de la colonia y en lugar de recomponerla en otro lugar, se empecina en volver a recuperar esa unidad sin volver a ella, permanece en un no-lugar incapaz tanto de volver al lugar de origen como de encontrar un nuevo lugar donde la unidad pueda ser recuperada. Se ha producido en la angustia una imposibilidad del sujeto: éste renuncia a sus aspectos individuales por impotentes, y a su vez ha malogrado, precisamente por ello, la posibilidad de una individuación de la unidad vital perdida.

6. Conclusión

Tras todo lo visto, queda por supuesto todo un trabajo que ahonde y profundice en las consecuencias de este estado afectivo negativo que es la angustia. Sin embargo, considero que la lectura de Simondon de este fenómeno nos ofrece claves de suma relevancia para analizar el problema de la psicopatología. En primer lugar, Simondon muestra cómo es imposible circunscribir lo psicopatológico a una dimensión estrictamente social. La naturaleza de la psicopatología hunde sus raíces en la naturaleza biológica del ser humano. Podríamos decir incluso que la psicopatología es un riesgo siempre presente en el ser humano precisamente por su naturaleza psíquica: lo psíquico mismo aparece como problema y el ser humano a sí mismo en cómo resuelve este problema.

En segundo lugar, notamos cómo es imposible comprender lo psicopatológico desde una noción de individuo que se muestra insuficiente. Lo que entendemos por individuo, los rasgos que hacen de él una existencia separada, no es sino uno de los aspectos del sujeto humano. El otro aspecto liga necesariamente al sujeto a su naturaleza colectiva. Precisamente la renuncia del sujeto a resolver la problemá-

tica que le plantea su naturaleza psíquica a través de lo colectivo es lo que para Simondon motiva el estado afectivo de la angustia.

Por último, aunque no presente en la reflexión de Simondon de una manera explícita, desde ella podemos analizar normativamente el funcionamiento de nuestras sociedades con relación al incentivo o no de individualidades o subjetividades que posean efectivamente esa necesaria apertura. Podemos analizar de qué modo en nuestras sociedades se promueve o no la verdadera acción diferenciante de los individuos. Esta clave, como hemos visto, es necesaria para que las sociedades se amplifiquen y desarrollen. Si no se respeta este carácter *por hacer* tanto del individuo como de la sociedad y, por el contrario, se considera ambas realidades como realidades cerradas que deben mantenerse en sus rasgos actuales sin cambios, creo que nos encontramos ante una situación perfecta para que los estados afectivos negativos, tal y como los define Simondon, proliferen.

7. Bibliografía

Esposito, R. (2005). *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrurtu.

Fernández, F. (2010). *Sociología de la educación*. Londres: Pearson.

Nietzsche, F. (2016). «David Strauss, el confesor y el escritor», en *Obras completas I*. Madrid: Tecnos.

Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Captus.

Habitantes de las ruinas: El *Abgrund* de la cultura

Zenia Yébenes Escardó

Profesora de la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Cuajimalpa

1. Introducción

Louis Sass (a quien no se ha de confundir con el padre de la antipsiquiatría Thomas Szasz) ha planteado en su obra magna *Madness and Modernity: Insanity in the Light of Modern Art, Literature and Thought* (y en numerosos artículos e indagaciones anteriores y posteriores) la siguiente pregunta: «¿Qué pasaría si la locura, por lo menos en algunas de sus formas, se derivara de un agravamiento más que de un oscurecimiento de los procesos autorreflexivos de la conciencia, y de una alienación no de la razón, sino de las emociones, los instintos y el cuerpo?». La tesis de Sass es que la fenomenología de esa forma de locura que es la esquizofrenia, ofrece un acceso sumamente enriquecedor a las estructuras de la subjetividad moderna. Para mostrarlo, acude a iluminar las afinidades y puntos de convergencia que halla entre esta forma de locura y la forma de literatura y arte típicamente moderna, el modernismo. Así, compara distintas manifestaciones de la esquizofrenia con una serie de obras modernistas literarias, estéticas y artísticas, que se unen por su interés o su manifestación (característicamente moderna) en la hiperreflexividad y en la autoalienación. Hay que advertir que, tal y como el mismo Sass rastrea cuidadosamente, las investigaciones de la OMS en torno al padecimiento se han llevado a cabo en países desarrollados y en vías de desarrollo, es decir, donde conjuntamente las fuerzas de modernización, occidentalización e in-

dustrialización tenían ya cierto grado de influencia. Un verdadero análisis intercultural de la prevalencia de la esquizofrenia como *pathos específicamente moderno*, requeriría de sociedades tribales, de cazadores-recolectores, cuyo contacto con el mundo moderno e industrializado hubiera sido mínimo.

Sin embargo, en 1939 Georges Deveraux escribía que la rareza o la ausencia de esquizofrenia en las llamadas sociedades primitivas, era «un punto en el que todos los estudios comparativos y antropológicos coincidían» y que la enfermedad aparecía muy rápidamente una vez que dichas sociedades se hallaban sometidas a procesos de aculturación (Deveraux, 1939: 317). Investigaciones llevadas a cabo en 1970, en Nueva Guinea han hallado que las tasas de incidencia de esquizofrenia en las zonas de la costa más en contacto con las sociedades occidentales eran de diez e incluso veinte veces más, que en las zonas de la montaña, menos permeables al contacto (Torrey *et al.*, 1974: 567-573). Aunque sigue sin haber evidencia suficiente y habría que llevar a cabo nuevas indagaciones, estudios llevados a cabo desde finales de los años veinte como los de Curt Seligman, Meyer Fortes y Doris Mayer entre los tallensi, o los realizados en varias sociedades del norte de Sumatra, las islas del pacífico, algunas sociedades africanas y las comunidades amish en América del Norte (Seligman, 1929; Fortes y Mayer, 1969; Beiser y Iacono, 1990) parecieron favorecer la aseveración de Deveraux. A ellos se aunaron los estudios que señalaron un índice significativo de mayor prevalencia de la esquizofrenia en sectores urbanos con respecto a los rurales (E.F. Torrey y A. Bowler, 1990). Es importante señalar que no se trata de defender que en las sociedades tradicionales, no industrializadas y no urbanas, son paraísos perdidos donde los sujetos no enloquecen. Lo que habría que subrayar es que el modo de hacerlo es significativamente distinto. Hay que hacer además otra aclaración. La distinción entre los factores patogénicos (la forma invariante de los síntomas) y los patoplásticos (el «contenido sociocultural» de los mismos que variaría de cultura a cultura) es (en la teoría y en la práctica) difícil de establecer con claridad.

Siguiendo el hilo conductor que proporciona Sass mi propósito en estas páginas consiste en atisbar a través de la esquizofrenia, la relación

que la locura sostiene con el orden social y cultural. Es decir, considero indispensable que el énfasis en el acceso a las estructuras de la subjetividad moderna (Sass, 1994; 1995) y en el origen histórico de la subjetividad (Álvarez y Colina, 2011) sirva para decirnos algo acerca de la cultura en la que (y de la que, hasta cierto punto) nos enfermamos. Este propósito a su vez tiene dos vertientes. Por un lado, mostrar lo que la esquizofrenia en tanto que experiencia límite nos revela acerca del principio de ruina de la sociedad y de la cultura moderna. Aludo con ello a lo que Lacan, lo veremos, llama «la precariedad del principio de realidad» que el orden sociocultural intenta contener, excluir o paliar, y aventuro, a este propósito, una lectura distinta de lo *Unheimlich* (lo ominoso o siniestro) de Freud. La locura señala precisamente el carácter artificioso e intrínsecamente frágil del orden sociocultural, su principio de ruina. Esta precariedad se ilumina particularmente en el caso de la esquizofrenia, del lado de la preocupación moderna por el lenguaje, que inaugura la inquietud de la relación entre las palabras y las cosas, el debate por ejemplo en torno a la novedad de la «posverdad» o la pregunta por la posibilidad *real* de la comunicación. En segundo lugar, además de explorar lo que ciertas formas de locura nos dicen del meollo constitutivo de la cultura, me interesa abordar lo que –antes de toda preocupación asistencialista que presupone demasiadas cosas– es fundamental aprender. Esto es, lo que los *pacientes* –y través de la palabra «paciente» pretendo señalar el carácter irremisiblemente medicalizado con el que hoy concebimos y lidiamos con la locura, y apuntar simultáneamente a la condición, mucho más inasible, y que escapa a la idea de medicalización, de aquel que sufre un *pathos*– nos enseñan de los abismos, al habitar las ruinas. Hay sin embargo que empezar por señalar en el sujeto moderno, tal y como lo hace Norbert Elias:

> [...] los dos aspectos del doble papel que desempeña el ser humano ante sí y ante el mundo, el de conocedor de sí mismo y el de conocido por él mismo, el de perceptor de sí y de otros y el de percibido por él mismo y por los otros, el de observador separado del universo y el de criatura sumida en el devenir del universo, fueron hipostasiados de tal manera en los usos mentales y lingüísticos que, por así decirlo,

> se presentaron como objetos distintos [...]. De hecho la tendencia a representar funciones como si fueran objetos fue tan lejos, que la relación entre éstas era vista como una relación espacial. La actividad, característica del ser humano de la observación y el pensamiento, y la correspondiente dilación en actuar, la creciente represión de los impulsos emocionales y la consiguiente sensación de estar separado, de estar frente al universo, se objetivó en la concepción de algo que se podía localizar en el interior de la misma persona, tal como ésta se veía en su calidad de objeto observable por su reflexión, en su calidad de cuerpo entre cuerpos (Elias, 1990: 129).

