

Luis Sáez Rueda / Pablo Pérez Espigares / Inmaculada Hoyos Sánchez (Editores)

Occidente enfermo

Filosofía y Patologías de Civilización

Document Nr. V183911
<http://www.grin.com/>
ISBN 978-3-656-08529-4



9 783656 085294

G R I N 
Publish & Find Knowledge

OCCIDENTE ENFERMO
Filosofía y Patologías de Civilización

L. SÁEZ RUEDA, P. PÉREZ ESPIGARES E I. HOYOS SÁNCHEZ
(Editores)

OCCIDENTE ENFERMO
Filosofía y Patologías de Civilización

GRIN Verlag GmbH



MINISTERIO DE CIENCIA E INNOVACIÓN. ESPAÑA

Este libro ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación *La filosofía como terapia social* (Ref.: FFI2009-12218), concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación español

ÍNDICE

| | |
|---------------|----|
| PRÓLOGO | 11 |
|---------------|----|

I

PATOLOGÍAS DE CIVILIZACIÓN EN LA ACTUALIDAD

CAPÍTULO 1. FACTORES DETERMINANTES EN EL INCREMENTO DEL TRASTORNO DEPRESIVO EN LOS ÚLTIMOS SESENTA AÑOS

| | |
|---|----|
| <i>Francisco Alonso Fernández</i> | 16 |
|---|----|

| | |
|--------------------|----|
| INTRODUCCIÓN | 16 |
|--------------------|----|

| | |
|--|----|
| 1. LA METODOLOGÍA EPIDEMIOLÓGICA | 17 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| 2. LA PSIQUIATRÍA TRANSHISTÓRICA | 19 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| 3. LA SEGUNDA GRAN CRISIS HISTÓRICA DE LA HUMANIDAD | 23 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| 4. LA DISTRIBUCIÓN DE LOS ÚLTIMOS SESENTA AÑOS EN CUATRO ESTRATOS | 29 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| 4.1. <i>Las causas de la depresión</i> | 30 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| 4.2. <i>El estrato de la Guerra Fría (1950-1965)</i> | 32 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| 4.3. <i>El estrato de la liberación de la mujer (1966-1980)</i> | 39 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| 4.4. <i>El estrato del consumo juvenil de drogas (1981-1995)</i> | 45 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| 4.5. <i>El estrato de la invasión tecnológica (1996-2011)</i> | 53 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| 5. NOXAS DEL MUNDO MODERNO QUE ALTERAN LA REGULACIÓN DEL SISTEMA INMUNE | 64 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| 6. LA ESTRATEGIA PREVENTIVA PARA LA DEPRESIÓN | 66 |
|---|----|

CAPÍTULO 2. ENFERMEDADES DE OCCIDENTE. PATOLOGÍAS ACTUALES DEL VACÍO DESDE EL NEXO ENTRE FILOSOFÍA Y PSICOPATOLOGÍA

| | |
|------------------------------|----|
| <i>Luis Sáez Rueda</i> | 71 |
|------------------------------|----|

| | |
|--|----|
| 1. ¿QUÉ ES UNA «PATOLOGÍA DE CIVILIZACIÓN»? FILOSOFÍA Y PSICOPATOLOGÍA | 72 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| 1.1. <i>La patología, en general, como «depotenciación» de vida y «desasimiento»</i> | 73 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| 1.2. <i>La patología como enfermedad de civilización y el nuevo «malestar en la cultura»</i> | 77 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| 2. PATOLOGÍAS ACTUALES DEL VACÍO | 80 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| 2.1. <i>Supuestos ontológicos: la existencia humana como intersticio errático y su decadencia en cuanto «organización del vacío» y «ficcionalización del mundo»</i> | 81 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| 2.2. <i>Patologías del vacío</i> | 84 |
|--|----|

- Autoorganización vicaria. Semiocapitalismo, sociedad del auto-estrés e hiperexpresión

- Henchir el vacío. Síndrome de Moloch

| | |
|---|-----|
| CAPÍTULO 3. PATOLOGÍAS DEL CRITERIO EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN | 93 |
| <i>Oscar Barroso Fernández</i> | 93 |
| 1. REIVINDICACIÓN DE LA INTERDISCIPLINARIDAD | 93 |
| 2. REFLEXIONES SOBRE EL ÁMBITO TRASCENDENTAL: LA VERDAD, MOMENTO DE LA INTELIGENCIA SENTIENTE | 97 |
| 3. LA CIRCULARIDAD DE CREENCIAS E IDEAS | 102 |
| 4. PATOLOGÍA DEL CRITERIO CON BASE EN EL EMPOBRECIMIENTO DEL ÁMBITO TRASCENDENTAL..... | 104 |
| 5. LA CONFRONTACIÓN ENTRE EL NIHILISMO NEURASTÉNICO Y EL FANÁTICO..... | 111 |
| CAPÍTULO 4. EL SISTEMA DE LA HOMOGENEIZACIÓN, LA ESTETIZACIÓN DEL MUNDO, LA DESILUSIÓN ESTÉTICA Y LAS PSICOPATOLOGÍAS DE LA HIPEREXPRESIÓN | |
| <i>Leopoldo La Rubia de Prado</i> | 115 |

II

PATOLOGÍAS DE CIVILIZACIÓN Y EL PROBLEMA DE LAS PASIONES

| | |
|--|-----|
| CAPÍTULO 5. FILOSOFÍA Y PATOLOGÍAS DE CIVILIZACIÓN: LIBERTAD Y MIEDO | |
| <i>Inmaculada Hoyos Sánchez</i> | 127 |
| 1. NIVEL ÓNTICO: LA HIPERFOBIA..... | 128 |
| 2. NIVEL ONTOLÓGICO: TRISTEZA, REPRESIÓN DEL CONATUS, MENOSCABO DEL “PODER- VIVENCIAR-COMPORTARSE”..... | 133 |
| 3. TERAPHEIA: COMPRENDER Y AMAR PARA SER LIBRES..... | 136 |
| 4. CONCLUSIÓN | 139 |
| CAPÍTULO 6. LA DEUDA ONTOLÓGICA ANTE LA LOCURA COMPARTIDA: REFLEXIONES DESDE MICHEL FOUCAULT | 141 |
| <i>María Eugenia González Lara</i> | 141 |
| 1. INTRODUCCIÓN..... | 141 |
| 2. LAS RAÍCES FENOMENOLÓGICO EXISTENCIALES DE LA ENFERMEDAD EN MICHEL FOUCAULT..... | 142 |
| 3. EL PODER COMO CONDICIÓN OBJETIVA DE LA ENFERMEDAD EN LA SOCIEDAD DE LA NORMALIDAD | 146 |
| 4. TERAPIA SOCIAL: LA RECONSTRUCCIÓN DE LAS RELACIONES CON EL MUNDO | 147 |
| CAPÍTULO 7. ¿POR QUÉ LA LOCURA SE DICE EN EL LENGUAJE DE LA FILOSOFÍA?..... | 151 |
| <i>Rita Canto Vergara</i> | 151 |
| INTRODUCCIÓN..... | 151 |
| 1. EL RECHAZO DE LA LOCURA | 153 |
| 1.1. <i>Lacan y la falta</i> | 154 |
| 1.2. <i>Foucault y la locura trágica</i> | 155 |
| 2. ¿POR QUÉ EN NUESTRA CULTURA RECHAZAMOS EL SENTIDO ORIGINARIO DE LA LOCURA, EN TANTO NADA ACTIVA? | 157 |
| 3. LA ALTERNATIVA | 158 |
| CAPÍTULO 8. FOCOS DE LAS ACTUALES PATOLOGÍAS DE CIVILIZACIÓN | |
| <i>Juan David Zuloaga Daza</i> | 161 |
| 1. SALUD Y DESEO | 162 |
| 2. EL DESEO Y EL ESTADO | 164 |
| 3. EXACERBACIÓN DEL DESEO ESPURIO | 166 |
| 4. EL NIHILISMO. POR UNA POLÍTICA JOVIAL..... | 167 |

III
PATOLOGÍAS DE CIVILIZACIÓN, ÉTICA Y POLÍTICA

| | |
|---|-----|
| CAPÍTULO 9. LA TERAPIA COMO POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO PLATÓNICO. DE LA APOLOGÍA AL GORGLAS | |
| <i>Álvaro Vallejo Campos</i> | 173 |
| INTRODUCCIÓN..... | 173 |
| 1. EL CONTEXTO DEL PROYECTO SOCRÁTICO: LA SOFÍSTICA Y LA MEDICINA | 175 |
| 2. SÓCRATES Y EL CUIDADO DEL ALMA..... | 179 |
| 3. LA TRANSFORMACIÓN DE LA TERAPIA FILOSÓFICA EN POLÍTICA | 185 |
| CAPÍTULO 10. LA RESPONSABILIDAD COMO “GRANO DE LOCURA” | |
| <i>Pablo Pérez Espigares</i> | 189 |
| 1. LA ÉTICA COMO TRAUMATISMO..... | 191 |
| 2. LA SUSTITUCIÓN O LA RESPONSABILIDAD COMO “GRANO DE LOCURA”..... | 196 |
| CAPÍTULO 11. TECNOLOGÍAS DEL CUIDADO DEL MUNDO | |
| <i>Javier de la Higuera Espín</i> | 203 |
| 1. EL DISPOSITIVO MUNDO | 203 |
| 2. ¿QUÉ ES EL PRESENTE?..... | 207 |
| 3. EL JUEGO DEL MUNDO..... | 210 |
| 4. PENSAR LA NADA DEL MUNDO QUE HACE MUNDO..... | 213 |
| CAPÍTULO 12. EL PROYECTO DECOLONIAL ANTE EL COLAPSO CIVILIZATORIO OCCIDENTAL. ¿EL PRESENTE EXÁNIME DE LA FILOSOFÍA O LA FILOSOFÍA ANTE UN PRESENTE EXÁNIME? | |
| <i>María Eugenia Borsani</i> | 223 |
| 1. TRAZOS DESPROLIJOS DE UNA PINTURA DEL PRESENTE: ESTADO DE LA CUESTIÓN Y EL SILENCIO DE LA FILOSOFÍA..... | 223 |
| 2. UNA ACCIÓN INTERPELATIVA PUERTAS ADENTRO DE LA FILOSOFÍA: SUMARIO ITINERARIO AUTO-CENSURADO | 225 |
| 2.1. <i>Vamos con Descartes</i> | 226 |
| 2.2. <i>El turno de Kant precedido de breves líneas de Hume y otras pocas sobre Voltaire</i> | 229 |
| 2.3. <i>También los contractualistas</i> | 233 |
| 2.4. <i>Hegel, el desarrollo del espíritu</i> | 234 |
| 3. PROPUESTA DECOLONIAL..... | 234 |
| 4. DILEMA DE CIERRE..... | 237 |
| SOBRE LOS AUTORES..... | 241 |

PRÓLOGO

El título de este libro es bastante contundente. Occidente está enfermo. Ahora bien, una afirmación así hay que tomarla con cierta precaución. La enfermedad cursa temporalmente y puede llegar a desaparecer tras un periodo de convalecencia, lo que quiere decir que sería inadecuado al contenido de estas páginas atribuirle un espíritu catastrofista y, peor aún, adivinatorio o hechiceramente ocultista. Muy al contrario, pretende ser riguroso, lo consiga o no, al enjuiciar nuestro presente occidental.

¿Pero qué significado posee esta *enfermedad*? ¿Acaso pueden sufrir dolencias las culturas o las sociedades como en el caso de los individuos? La respuesta es que sí, por sospechoso que parezca. Y esto se ha señalado, tanto desde la filosofía como en el campo de la psicopatología y de la sociología.

La mayor parte de las corrientes filosóficas del siglo XX se han movido en este *juego de lenguaje* cuando han diagnosticado nuestra actualidad. Los potentes estudios de Th. W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse o Walter Benjamin, todos ellos pertenecientes a la *Escuela de Francfort*, convergen en encomendar a la Teoría Crítica la tarea de desenmascarar patologías¹. En esta línea ilustrada, la enfermedad está referida a la racionalidad que subyace a la totalidad de lo social contemporáneo, como sistema de lo que llamaron *sociedad administrada*. Sus aspectos morbosos fueron considerados desde ese punto partida como formas de depauperación de la razón autónoma, devenida estratégico-instrumental bajo el

¹ V., por ejemplo, Adorno, Th.W./Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994 (ed. orig.: 1947) y Horkheimer, M., Barcelona, Barral, 1973 (ed. orig.: 1968).

yugo de mecanismos pre-conscientes y supraindividuales que, amparados en su invisibilidad inmediata, se convierten en *cuasi-leyes* capaces de dirigir ciegamente la praxis colectiva. Sus valoraciones sobre el estado de *salud* de nuestro presente occidental fueron tan pesimistas, incluso, que se sintieron tentados a pensar que ni siquiera sus propios descubrimientos terapéuticos podrían lograr algún avance, por lo que se mantuvieron en la trágica tensión de una *esperanza desesperanzada* o *desesperanza esperanzada*. Sus seguidores no han abandonado este lenguaje. Para J. Habermas, la *colonización del mundo de la vida* por la racionalidad estratégico-instrumental constituye el drama que penetra hoy en el completo espectro de la base social, alimentando patologías intersubjetivas². K.-O. Apel, que forma con él una yunta filosófica, no duda en poner la teoría de la acción comunicativa al servicio de una “autoterapia de la humanidad”³. Y el que parece hoy erigirse en adalid de una tercera generación francfortiana, Axel Honneth, toma actualmente el relevo en esta misma orientación hablando de “patologías de la razón”⁴.