La esquizofrenia, que Louis Sass describe (él mismo aclara que, dada la heterogeneidad que hace de ella un rompecabezas, en un tipo ideal a la Max Weber) como un «trastorno de la experiencia del yo acompañado por una conciencia incrementada de aspectos de la experiencia que habitualmente permanecen como tácitos o presupuestos; y una disminución en el sentimiento de existir como sujeto» (Sass, 2001: 251-253) sólo sería posible en el contexto histórico y en la sociedad que habría dado lugar a un sujeto capaz de tomarse a sí mismo, aun de forma extraviada, como objeto desmedido de autoconciencia. Enloquecemos cultural y socialmente. Lo cual no quiere decir en absoluto que la locura o los padecimientos no existan. Hasta los datos más «duros» descansan en condiciones sociales de producción. No podríamos saber nada de «genes», «hormonas» o «minerales», de no ser porque les conferimos significado dentro de un sistema interpretativo, a través de patrones inherentes a los sistemas simbólicos de la cultura, modalidades de lenguaje y discurso, formas de explicación lógica y narrativa, y patrones colectivos de conocimiento. Han pasado más de cien años de historia científica de la esquizofrenia, y no se conoce a ciencia cierta ninguna causa ni siquiera ningún marcador biológico de lo que se presume una enfermedad cerebral (Keshavan *et al.*, 2011). Al ver la cantidad de posibles causas neurobiológicas que se barajan, no se puede menos que recordar lo que dijera Karl Jaspers en su *Psicopatología general*, de que «cuantas más causas son señaladas tanto menor es nuestro conocimiento causal» (Jaspers 2006: 503).

Lo primero que, en cualquier caso, se «desteje» en la psicosis (sea cual sea su etiología) es precisamente la posibilidad de conferir significado dentro de un sistema interpretativo, a través de patrones patrones colectivos y compartidos. Esta experiencia de «destejimiento» de la realidad intersubjetiva, del mundo común, se produce de formas específicas que atañen a ese mundo común y desempeñan un papel relevante en la patogénesis, ya sea en forma de reacciones del sujeto a la experiencia patológica o quizá en la configuración de los propios circuitos cerebrales a través de los procesos aún poco conocidos de plasticidad neuronal. Hay que advertir además que las formas posibles de explicación no pueden reducirse a la *causación*. Los factores explicativos pueden comprenderse como aquellos que cubren *todas* aquellas cosas a las que un evento o proceso puede ser adscrito, *todo* lo que a su luz puede decirse entonces como teniendo sentido para contribuir a su aclaración. La explicación puede ser definida entonces como la tentativa aparentemente exitosa de incrementar la comprensión de un fenómeno dado. Entre los hechos considerados como relevantes para la esquizofrenia figuran, por ejemplo, la alta heredabilidad y el volumen del cerebro reducido y los espacios del ventrículo tercero y lateral aumentados. Pero, ¿qué tendrá que ver, valga por caso, el volumen del cerebro con la creencia de que alguien te está espiando por Internet y qué genes puede haber para semejante delirio? Aunque estos hechos son consistentes

> ninguno de ellos se puede considerar condición necesaria y suficiente de esta enfermedad. Similares síntomas, alteraciones estructurales del cerebro, características del comienzo y del curso, predisposiciones genéticas y respuestas a antipsicóticos que bloquean la dopamina se encuentran en una enorme variedad de estados neuropsiquiátricos. Esta toma de conciencia suscita la cuestión clave: ¿qué es exactamente la esquizofrenia y cuál puede ser el mejor modelo capaz de definirla dadas las limitaciones del conocimiento actual? (Keshavan *et al.*, 2011: 4).

Después de las tan celebradas Década del Cerebro y Era del Genoma (Andreasen, 2001; Insel, 2010), ni siquiera se sabe si la cuestión básica, caso de tener que buscar en el cerebro, es mejor formularla

en términos de áreas cerebrales, tipos de células, componentes subcelulares o circuitos neuronales (Harrison, Lewis y Kleinman, 2011: 380). El enfoque neurobiológico carece de un concepto a la altura del fenómeno, al reducir el *pathos* a unos cuantos síntomas, típicamente alucinaciones, delirios y lenguaje desorganizado sin ir más allá. Y quizá no va más allá, entre otras cosas, porque deja fuera la experiencia subjetiva de los pacientes, una experiencia vivida en relación *liminar*, con el campo social y cultural.

2. La arbitrariedad del signo o el principio de ruina de la cultura

Si la esquizofrenia es una forma de locura que no puede producirse sin la exacerbación mórbida de la hiperreflexividad y la autoalienación propias de las estructuras modernas de la subjetividad, hay que añadir algo más. La esquizofrenia, tiene que ver con una experiencia radical de crisis de la significación vivida a través de una relación particular con el lenguaje. La hipótesis que proponemos explorar es que esta experiencia radical nos indica un modo moderno de atisbar el principio de ruina de la cultura. Me refiero, habremos de verlo, al exceso de significación. Efectivamente, la preocupación por el lenguaje en la esquizofrenia, su tratamiento singular por parte de los pacientes fue advertida desde el inicio por Kraepelin o por Bleuler. Se habla de la presencia de alucinaciones específicamente auditivas en las que el sujeto intenta descifrar o se ve atormentado por los modos en que es interpelado o increpado, de neologismos ocasionales, repetición y ensalada de palabras, fascinación por la homonimia, los sonidos, y las rimas, etc. Podríamos decir que la consiguiente sensación de estar separado, de estar frente al universo, se traduce aquí en que el «sistema operativo» pre-reflexivo del lenguaje se exterioriza, objetiviza y torna consciente para uno mismo. La hiper-reflexividad aquí no comporta un proceso ni una actitud intelectual sino la presentación a la conciencia de aspectos implícitos que irrumpen en el campo de atención y se hacen así objeto de ocupación, preocupación y desciframiento.

> Lo que acaba de apuntarse […] atañe a las relaciones del sujeto moderno con el lenguaje, cuyo exponente extremo situamos en las

> voces xenopáticas y el habla esquizofrénica (*schizophrene Rede*, según la expresión de Freud) […]. A través de varias vías, entre las que destacan la investigación psicopatológica de las alucinaciones, el psicoanálisis, la literatura y la filosofía, durante los dos últimos siglos se produjo un cambio sustancial en la visión de las relaciones entre el sujeto y el lenguaje. Así, parece inconcebible que en la Antigüedad, la Edad Media o el Renacimiento se pudiera si quiera intuir que el sujeto es hablado y manipulado por el lenguaje, como les sucede a esos locos alucinados descritos por Baillarger, Séglas y Clérambault. También es nueva la concepción de que los síntomas –como propuso Freud y argumentó Lacan– se conforman de acuerdo con las leyes del lenguaje, o que el inconsciente tenga una estructura lingüística […]. Más que ningún otro trastorno mental, la esquizofrenia, el automatismo mental y las locuras discordantes son el testimonio directo de esa presencia amenazadora, autónoma e intrusa, de esa nueva experiencia de fragmentación que asola al hombre moderno. En este sentido, las voces muestran en toda su crudeza al sujeto sometido al lenguaje que recibe sus propias palabras como si le fueran ajenas, pero que, en su rotunda perplejidad, experimenta la convicción de que esas palabras le conciernen en lo más íntimo de su ser (Álvarez y Colina, 2011: 18-19).

Ahora bien, la preocupación por la relación entre las palabras y las cosas es una vez más una experiencia moderna, que da paso a la preocupación por el lenguaje *per se*. Así, el reconocimiento de la naturaleza independiente del lenguaje, de su existencia como un sistema imbuido de sus propios misterios inherentes y de sus propias formas de productividad, se revela en disciplinas como la antropología, la filosofía, el psicoanálisis, o la literatura. Sass lo explora precisamente en el modernismo, en su búsqueda experimental de nuevas formas de expresión en las que el propio lenguaje se transforma en protagonista de algunas novelas, «desplazando a los personajes, paisajes, gestos e indumentarias, incluso relegando los diálogos para privilegiar los más secretos pensamientos» (Álvarez y Colina, 2011: 18-19). Si comparamos la situación actual con la Antigüedad, es necesario recordar que los griegos no tenían ningún término para lo que nosotros llamamos lenguaje. Había una íntima unidad entre la palabra y la cosa que no

lo hacía necesario. El nombre se sentía como parte de su portador, lo que en cierto modo volvía propios todos los nombres (Gadamer, 1993: 487). En la modernidad,

> venimos a la existencia en un universo hablado donde la función de la lengua no es tanto conocer o comunicar sino sujetar al hombre en el mundo. La lengua es el correaje del sujeto […]. Un caparazón lingüístico que reboza la realidad para volverla cognoscible y que, cuando se resquebraja, las cosas dejan de estar en su sitio natural y avanzan hacia uno cargadas de una oscuridad inefable y enigmática […]. El descubrimiento de una nueva materialidad de la palabra, de la separación entre significante y significado, sólo ha podido revelarse para Saussure, pese a su aparente sencillez, cuando la palabra había adquirido una materialidad más densa y compacta (Álvarez y Colina, 2011: 23).

Quizá una de las características más inquietantes de la esquizofrenia consista entonces en que advierte la fragilidad del lenguaje y con ella de las prácticas discursivas y los vínculos sociales que nos sujetan al mundo. Si aludimos al principio de realidad como articulación de la sociabilidad y de la cultura quizá haya que recordar que lo que se devela aquí de forma acuciante a través del lenguaje advierte una precariedad más generalizada:

> En la perspectiva freudiana, el principio de realidad se presenta como ejerciéndose de una manera que es esencialmente precaria. Ninguna filosofía hasta ese momento había llegado tan lejos en este sentido. No es que la realidad esté aquí cuestionada, ciertamente no está cuestionada en el sentido en que pudieron hacerlo los idealistas. Comparados con Freud, los idealistas de la tradición filosófica resultan una pavada pues, a fin de cuentas, no cuestionan seriamente esa famosa realidad, la domestican. El idealismo consiste en decir que nosotros damos la medida de la realidad y que no hay que buscar más allá. Es una posición de confort. La de Freud, como por otra parte la de todo hombre sensato, es algo muy diferente. La realidad es precaria. Y precisamente en la medida en que su acceso es tan precario, los mandamientos que trazan su vía son tiránicos (Lacan, 1990: 42-43).

Uno de los modos que revelan esta precariedad de la cultura y que, en el caso de la modernidad podemos advertir desde la hiperreflexividad y la autoalienación propias de las estructuras modernas de nuestra subjetividad, nos lo da el hecho de percatarnos que los efectos retrospectivos de las palabras y las acciones, que transforman el significado de la acción o palabra inicial, son una de las fuerzas más comunes, y menos reconocidas, de las relaciones sociales. En otras palabras, las relaciones sociales parecen exhibir siempre efectos retroactivos en tanto que implican necesariamente sentido o interpretación. Estar en una situación social implica estar en el mundo de los significantes, y el significante está siempre sujeto a los efectos retroactivos a través de los cuales pueden serle atribuidos nuevas maneras de significar. Esta apertura de la significación implica que en la dimensión social hay un exceso. Efectivamente, los efectos retroactivos de significación hacen que toda cosa, acción o sujeto no se agote en su identidad social, sus propiedades y relaciones, sino que permanezca en ellas siempre un plus de indeterminación, por el cual precisamente puede significar de nuevas maneras. Aunque pueda parecer paradójico es este exceso el que hace posible la sistematicidad del campo social. Por ejemplo, nunca podemos estar seguros de lo que los otros piensan de nosotros, pero esta incapacidad es precisamente la que hace necesario para nosotros el seguir participando en el campo social porque el campo social es el único lugar en el que podemos intentar dilucidar lo que significamos.

El exceso es simultáneamente lo que nos impide conocer lo que significamos como sujetos sociales, y el ingrediente necesario del campo social dentro del cual obtenemos el único significado que podremos tener, no importa cuán incierto. Teorías actuales parecen percatarse de este exceso pero conciben invariablemente su eliminación, porque lo contemplan como un obstáculo para asegurar el conocimiento o la estabilidad psíquica o social. Desde una lectura distinta la pregunta es: ¿Qué sucedería si lo social no fuera un dominio específico, ni la fuerza que operara detrás de las distintas actividades? ¿Qué pasaría si en cambio entendemos «lo social» como el producto meramente provisional de la re-asociación y del re-ensamblaje a través de la significación? La actividad de los sujetos es la que opera conti-

nuamente –a veces con éxito a veces no– para regenerar el espacio en el que el individuo puede ser significativo. Lo social no es lo que está ahí desde siempre manteniendo a los sujetos unidos. Re-ensamblamos incesantemente lo social. Comprendo entonces lo social como la interdependencia de las relaciones materiales de los procesos de significación; procesos que tienen que ver con lo simbólico. Lo simbólico no es necesariamente un conjunto sistemático de proscripciones, reglas, categorías, prácticas o cualquier contenido especificable, compartido de la misma manera por todo el mundo en el campo social. No es un sistema de significados estables incluso cuando a veces parece serlo, o incluso cuando imaginamos, o deseamos fervientemente, que lo sea.

> Los sujetos tienen visiones inconsistentes no sólo de su cultura, sino de sí mismos […]. Todos los sujetos proyectamos autorrepresentaciones múltiples, contradictorias, que dependen del contexto y pueden variar rápidamente. En cualquier momento en el que una persona experimenta su yo articulado como una totalidad simbólica e invariable, este yo puede ser rápidamente desplazado por un yo bastante diferente que está basado en una definición distinta de la situación. La persona a menudo no se percatará de estos desplazamientos e inconsistencias y seguirá experimentándose como totalidad y continuidad (Ewing, 1990: 251).

Lo simbólico es lo que permite que el sujeto sea un significante para otros, apela a esa indeterminación del significado del ser social, ese exceso que permite que seamos interpretados retrospectivamente, sin lo cual lo social no sería posible. Es a través de lo simbólico que, tal y como advierte Merleau-Ponty, me percato de que

> el pronombre «yo» sólo adquiere su significado cuando lo uso no como un símbolo individual para designarme como persona (un símbolo que se me ha dado de una vez y para siempre a mí y sólo a mí sino cuando comprendo que todas las personas que veo son un «yo» para sí mismas y un «tú» para los demás) (Merleau-Ponty, 1964: 151).

La conciencia de nuestra propia identidad se origina en el dinamismo de los procesos de significación intersubjetivos. Desde esta

perspectiva, lo simbólico implica la particularidad, la fluidez y la retrospectividad que, precisamente, historizan al sujeto. Este mundo ha de ser producido continuamente por actos incontables de interpretación, esfuerzos innumerables por significar o hacer significar las cosas de una manera particular, aun cuando no podemos estar nunca seguros de haberlo logrado, aun cuando lo hagamos dentro de constricciones o modalidades de relacionalidad, que de algún modo se nos escapan. Lo social se refiere al producto duramente obtenido, y siempre precario, de las actividades emprendidas debido a que la significación no es una cuestión de intencionalidad sino de apropiabilidad. Lo que importa efectivamente no es la intención con la que decimos o hacemos algo, sino cómo los otros (y nosotros mismos) nos apropiamos del significado de lo que decimos y hacemos. Una vez más, sin la posibilidad de la apropiación, lo social no existiría. Sabemos que tenemos algún significado para algunos otros, quizá deseamos significar algo específico para ellos. Sin embargo, carecemos del poder para asegurarnos que ellos pensarán de nosotros exactamente en la forma en que queremos. Cada uno desarrolla maneras de lidiar con esta incertidumbre. Michael Taussig describe lo que él mismo denomina la habilidad inconsciente del disimulo, de la siguiente manera:

> Actuamos y tenemos que actuar como si el extravío no estuviera al pie de la realidad, como si pisáramos tierra firme. Esto constituye […] la facticidad del hecho social, es de lo que se trata el ser social. No importa qué tan sofisticados seamos, qué tanto sepamos del carácter arbitrario y construido de nuestras prácticas. Nuestras prácticas de representación, nuestra práctica de las prácticas es una de olvido activo […] ¿Han intentado imaginar qué pasaría si no conspiráramos en nuestra práctica cotidiana para olvidar lo que Saussure llama la arbitrariedad del signo? (Taussig, 1993: xvii-xviii).

Es precisamente el exceso que disimulamos, lo que nos permite conspirar de diferentes formas. Buscando asegurar permanentemente el favor de los demás; desinvolucrándonos en unos asuntos e involucrándonos en otros; recurriendo al poder limitado pero estabilizador de los estereotipos y códigos sociales, o disfrutando de la contingen-

cia de la creación y la circulación de los significados sociales. Como sea, es la habilidad inconsciente del disimulo la que hace que, aunque nunca podamos estar seguros, sigamos participando en el campo social porque el campo social es el único lugar en el que podemos intentar dilucidar lo que significan las cosas y lo que significamos nosotros, no importa cuán precariamente, para los otros. En «El hechicero y su magia» Lévi-Strauss aclara:

> [Las] actitudes muy imprecisas y no elaboradas que, para cada uno de nosotros, poseen el carácter de experiencias […] siguen siendo intelectualmente informes y afectivamente intolerables, a menos que se incorpore a ellas tal o cual esquema flotante en la cultura del grupo, cuya asimilación es lo único que permite objetivar estados subjetivos, formular impresiones informulables e integrar en un sistema experiencias inarticuladas (Lévi-Strauss, 1995: 199).