Más difícil se antoja imaginar dictámenes paralelos en las filosofías no ilustradas o de ascendencia contra-ilustrada. Sin embargo, los dos grandes maestros en el examen del nihilismo, Nietzsche y Heidegger, lo han hecho, de forma tal que sus reverberaciones nos llegan hasta hoy. El nihilismo es para ambos, si generalizamos, el fenómeno fundamental de nuestra época al nivel globalizante del mundo de la vida. Se trata de una decadente negación de la vida (según el primero) que contrarresta la voluntad de crecimiento y expansión de los pueblos mediante fuerzas reactivas, fuerzas generadas por la impotencia y creadoras de valores al servicio de la temerosa huida del mundo. En el caso del segundo, el fenómeno se refiere a una reducción de ser al carácter de un nada vacía, lacra que se extiende en el presente bajo la forma de una comprensión técnica del mundo tendente a convertir todo lo que existe en objeto al servicio del arbitrario dominio del hombre, que anda, así, desarraigado como un ser-sin-mundo. Pues bien, ambos han relacionado el nihilismo con la enfermedad de occidente. Nietzsche llamó a esta decadencia nadificante expresamente “enfermedad”. No extraña que se considerase a sí mismo un filósofo-psicólogo y que identificase los efectos del nihilismo como fenómenos mórbidos⁵. No en vano se lo ha llamado «médico de la civilización»⁶ y se ha enaltecido su obra, junto a la de Freud y la de Marx, como un magnífico arte de terapéutica y de curación que en el siglo XIX reemplaza a las técnicas de salvación⁷. Por su parte, Heidegger ha entendido nuestra época como consumación del nihilismo y a este último como «agente patógeno»⁸ que genera multitud de enfermedades.

² V. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987 (ed. orig.: 1981).

³ Apel, K.-O., *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985 (ed. orig.: 1973), tomo II, p. 120.

⁴ Honneth, A., *Patologías de la razón*, Buenos Aires, Katz editores, 2009 (ed. orig.: 2007).

⁵ *V.*, p. ej. Nietzsche, F., “El nihilismo europeo”, en *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos, 2006, vol. IV.

⁶ Deleuze, G./Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993 (ed. orig.: 1991), p. 114.

⁷ Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970 (ed. orig.: 1967), pp. 55 y ss.

⁸ Heidegger, M., “En torno a la cuestión del ser” (1955), en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 315 ss.

Así, pues, el tema del presente libro no es nuevo en el ámbito de la reflexión filosófica, ni se expresa en un lenguaje inusual. Occidente está enfermo, sí. Esa es la convicción que rige el conjunto de trabajos que se incluyen en él, aunque las opiniones sean más o menos radicales. Por eso se refiere a “patologías de civilización”.

Cuando utilizamos esta expresión, la de “patologías de civilización” no nos estamos refiriendo, hay que advertirlo desde el principio, a fenómenos de origen individual y propagados o repetidos en el entramado social. Tales patologías poseen, más bien, un carácter ontológico-cultural, es decir describen modos de enfermedad que se extienden al ámbito trans-individual de la cultura occidental y actual, considerada ésta como el substrato de su modo de vida en conjunto. La acepción ontológica añade la significación según la cual tales formas enfermizas de existencia son presupuestos inmanentes, responsables de comprensiones o visiones del mundo en su globalidad y, por ello, de estilos subyacentes en nuestras valoraciones y prácticas colectivas.

Habría que tomarlas también al modo de “patrones” cuya expresión en la realidad cultural es siempre gradual, mayor o menor. Apuntan a tendencias generalizadas, a fuerzas ciegas que impulsan nuestro presente occidental desde la trastienda de su autocomprensión explícita, orientando, por tanto, las figuras conscientes conforme a las cuales enjuicia, evalúa o emite justificaciones, aparentemente exentas de motivaciones poco nobles que yacen en su fondo.

La filosofía no emprende esta tarea en solitario. El problema implica, de suyo, una relación interdisciplinar con otros ámbitos del saber, como la sociología, las ciencias políticas o la psicopatología. El presente volumen, sin menospreciar al resto, utiliza lazos, sobre todo, con esta última, como un primer paso que aventura conexiones más amplias en un futuro posible y deseable para el grupo que ha trabajado en él.

La psicopatología se ha ocupado hasta ahora, ante todo, del estudio de patologías individuales. Pero no está en su horizonte reducirse a ellas. Freud mismo anticipaba ya la ampliación del trabajo analítico a la cultura en general, tomando precauciones comprensibles que afectan a la problematicidad de proyectar categorías de lo singular al terreno de lo colectivo: “Pese a todas estas dificultades, podemos esperar que algún día alguien se atreva a emprender semejante patología de las comunidades culturales”⁹. Y, ciertamente, en esa dirección parten actualmente líneas desde la psiquiatría transcultural y la psicología social de la actualidad, así como desde la obra de pensadores concretos cuya investigación se mueve en el quicio de la filosofía, la psicopatología y la sociología. De algunas de estas líneas y obras se hablará a lo largo de los trabajos que componen el libro, interpretando su sentido a la luz de la filosofía, excepto en el primer capítulo, escrito por el conocido y reputado psiquiatra español Francisco Alonso-Fernández, que intenta su propio

⁹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, Alianza, § 8, pp. 86-7. También en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, tomo VIII (1974), p. 3066.

diagnóstico intersubjetivo desde la psiquiatría. El último capítulo —a cargo de María Eugenia Borsani, directora del CEAPEDI (Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad de la Universidad Nacional del Comahue), Neuquén, Argentina— nos conduce a una perspectiva entre el interior y el exterior de Occidente, desde el problema de la decolonialidad.

Son muchos los problemas concernidos en la temática que aborda el texto. La necesidad de sortear o escapar a un modelo binario y oposicional, basado en la distinción entre “normalidad” y “anomalía”, es uno de los más importantes. Pero ello implica alcanzar una noción de “salud” y operar con otros conceptos —patología, normatividad, etc.—, asunto arduo que emprendemos con intención rigurosa y actitud modesta, con el fin de animar un campo de investigación que, a nuestro juicio, posee un gran porvenir y necesita de la colaboración de profesionales de adscripciones variopintas.

La mayoría de los capítulos incluidos en el volumen son fruto de indagaciones realizadas por el equipo de trabajo del Proyecto de Investigación *La filosofía como terapia social*¹⁰, concedido por el Ministerio español de Ciencia e Innovación a principios de 2010. Se suman aportes de invitados a las *Jornadas Internacionales sobre Filosofía y Patologías de Civilización*¹¹, que tuvo lugar en Granada, durante los días 27 y 28 de septiembre de 2011.

A todos ellos, los invitados a aquel encuentro, les agradecemos intensamente su colaboración, que introduce perspectivas antes desconocidas o no transitadas por el equipo. Expresamos nuestro agradecimiento muy afectivo también a María Luisa Cabrera, que en calidad de secretaria del Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada, excede siempre sus estrictos deberes dispensándonos ayuda en la organización de actividades.

Los editores

¹⁰ <http://www.ugr.es/~filosofiaysterapia/>

¹¹ <http://www.ugr.es/~filosofiaysterapia/Jornadas2011/Welcome.htm>

I
PATOLOGÍAS DE CIVILIZACIÓN
EN LA ACTUALIDAD

CAPÍTULO 1

Factores determinantes en el incremento del trastorno depresivo en los últimos sesenta años

FRANCISCO ALONSO-FERNÁNDEZ*

INTRODUCCIÓN

Me colma de orgullo y de honor tomar la palabra en unas Jornadas Internacionales de Filosofía. Vivo además mi intervención como una especie de retorno a las raíces de la psiquiatría. Todavía en el amanecer del siglo XIX el glorioso y sencillo Inmanuel Kant, incorporado a la historia de la psiquiatría por Bruno Casinelli¹, hacía gala de un replanteamiento de Platón, para solicitar que “los locos fuesen enviados a la Facultad de Filosofía”. Posteriormente, en los años recientes se ha propagado la sentencia “menos prozac y más filosofía”, cuyo eco ha contribuido a resquebrajar los recios muros del reduccionismo biológico imperante en el sector academicista de la psiquiatría actual.

La deuda contraída por la psiquiatría con la filosofía se remonta a su propio nacimiento disciplinar. Si la psiquiatría no nace como ciencia moderna hasta las postrimerías dieciochescas, dos siglos después que las otras especialidades médicas axiales, se debió a la

* Catedrático Emérito de Psiquiatría de la Universidad Complutense y Académico Numerario de la Real Academia Nacional de Medicina.

¹ Cassinelli B., *Historia de la locura, Barcelona*, Joaquín Gil, editor, 1942, p. 17.

demora impuesta por las dificultades encontradas para extraer el trastorno mental del campo del sobrenaturalismo mágico o teológico. La visión naturalista del trastorno mental fue obra de los llamados a la sazón “médicos filósofos”. La doctrina psiquiátrica inaugural, alentada por el cuidado terapéutico o asistencial prestado al enfermo mental, fue un legado del excepcional médico francés Philippe Pinel, en el filo de los siglos XVIII y XIX, en una obra publicada con el elocuente título *Traité médico-philosophique de l'alienation mentale*, que aquí me honro en recordar con un sentimiento de gratitud hacia la filosofía y los filósofos, al haberse valido la psiquiatría en su nacimiento de un apoyo filosófico.

Me congratula resaltar el coraje de los filósofos organizadores de estas Jornadas para elegir temas que vinculan a la Filosofía con la actualidad sociocultural. Este arrojo no lo compartió siempre ni el mismísimo Martin Heidegger, quien exigía a su propia obra y a la filosofía en general que “debía carecer de actualidad”, es decir, no responder a las exigencias de su tiempo. Posteriormente, el mismo genial filósofo tirolés, olvidando la exclusión temática impuesta por su propio postulado, con una liviandad muy extendida entre los pensadores del siglo XX, dedicó importantes trabajos a comentar o interpretar “la crisis de nuestro tiempo”.

El tema que me incumbe abordar aquí es inédito en su concreción y su trayecto cronológico, incluso en la bibliografía internacional, lo cual no significa que no haya sido objeto de alguna reflexión esporádica. Estos vaporosos precedentes científicos no me sustraen de percatarme de estar adentrándome en tierra nueva que espero señalar, como así me propongo hacer.

Pues bien: el tema del incremento de la depresión en los últimos sesenta años y su interpretación causal se desarrolla con la metodología epidemiológica en sus dos vertientes, la epidemiología descriptiva y la explicativa, y pertenece al área de conocimientos de la psiquiatría transhistórica. Antes de entrar de lleno en el tema que me ha sido encargado, me propongo efectuar un breve repaso acerca de las nociones básicas de la metodología epidemiológica y la psiquiatría transhistórica.

1. LA METODOLOGÍA EPIDEMIOLÓGICA

La epidemiología es una rama de las ciencias médicas dedicada al estudio de la distribución de las enfermedades o procesos afines en la población global o en alguno de sus sectores.

Su método propio, identificado como *epidemiología descriptiva*, consiste en indagar la presencia de la enfermedad en una muestra de la población. La fiabilidad de sus resultados suele ser aceptable siempre que se haya atendido con acertado criterio a varios extremos como los siguientes: la elección de la prueba de evaluación (entrevista o cuestionario heteroadministrado, con exclusión de las pruebas autoadministradas por no ser fiables), la muestra satisfactoria en su homogeneidad y suficiente representatividad cuantitativa, el

criterio diagnóstico definido con rigor y ajustado al modelo nosológico tomado como referencia.

El trastorno depresivo como objeto epidemiológico pertenece a la serie de los llamados *temas icebergs*, caracterizados por distribuirse en un sector emergido, captado como tal por los médicos o las instituciones, y una grandiosa fracción sumergida, de la que se tiene un conocimiento impreciso a través de referencias indirectas.

Según las estimaciones de la OMS, más del cincuenta por ciento de los enfermos depresivos no llegan a ser reconocidos ni tratados.

Los índices de frecuencia habitualmente usados por los estudios epidemiológicos descriptivos son la tasa de prevalencia (el porcentaje total de casos presentes) y la tasa de incidencia (el porcentaje de nuevos casos). Hay tres tasas de prevalencia: la puntual (los casos presentes en un momento determinado), la semestral o anual (los casos presentes durante la recolección mantenida durante seis meses o un año) y la longitudinal o global (presencia durante toda la vida).

Se ha constatado un notable aumento en las tasas de prevalencia puntual y anual del trastorno depresivo en los últimos años en la población mayor de 15 años y entre los escolares, así como en el porcentaje de enfermos depresivos asistidos en las clínicas médicas generales o en las consultas psiquiátricas. Esta impresión general se ha confirmado a través de algunas investigaciones de epidemiología comparativa hechas por el mismo equipo investigador utilizando los mismos criterios diagnósticos y la misma prueba evaluadora, dos exigencias, por otra parte, difíciles de cumplir.

Según dejé constatado en mi primera monografía sobre la depresión² si se encuentran diferencias en el recuento de la enfermedad investigada como ocurre con la curva epidemiológica ascendente de la depresión, hay que hacer frente a la exigencia de delimitar cuánta variación corresponde al incremento y cuánto al perfeccionamiento diagnóstico o a la ampliación del concepto de depresión. La evidencia del incremento de la tasa de depresión en Norteamérica y Europa Occidental a partir de mediados del siglo pasado nos la proporcionó Klerman^{3y4} al encontrar una presencia de depresión mucho más alta en las generaciones nacidas a partir de la conclusión de la Segunda Guerra Mundial que en las generaciones anteriores. Este *incremento de la depresión* fue confirmado por diversos estudios internacionales en generaciones nacidas después de 1955⁵.

² Alonso-Fernández, F., *La depresión y su diagnóstico. Nuevo modelo clínico*, Barcelona, Editorial Labor, 1988, pp. 18- 29.

³ Klerman, G.L., "Evidence for increase in rates of depression in North America and Western Europe in recent decades", en Hippus, Klerman y Matussek (eds.), *New results in depression research*, Berlín, Springer, 1986, pp. 7-15.

⁴ Klerman, G.L. y Weissman, M.M., "Increasing rates of depression", *Journal of the American Medical Association*. 1989, 261, pp. 2229-35.

⁵ Cross National Collaborative Group: "The changing rate of major depression: Cross National comparisons", *Journal of the American Medical Association*, 1992, 268, pp. 3098-3105.

El moderno incremento de la depresión se manifiesta ya en la infancia, con una extensión a una edad cada vez más baja. En lo que se refiere al predominio de la morbilidad depresiva en la mujer, que ha sido una constante a lo largo de los tiempos con una proporción de 3 a 1 a partir de la adolescencia, los estudios de los últimos tres o cuatro décadas denotan que la desproporción ha menguado fijándose el nuevo índice de morbilidad depresiva en dos mujeres por un hombre. Por tanto, puede darse por constatado que el aumento de la morbilidad depresiva registrado en la segunda mitad del siglo pasado en todas las edades y en ambos géneros es mayor proporcionalmente en la población adulta masculina que en la femenina.

Actualmente se contabiliza en Europa una prevalencia anual del 9% de enfermos depresivos en la población mayor de 15 años, tasa que se eleva en las mujeres a 12% y desciende en los hombres a 6%. En cuanto a la prevalencia longitudinal, extendida a toda la vida, la tasa es de alrededor del 15%, lo que hace predecible que de cada seis o siete personas que nacen haya una que sea alcanzada por la depresión a lo largo de su vida.

La epidemiología no se limita a la recolección de datos mediante su metodología descriptiva, sino que presenta una segunda vertiente, *la epidemiología explicativa*, que se ocupa de analizar o identificar los factores que influyen en la distribución de la enfermedad o en los cambios operados a lo largo de los tiempos. Aquí entra en acción la psiquiatría transhistórica.

2. LA PSIQUIATRÍA TRANSHISTÓRICA

Debo confesar que la Psiquiatría Transhistórica (PT) es una de mis áreas psiquiátricas predilectas. La PT me fascina por constituir como un puente encargado de establecer conexiones de sentido entre los cambios registrados en la clínica psiquiátrica con la evolución del ser humano o el desarrollo de la sociedad o la cultura. Sospecho que yo mismo he sido el autor del término, habiéndome limitado a copiar el título de “psiquiatría transcultural”, un neologismo genial adjudicado al estudio psiquiátrico comparativo a través de distintas culturas o países.

La comparación de un fenómeno fáctico consigo mismo contemplado en diferentes momentos históricos de la misma cultura o sociedad y el mismo país, constituye la tarea propia de la ciencia transhistórica. La identidad del fenómeno objeto de la comparación transhistórica varía entre cuestiones y hechos diversos. Los estudios o las investigaciones de este género centrados en las modificaciones experimentadas a lo largo de la historia por la incidencia, las formas o el estilo del enfermar psiquiátrico constituye la materia de la PT. La investigación patológica transhistórica no es un patrimonio privativo de la psiquiatría, sino que se extiende a otras ciencias o a otras ramas de la Medicina.

En general no se le presta la debida atención. “La evolución de la clínica es un fenómeno a menudo olvidado por los clínicos, a pesar de ser indiscutible la presencia de numerosos ejemplos en la ciencia médica” (Jouvent⁶).

La PT toma un interés apasionante cuando el continuo cambio experimentado por la misma sociedad o cultura –ya que ambas son instancias sujetas a un movimiento incesante– entran en una dinámica intensa. Así ha acontecido en los dos últimos siglos en los países occidentales u occidentalizados, en términos del gran antropólogo alemán Gehlen, “una fase de cambios que hace época”, “la segunda gran crisis de la Humanidad”, modelada en forma de una Revolución Tecnocientíficoindustrial.

Me permitiré consignar aquí mi dedicación a una serie de investigaciones transhistóricas personales sobre los temas clínicos psiquiátricos fundamentales: los círculos nosológicos de las neurosis, el trastorno depresivo, la esquizofrenia, el alcoholismo y las drogadicciones⁷.

La conclusión unánime de estas investigaciones es que la moderna metamorfosis experimentada por el hombre y la sociedad occidental se ha reflejado en la clínica psiquiátrica por cambios importantes en la morbilidad y en las formas de enfermedad de los cuadros nosológicos psiquiátricos más representativos. Conclusión obtenida después de haber sorteado el obstáculo de deslindar lo que es realmente un cambio del proceso nosológico de lo que es un cambio del punto de vista del psiquiatra o del concepto científico.

Si tuviese que relacionar las dos aportaciones más notables de la PT en las últimas décadas, me quedaría sin vacilación con el par siguiente: primera, la transformación de la histeria en neurosis visceral y, segunda, el ascenso meteórico de la incidencia de la depresión, acompañado de la extensión de su inicio a una edad más temprana y de una mutación del propio cuadro clínico depresivo.

Desde un principio⁸ condensé la metamorfosis del cuadro clínico depresivo en tres orientaciones: desdramatización, hipocondrización y encronización, que recogían, respectivamente, la moderna sobreabundancia de las formas de depresión ligera o larvada, la depresión hipocondriaca y la depresión encronizada.

La desdramatización de la aparatosa depresión melancólica, una moderna novedad extendida a la mayor parte de los trastornos psiquiátricos, imponiéndose la sobriedad sintomatológica, queda atribuida a la intervención de varios factores, sobre todo estos tres: primero, el descenso de la productividad psíquica y de la espontaneidad expresiva; segundo, el perfeccionamiento del diagnóstico precoz y el progreso de la asistencia proporcionada al enfermo mental, puesto que algunos síntomas eran en realidad artefactos institucionales o

⁶ Jouvent, R., “La Mélancolie n’est plus ce qu’elle était”, *Evolution Psychiatrique*, 1994, 59, 4, 710-722.

⁷ Alonso-Fernández, F., *Fundamentos de la Psiquiatría actual*, Madrid, Paz Montalvo, cuarta edición, 1979, Tomo I, pp. 108-111 (el primer capítulo dedicado a la psiquiatría transhistórica en un tratado de psiquiatría).

⁸ Op. cit., tomo II, pp. 252-259 (Aspectos transhistóricos de la depresión en la Cultura Occidental).

sociógenos, o muestras de absoluto abandono social, y, tercera, la indiscutible efectividad de los modernos psicofármacos.

Por mi parte concluía: “Pudiera pensarse que la disminución de la expresividad psicopatológica por medio de la sintomatología representa un signo de la volatilización espiritual o del estrechamiento existencial. El reflejo psicopatológico de las peculiaridades psicosocioculturales del hombre moderno tecnificado podría definirse como una mayor propensión a ciertas enfermedades y una expresión menos dramática de las mismas”.

En la medida que se han ido incrementando las ideas hipocondriacas en los enfermos depresivos, ha disminuido la proporción de los sentimientos de culpa. Para entender este proceso de hipocondrización del trastorno depresivo contamos con dos argumentos: primero, la imposición de la actitud existencial narcisista de ser-para-sí (*für-sich-sein* según los autores alemanes), en detrimento de la postura altruista o moral de ser-para-otro; segundo, el predominio de los cuadros depresivos larvados, mucho más afines con las ideas hipocondriacas que con el sentimiento de culpabilidad, hasta el punto de que algunas veces la depresión hipocondriaca sujeta a un curso de agravamiento termina abocando a un delirio de culpa depresivo.

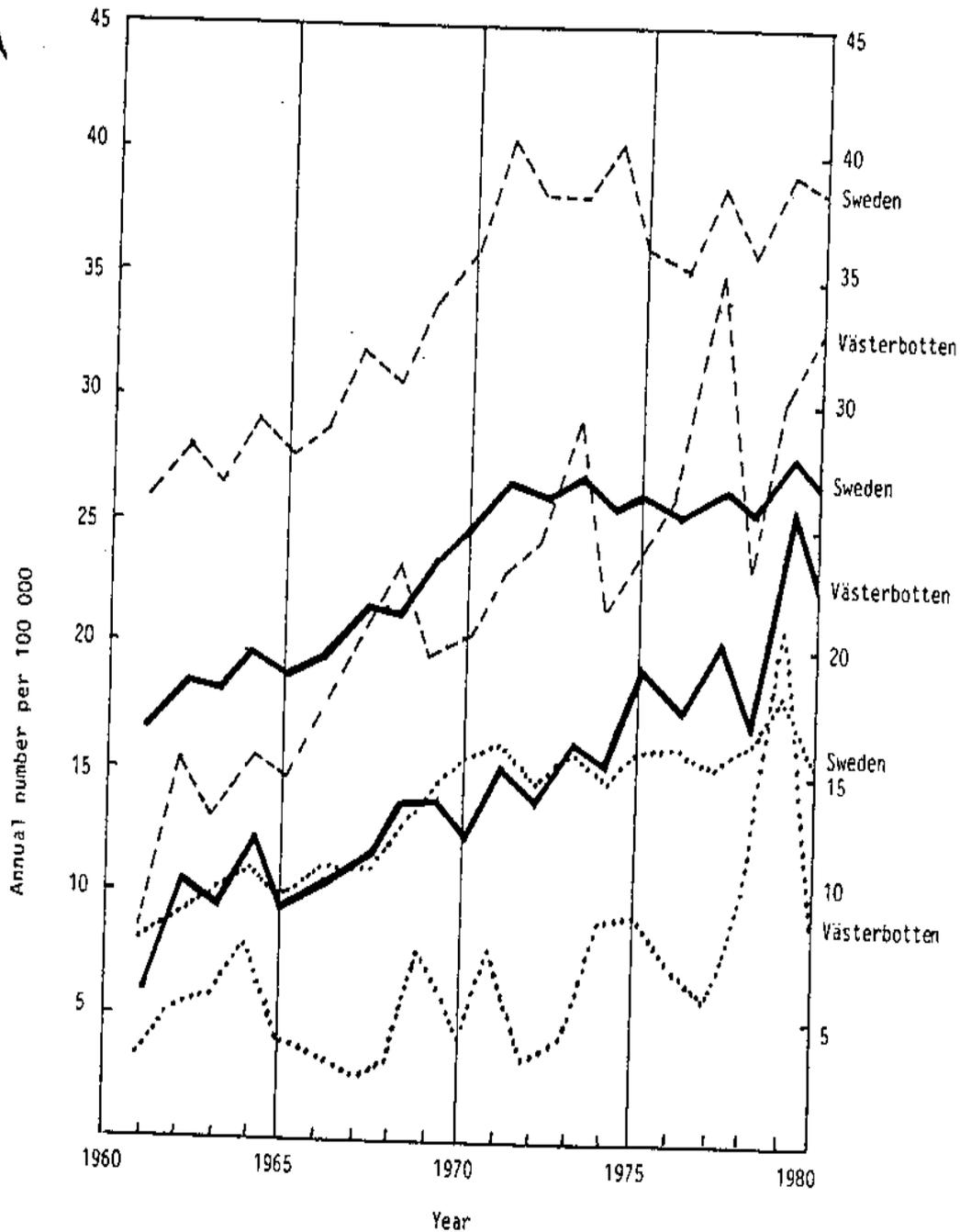
En el mismo lugar explicaba por mi parte la tendencia del cuadro depresivo moderno a la encronización con un doble razonamiento: en un costado interviene el carácter insidioso y larvado del cuadro clínico depresivo, ya comentado, puesto que las depresiones de cierta agudeza difícilmente llegan a encronizarse; en el otro, porque según yo mismo decía textualmente “la neurotización de la personalidad favorece la permanencia indefinida de la depresión”, argumento que hoy podemos relacionar con la categoría de enfermedad depresiva conocida como depresión psicógena o neurótica, equiparada en cierto sentido al cuadro descrito por los colegas estadounidenses como distimia.

Un dato importante que denuncia indirectamente el incremento del trastorno depresivo en las últimas seis décadas se encuentra en la curva ascendente de la *tasa de suicidio*. Entre el 60 y el 70% de los suicidios consumados se cataloga como un acto generado primordialmente por un estado depresivo, algunas veces apoyado por otros trastornos comórbidos o por factores sociales.

Una de las primeras llamadas de atención en este sentido nos la proporcionan Murphy y Wetzel⁹ cuando refieren haber encontrado un considerable ascenso progresivo del índice de suicidios consumados. Este ascenso fue registrado en las sucesivas cohortes, con un intervalo de cinco años, desde 1960 a 1980, según datos de la población sueca, publicados por Jacobsson y Renberg¹⁰. El suicidio a lo largo de los veinticinco años indicados sigue una línea ascendente continua (esquema 1).

⁹ Murphy, G.E. y Wetzel, R.D., “Suicide risk by birth cohort in the United States, 1949 to 1974”, *Arch Gen Psychiatry*, 1980, 37, pp. 519-523.

¹⁰ Jacobsson, L. y Renberg, E., “Epidemiology of Suicide in a Swedish county (Västerbotten)”, *Acta Psychiatr Scand*, 1986, 74, pp. 459-468.



Esquema 1. Incidences of suicides in Sweden and Västerbotten from 1961 to 1980, for males, females and total (Jacobsson y Renberg)

El incremento de la tasa de suicidios se produjo de un modo progresivo en España entre 1980 y 1990 alcanzando el 89,9% en la población masculina y el 115,9% en la población femenina, según datos apuntados por Gutiérrez García¹¹.

Desde Italia, Torre, Chieppa, Imperatori et al¹² denotan el significativo incremento progresivo del acto suicida en la población italiana desde 1988 a 1994, con una cifra media

¹¹ Gutiérrez García, J.M., "El suicidio en España, 1981-1992", *Psicopatología* (Madrid), 1995, 16, pp. 51-53.

de 10 suicidios por cien mil habitantes, uno de los índices suicidas más bajo de los países europeos.

En conjunto, el suicidio se ha incrementado en los países desarrollados en más de un 60% durante los últimos cincuenta años. Puesto que el origen fundamental del 70% de los suicidios radica en el trastorno depresivo, su incremento constituye un índice epidemiológico indirecto del moderno incremento del trastorno depresivo.