Entre los zuñi de Nuevo México, por ejemplo, un muchacho es acusado de brujería y es obligado a confesar. Tras haberse declarado inocente en un primer momento y tras no resultar lo suficientemente convincente su primera confesión, ha de realizar una segunda, que sea creíble para el grupo. Para ello, debe contar una historia que contribuya a corroborar la acusación:

> Puede advertirse ante todo que, perseguido por hechicería y amenazado así con la pena capital, el acusado no gana la absolución disculpándose, sino reivindicando su supuesto crimen; más aún refuerza su causa presentando versiones sucesivas cada una de las cuales es más rica, más llena de detalles (y en principio, entonces, más culpable) que la precedente. (Lévi-Strauss, 1995: 200).

El relato lo va atrapando a él mismo y a sus oyentes de manera que en el proceso se transforma de culpable, en colaborador de la acusación. Gracias a él, «la hechicería y las ideas a ella asociadas escapan a su penoso modo de existencia en la conciencia, como conjunto difuso de sentimientos y representaciones mal formulados, para encarnarse en ser de experiencia» (Lévi-Strauss, 1995: 201). Lévi-Strauss advierte que, aunque el destino del brujo en la sociedad zuñi es ser ajusticiado,

el muchacho es perdonado porque «aporta al grupo una satisfacción en la verdad, infinitamente más densa y más rica que la satisfacción en la justicia que hubiera procurado su ejecución» (Lévi-Strauss, 1995: 201). Gracias a la descripción de Matilda Coxe Stevenson –en la que él mismo se apoya– sabemos sin embargo que Lévi-Strauss omite que el muchacho sí estuvo a punto de ser asesinado y que fue la autoridad colonial quien lo impidió. También sabemos que los brujos continuaron siendo ejecutados entre los zuñi.

Lo que Lévi-Strauss desea subrayar con su aseveración es que, al aceptar la acusación de brujería, el muchacho permite articular lo que hasta entonces es sólo un exceso insoportable, una sospecha intelectualmente informe y afectivamente intolerable, y garantizar así el restablecimiento del orden social. Para Lévi-Strauss se trata de restaurar la coherencia perdida cuando la vida social se ve afectada por un exceso informulable. Podríamos pensar en las teorías de la conspiración desde esta lectura de Lévi-Strauss con la condición de asumir que son discursos que indican que el mundo social depende no de la comunión perfecta «inmanente» o de una «satisfacción en la verdad», sino de las imperfecciones de la comunicación (Nancy, 2001: 30-35). Por ejemplo, hay quienes sostienen que la ilusión mistificadora sobre un centro de poder llamado Estado u orden mundial, podría ser desenmascarada en la emergencia de la realidad de las relaciones dispares que lo sustentan. No obstante, contemplar la interioridad laberíntica del ser del Estado, o de lo que sea, no necesariamente disipa su poder mitificador. Al contrario, tal poder parece aumentar con la revelación del escándalo, y provocar una proliferación infinita de discursos sobre él. No es tanto la identificación con la «satisfacción en la verdad» lo que regula el circuito «normal» diario de la comunidad, sino más bien la necesidad de establecer fronteras que permitan dibujar las posiciones dinámicas que se ocupan en el campo social y conjurar la amenaza de la indeterminación y la incertidumbre de lo que hemos caracterizado como el exceso de la significación. Esta conjura no es nunca plenamente satisfactoria, de ahí la proliferación y el desplazamiento de los rumores y los discursos de la conspiración. Ahora bien, como he señalado con anterioridad, la vida de la comunidad depende precisamente de esta insatisfac-

ción. Es ella la que nos hace dirigirnos a los otros buscando un suelo común bajo la forma del «se dice».

La esquizofrenia en la que está sumamente presente la preocupación por descifrar, por los significados ocultos, por la Verdad (con mayúscula), parece tener que ver con la experiencia radical por parte del sujeto de un exceso de significación que se vuelve insoportable para él. El delirio no es sino una defensa a la altura de la radicalidad de una experiencia que dinamita las formas de protección de la cultura contra la indeterminación que supone el exceso de significación. En el delirio el sujeto, como un *bricoleur*, toma pedazos de la cultura para proporcionarse un refugio, ciertamente extraño al orden social y cultural –en tanto que la experiencia ha consistido en suspender radicalmente la evidencia de tal orden que se ha visto devastado. «Todo se descomponía en partes y cada parte en otras partes, y nada se dejaba abarcar ya con un concepto» escribe, de manera ciertamente iluminadora, Hofmannsthal (Álvarez y Colina, 2011: 23). Me parece que una manera de acercarse podría ser la siguiente. La indeterminación e ingobernabilidad del significado que logramos contemplar, y no hay que olvidarlo, a la luz de la experiencia *moderna* del lenguaje, es la que hace posible la variedad de la interacción social. Sin embargo introduce una nueva inquietud. Que las cosas y nosotros no sólo seamos sino que significamos, las abre y nos abre a nuevas posibilidades, de modo que lo familiar del campo social y cultural, de pronto puede tornarse inusitada y radicalmente extraño.

3. Lo *Unheimlich*

Lo *Unheimlich* (a veces traducido como lo ominoso, a veces como lo siniestro) no sería, hay que advertir, sólo lo contrario de lo familiar y, por lo tanto, lo insólito, lo novedoso, e incluso lo inesperado, ya que estas acepciones no portan ese matiz de temor que arrastra el término; sino precisamente lo familiar que deviene extraño. Según Freud hay personas y cosas, impresiones, procesos y situaciones capaces de despertarnos con particular intensidad y nitidez el sentimiento de lo *Unheimlich*. Por ejemplo, el motivo del doble y la repetición. Freud puso

el siguiente ejemplo basado en su propia experiencia que podríamos caracterizar como propia de una psicopatología de la vida cotidiana. Es decir, como algo que cualquiera de nosotros podría experimentar en tanto sujeto moderno capaz de tener una experiencia del extrañamiento de sí y del mundo y de retornar, no obstante, a la habilidad inconsciente del disimulo en la que descansa la facticidad del campo social. Viajando en el compartimento de un tren, la puerta que comunica con el baño se abre y entra un «anciano señor en ropa de cama y que llevaba puesto un gorro de viaje» ante el que siente un disgusto inmediato. Lo que Freud sin embargo ha visto, inadvertidamente, es su propia imagen proyectada en el espejo de la puerta. Como consecuencia, es una versión de sí mismo lo que le disgusta (Freud, 2006: 226).

Para Freud se trata del vestigio de una reacción arcaica que percibe al doble como *Unheimlich* (Freud, 2006: 235). Nada hubiera pasado si su propia imagen le hubiera pasado completamente desapercibida, o si la hubiera reconocido como tal. Lo *Unheimlich* tiene que ver con que, en este caso, frente a una versión de sí mismo, no se reconoce e incluso siente disgusto. Freud no elabora las razones de este disgusto. Ello, sin embargo, puede parecer secundario ante la extrañeza del hecho de contemplarse a uno mismo, si bien por un instante, libre de la significación que tiene como ser-con y ante-los-otros. Efectivamente lo que Freud atisba es ese plus de indeterminación, que provoca que no se agote en su identidad social, sus propiedades y relaciones, y por el cual puede significar de nuevas maneras. Ese plus de indeterminación es el que, en tanto indeterminación, le inquieta. En nuestra lectura, lo *Unheimlich* introduce una crisis significación. En el doble nos vemos a nosotros mismos despojados de la significación que sólo nos otorga el ser-con y ante-los-otros y abiertos a la indeterminación de la significación. De ahí la extrañeza ante una imagen que, sin embargo, es la nuestra. La repetición, según Freud estaría vinculada al impulso de automatismo, a la repetición compulsiva que dominaría la vida psíquica del inconsciente sin más objetivo que la propia repetición y que «tiene suficiente poder para doblegar al principio del placer» (Freud, 2006: 238). Lo que atisbamos en ella es la extrañeza de que una y otra vez nuestro mundo y nosotros dependemos de un proceso de significa-

ción, que no puede ser estabilizado, que no tiene más objetivo que el proceso de significar mismo. Cuando

> uno se topa con el número sesenta y dos varias veces en el mismo día y se ve precisado a observar que todo cuanto lleva designación numérica –direcciones, la pieza del hotel, el vagón del ferrocarril, etc.– presenta una y otra vez el mismo número aunque sea como componente. Uno […] halla ominoso […] ese pertinaz retorno (Freud, 2006: 237).