También puede seguirse el hilo de los modernos cambios humanos a través de la *temática fóbica*. Las fobias ofrecen un gran plasticidad transhistórica. Su docilidad para modelarse a tenor de los tiempos obedece a que son las situaciones, las cosas o los seres que suscitan habitualmente rechazo por repulsión, asco o temor, los temas fóbicos preferentes del momento. Uno de los temas fóbicos de moda en los últimos tiempos y hoy casi extinguido es la tafiofobia o fobia a ser enterrado vivo. La extinción de esta fobia denota la mayor confianza depositada actualmente por la población en el diagnóstico médico del estado de muerte.

El miedo más extendido actualmente es la algofobia o fobia al dolor, que es una verdadera plaga social. Su proliferación social surge de una doble raíz: una de ellas es la gran carga de hedonismo narcisista en el nuevo patrón humano, en cuanto a exigencia de placer; la otra raíz es que al haberse ahuyentado en una amplia medida el dolor y el sufrimiento, estas experiencias se han vuelto menos frecuentes y más temibles. Otras dos fobias muy extendidas, la nosofobia o fobia a la enfermedad y la tanatofobia o fobia a la muerte, se derivan en gran parte de la propia fobia al dolor. La fobia al avión es la fobia tecnológica prevalente, una muestra del recelo hacia las novedades.

A lo largo del siglo XIX la incidencia global de la enfermedad mental detectada experimentó una considerable elevación, lo que obligó a la apertura de nuevos manicomios o asilos psiquiátricos. Se llegó a hablar entonces de un brote epidémico de esquizofrenia.

3. LA SEGUNDA GRAN CRISIS HISTÓRICA DE LA HUMANIDAD

La etapa sociocultural de 1950 a 2010 que me corresponde estudiar aquí y ahora para tratar de identificar los factores que han determinado el incremento de la morbilidad depresiva en los últimos sesenta años se enmarca en la gran revolución sociocultural tecnológico-industrial. Según algunos antropólogos, a la cabeza de cuya pléyade se encuentra el alemán Ghelen¹³, tal revolución constituye la segunda gran crisis histórica de la Humanidad que hace época. La primera consistió en la transformación del hombre cazador del Periodo Paleolítico en el hombre agricultor del Periodo Neolítico. Entre ambas crisis existen ciertas analogías, en las que no vamos a entrar aquí.

¹² Torre, E., Chieppe, N., “Imperatori, f. et al: Suicide and attempted in the province of Turin from 1988 to 1994: Epidemiological Analysis”, *Eur J Psychiatry*, 1999, 13, pp. 77-86.

¹³ Ghelen, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Francfort, Athenäum, 1962.

Su identificación como una gran crisis la apoya conceptualmente Ortega y Gasset al entender por crisis el brusco tránsito que hace el hombre de vivir prendido y apoyado en unas cosas a vivir prendido y apoyado en otras.

A partir de 1815, año en que concluyen las guerras napoleónicas, se produjo de un modo casi repentino la liberación del ser humano, producto de las ideas filosóficas mantenidas por los empiristas británicos, los ilustrados franceses y los idealistas alemanes, y propulsadas por la Revolución Industrial británica, en convergencia con el rápido desarrollo de la ciencia y la técnica y el vertiginoso proceso de globalización y dignificación del trabajo. Los movimientos de la Ilustración francesa y el Idealismo germano generaron una nueva actitud colectiva proclive a la libertad y el progreso que fermentó con el aporte de un manantial de riqueza y un raudo cambio de costumbres, elementos implicados en la transformación industrial británica. Al tiempo, el trabajo dejó de ser una tarea punitiva o vergonzosa que hacía un triste honor a su etimología, *tripalium* (un instrumento de tortura compuesto de tres estacas), palabra de la que se deriva el vocablo “trabajo”, para convertirse en una actividad globalizada precisa para la maduración de la personalidad y la conquista de un asiento socioeconómico independiente.

En Francia, Diderot cubrió páginas y páginas para combatir la superstición popular y la intolerancia de la Iglesia. Para ello tuvo que recurrir a la astucia, actitud imitada por otros colaboradores de la obra, para ocultar sus convicciones, con la descripción de una oscura divinidad. El Teísmo fue de esta suerte reemplazado por el Deísmo.

El espíritu ilustrado emergió en los primeros años del siglo XIX respaldado por los filósofos idealistas alemanes, presididos por Immanuel Kant (1724-1804) el filósofo de la razón, “Atrévete a pensar” (*sapere aude*), una exclamación que trataba de ahuyentar los temores de que el pensamiento libre continuara siendo rechazado como una manifestación de soberbia que convirtiese al ser humano en rival de Dios. A despecho de la “dictadura teológica” (Américo Castro) o de la “teología disimulada” (Nietzsche), la libertad de obrar y de pensar inició su andadura en los albores del siglo XIX.

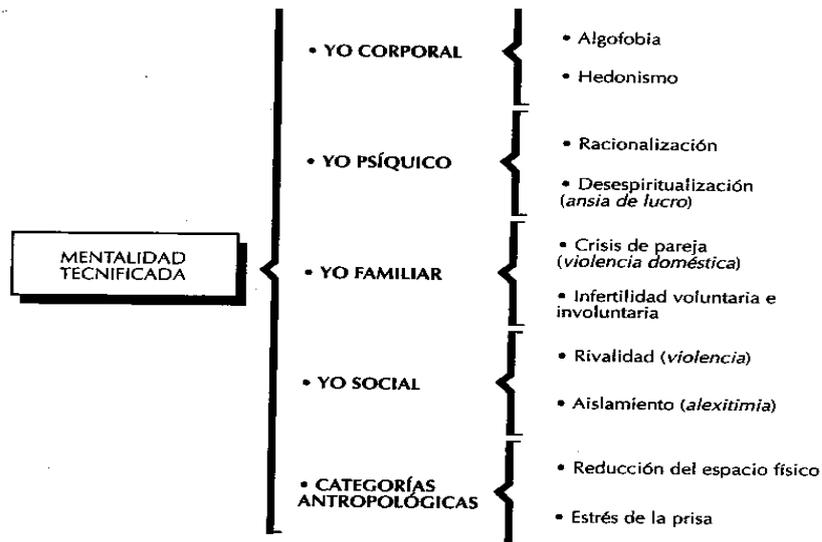
Comenzó a circular por entonces el enunciado kantiano de la “libertad de la razón”, como el ejercicio de la potencia humana identificada como la *voluntad racional*, o sea una voluntad orientada y dirigida por motivos racionales. “La voluntad del hombre es su reino de los cielos”, según expresión del poeta romántico Novalis. Pero, como después veremos, la apoteosis de la libertad razonada y razonable no llegó a plasmarse en una realidad operativa. Más bien se fue apagando como un fuego de artificio, una columna de humo identificada por Stendhal en su popular novela *Rojo y Negro* como “el desahogo general después de la caída de Napoleón”. La “libertad liberada” no llegó a consolidarse como tal, al no disponer de una estructuración adecuada.¹⁴

¹⁴ Remito al “lector sobre este proceso de la libertad en los siglos XVIII y XIX a mi libro *El hombre libre y sus sombras (Una antropología de la libertad. Los emancipados y los cautivos)*, Barcelohn, Antrhopos, 2006. En especial la Introducción y el capítulo V (“El hombre libre, encarnación de la libertad espiritual”).

A partir de entonces se impuso gradualmente la cultura laica tecnoburocrática, comenzaron a insinuarse los primeros brotes de la sociedad de consumo o sociedad opulenta y apareció el nuevo ser humano retratado por Ortega y Gasset¹⁵ como el *hombre-masa* y por Sombart¹⁶ como la *mentalidad neoburguesa*. Entre ambas descripciones existe una nítida diferencia cronológica: en tanto Sombart se refiere al burgués decimonónico, Ortega, al menos en opinión de su hijo¹⁷, se centra en la proliferación de un tipo de persona en el siglo XX que “no admite instancias superiores y se complace en su derecho a la mediocridad”.

Johnson¹⁸ define los primeros años que van de 1815 a 1830 como “el periodo en que se formó esencialmente la matriz del mundo moderno”. Comparto totalmente la idea de que a partir de la definitiva derrota de Napoleón Bonaparte en Waterloo en 1815 se inició un nuevo ciclo de civilización, del que arranca el hombre actual.

Yo mismo¹⁹ he sistematizado el conjunto de las características del nuevo hombre moderno como una mentalidad tecnificada (Esquema 2).



Esquema 2

Tal mentalidad tecnificada fue cuajando gradualmente. El proceso puntual específico y súbito acontecido en el segundo cuarto del siglo XIX en los países occidentales fue la liberación del ser humano, como si le hubieran abierto las puertas de la jaula donde permanecía confinado y le permitiesen salir al exterior. Hasta entonces sólo una fracción minúscula del pueblo integrada por los nobles y los eclesiásticos bajo la égida del trono y el altar, podía disponer de sí mismo. El sometimiento opresivo de la criatura humana tomaba

¹⁵ Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*, Madrid, Edición de Thomas Mermall. Castalia, 1998.

¹⁶ Sombart, W., “Lujos y capitalismo”, *Revista de Occidente*, Madrid, 1965.

¹⁷ Ortega Spottorno, J., *Los Ortega*, Madrid, Taurus, 2002.

¹⁸ Johnson, P., *El nacimiento del mundo moderno*, Barcelona, Vergara, 2000.

¹⁹ Alonso-Fernández, F., “Evolución histórica de la enfermedad mental”, en Centro Cultural de la Villa de Madrid, *Historia de la Medicina y Humanismo médico*, Ayunt. de Madrid, 2004, pp. 9-27.

entonces una presencia casi generalizada, incluso muchas veces materializada con las cadenas de la esclavitud. De súbito, se permitió salir al ser humano de la jaula social, donde permanecía confinado y controlado por siglos. El tránsito de la dócil sumisión a la absoluta permisividad fue vertiginoso.

Epícteto, un filósofo estoico, esclavo emancipado, que encabezaba el “estoicismo nuevo” juntamente con Séneca y Marco Aurelio en el siglo V d.C., se definía a sí mismo diciendo “Yo soy un esclavo en la senda de la liberación”. Una definición del ser humano cuya veracidad ha sido confirmada por la Historia. La senda de la liberación de la Humanidad acontece en el siglo XIX, desde 1815. A partir de esa gloriosa fecha, podemos hablar del hombre liberado o desenjaulado, provisto de libertad de obrar, pero no del hombre libre, porque el proceso liberador consistió en facilitar su incorporación al espacio de la libertad pero sin instruirle sobre su orientación ni enseñarle a configurar la estructura de la libertad como un proyecto existencial, aunque eso sí entregándole los plenos poderes de su destino, y la pasión por el instinto de autoconservación.

Heidegger²⁰ se lamenta de que todavía no hemos aprendido a pensar, refiriéndose al pensar como una actividad de propiedad personal.

El hombre desenjaulado no acertó a estructurar su libertad con arreglo a los principios de la temporalidad, en forma de un proyecto. Podemos definir el proyecto, siguiendo a Heidegger, como el modo específico de la relación del *ser-ahí* (Dasein) con el mundo, es decir, como el modo de ser-en-el-mundo. La propia razón no se modeló entonces a tenor de los ideales filosóficos de la época en una racionalidad crítica y abierta, capaz de encararse, sucesivamente, con sus propias limitaciones y con el acogimiento controlado de la esfera irracional humana. Una esfera que Henri Bergson sistematizaba en intuiciones, sentimientos e impulsos vitales, a cuyos elementos habría que agregar las tensiones emocionales y los instintos como los atributos humanos más irracionales. Un sujeto carente de un proyecto y de una organización racional flexible no fue capaz tampoco de incorporar a su ser los valores universales sustentados por la Ilustración, sobre todo la verdad y el bien o la justicia. Del naufragio axiológico se libró el canon de la belleza. La vida humana en las décadas subsiguientes fue víctima de la estetización. El esteticismo sociopolítico irracional cristaliza en el siglo XX en las mortíferas ideologías nazi y soviética. Las alas de la ultraderecha y la ultraizquierda se apoderaron entonces de nuestro planeta.

El hombre desenjaulado inauguró su comportamiento en un espacio de libertad y permisividad. La Humanidad avanzó hace dos siglos escasos un paso evolutivo mucho más trascendente que cuando paseó por la Luna: el paso definido como un estreno del hombre nuevo en libertad. Me consta que los pensadores de aquella época albergaban grandes esperanzas con el disfrute de ese bien inmenso que es la libertad. El atributo de librepensador, haciendo gala del lema de Kant, *sapere aude*, se deslizó de un modo insidioso pero rotundo del insulto al elogio.

²⁰ Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1964.

Mas el ser humano extraído de la jaula no fue capaz de ejercer o conquistar la libertad, sino que por no disponer de la brújula conductual representada por un proyecto existencial y las referencias selectivas precisas se dispersó como una criatura desorientada, regida por el afán individualista de preservar su vida y de asegurar su posición cósmica. (No olviden que Nietzsche definió al ser humano como el único ser viviente que no ha conseguido instalarse en el mundo).

Las esperanzas de regeneración de la Humanidad comenzaron a diluirse en el propio siglo XIX, toda vez que el comportamiento humano se regía por la pulsión de autoconservación o por la pasión del poder. La libertad, en lugar de estructurarse en forma de un proyecto, acrisolado de valores personales y sociales, se diluyó en la búsqueda de la autoafirmación individual, el confort y el dominio de los otros, precipitándose algunas veces en el caos biográfico.

El respeto a los otros y la fidelidad, cualidades virtuosas impuestas antaño, dejaron de valorarse por una conciencia saturada de egotismo. Surgió así un nuevo ritual de valores confinados en torno a sí mismo, o sea una inversión de valores (*Umwertung aller Werte*).

El hombre desenjaulado se afanaba además en luchar contra su congénere, siempre que fuese distinto de él en raza, etnia, lengua, cultura, ideología o hábitos de vida. La violencia expresiva de hostilidad contra el otro distinto se limitó en principio a entregarse a luchar o matar para obtener los medios de sobrevivencia. Se esperaba que con la extinción de la miseria imperante en el siglo XIX cesase el homicidio o el asesinato.

Pronto llegó la desilusión. Las dos guerras mundiales decimonónicas denotaron la incapacidad del hombre moderno para vivir en paz. Los emblemas del Siglo de la Barbarie son Auschwitz y el Gulag. “Las cámaras de gases y los crematorios preparaban el advenimiento de una nueva edad de oro” (Koestler²¹). La violencia al servicio de la autoafirmación individual o de grupo se extendió a las masas. La cohesión en torno a un ideal transpersonal convierte hoy a un fenómeno de masas en una manifestación peligrosa para toda persona ajena.

Ante el desenfreno de la barbarie acontecido en el siglo XX, cabe la reflexión de si la sucesiva aparición del *Homo sapiens arcaico* en Europa, en el año 150.000 a.C., proveniente de África, y del *Homo sapiens sapiens* en el 40.000 a.C., representado por el Hombre Cro-Magnon, ha experimentado un proceso de regresión, tal vez activado o fomentado por la arrasadora potencialidad alcanzada por la instrumentalización bélica. La alternativa se establece entre si el moderno hombre occidental ha dilapidado el segundo radical *sapiens*, transformándose en el *Homo sapiens brutalis*, un hombre cruel y peligroso, o tal vez se trate de una conducta energúmena transitoria inducida por la acumulación masiva de factores circunstanciales activadores de la violencia como la fabricación abrumadora de instrumental destructivo que opera además como fuente creadora de violencia.

²¹ Koestler, A., *En busca de lo absoluto*, Barcelona, Kairós, 1983.

El hombre brutal del siglo XX se escinde entre los paranoicos y los paranoides. En tanto el nazi o el fascista era paranoico, sustentado por unos ideales de grandeza irracionales y violentos que le hacían sumamente peligroso para los que no compartían su visión del mundo, su antagonista ideológico el soviético o bolchevique profesaba unos ideales sociales de repartición de la riqueza saturados de egocentrismo, lo que le conducía a adoptar una actitud de desconfianza amenazadora contra sus propios camaradas. Paranoicos y paranoides se repartieron el mundo en la primera mitad del siglo XX.

Cuando se le desenjauló, el ser humano disponía de un cerebro insuficientemente preparado para el ejercicio de la libertad. Dos carencias estructurales cerebrales pudieron participar en su extravío: la primera, la conexión insuficientemente sólida de la neocorteza con las áreas subcorticales, ausencia calificada por algunos científicos como una “esquizofisiología”; la segunda, la consolidación funcional de los lóbulos prefrontales, representados por sus dos arbotantes básicos, las áreas orbitofrontal y ventromedial. Los lóbulos prefrontales son el soporte neurofisiológico básico de la toma de decisiones y de la planificación del futuro. La ineptitud del ser humano desenjaulado para transformarse en un ser libre podría así repartirse entre su espiritualidad, o sea la capacidad mental, y su materialidad, la organización cerebral.

Hoy podemos advertir con luminoso entendimiento que el hombre desenjaulado del siglo XIX ha sido víctima de sí mismo al precipitarse en el grave equívoco de confundir la libertad con el instinto de autoconservación o de poder, prescindiendo de iniciar su nueva andadura con una libertad estructurada en torno a un proyecto regido por los valores tradicionales, antaño escarnecidos por el vínculo establecido entre el autoritarismo y la sumisión, pero ahora con posibilidad de circular libremente

Hasta nuestros días se extendió la validez de la imagen del hombre desenjaulado como un hombre confuso y desorientado, desprovisto de un proyecto existencial y esforzado en ajustar su comportamiento a unos supuestos valores que más bien son contravalores al servicio del instinto de autoconservación, el vector del poderío o la afirmación de sí mismo.

Al tiempo, el hombre desenjaulado rompió las ataduras con el pensamiento mágico o sobrenaturalista, pero sin acertar a despojarse de la tendencia egotista a distorsionar sus razonamientos en forma de racionalizaciones, absorbido por el interés personal.

La coexistencia de la exaltación del comportamiento agresivo con el crecimiento del trastorno depresivo en los tiempos modernos no constituye una modificación paralela de dos conductas antagónicas, lo cual representaría una contradicción

El cuadro depresivo mismo puede ofrecer una inhibición de la conducta agresiva determinada por la anergia (falta del impulso de acción) o una exaltación de la violencia, en forma del humor irritable, la llamada tristeza disfórica por Galeno, o de la desconfianza impuesta por el aislamiento emocional o social, cuyo perfil más estricto son los cuadros descritos por mí mismo como depresión paranoide²².

²² *La depresión y su diagnóstico*, Barcelona, Labor, 1988. 284-308 (las depresiones paranoides).

No puede descartarse, en cambio, que la depresión sea algunas veces el precio abonado por la inhibición personal de la agresividad. En cualquier caso, se trataría de un mecanismo de intervención esporádica. Hay algunos trabajos publicados que denotan una mayor presencia de la depresión en tiempos de paz que en tiempos de guerra. Una diferencia que más que debida a la reducción de la depresión inducida por la entrega al comportamiento violento, debe atribuirse, en mi opinión, a otras variables que marcan la diferencia entre una sociedad en paz y una sociedad en guerra, sobre todo la mayor integración de la sociedad bélica en el frente y en la retaguardia en forma de una comunidad. Entre una comunidad y una sociedad existen diferencias notables, a las que los autores germanos se han referido con particular profundidad manejando sus respectivas denominaciones *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*. La mayor integración interhumana propia de la comunidad no deja de ser una válvula protectora contra la depresión.

4. LA DISTRIBUCIÓN DE LOS ÚLTIMOS SESENTA AÑOS EN CUATRO ESTRATOS

¿Qué ha pasado en estos sesenta últimos años? Ortega encarándose con la interrogación kantiana “¿qué pasa?”, postulaba “no sabemos lo que pasa, eso es lo que pasa”. El oficio de psiquiatra es tal vez más audaz o atrevido que el de filósofo, y por eso yo voy a intentar mostrarles lo que pasa en la última sesentena.

Una centuria y pico de años después de la salida de la jaula, en 1950 el hombre occidental moderno continúa afortunadamente desenjaulado pero sin dejar de adolecer de *dos graves privaciones*, la privación de proyecto y de razón, que le siguen sumiendo en la desorientación existencial y lo perpetúan como un ser altamente vulnerable para los riesgos mórbidos psiquiátricos.

Una de las privaciones corresponde a la estructuración de la libertad con arreglo a un *proyecto existencial*, sustentado por los valores clásicos. La otra es la ausencia de un *ejercicio racional objetivo*. En definitiva, continúa la criatura humana moderna o posmoderna dejándose absorber por la dedicación a la lucha por los intereses individuales centrados en la autoconservación, la afirmación de sí mismo y la acumulación de riquezas o poder, cuando no del afán del reconocimiento de los demás o de la búsqueda desorbitada de placer. Actitud esta última encajada en el reproche formulado por Marx Scheler con delicada pulcritud: “El placer está impregnado de frivolidad metafísica”.

Desde 1950 a 2010 se agolpan progresivamente los factores depresógenos, responsables de la duplicación del trastorno depresivo acontecido en la población mayor de 15 años, con un crecimiento mayor en el sector masculino que en el femenino, con lo que el anterior índice de depresión femenina-masculina de 3 a 1 se reduce a 2 a 1. Por tanto, sobre la mujer gravita hoy un riesgo doble al de los hombres para padecer un trastorno depresivo.

La acumulación progresiva de factores depresógenos a lo largo de los sesenta últimos años la segmentaremos en cuatro periodos de 15 años, ya que cada uno de ellos está presidido por un acontecimiento historiográfico de primera magnitud. Esta delimitación se

apoya además en otras dos razones: la primera es que se ajusta a las edades biológicas del ser humano (la infancia comprende los primeros quince años, la juventud de 15 a 30 etc.); y la segunda es que coincide con la referencia cronológica de quince años tomada por Ortega como ritmo de la generación histórica, pues “cada quince años cambia el cariz de la vida”.

Designaremos estos cuatro periodos historiográficos como *estratos* y no como fases o etapas, en atención a que los factores depresógenos presentes en cada periodo por lo general no desaparecen en el periodo siguiente sino que se acumulan o incluso amplían su significado o su trascendencia, y sobre ellos se superponen al modo de un piso superior los factores depresógenos desarrollados de nuevo durante los quince años sucesivos.

Se trata, por lo tanto, de una superposición correlativa de factores distribuidos en estratos. Cada estrato se define por el establecimiento o el desarrollo de factores depresógenos más o menos peculiares o específicos.

Para la designación de cada estrato he elegido un acontecimiento historiográfico de primera magnitud que, además de sorprender por su novedad, operó como un manantial de factores depresógenos. Con arreglo a este criterio quedan identificados los cuatro periodos del modo siguiente:

- 1950 a 1965: Estrato de la Guerra Fría.
- 1966 a 1980: Estrato de la Liberación de la Mujer.
- 1981 a 1995: Estrato del Consumo Juvenil de Drogas.
- 1996 a 2010: Estrato de la Invasión de la Tecnología.

Los cuatro estratos se integran en la época que podemos denominar “La Era de la Depresión”.

4.1. *Las causas de la depresión*

El trastorno depresivo no tiene una etiología homogénea, ni es una enfermedad única.

Vengo proporcionando desde hace más de veinte años la distribución de la etiología o causalidad de la depresión en cuatro órdenes de factores, correspondientes cada uno de ellos a una categoría de enfermedad depresiva (Esquema 3):

| <i>CAUSA FUNDAMENTAL DE LA DEPRESIÓN</i> | <i>CATEGORÍA DE ENFERMEDAD DEPRESIVA</i> |
|--|--|
| Herencia | Depresión endógena |
| Conflicto intrapsíquico | Depresión psicógena |
| Situación en la vida | Depresión situativa |
| Trastorno corporal | Depresión somatógena |

Esquema 3. Modalidades de enfermedad depresiva

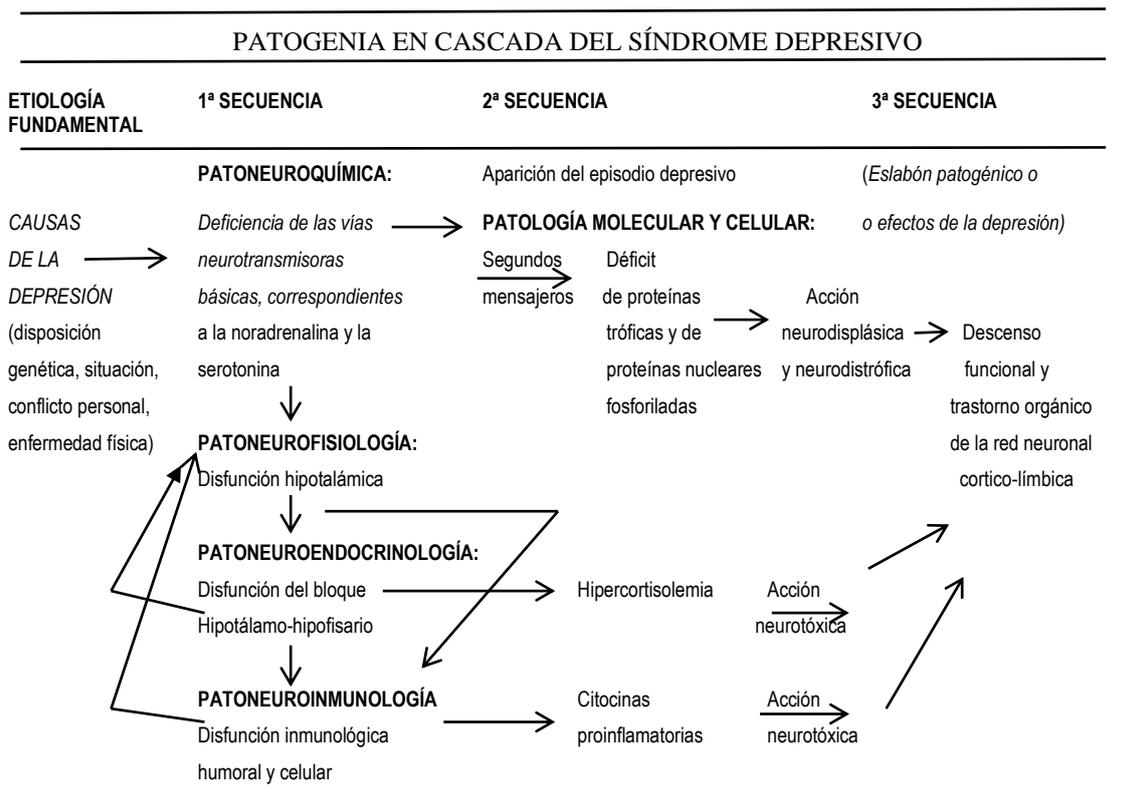
La *depresión endógena*, distribuida en dos grandes modalidades: depresión unipolar y bipolar. La transmisión genética en ambas es de tipo poligénico, lo que implica una interacción entre varios genes. La transmisión fenotípica varía desde una gran disposición constitucional hasta una marca genética dominante. Lo que nos interesa dejar aquí especificado es que la presentación de los episodios de depresión endógena puede ser espontánea u obedecer a la acción precipitante de factores psicosociales, en relación con la familia, el posicionamiento laboral o el soporte social. Por lo general, este concurso precipitante es más preciso en los primeros episodios. La espontaneidad de sus episodios va siendo progresivamente mayor a medida que se repiten las recidivas.