Para Heidegger lo *Unheimlich* es «el fenómeno más original desde el punto de vista ontológico existenciario […] aunque permanece regularmente encubierto [en la cotidianidad]» (Heidegger, 1993: 210-211). Acaece cuando el *dasein*, el ser-en-el-mundo, habitualmente sumergido en el tráfago de preocupaciones cotidianas, es entregado a lo inhóspito de su existencia en el mundo. Lo *Unheimlich* es el resultado de una remoción del mundo cotidiano. Puede suceder cuando, al igual que Freud, no reconocemos momentáneamente nuestra propia imagen y contemplamos nuestro propio exceso; o como cuando, en un momento singular, nos topamos varias veces con el mismo número y con la ingobernabilidad de un proceso de significación que significa y significa, sin más finalidad que sí mismo. Lo *Unheimlich* nos remite a las potencialidades virtuales de la significación. Lo que es, no es sólo lo que es, hay en ello una indeterminación que permite que signifique. Ello otorga un carácter espectral a la realidad cuya virtualidad, en algunas circunstancias, pone en cuestión los límites entre lo presente y lo ausente; lo no-real y la efectividad del presente actual. Habitualmente podemos articular esta experiencia en un horizonte común (así sea de manera parcial y sometida a contestación) que impide en nosotros la implosión de lo social, la ausencia de todo punto de referencia. Lo *Unheimlich* se vuelve a encubrir en la cotidianidad y volvemos al disimulo. La radicalidad de la locura como crisis de significación radicaría, a mi entender, en que ante la experiencia de lo *Unheimlich* esto ya no es posible. La articulación de las definiciones de uno mismo ya no se sostienen. La conexión entre el yo y los signos a través de los cuales ese yo adquiere significado se pierden. Se pierde la lengua como correaje del sujeto, y el yo y los signos se transforman en un enigma que

ha de ser descifrado. D, un asistente a uno de mis talleres de lectura con pacientes diagnosticados de esquizofrenia, no comprendía como él podía ser D y simultáneamente haber otros D. Buscaba un nombre absolutamente propio, una solidez y objetividad que tampoco podía encontrar en la mutabilidad de los pronombres «yo» y «tú» que dependían exclusivamente de quien los usara.

4. El malestar en la cultura

La búsqueda de validez, confiabilidad y marcadores orgánicos que se concreta por primera vez en el DSM-III[1] ha transformado a la esquizofrenia en el lugar de convergencia de varios estudios que intentan identificar un sustrato concreto: neurotransmisores, genes o disfunciones neuropsicológicas cognitivas. Estos enfoques han servido para ampliar y completar el movimiento hacia la medicalización y la objetivación de los síntomas. Con ello se refuerza una posición de *exterioridad* hacia estos y su significado: la experiencia vital no es el hilo conductor, más bien se pide a los pacientes y a sus familias que *adopten una postura externa* análoga a través de sesiones de psicoeducación en las que se les informa de la naturaleza biomédica y «real» de los problemas y dificultades del paciente y se les instruye sobre cómo lidiar con ellos.

La relación que los pacientes tienen con su experiencia, en la que la objetivación y el distanciamiento juegan, como acabamos de ver, un papel fundamental; es análoga al conocimiento científico, cada vez más objetivizado. Efectivamente lejos de contemplar en el padecimien-

1. Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (*Diagnostic and Statiscal Manual of Mental Disorders*) (*DSM*) Nomenclatura oficial de la Asociación Americana de Psiquiatría. El DSM-III es un sistema de clasificación para el diagnóstico psiquiátrico y tiene como propósito principal establecer un lenguaje común entre todos los profesionales de la psiquiatría utilizando enfoques solamente descriptivos, actualmente va por su quinta versión (DSM-V). Junto con la Clasificación Estadística Internacional de las Enfermedades y Problemas de salud relacionados (CIE-10) constituyen las dos clasificaciones más importantes.

to una «regresión» a formas «primitivas» de conciencia, la esquizofrenia parece tener que ver con la exacerbación mórbida de la hiperreflexividad y autoalienación propias la conciencia moderna y de la ciencia que es su producto. Esta tendencia por supuesto, también se hace patente en la medicina. Pensemos en el hecho de que el objetivo o destino de la medicación antipsicótica es el cerebro. Al hablar de su medicación, los pacientes suelen decir que actúa sobre «el cerebro» y no sobre «mi cerebro». En su forma más pura, el cerebro se convierte en el punto de apoyo de una polaridad entre alteridad e identidad. Experimentado como otro, el cerebro es alienado y pasivo; experimentado como yo, es ego-sintónico y activo. En una enfermedad en la que la disolución del yo es un abismo constante, difícilmente puede ayudar entretenerse con la noción del propio cerebro como una especie de máquina o incluso como un órgano autónomo que «no soy yo». Pero esta forma de *objetivación* y *exteriorización* que no es ajena en absoluto al modo exacerbado en el que percibe el paciente, es recurrente en la psiquiatría.

Hay otra característica que nos ayuda a contemplar cómo al pretender señalar que el lugar del paciente en el campo sociocultural es problemático, el paciente muestra sin embargo que, en su modo de problematizarlo, pertenece ineludiblemente a ese mismo campo sociocultural.

El «pensamiento mágico», la tendencia a la superstición, se han atribuido habitualmente a la psicosis (Colina, 2011; Corin *et al.*, 2004; Corin, 2007). La psiquiatría señala actualmente que son característicos de la esquizofrenia la ideación paranoide, el pensamiento mágico, la evitación social y el lenguaje vago y digresivo. No sólo los psiquiatras definen la esquizofrenia en términos de «pensamiento mágico o creencia aberrante»; los pacientes a menudo hilan la trama de su experiencia con significantes que podríamos calificar de «mágicos», en tanto que apelan a referentes «sobrenaturales o misteriosos» que no obstante no pueden identificarse de manera ortodoxa con los de la religión tal y como es establecida en la modernidad (a través de una fe progresivamente interiorizada y de organizaciones de culto); y en tanto que presentan interés por procesos constitutivos de la realidad material de una manera que tampoco puede identificarse estrictamente con

la forma en que éstos son entendidos por la ciencia. A este propósito hay que hacer una aclaración. La modernidad se constituye delimitando las fronteras entre la ciencia como discurso legitimado públicamente; la religión como un discurso cuya legitimidad es privada y respetable siempre y cuando se vincule con una fe interiorizada y con instituciones «oficialmente reconocidas» y la magia o la superstición como lo que no cumple los parámetros de la ciencia, no tiene la institucionalidad y raigambre de las Iglesias, y no se basa en una fe que se vive como interiorizada sino en una interpretación alternativa de los procesos constitutivos de la realidad. En tanto que los pacientes hacen exactamente esto último, al privilegiar los significantes mágicos para dar sentido a su experiencia se ubican en el lugar que el campo sociocultural les proporciona. Ahora bien, la tarea de patrullaje entre las fronteras de la ciencia, la religión y la superstición o magia, no es tan sencilla. En su *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer proponen la tesis de una dialéctica mutuamente constitutiva entre mito e Ilustración. Al rechazar el mito como pura subjetividad y superstición, la Ilustración se constituye a sí misma, a la vez que refuerza la relación entre sujeto y superstición sobre la que se asienta. De este modo, la Ilustración oculta que el mito ya es Ilustración (*Aufklärung*) porque ya es una forma de explicación o Erklärung. Los mitos cuentan los orígenes de las cosas, de dónde vienen, y por tanto ya son un intento de esclarecer o «iluminar» (*erklären*). Pero de este modo, la Ilustración genera una dialéctica negativa al final de la cual su celebración de la pureza de la razón se convierte en una mitología propia. Una vez que la razón pura ha unificado el mundo entero dentro de sus relaciones puras, colocándolo bajo su completo dominio, lo que encuentra allí ya no es el mundo sino sus propias categorías abstractas totalitarias. El resultado es que una Ilustración que ha rechazado el mito como subjetivo se ha convertido ella misma en pura subjetividad y, por tanto, en un mito (Adorno y Horkheimer, 1998; Bottici, 2010: 137). Así en el cientificismo imperante se presentan simbolizaciones culturalmente multivocales de medicamentos farmacéuticos como «balas mágicas» o «píldoras milagrosas». El fundamento científico de la reciente práctica médica «basada en la evidencia» parecen constituir componentes de

una magia transformadora en forma de ciencia y casi con el aura de la religión (Jenkins, 2011). El fundamentalismo científico en torno al reduccionismo biologicista *supersticioso* –podríamos añadir– quizá tenga que ver con que

> en momentos particulares, cuando hay dentro de la sociedad una crisis de creencia, es decir, cuando alguna idea central, ideología o constructo cultural ha cesado de suscitar la creencia de la población, ya sea porque es manifiestamente ficticia o porque queda desposeída de sus formas ordinarias de substanciación, la punzante materialidad del cuerpo humano será prestada para otorgar a ese constructo cultural el aura de realidad y certidumbre (Scarry, 1985: 14).

En estos tiempos de clara hegemonía del paradigma cientificista –escribe Fernando Colina– nos inclinamos por dar la razón a quienes piensan que «la esquizofrenia no solo es una perturbación propia de la modernidad, sino un síntoma nuclear epistemológico y social de la ciencia moderna, capaz de abordar cualquier cosa menos esa consecuencia ciega y muda de sí misma» (Colina, 2011: 20).