La *depresión psicógena o neurótica* obedece a un conflicto intrapsíquico que suele tener su raíz en la infancia y que se ha reflejado en el curso de la vida en forma del perfil de un carácter neurótico, caracterizado por la inseguridad de sí mismo, la hipersensibilidad a los estímulos y la tendencia a la fobia social, o en forma de crisis de ansiedad. Su gran despegue se movilizó por la crisis de familia desarrollada durante el *Estrato de la Liberación de la Mujer*.

La *depresión situativa o sociógena*, causada por un acontecimiento traumático o una situación distresante. El acontecimiento ejerce una acción depresógena durante los seis meses subsiguientes. La situación se define por la interacción del entorno con la actitud del sujeto, o sea que, a diferencia del acontecimiento, implica la participación del sujeto. Hay cuatro modalidades de situación depresógena específica: el duelo, la sobrecarga emocional, el aislamiento o la falta de soporte emocional o social y la inestabilidad o los cambios bruscos de vida. La proliferación de estas cuatro situaciones se produjo a partir del *Estrato de la Guerra Fría*.

La *depresión somatógena*, determinada por un trastorno corporal o por la administración de una droga o un fármaco. Las enfermedades que más se complican con depresión son las cerebrales, las endocrinas y las de la autoinmunidad, y particularmente las enfermedades crónicas acompañadas de dolor físico. Más del 60% de los enfermos somáticos crónicos con dolor tienen además una depresión que suele pasar inadvertida. Y cada vez hay más enfermos crónicos de este tipo, consecuencia del aumento de las expectativas de vida y del progreso terapéutico transformando enfermedades mortales en dolencias crónicas. Estas dolencias crónicas, conjuntamente con la presentación masiva de obesidad, un estado muy depresógeno, se despegaron en el *Estrato de la Invasión de la Tecnología*. El consumo de drogas como origen de depresión es un fenómeno propio del *Estrato del Consumo Juvenil de Drogas*.

Cuatro órdenes de causas que pueden operar independientemente o asociarse entre sí. La convergencia de factores tan diversos en la determinación del trastorno depresivo, se explica por su coincidencia en movilizar en cascada una serie de mecanismos biológicos que constituyen la causalidad inmediata de la depresión, conocida en medicina como la patogenia (Esquema 4).



Esquema 4. Patogenia de la depresión sintetizada en tres secuencias, enlazadas entre sí por una serie de mecanismos o manifestaciones en cascada.
 (Alonso-Fernández, F: *Las cuatro dimensiones del enfermo depresivo*, Madrid, Instituto de España, 2009)

A modo de paréntesis: los grandes cambios sociales y culturales, presididos por la multiplicidad de realidades, acontecida en el último cuarto del siglo XIX, condujo a algunos pensadores a bautizar la nueva época como la *postmodernidad* (Lyon²³). El nuevo término fue tomado por otros pensadores, no menos expectantes que los anteriores, para referirse al agotamiento de la modernidad. Por mi parte, propondría salir de este laberinto semántico utilizando el término *Modernidad tardía*.

4.2. El estrato de la Guerra Fría (1950-1965)

Una vez concluida en 1945 la mayor conflagración bélica habida jamás en el mundo se estableció gradualmente, pero con inusitada rapidez, una grave tensión beligerante entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Tal beligerancia fue equiparada con razón a un clima de guerra y se hizo popular con la designación de Guerra Fría. Los dos supercolosos, demolida Alemania, humillada Francia y agotada la heroica Gran Bretaña, se repartieron el mapa internacional con partidarios de uno y de otro bando, algunas veces países terriblemente colonizados por el Este. En España se reafirmó el régimen autoritario, una

²³ Lyon, D., *Postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1996.

especie de guerra interna más templada que fría. El establecimiento de esta época belicista denotó la incapacidad del hombre suelto para vivir en paz con los diferentes a él en su etnia, su ideología, sus creencias, su lengua, su cultura o sus hábitos de vida. Una manifestación lógica y predecible acerca del hombre desenjaulado postnapoleónico, dadas sus características. La perseverancia en la lucha por propia supervivencia y la afirmación de sí, la pasión por el poder y la exigencia de ser reconocido por el otro sin brindarle, a su vez, el debido reconocimiento.

Lo que no era predecible es que el hombre desenjaulado aprovechara su liberación para convertirse en un terrible depredador, protagonista de desmanes deshumanizados, tomando la forma de un nazi o un soviético. La encantadora fórmula de Novalis, el poeta romántico de la noche luminosa: “La voluntad del hombre es su reino de los cielos”, apenas fue vislumbrada por una minoría de hombres selectos, el antípoda del hombre-masa en la terminología orteguiana. Seguía imperando el espíritu de la beligerancia contra la otredad. Al no disponer aún de un proyecto existencial construido sobre los valores, y de un ejercicio racional reflexivo y abierto domador de una irrefrenable impulsividad, continuaba el hombre sin estar preparado para una convivencia pacífica y solidaria, al menos con los extraños o los diferentes.

En esta época se inauguró la *Era de la Depresión*: se duplicó la morbilidad depresiva en las generaciones nacidas a partir de la conclusión de la Segunda Guerra Mundial; se elevó la prevalencia puntual de la depresión del 5% al 7% en la población general de todas las edades; se acumuló la incidencia de actos suicidas, y asimismo se duplicó la muerte por cáncer o afección cardiovascular, tipos de muerte a los que son especialmente propensos los enfermos depresivos.

Podemos sistematizar los factores responsables del incremento de la depresión en este estrato postbélico en la proliferación de las modalidades de situación más depresógena, las características del estilo de vida y el modelado de la personalidad límite o la personalidad de estilo cognitivo negativo.

Las situaciones, entendidas como un estado de interacción entre la actitud del individuo y su entorno social, se tiñen a la sazón de negrura depresógena. La tensión yo-mundo se vuelve totalmente conflictiva. Se agolpan las cuatro modalidades de situación más depresógena que son las definidas por el radical del duelo, la sobrecarga emocional, la soledad y la inestabilidad (Esquema 5).

| | <i>Modalidad de situación depresógena</i> | <i>Vector de la vitalidad Impactado</i> | <i>Dimensión depresiva</i> |
|----|---|--|----------------------------|
| 1. | Situación de duelo → | Descenso del estado de ánimo → | Humor depresivo |
| 2. | Situación de sobrecarga emocional → | Vaciamiento energético → | Anergia |
| 3. | Situación de aislamiento → | Estado de incomunicación → | Discomunicación |
| 4. | Situación de inestabilidad o cambio → | Desincronización de los ritmos circadianos → | Ritmopatía |

Esquema 5. Formas específicas de depresión situativa

La siembra multitudinaria de muerte o de separación personal acontecida durante los seis años de guerra ocasionó una extensión de la *situación de duelo* hasta límites inconcebibles. Rara fue la familia europea que no tenía muertos o desaparecidos para llorar o añorar. Hay además cinco variables de duelo que favorecen su complicación con un estado depresivo: la muerte de un niño, la muerte evitable, el fallecimiento súbito o inesperado, la agonía prolongada o particularmente dolorosa o el enigma entre desaparecido o muerto.

La *situación de sobrecarga emocional* era descrita por Kielholz²⁴ como depresión por agotamiento (*Erschöpfungsdepression*). La sobrecarga emocional cotidiana comenzó a acumularse en forma de dos fenómenos: la prisa o el estrés del tiempo y el estrés ocupacional crónico.

La imposición de la prisa a la vida cotidiana se debió a que entonces comenzó a desarrollarse la sociedad de consumo. La entrega a ganar la mayor cantidad de dinero posible para intercambiarlo por objetos de capricho fue el fenómeno de la consumopatía que pronto tomó una extensión bastante generalizada, sin respetar al nivel socioeconómico modesto de la población.

A la inmensa masa de los apresurados acuciados por la fórmula “ganar y consumir”, se agregan dos sectores minoritarios de hombres agobiados por el transcurso del tiempo: los que se dejan llevar por las incesantes exigencias ambientales y los que tratan de aprovechar el tiempo, al modo del doctor Gregorio Marañón, que se autodenominaba “el trapero del tiempo”.

Por su parte, el trabajo comenzó a vivirse como una actividad más competitiva que solidaria. Se competía con el camarada y con la competencia²⁵. Además de este estresor (agente de estrés), comenzaron a agolparse entre los trabajadores otras dos modalidades: el estresor con una temática específica a tenor del tipo de ocupación y el estresor extendido a todo tipo de trabajo.

En la escala de las distintas ocupaciones encontramos una temática de estrés que varía en consonancia con el tipo de trabajo: una temática extremadamente pluralista, que va desde la efectividad empresarial o la responsabilidad sanitaria hasta la del aburrimiento ocasionado por “las migajas del trabajo” o por el subempleo (Esquema 6).

²⁴ Kielholz, P., “Diagnostik und therapie der erschöpfungsdepressive Zustandsbilder” *Wien Med Wechr*, 1960, 110, pp. 714 y ss.

²⁵ Remito al lector interesado a mi libro: *¿Por qué trabajamos? El trabajo entre el estrés y la felicidad*, Madrid, Díaz de Santos, 2008, pp. 118-134 (El estrés ocupacional crónico).

- Estrés de la efectividad: empresarios, directivos, jefes.
- Estrés de la creatividad: escritores, artistas, investigadores.
- Estrés de la responsabilidad: médicos, enfermeras, controladores aéreos.
- Estrés relacional: servicio en contacto directo y continuado con la gente como el de los asistentes sociales, los profesores o los vendedores.
- Estrés de la prisa: periodistas.
- Estrés de la expectativa: servidores del orden.
- Estrés del miedo: trabajos de alto riesgo (minas, industrias químicas, centros nucleares, fuerzas del orden, prisiones).
- Estrés del aburrimiento: trabajos parcelarios, repetitivos o uniformes.
- Estrés de la soledad: ama de casa.

Esquema 6. Tipos de estrés ocupacional y formas de trabajo más estresantes
Alonso-Fernández, F: Nuevas adicciones. Tea Ediciones. Madrid, 2003.

Los factores estresantes más comunes que pueden afectar a cualquier tipo de trabajo se representan en el esquema 7.

- La defectuosa organización del trabajo
- La relación interpersonal conflictiva
- La relación profesional competitiva
- El temor al personal directivo
- La remuneración insuficiente
- El ambiente autoritario de la empresa
- El desajuste horario

Esquema 7. Características estresantes que pueden estar presentes en cualquier modalidad de trabajo

El estrés excesivo, o sea el distrés, que se prolonga como un fenómeno crónico, genera un agotamiento emocional, que es el núcleo del síndrome de estrés. Este síndrome sirve de puerta de entrada a la depresión de tipo anérgico. Entre el síndrome de estrés y la depresión anérgica existe una amplia zona fronteriza de transición. La irrupción del trastorno depresivo no sólo depende de la intensidad del estrés, sino del acierto o desacierto del trabajador para protegerse contra el estrés laboral. Hay tres estrategias puntuales efectivas para defenderse contra el estresor laboral: el afrontamiento del problema (*coping*, en inglés, *trotzen*, en alemán y *faire face*, en francés), la desconexión o evasión periódica de la actividad laboral y el apoyo emocional prestado por otras personas. La depresión ocasionada por el estrés laboral crónico constituye la representación más extendida de la depresión por sobrecarga emocional.

La *situación de soledad* resultó muy facilitada por la escasa apertura y el poco tiempo dedicado a la comunicación interpersonal como expresión de la ausencia o escasez del espíritu de solidaridad. La sociedad (*Gesellschaft*) tomó el aire de una sociedad de masas, sin dejar lugar ni tiempo a la expansión de las relaciones personalizadas, rasgo definidor de la sociedad comunitaria, o sea la comunidad (*Gemeinschaft*).

Comenzó a desaparecer de las viviendas la habitación conocida como “sala de visitas”, espacio de lujo de la casa destinado a recibir a las amistades. La relación entre los vecinos se volvió escasa o distante. Llegó a escasear cada vez más entre la gente la vinculación íntima o confidencial. Tan sólo se mantuvo con vida social el coloquio literario en forma de tertulia de café.

La *situación de inestabilidad* se volvió casi el modo de vivir habitual, sujeto además a unos cambios acelerados frecuentes. Hubo quien habló de la “sociedad de cambios acelerados”.

En cualquier caso, por una parte, la inestabilidad rompe el sincronismo entre ciertos ritmos circadianos y la desincronización rítmica que entonces se establece es, a su vez, un factor depresógeno potente. Por otra, el brusco cambio exige un doble esfuerzo: el de abandonar el hábito anterior y el de ajustarse al nuevo momento. Sobre este tránsito, de lo anterior a lo actual, surge el grave riesgo de incidir la depresión descrita por el psiquiatra alemán Pauleikhoff²⁶ como depresión por desarraigo (*Entwurzelungsdepression*), depresión sobrevenida por lo general cuando el sujeto se encuentra en el vacío del desarraigo: privado de los lazos que le unían a la anterior situación sin encontrarse todavía anclado en la nueva.

Se ha trabajado mucho acerca de los efectos depresivos inducidos por el cambio de vivienda. En un género de vida inestable el cambio de vivienda es una medida obligada o buscada bastante habitual. Ya en 1928 había sido descrita la *depresión por la mudanza* (*Umzugsdepression*) por el reputado psiquiatra alemán Lange, en las páginas del *Handbuch* de Bumke. En 1937, los psiquiatras holandeses Fontanier y Stokvis²⁷ valoraron el cambio de alojamiento como un trauma psíquico.

Dentro de los límites del estrato cronológico que estamos comentando, aparecen varios trabajos sobre la depresión por la mudanza como los de Pauleikhoff²⁸ y Vereecken²⁹, puntualizando que el cambio de residencia está haciendo estragos depresivos en las mujeres de cierta edad.