5. Habitar la ruina

Hay sin embargo una diferencia fundamental en el modo en el que el paradigma cientificista acude de forma «mágica» o supersticiosa al cuerpo humano y en el modo en que los pacientes tamizan su experiencia con los significantes mágicos o ligados a lo sobrenatural. La diferencia radica en que en el primer caso, en el paradigma cientificista, como asevera Scarry, se trata de privilegiar el aura de realidad y certidumbre. En el segundo caso, la objetivación por parte del paciente de sus sensaciones o procesos, su misma certeza delirante, *no elimina ni la elusividad ni el carácter enigmático de su experiencia*. Efectivamente, los pacientes a menudo defienden el carácter *radicalmente misterioso* de su experiencia, algo que el saber científico en su pretensión de certeza y promesa de control, se ve renuente a reconocer. Desde los sistemas de clasificación primitivos de Émile Durkheim y Marcel Mauss sabemos que la necesidad de clasificar y de distinguir, es la que permite estable-

cer las coordenadas sociales de la realidad. Esta necesidad de establecer fronteras y límites no opera únicamente en un registro intelectual, sino también práctico. Victor Turner explora cómo los atributos de la liminalidad y, consecuentemente los de los sujetos liminales, son necesariamente ambiguos, porque en este estado escapan del sistema de clasificación que, normalmente, los sitúa en una determinada situación o posición en el espacio social. Los sujetos liminales no están ni en un sitio ni en otro (Turner, 1988).

Lo que es relevante de estos momentos de transición es que, aunque la liminalidad en sentido estricto sea breve se imbrica en una liminalidad prolongada en la que la transición no se logra de una vez por todas, sino a través de ciertas mini transiciones que se caracterizan porque han de ser repetidas en múltiples registros. Efectivamente hay que recordar que el sujeto no puede estar nunca plenamente determinado por el orden social, porque lo social no es lo que está ahí desde siempre manteniendo a los sujetos unidos. Más bien emerge al re-ensamblarse en prácticas de significación. La repetición es la que garantiza la estabilidad, pero la que, al mismo tiempo, y por la necesidad que hay de su existencia, pone en evidencia la no totalización, la existencia de las fisuras y los intersticios: «Cualquier esfuerzo de interpelación o de constitución discursiva está sujeto a error, está acosado por la contingencia, puesto que el discurso mismo invariablemente fracasa en su intento de totalizar el campo social» (Butler, 2002: 136). Este exceso de significación que impide la totalización del campo social, advierte Ellen Corin, puede ser *figurada* y tamizada a través del *trabajo de la cultura*, por ejemplo, mediante creencias y rituales.

Ellen Corin se refiere a su experiencia de investigación de los cultos de posesión de espíritus en África Central para aseverar que podemos comprender las creencias y los rituales de la posesión espiritual como intentos culturales de dar forma al exceso. Al mismo tiempo, al menos en África central, la gente también reconoce que esta tentativa nunca es completa. Los espíritus siempre conservan algo de su carácter salvaje y radicalmente libre, y este carácter salvaje es esencial para su poder (Corin, 1995). Así, en el grupo Mpombo, cuando las mujeres iniciadas se reúnen para celebrar el final de la iniciación de una nueva mujer,

con los rostros pintados de rojo y blanco como si fueran máscaras, y quedan en trance junto con ella, la curandera misma tiene prohibido entrar en trance. Es ella quien tiene que velar y cuidar de todas las iniciadas. Sin embargo, transgrede regularmente la prohibición, como una señal de que el espíritu que la posee es demasiado fuerte para ser controlado por ella, aunque sea castigada; como si el espíritu tuviera que dar fe de la parte última e indomable de su poder, de resistencia al ritual que intenta integrarlo en el orden sociocultural (Corin, 1995). En este caso existe una sensibilidad particular a un exceso que solo se conoce a través de su efecto en la existencia y que conduce tanto al deseo de aprovecharlo a través de prácticas rituales como a un conocimiento íntimo de algo que nunca será domesticado y siempre escapará a la plena integración del orden sociocultural (Corin, 1998). Corin advierte que, sin embargo, en los países industrializados y globalizados no hay reconocimiento cultural explícito de este exceso. Este exceso se presenta de forma difusa, impregnando los sistemas hegemónicos, desestabilizando modos estándar de pensar desde adentro y provocando «que nada sea exactamente como se supone que debería». El exceso irreductible que opera en la significación, a diferencia de lo que sucede con los rituales de posesión, no puede ser explícita y colectivamente tematizado (Corin, 2007: 302).

Para Corin, que sigue aquí a Gananath Obeyesekere, *el trabajo de la cultura* consiste en un proceso mediante el cual las formas simbólicas existentes socioculturalmente para lidiar con el exceso se crean y recrean a través de la mente de las personas (Obeyesekere, 1990; Corin, 2007: 294). Las sociedades difieren, sin embargo, en el grado en que reconocen la presencia irreductible del exceso. También muestran diferentes grados de tolerancia hacia quienes exploran estas fronteras. El nivel de tolerancia podría influir en la libertad que se da a las personas involucradas en *experiencias límite* (incluida la psicosis) para explorar formas de vida marginales sin marginarlas radicalmente ni «normalizarlas». En una investigación con pacientes de esquizofrenia en India a la que volveremos posteriormente, Corin advierte, por ejemplo, que la figura de los *sadhus* y de los renunciantes tiene como propósito explorar el significado más amplio de la figura del asceta como una especie

de modelo mítico que permite a las personas, incluidos los pacientes, integrar y elaborar culturalmente una serie de *experiencias límite* a nivel personal y social (Corin *et al.*, 2004, 110-145).

Hay sin embargo una observación que habría que tomar en cuenta a la hora de pensar el exceso. La noción de *exceso* apunta hacia los límites de las representaciones: palabras, imágenes y símbolos. Algo emerge y rompe el tejido del conocimiento convencional, desafiando las fronteras seguras que recubren lo que definimos como experiencia subjetiva, social y cultural. Pero los contornos de lo que vemos como realidad también dependen del orden sociocultural. Michel Foucault se basó en la idea de Claude Lévi-Strauss de que las sociedades se definen a sí mismas tanto por lo que excluyen como por lo que incluyen. En la mente de Foucault, la exclusión es radical en el sentido de que las sociedades ni siquiera tienen las palabras o conceptos relacionados con estas *realidades fronterizas* (Foucault, 1994, 1996). Para Foucault, la etnología y el psicoanálisis son particularmente interesantes porque comparten la característica de llevar la «finitud de las representaciones» a sus límites y en su condición de avenirse a ser un «principio perpetuo de inquietud», cuestionando, criticando y refutando lo que de otra manera aparecería como como *lo dado* (Foucault, 2005). El exceso remite a la contingencia de las reglas sociales y culturales y reta la evidencia y la legitimidad de los códigos que articulan la representación de uno mismo, de los otros y el mundo. En este sentido es *relativo* al orden sociocultural. La psicosis es una forma de manifestación radical del exceso puesto que, como he señalado con anterioridad, dinamita las formas de protección que la cultura erige ante este.

Para acercarse al lugar de esa manifestación del exceso que es la psicosis y a su relación con el *trabajo de la cultura*, Corin se centra en dos escenas. La primera tiene que ver con una investigación de personas diagnosticadas de esquizofrenia en Montreal. El estudio consiste en intentar averiguar los factores que hacían que algunas fueran más susceptibles a crisis que conducían a su rehospitalización que otras (Corin, 1990; 1998). Los pacientes habían sido diagnosticados en un periodo de tiempo que abarcaba de cinco a catorce años atrás y el análisis investigaba su rehospitalización durante los últimos cuatro años.

En su indagación Corin advirtió que el «*retraimiento positivo*» era un *modo de trabajo cultural* que los pacientes llevaban a cabo para elaborar su experiencia interna y forjar maneras alternas de vivir. Corin sugería que el «retraimiento positivo» era, al menos en parte, una forma de domesticar, contener y articular un sentido de *exceso* en la psicosis.

En sus inicios, la investigación se centró en el significado de la «integración social». Se trataba de acercarse a la experiencia vivida por los pacientes desde un punto de vista socio-antropológico, inspirado en la investigación sobre redes y roles sociales. Así, les pidió que se describieran y se caracterizaran a sí mismos para reconstruir la red subjetiva de significados que surgían de los términos que usaban para describirse a sí mismos. En un primer momento Corin planteó la hipótesis de que la capacidad de los pacientes para permanecer en la comunidad sin ser rehospitalizados dependía de su capacidad para mantener, restaurar o crear vínculos sociales y recuperar un lugar socialmente valioso.