Para comprender la fuerte relación determinante existente entre el cambio de vivienda y la depresión es suficiente con recordar el profundo significado que tiene el hogar para el ser humano, al constituir el espacio del mundo íntimo (*Eigenwelt*), de extensión limitada y con una frontera poco permeable al exterior. Tal vez la vivencia más depresógena inherente

²⁶ Pauleikhoff, B., “Ueber die Bedeutung situativer Einflüsse bei der Auslösung endogener depressiver Phasen”, *Arch Psychiatr Nervenkr*, 1958, 197, pp. 669 y ss.

²⁷ Fontanier, A.H y Stokvis, B., “Der Umzug als psychisches Trauma”, *Psych und Neurol Bladen*, 1937.

²⁸ Pauleikhoff, B., “Ueber die Bedeutung situativer Einflüsse bei der Auslösung depressiver Phasen durch situative Einflüsse”, *Arch Psychiatr Nervenkr*, 1959, 158, pp. 456-470.

²⁹ Vereecken, J.C., “Sûr quelques cas de depression du démenagement”, *L'Encéphale*, 1964, 53, 5, 614-626.

al traslado de casa sea el desarraigo espacial, acompañado de la sensación de extrañeza acerca del nuevo emplazamiento y de la sensación de añoranza hacia el domicilio abandonado y sus vecinos. La nota más sorprendente en principio es que la depresión por la mudanza afectase casi sólo a las mujeres, lo cual, por otra parte, está en consonancia con la observación de que el cambio de alojamiento representa un martirio para la mujer, aunque sea para ir a otra vivienda mejor, y un motivo de satisfacción para el hombre. Y es que en tanto el hombre tiene una vocación itinerante o de ser errático, la mujer es por su naturaleza arraigada o radicada.

Dentro de las depresiones situativas se ha mencionado alguna vez la *depresión de la fortuna*. Pero la fortuna social, emocional, laboral o económica no conduce a la depresión por la fortuna de por sí, sino por las nuevas exigencias o responsabilidades instauradas en la nueva situación. *Desdichas de la fortuna* es el título de una obra teatral de los hermanos Manuel y Antonio Machado, que trataba de prevenir al espectador “contra los desmanes o las incidencias de la fortuna poco afortunadas”. La correlación de la depresión con el acontecimiento venturoso denota que, si bien la designación “depresión de la fortuna” es inadecuada, sí existe base para hablar de la depresión *en* la fortuna. Por tanto, la fortuna no es inmune a la depresión, pero tampoco la provoca de por sí, sino por sus implicaciones.

Las cuatro modalidades de situación depresógena específicas que se multiplican en este estrato postbélico se distinguen por impactar de lleno sobre un vector de la vitalidad; la pérdida de un ser querido sobre el estado de ánimo; la sobrecarga emocional sobre el impulso de acción o la energía psíquica; el aislamiento o la soledad sobre la sintonización o la comunicación, y la inestabilidad sobre la sincronización o la regulación de los ritmos (Esquema 5).

El estilo de vida adoptado en los años posbélicos por el hombre occidental moderno fue de lo más infortunado en sus cuatro parcelas, con vistas a protegerse contra la irrupción del trastorno depresivo. Con ocasión de ser preguntado acerca de lo que debía de ser capaz de hacer bien una persona sana, el fundador del psicoanálisis, doctor Sigmund Freud, respondió con este sobrio apotegma: “*Lieben und arbeiten*” (amar y trabajar). Seguramente por su condición de hombre laborioso se olvidó del descanso y tampoco incluyó en su respuesta el tiempo libre, dado que esta magnitud existencial fue una novedad que comenzó a establecerse muy avanzado el siglo XX. Queda así subdividido el plan de vida actual en cuatro parcelas: el sueño, el trabajo, el tiempo sociofamiliar y el tiempo libre.

La Medicina maneja en los últimos tiempos el nivel de la *calidad de vida*, como una de sus referencias de higiene sanitaria más importantes. Esta noción surgió en los años sesenta en el círculo de los sociólogos y los economistas estadounidenses en forma de la evaluación del nivel material de vida. Al incorporarse el índice de calidad de vida a los criterios de salud mental, lo hizo extendiéndose su significado a la vertiente psicoespiritual. Las ciencias psíquicas entienden hoy por calidad de vida el conjunto formado por unos hábitos saludables, libres de consumo de sustancias tóxicas, y una instalación vital al menos aceptable para el criterio del observador y la vivencia del sujeto. La evaluación de la calidad

de vida por uno y por otro se distribuye en tres formas: el nivel material, los grados de bienestar psíquico y social y el sentido de la vida. Yo mismo he propuesto la ampliación del índice de calidad de vida, construido con arreglo a las tres referencias mencionadas, con la evaluación de la distribución equilibrada y flexible del tiempo de vida en cuatro parcelas: el sueño, el trabajo, la familia y el tiempo libre, sometidas al análisis del funcionamiento de cada uno de ellas. La asociación de un sueño grato y suficiente, una familia armónica y abierta a la macrosociedad, un trabajo vivido con motivación personal o realizado como una ocupación propia y un tiempo libre repartido entre la cultura o la actividad mental y el ejercicio físico, es el desiderátum tetrapartito en el plano del bienestar y la protección personal contra la depresión.

Las pulsaciones ofrecidas por el hombre actual en las cuatro parcelas existenciales desde hace 50 o 60 años, parecen hechas para dar más alas a la presentación de la depresión. Vamos a verlo a continuación.

Algunas de las características propias del *mal dormidor* están muy extendidas en la población actual, en especial las tres siguientes: la duración insuficiente del sueño global; el consumo de alcohol, tabaco, café o fármacos durante el tiempo que precede al momento de acostarse; el inicio tardío del sueño, o sea después de las doce campanadas. El factor depresógeno relativo al sueño más importante de todos es el nuevo cuadro descrito como síndrome del retardo del sueño, o sea un sueño iniciado algún tiempo después de medianoche.

El *tiempo libre* es un verdadero talismán que puede utilizarse como válvula de bienestar protectora contra la depresión o como la fuga por una senda movediza que se hunde en el trastorno depresivo. Su sentido legítimo distribuido entre el divertimento y el cultivo de uno mismo tiene, sin duda, una efectividad antidepresiva. Constituye uno de los resortes de presencia imprescindible en el moderno programa de la prevención de la depresión.

En cambio, el tiempo libre dedicado de lleno a actividades de evasión, sobre todo cuando se ameniza la evasión con la autoadministración de una sustancia química, opera como un tiempo al servicio de la depresión. La dedicación del tiempo libre por los jóvenes al consumo de drogas es un brote epidémico que hace irrupción en los años ochenta. La tendencia evasiva más depresógena extendida entre los adultos es en este estrato cincuentón el consumo de alcohol. Estamos en el inicio de la progresiva carrera del alcohol como una droga legal adictiva de acción depresógena.

El *tiempo sociofamiliar* cubre la necesidad humana de establecer con los demás una relación mantenida con una comunicación. Por ello puede definirse como una parcela de vida dedicada al encuentro con los otros. Una conexión precaria extendida en sus dos vertientes, la familia y las redes sociales, impone irremediablemente la vivencia de soledad, la vivencia depresógena por excelencia.

El *tiempo de trabajo* ya quedó comentado en cuanto factor depresógeno al tratar de la depresión por sobrecarga emocional o distrés. Quisiera agregar la contraposición existente entre el trabajo vivido con una motivación personal, como una ocupación propia, y el

trabajo alienado, por constituir el primero un baluarte contra la depresión y el segundo cuando menos un factor precipitante o de riesgo para la depresión en sus cuatro grados:

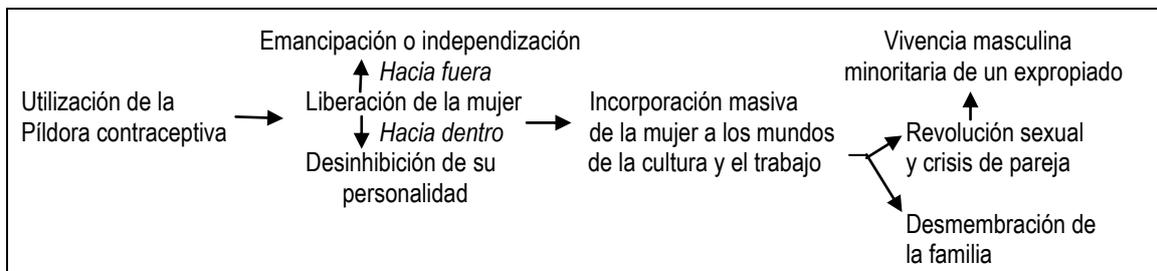
- Grado 1: el trabajador *pagano*, que paga por culpas ajenas con el precio de la humillación, tratado al modo de un chivo expiatorio.
- Grado 2: el trabajador *marioneta*, que se siente a sí mismo como un muñeco manipulado por sus jefes.
- Grado 3: el trabajador *robot*, que realiza el trabajo como un autómatas, a fuerza de repetir la misma maniobra elemental como si fuese un tic laboral.
- Grado 4: el trabajador *objeto*, caracterizado por sentirse cosificado por un trato autoritario o sádico.

Surge durante este estrato el hallazgo de la personalidad límite en un 2% de la población general, con una superioridad femenina de 3 a 1. Constituye la personalidad límite uno de los patrones de personalidad más vulnerables para el riesgo de depresión. Sus características son como una denuncia de su alta vulnerabilidad depresiva: la frágil integración personal, la dificultad para el mantenimiento de una relación estable de amistad o confidencial y los brotes de una conducta impulsiva. Con particular frecuencia es precipitada a la depresión por su intolerancia a la soledad.

4.3. El estrato de la liberación de la mujer (1966-1980)

El advenimiento de la píldora contraceptiva fue el detonante que puso en marcha una serie de acontecimientos que revolucionaron la vida femenina. Jamás un artilugio había causado anteriormente, en la historia de la humanidad, unas modificaciones tan profundas en las actitudes y los comportamientos de la mujer, en el funcionamiento de la pareja y en la estructura de la familia. Los cambios personales y socioculturales se instauraron de un modo súbito y fueron acentuándose gradualmente a lo largo de la quincena de años, entre 1966 y 1980 y se extendieron, al modo de rebote, al mundo masculino.

La cadena de hechos sucesivos, acontecidos en forma de una cascada, a partir del manejo de la píldora contraceptiva, se recoge en el esquema 8.



Esquema 8. Cadena de acontecimientos novedosos disparados por el acceso femenino al control de la natalidad

Esta serie de acontecimientos se tradujo en un nuevo incremento del trastorno depresivo. Pero este incremento no aconteció como había venido ocurriendo hasta entonces respetando el índice de 3 mujeres depresivas por 1 hombre depresivo, sino que el ascenso de la depresión masculina fue proporcionalmente algo más elevado. En consecuencia, el índice de mujeres depresivas por un hombre depresivo se redujo a 2 por 1.

Precisamente, la característica sociodemográfica más relevante de la depresión consiste actualmente en que *el número de mujeres depresivas duplica al de los hombres*. La sobretasa depresiva femenina se extiende entre los 15 y los 70 años. Por debajo de los 15 años existe paridad para el trastorno depresivo entre ambos géneros y lo mismo ocurre más allá de los 70 años.

La mayor vulnerabilidad de la mujer para la depresión tiene un soporte mixto, integrado por factores biológicos, personales y socioculturales. Examinémoslos para destacar los factores novedosos que moderaron el ascenso depresivo femenino en este periodo quincenal que estamos comentando.

Dentro de las cuatro categorías de enfermedad depresiva, la única que ha mostrado a los largo de los tiempos una equiparación en la morbilidad depresiva masculina y femenina ha sido el trastorno depresivo endógeno, la estirpe depresiva genética, si bien con la excepción de la depresión bipolar, que se atiene a una ligera supremacía femenina de 1'2 a 1. Aparte de este influjo genético mínimo, la sobretasa depresiva femenina obedece en un 100 por cien a un conjunto de factores distribuidos en los órdenes biológico, personal y social.

Los factores biológicos corresponsables del predominio depresivo femenino son los tres siguientes:

- El funcionamiento más unitario del cerebro femenino, al contar con un desarrollo más sólido de la conexión entre ambos hemisferios, función realizada por la comisura cerebral anterior y el cuerpo calloso. Su disponibilidad de aminas neurotransmisoras (catecolaminas y serotonina) es menor que la existente en el cerebro binario masculino. Un factor evidentemente no modificado por la píldora.
- El sistema neuroendocrino femenino especialmente vulnerable ante la depresión por estar sujeto a una ritmicidad mensual y ofrecer una especial predisposición hacia la depresión en los tres momentos psicofisiológicos genitales de la mujer asociados con un notable descenso de los estrógenos (la hormona femenina por excelencia): el premenstruo, la perimenopausia y el postparto. A la depresión breve recurrente previa al periodo premenstrual se le agregó el frecuente trastorno depresivo ocasionado por la píldora contraceptiva, fabricada defectuosamente en la primera época. La menopausia fue volviéndose más retardada, con lo que desplazó su centro cronológico de los 45 a los 50 años, y al tiempo por razón de edad acentuó ligeramente su potencia depresógena. El notable descenso del número de partos registrado a partir de los años sesenta fue una causa que restó presencia a la depresión femenina. Y la resta no fue nada despreciable ya que la depresión posnatal se asociaba nada menos que al diez por ciento de los partos y la gravídica al cinco por ciento de los embarazos.

A modo de acotación conviene precisar que la depresión posparto no es estrictamente biológica, o sea inducida por los cambios hormonales propios del trance, sino que,

como puntualizan Saucier et al³⁰, requiere a menudo la cooperación de una variable social, incluida en la relación siguiente: la desavenencia con la pareja, la insatisfacción marital, la falta de apoyo familiar o social en el periodo perinatal o el impacto de un acontecimiento estresante en los seis meses anteriores. Con relación a la extensión de la descendencia, los dos datos que favorecen más la depresión, según opinión de Loewenthal y Goldblatt³¹, son la infertilidad involuntaria y un número de hijos superior a tres a una edad juvenil de la mujer.