Aunque ambos grupos, el de pacientes rehospitalizados y el de pacientes no rehospitalizados, señalaron una sensación de estar *fuera* de la sociedad, los dos grupos integraron este sentimiento en marcos de significado diferentes. Los *pacientes hospitalizados* a menudo percibían su marginalidad de forma negativa, como una imposición de otros. Expresaban un sentimiento de exclusión y resentimiento mezclado con un deseo de más contactos sociales y apoyo social, y tenían el deseo de desempeñarse y tener éxito en los roles sociales normales. Se podría decir que continuaban adhiriéndose a los valores e ideales culturales promovidos por la sociedad en su conjunto, pero, al mismo tiempo, se sentían de alguna manera rechazados por la sociedad. Por el contrario, los *pacientes no reingresados* tendían a aceptar o incluso a ver positivamente esta sensación de *estar fuera*, actitud que afloraba a través de percepciones, expectativas y valores. Por tanto, la marginalidad de un paciente en la sociedad parecía existir en dos marcos semánticos diferentes, dependiendo del grupo. Corin describió esta actitud de distancia entre *los pacientes no reingresados* como «retraimiento positivo». Las narrativas individuales mostraron que esta posición se compensaba consistentemente con formas más tenues de relacionarse con el medio social y cultural, en líneas que diferían de persona a persona. La ex-

presión «retraimiento positivo» intentaba expresar la copresencia y el peso relativo del «retiro» y el «avance» que caracterizaban los mundos vividos de los pacientes no rehospitalizados. Estos análisis llevaron a Corin a revisar y modificar tanto su planteamiento original como su enfoque del *mundo vivido* por las personas diagnosticadas de esquizofrenia. Descubrió que, para los pacientes, la capacidad de construir un espacio personal *protegido* en los márgenes del mundo «normal» ordinario era de vital importancia y les permitía evitar la rehospitalización (Corin, 1990; Corin y Lauzon, 1992; Corin, 2007).

Corin describe la función importante, casi ritualizada que tenía sentarse o caminar en lugares públicos para estos pacientes no hospitalizados (Corin, 1990; Corin, 2007): lugares donde podían mezclarse con las personas sin interactuar con ellas y lugares que les permitían insertar su soledad en un ambiente social. Ella misma ha sugerido que ir a este tipo de lugares agregaba estructura al mundo espacial y temporal de los pacientes. También les ofrecía una forma de relacionarse con los demás sin tener que comprometerse en interacciones personales. Se podría decir que este comportamiento proporcionaba a los pacientes una especie de «piel social»[2] que contenía y protegía un espacio interior y mediaba sus relaciones con el mundo exterior. La conexión con el mundo, paradójicamente, parecía ser algo *secundario* a la capacidad de permanecer separado de él, de mantenerse a distancia.

Probablemente siga siendo cierto que, como sugiere Obeyesekere (1990), algunas culturas ofrecen mayor potencial que otras para una elaboración personal e interpersonal de la psicosis. En su investigación en India, Corin se preguntaba acerca de cómo la cultura ayuda a moldear la experiencia psicótica, tanto para los pacientes como sus familiares. Para ella la sociedad india proponía y elaboraba culturalmente una posibilidad de «retraimiento positivo» que podía actuar como

2. Corin deriva el concepto de piel social del psicoanalista Didier Anzieu que habla de un *yo-piel*. Para Anzieu el *yo-piel* mantiene los límites entre dentro y fuera, protege de las agresiones externas, funge de barrera protectora frente a elementos desorganizadores (Anzieu, 2010).

«modelo mítico»[3] para articular experiencias-límite. Los significantes culturales permitían a los sujetos nombrar y desarrollar ideas sobre la alteridad en formas social *(aunque ambiguamente*) reconocidas. El estudio de Corin se llevó a cabo en Chennai. Realizó su estudio exploratorio con diez pacientes varones diagnosticados con esquizofrenia en los últimos años según los criterios del DSM-IV, junto con un familiar de cada paciente. Todos los pacientes estaban en la veintena (Corin *et al.*, 2004: 110-145; Corin, 2007: 288-290). Las narrativas de pacientes y familiares ilustraron hasta qué punto los pacientes en India tendían a apartarse de la sociedad y las formas extremas que este retiro podría tomar. En la etapa temprana de la psicosis, el alejarse de contactos sociales raramente parecía motivado por un deseo de profundizar en experiencias personales, como sí era el caso entre los pacientes no reingresados en Montreal, quienes manifestaron haber sufrido una crisis existencial profunda, una búsqueda desesperada de sentido que los llevó a aislarse (Corin, 1990). En India, más comúnmente, el aislamiento social era una reacción a un mundo percibido como hostil, o al menos cargado de incertidumbre y potencialmente amenazante. Los sentimientos de vergüenza también aparecían más consistentemente en las narrativas de los pacientes indios (Corin *et al.*, 2004: 110-145; Corin, 2007: 291-293). En el estudio canadiense, la mayoría de los pacientes recordaba que el inicio de sus problemas coincidió con una búsqueda profunda del significado de la vida, como si la confusión que estaban experimentando fuera parte de un temblor más general del mundo del sentido. La mayoría de los pacientes informaron sumergirse en libros religiosos, particularmente la Biblia (Corin, 1990). Las narrativas indias confirmaron la importancia de los significantes religiosos para los pacientes psicóticos. Las referencias a la religión y la espiritualidad fueron de hecho más extensas en el estudio de la India que

3. El modelo mítico se refiere a un conjunto subyacente de ideas (una estructura mítica o grupo de mitemas) empleados en una variedad de formas narrativas. Estos conjuntos de ideas son «estructuras a largo plazo» que se apegan a formas narrativas más amplias como la ficción, la historia *o la biografía* (Obeyesekere, 1990).

en Canadá, y su importancia no solo se refería a los pacientes (como era el caso en Montreal) sino que abarcaba ampliamente a sus familiares. Corin destaca al respecto tres aspectos (2007: 295-298). En primer lugar, los significantes sobrenaturales se hacen eco de la cualidad enigmática de la experiencia y corresponden a un intento de nombrarla e interpretarla *sin reducir su carácter misterioso*. En segundo lugar, proporcionan una guía: una estructura. Esta función es particularmente importante debido a la desorganización del mundo y de la experiencia descrita a menudo por los pacientes en un brote psicótico. En tercer lugar, y de manera relacionada con la anterior, brindan refugio, son un «contenedor» para una experiencia particularmente esquiva. En este nivel, los significantes mágicos o sobrenaturales pueden ayudar al paciente a construir *un espacio de retraimiento*.

Era notorio en el caso de India donde el marco religioso englobaba tanto a los pacientes como a sus familiares de forma notoria, que pacientes y familiares no interpretaban ni utilizaban los significantes de manera similar. Los pacientes y familiares a menudo tenían un conflicto abierto sobre la religión y la espiritualidad, incluso si el contenido de sus respectivas posiciones variaba de caso a caso. Este desacuerdo reflejaba un conflicto estructural asociado con diferencias en las actitudes hacia la psicosis (Corin *et al.*, 2004: 110-145). Los pacientes que usaban significantes religiosos intentaban nombrar, domesticar y, en algunos casos integrar un sentimiento generalizado de *exceso*; no obstante, dejaban esa *exceso* intacto e incluso lo protegían. En contraste, los familiares intentaban borrar o disminuir la rareza del comportamiento de los pacientes e integrarlos en un marco colectivo, socioculturalmente establecido. Las discrepancias entre las formas en que los pacientes y sus familiares utilizaban la religión y la espiritualidad llaman la atención sobre la heterogeneidad del marco sociocultural mismo. En el caso del hinduismo, algunos autores han descrito una tensión entre el ritual y el culto, la perspectiva adoptada por muchos familiares; y un camino más solitario para la espiritualidad, a través de prácticas ascéticas y búsquedas personales de iluminación. Este camino está ilustrado por los *sadhus*, ascetas errantes que viajan por India y convergen en lugares de peregrinaje; resonaba particularmente con los

pacientes que parecían favorecer los significantes religiosos que enfatizaban *el retraimiento* (Corin *et al.*, 2004: 110-145).

Frente a la tarea de articular una experiencia dolorosa y amenazante, pacientes y familiares jugaban con esta heterogeneidad sociocultural y trazaban sus propios caminos a través de ella. Así, las narrativas sugieren que, a primera vista, la disponibilidad de significantes culturales no facilita automáticamente la comunicación. Sin embargo, este hecho no excluye la posibilidad de que situarse en un mundo intensamente animado por cuestiones filosóficas y espirituales que admiten experiencias-límite y «*retraimientos*» socialmente significativos puede ayudar no solo a que algunos pacientes integren su experiencia, sino asimismo tener un impacto en su futura evolución clínica. En el caso de Canadá, las exploraciones acerca de la Biblia o la búsqueda de sentido espiritual suelen ser muy solitarias e idiosincrásicas. En el caso de India, los pacientes parecen favorecer una rama particular de significantes religiosos que enfatizan el retraimiento y el ascetismo. En ambos casos es crucial el rol que juegan el distanciamiento y la protección de la elusividad de lo que se presenta como una experiencia fundamentalmente enigmática. Explorar los cimientos y el principio de ruina a través de una experiencia-límite como lo es la esquizofrenia, supone entonces ahondar en el *Abgrund* de la cultura. Implica preguntarse qué quiere decir que este *Abgrund* se nos haga patente a través de una preocupación por el lenguaje que devela lo que aquí hemos llamado un exceso de significación que nos constituye y teje a unos con otros, y que también nos desteje y destituye. Quienes habitan las ruinas de la cultura y operan con sus fragmentos nos indican asimismo la necesidad de pensar que el mismo orden sociocultural que produce la objetivación y exteriorización que hace posible la ciencia, es el que produce una forma de locura caracterizada, precisamente, por una conciencia capaz de distanciarse de sí para convertirse en objeto observable de sí misma. ¿Qué querría decir y cuáles serían las implicaciones para la misma ciencia que la esquizofrenia fuera su síntoma? Finalmente el énfasis de los pacientes en la necesidad de una vinculación social en la que lo que desafía a las clasificaciones, lo enigmático, el misterio, pueda aflorar y ser protegido, cobra una relevancia fundamental en una sociedad obsesionada con la

transparencia hipermediática y una psiquiatría obsesionada con la clasificación estadística de los «desórdenes». ¿Podemos tan siquiera, advertir el exceso que escapa a nuestra promesa de control? ¿Podemos darle lugar en nuestro «saber»? ¿Podemos dar cabida, en definitiva, a la alteridad?

6. Bibliografía

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*; Sánchez, Juan José (versión en español), 3ª ed. Madrid: Trotta.

Álvarez, J.M. y Colina, F. (2011). «Origen histórico de la esquizofrenia e historia de la subjetividad». *Frenia,* vol. XI, pp. 7-26.

Andreasen, N.C. (2001). *Brave New Brain: Conquering Mental Illness in the Era of the Genome*. 1ª ed. Oxford: Oxford University Press.

Anzieu, D. (2010). *El yo-piel*; Vidaurrazaga Zimmermann, Sofía (versión en español), 1ª ed. Madrid: Biblioteca nueva.

Beiser, M. y Iacono, W.G. (1990). «An update of the epidemiology of schizophrenia». *Canadian Journal of Psychiatry*, vol. 35, núm. 8, pp. 657-666.

Bottici, C. (2010). «Más allá de la dialéctica de la Ilustración: Spinoza, sobre el mito y la imaginación». *Signos filosóficos*, vol. 12, núm. 24, pp. 137-170.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*; Bixio, Aleira (versión en español), 1ª ed. Buenos Aires: Paidós.

Colina, F. (2011). *Melancolía y paranoia*. 1ª ed. Madrid: Síntesis.

Corin, E. (1990). «Facts and Meaning in Psychiatry: An Anthropological Approach to the Lived World of Schizophrenics». *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 14, núm. 2, pp. 153-158.

– (1995). «Meaning Games at the Margins: The Cultural Centrality of Subordinated Structures». En: Bibeau, G. y Corin, E. (Eds.). *Beyond Textuality. Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation*. Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 173-192.

– (1998). «The Thickness of Being: Intentional Worlds, Strategies of Identity, and Experience among Schizophrenics». *Psychiatry*, vol. 61, núm. 2, pp. 133-146.

– (2007). «The "Other" of Culture in Psychosis: The Ex-Centricity of the Subject». En: Biehl, J., Good, B.J. y Kleinman, A. (Eds.). *Subjectivity: Etnographic Investigations*. Berkeley: University of California Press, pp. 273-314.

Corin, E. y Lauzon, G. (1992). «Positive Withdrawal and the Quest for Meaning: The Reconstruction of the Experience among Schizophrenics». *Psychiatry*, vol. 55, núm. 3, pp. 266-278.

Corin, E., Thara, R. y Padmavati, R. (2004). «Living through a Staggering World. The Play of Signifiers in Early Psychosis in South India». En: Jenkis, H.J. y Barrett, R.J. (Eds.). *Schizophrenia, Culture and Subjectivity: The Edge of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 110-145.

Deveraux, G. (1939). «A social theory of schizophrenia». *Psychoanalitic Review*, vol. 26, núm. 3, pp. 315-342.

Elias, N. (1990). *La sociedad de los individuos*; Alemany Barbero, José Antonio (versión en español), 1ª ed. Barcelona: Península.

Ewing, K.P. (1990). «The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency». *Ethos*, vol. 18, núm. 3, pp. 251-278.

Fortes, M. y Mayer, D.Y. (1969). «Psychosis and social change among the Tallensi of Northern Ghana». En: Foulkes, S.H. y Prince, G.S. (Eds.). *Psychiatry in a Changing Society*. Londres: Tavistock, pp. 33-73.

Foucault, M. (1994). «Débat sur la poésie», *Dits et Écrits I : 1954–1969*. Paris: Gallimard, pp. 390-406.

– (1996). *Historia de la locura en la época clásica I*; Utrilla, Juan José (versión en español), 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.

– (2005). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*; Frost, Elsa Cecilia (versión en español), 32ª ed. México. Siglo XXI.

Freud, S. (2006). «Lo ominoso», en *Obras completas*, Tomo 17; Etcheverry, José Luis (versión en español), 2ª ed., 8ª reimpresión. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 215-251.

Gadamer, H.-G. (1993). *Verdad y método*; Agud Aparicio, Ana y Rafael de Agapito (versión en español), 5ª ed. Salamanca: Sígueme.

Harrison, P.J., Lewis, D.A. y Kleinman, J.E. (2011). «Neuropathology of schizophrenia». En: Weinberger, D.R. y Harrison, J.P. (Eds.). *Schizophrenia.* Sussex: Wiley Blackwell, pp. 372–392.

Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*; Gaos, José (versión en español), 2ª ed., 6ª reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica.

Jaspers, K. (2006). *Psicopatología general*; Saubidet, Roberto O. y Santillán, Diego A., (versión en español), 2ª ed., 5ª reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica.

Jenkins, J.H. (2011). *Pharmaceutical Self: The Global Shaping of Experience in an Age of Psychopharmacology*. 1ª ed. Santa Fe: School for Advanced Research Press.

Keshavan, M.S., Nasrallah, H.A. y Tandon, R. (2011). «Moving Ahead with the Schizophrenia Concept: From the Elephant to the Mouse». *Schizophrenia Research*, vol. 127, núm. 1-3, pp. 3-13.

Lacan, J. (1990). *La ética del psicoanálisis. Seminario VII*; Ravinobich, Diana S. (versión en español), 1ª ed. Buenos Aires: Paidós.

Lévi-Strauss, C. (1995). «El hechicero y su magia» en *Antropología estructural*; Verón, Eliseo (versión en español), 1ª ed., 2ª reimpresión. Barcelona: Paidós, pp. 195-210.

Merleau-Ponty, M. (1964). «The Child's Relations with Others». En: Edie, J.M. (Ed.). *The Primacy of Perception*. Evanston: Northwestern University Press, pp. 96-155.

Nancy, J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*; Perera, Pablo (versión en español), 1ª ed. Madrid: Arena.

Obeyesekere, G. (1990). *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*. 1ª ed. Chicago: University of Chicago Press.

Sass, L. (1994). *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature and Thought.* 1ª ed. Cambridge: Harvard University Press.

– (1995). *The Paradoxes of Delusion: Wittgenstein, Schreber and the Schizophrenic Mind*. 1ª ed. Ithaca: Cornell University Press.

– (1998). «Interpreting schizophrenia: Construal or construction? A reply to Robert Barrett». *Culture, Medicine, Psychiatry*, vol. 22, núm. 4, pp. 495-503.

– (2001). «Self and world in schizophrenia: Three classic approaches». *Philosophy, Psychiatry, Psychology*, vol. 8, núm. 4, pp. 251-270.

Scarry, E. (1987). *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. 1ª ed. Nueva York: Oxford University Press.

Seligman, C.G. (1929). «Temperament, conflict and psychosis in a stone-age population». *British Journal of Medical Psychology*, vol. 9, núm. 3, pp. 187-202.

Taussig, M. (1993). *Mimesis and Alterity: a Particular History of the Senses*. 1ª ed. Nueva York: Routledge.

Torrey, E.F., Torrey, B.B. y Burton-Bradley, B.G. (1974). «The epidemiology of schizophrenia in Papua New Guinea». *American Journal of Psychiatry*, vol. 131, núm. 5, pp. 567-573.

Torrey, E.F. y Bowler, A. (1990). «Geographical distribution of insanity in America: Evidence for an urban factor». *Schizophrenia bulletin*, vol. 16, núm. 4, pp. 591-604.

Turner, V. (1978). «Encounter with Freud: The Making of a Comparative Symbologist». En: Spindler, G.D. (Ed.). *The Making of Psychological Anthropology*. Berkeley: University of California Press, pp. 558-583.

Yébenes Escardó, Z. (2014). *Los espíritus y sus mundos: Locura y subjeticidad en el México moderno y contemporáneo*. 1ª ed. México: Gedisa/UAM.

– (2018). «La frontera: Confín del Estado alterado». *Alteridades*, vol. 28, núm. 56, pp. 11-22.