- Los problemas crónicos de salud física más frecuentes en las mujeres imponen un cierto predominio en ellas de la depresión somatogena. El nuevo estilo de vida de la mujer liberada supuso una elevación de la calidad de vida, con el consiguiente cambio favorable en la salud corporal, lo que debió de haber repercutido aliviando la sobretasa de la depresión somatogena femenina.

Sin menospreciar la intervención de los dos factores biológicos señalados (el menor número de partos y la disminución de procesos somáticos crónicos), debo consignar que el papel más efectivo sobre la reducción relativa de la depresión femenina a partir de los años sesenta fue asumido por la notable modificación de signo favorable experimentada por la *personalidad de la mujer y su instalación sociocultural*.

La especial vulnerabilidad personal de la mujer para la depresión se desdobra en una autoestima muy debilitada o poco consistente y una dependencia excesiva de la interacción personal. Ambos factores se corrigieron en gran parte a partir de la llegada de la píldora.

Asimismo se corrigió en cierta medida la instalación social y familiar desventajosa de la mujer, el tercer orden de factores responsables de la mayor acumulación del trastorno depresivo en la mujer. El mayor beneficio le llegó por medio del trabajo extradoméstico.

El grandioso vuelco experimentado por la mujer en su modo de ser, mucho más desinhibido, y en su modo de vivir, con una independencia personal que jamás había soñado, una mutación humanística y civilizada, no fue suficiente para detener la progresión demográfica de la depresión, pero sí para moderarla, reduciendo el índice depresivo femenino masculino a 2 a 1.

La píldora ha permitido borrar muchas diferencias personales y socioculturales entre los hombres y las mujeres, pero no todas. Algunas permanecen imborrables, al estar implicadas en el sexo o el género femenino. (Cada vez se maneja más el concepto de género por ser más abarcativo y sociocultural que la noción de sexo estrictamente biológica). Conviene mantener la lucha por la nivelación social y laboral de la mujer con el hombre, y al tiempo respetar las diferencias de sexo o de género que son un muro infranqueable para el logro de la equiparación. Nivelación, sin discriminación, con arreglo a los dones de cada uno. Incluso por abajo: ¿Hay tanta facilidad para construir con albañiles que con “albañilas”?

El *estereotipo* del comportamiento sociolaboral femenino sigue manteniéndose más vulnerable a la depresión que el masculino. Hay una diferencia notoria entre ambos: en

³⁰ Saucier, J.F., Bernazzani, O, Borgeat, F. y David, H., “La contribution de variables sociales à la prediction de la dépression postnatale”, *Santé Mentale au Québec*, 1995, 20, pp. 35-58.

³¹ Loewenthal, K. y Goldblatt, V., “Family size and depressive symptoms orthodox jewish women”, *J. Psychiat Res*, 1993, 27, pp. 3-10.

tanto la mujer se rige por la *expresividad*, centrada en el cultivo de la relación con los demás, el estereotipo masculino se define por la *instrumentalidad*, un comportamiento dominado por la acción, la autoafirmación o la búsqueda de dominio.

El salto laboral dado por la mujer fue fulgurante e inmenso. Acostumbrada a permanecer encerrada en el hogar con el papel tétrico de ama de casa, cuando era una servidora de la familia que de ama sólo tenía el nombre. Expuesta continuamente al impacto de los factores ambientales de mayor influencia depresógena: la sumisión al marido o a los hijos, el estrés económico familiar, el aislamiento durante gran parte del día, un horario de vida inestable dependiente de las exigencias o los caprichos de los demás, el apartamiento del aire libre, la actividad sedentaria y sobre todo el prescindir de sí misma para entregarse a los demás sin gratificaciones ni beneficios. Un retrato que nos permite afirmar que la mujer no se desenjauló hasta el advenimiento de la píldora, cuando se produjo su masiva incorporación al estudio universitario y al mercado de trabajo. El impacto liberador ejercido sobre la vida de la mujer repercutió sobre algunos de los radicales de la personalidad femenina más vulnerables a la depresión con un sentido compensatorio: por una parte, el restablecimiento o reactivación de la autoestima, y, por otra, la apertura al contacto social. No cabe duda de que el *trabajo extradoméstico* abrió a la mujer la puerta del mundo y la desenjauló. Cada vez hay más mujeres que realizan una actividad extradoméstica. Varias profesiones se han feminizado de un modo invasivo.

Catherine Haw³² deja señalado el consenso científico acerca de la valoración del trabajo femenino extradoméstico como una copiosa fuente de bienestar, en especial cuando lo desempeña una mujer soltera o separada, puesto que sobre la casada su influencia beneficiosa es más débil y la imposición de pasar muchas horas alejada del hogar modifica la relación de pareja y el funcionamiento de la familia.

Se cierne un grave riesgo sobre la ocupación extradoméstica femenina. Su asociación con el compromiso familiar de cuidar a los niños en edad preescolar o sostener el funcionamiento de su vivienda, sin contar con el apoyo de otra persona, se convierte en una doble jornada laboral. Una sobrecarga de exigencia laboral de esta magnitud no permite a la mujer disfrutar del tiempo libre para protegerse contra el asedio de la abrumadora actividad distresante.

Apresada con continuidad por este distrés crónico, sin escapatoria posible, la protagonista de la doble jornada es afectada a la larga por el trastorno depresivo con una frecuencia incluso más alta que la que asolaba al ama de casa tradicional.

Si la actividad ocupacional extradoméstica de la mujer moderna no ha brillado todo lo que debiera como situación de bienestar, es porque con el compromiso de la doble jornada señalado colabora la subsistencia de una discriminación laboral negativa. El trato discriminatorio sufrido por la mujer empleada o trabajadora engloba datos diversos, de los

³² Haw, C., "The family life cycle: a forgotten variable in the study of women employment and well-being". *Psychological Medicine*, 1995, 25, pp. 727-738.

que los más habituales son los siguientes: la exigencia cronológica abusiva, la prescripción arbitraria de cláusulas para facilitar el despido, el salario inferior en un 10-20% al salario masculino, la limitación de los ascensos laborales o su escasa presencia en los puestos directivos. En la misma línea de menor valoración del papel laboral de la mujer, persisten algunos elementos de desequilibrio social entre ambos géneros, algunos de los cuales serán corregibles, aunque es de temer que otros no lo sean por ser consustanciales con la naturaleza biológica de la mujer.

La mutación acontecida en el ámbito laboral se extiende a todos los dominios de la vida femenina, por cuyo motivo debe atribuirse la relativa protección adquirida en este periodo por la mujer moderna contra el riesgo de depresión al conjunto de su proceso de liberación y desinhibición. Una liberación que se fue reflejando en una emancipación femenina creciente para estudiar, trabajar, divertirse, cultivarse o emparejarse.

A partir de la píldora, la relación de pareja ha experimentado una metamorfosis mágica. La tarea de la seducción clásica asumida por el varón para vencer la resistencia femenina, ha dejado paso a una relación más simétrica desde el inicio, al modo de un encuentro interpersonal. Al tiempo, la mujer amparada por la píldora se muestra dotada de una biosexualidad equiparable a la del varón. Se decía a sí misma: “Ahora todos somos iguales. Ahora os vais a enterar de quienes somos nosotras”. Se volvió además una mujer reclamadora de nuevos derechos, entre los cuales sobresalía el del orgasmo clitoriano.

La exigencia de satisfacción psicosexual la comparte la mujer con el hombre, como consecuencia de su desinhibición. Esta exigencia inédita ha llegado a borrar el límite entre “la mujer respetable y la mujer libertina”.

En todos los aspectos de su vida, la mujer desinhibida cesó de dejarse manipular por el varón. La subordinada antaño al poder masculino autoritario, al estilo de un patriarca familiar, pasó a desarrollar un rol totalmente distinto.

La mujer sustituyó la relación sustentada por el poder masculino con la relación emocional de tipo transferencial, en la esfera del cariño o del amor, o de tipo carismático, en la esfera de la atracción personal.

Por su parte, el hombre no siempre se ha acoplado a la nueva situación. Un sector masculino se siente víctima de un expolio o una expropiación, como si se le hubiese hurtado un objeto de su propiedad. Hasta Dios especifica en el *Génesis* que crea a la mujer como una servidora del hombre y en el décimo mandamiento la menciona como una propiedad del varón.

Para el tipo de hombre que se aferra a la tradición divina o humana, el emparejamiento nivelado, al estilo moderno, constituye motivo de gresca seguro. El propósito de ella de abandonarle o iniciar un proceso de separación marital o un divorcio, moviliza sus mecanismos de violencia defensiva. Posteriormente, aflora la violencia física alimentada por el alcohol, o la violencia expresiva de odio o de celos. La violencia de género opera ahora como un poderoso agente moderno determinante o provocador de trastorno depresivo en la mujer aterrorizada.

El propio hombre precisa un notorio esfuerzo para adaptarse a la nueva situación creada por la emancipación femenina, sobre todo en el contexto de la relación de pareja. Tanto en el curso del proceso de adaptación como en el cambio experimentado, con cierta aproximación a la esfera emocional femenina, el hombre se ha vuelto más vulnerable al riesgo de depresión.

La emancipación de la mujer ha agrietado los cimientos de la sociedad estructurados en torno a la familia, el núcleo social de siempre, para lo bueno y para lo menos bueno. La familia patriarcal clásica giraba en torno al mundo autoritario masculino y a la perpetua disponibilidad del ama de casa. Su funcionamiento se ha venido abajo al permanecer la mujer alejada del hogar durante la jornada de trabajo exterior.

En consecuencia, se han producido cambios sustanciales de diverso signo en la estructura y en el funcionamiento de la familia. El más negativo de ellos es la inestabilidad del hogar o la desmembración de la familia. La separación de la pareja o el divorcio representa algunas veces para la mujer un acontecimiento más traumático y depresógeno incluso que el duelo de la viudez. La experiencia traumática más dolorosa para la mujer suele provenir del repetido enfrentamiento con su pareja a lo largo del proceso legal.

El influjo ejercido por la moderna crisis de la sobre el desarrollo de la personalidad de los hijos no ha tenido el alcance traumático que algunos agoreros predecían. Más bien lo contrario. El trato cariñoso dispensado a los niños preescolares por el personal de la guardería, complementado con el contacto con otros niños de su edad, representa una estimulación emocional tan precoz, sana y poderosa, que el nivel mental del niño no se resiente en absoluto por la obligada ausencia de la madre. Hasta el vínculo madre-hijo suele mantener su solidez sin resquebrajarse por la menor presencia de la mujer en el hogar.

Lo que en este periodo ha representado un trauma para el adolescente ha sido la frecuente transformación del hogar en foco conflictivo permanente y la proliferación de la separación o el divorcio de sus padres. La sensación de abandono familiar compartida por un gran contingente de adolescentes de esta época ha intervenido como un factor decisivo en su entrega al consumo de las drogas y su indefensión ante el trastorno depresivo, acontecimientos que se desarrollan en toda su plenitud en el periodo siguiente.

A partir de 1975 hace irrupción una oleada de *actos suicidas en los niños y los adolescentes* (OMS³³). Se triplicó la entrega al acto suicida entre las edades de 9 y 15 años: de una tasa anual de 4 por 100 mil se pasó a 12 por 100 mil, con una distribución de ocho muchachos por una muchacha. La mortalidad entre ellos alcanzó el 25% y entre ellas el 10%.

El suicidio consumado experimentó asimismo una notable elevación internacional entre 1973 y 1985 en las edades de 15 a 24 años: la media europea anual ascendió a 20 fallecidos de esta edad por 100 mil, convirtiéndose así el suicidio en la segunda causa de muerte adolescente-juvenil. Entre los estudiosos del problema se impuso el criterio de atribuir la elevación del acto suicida infantojuvenil a la separación o divorcio de los padres o a la

³³ Organización Mundial de la Salud: *World Health Statistics Annual*. 1973-1985.

desmembración de la familia (Nissen³⁴). Se valoró de tal suerte a la “patología familiar” como la causa fundamental del acto suicida o de la tentativa en la fase adolescente-juvenil de la vida humana.

Por mi parte, barajé también la interacción de dos factores que se habían vuelto muy acentuados en el proceso de maduración de aquella época: “El asincronismo psicofísico y la carencia de identidad propia, como rasgos presentes en el proceso de maduración. La moderna hipertrofia de los factores suicidógenos se construye sobre el proceso conocido como revolución tecno-científico-industrial que impregna la cultura occidental³⁵.”

Por tanto, la avalancha del suicidio adolescente-juvenil acontecido en esta época puede interpretarse como el producto conjunto del surgimiento de la edad de la adolescencia como la segunda edad humana básica y de la irrupción de la figura del adolescente desfamiliarizado. Desde Suecia se transmitió la observación de que el riesgo de suicidio entre los niños y los adolescentes se incrementaba notablemente en el seno de las familias monoparentales.

Es de esperar que a medida que el nuevo posicionamiento de la mujer y del hombre implicado en el control de la natalidad se vaya asentando y perdiendo su característica novedosa, sea un factor que se corrija espontáneamente a sí mismo en cuanto determinante del incremento de la depresión en la edad adulta.

4.4. *El estrato del consumo juvenil de drogas (1981-1995)*

El consumo de una droga o de la asociación de varias, preferentemente sustancias ilegales, por definición todas ellas con capacidad adictiva, prende en las filas de los adolescentes y los jóvenes al modo de una terrible plaga bíblica, iniciada en los países europeos entre 1970 y 1975. Su multiplicación exponencial se produce con inusitada celeridad.

El principal protagonista del periodo quincenal comprendido entre los años 1981 y 1995 con relación al incremento máximo registrado en la morbilidad depresiva, es *el adolescente*. Este trayecto de la vida humana se vuelve entonces muy proclive para la depresión por dos grandes razones, ambas englobadas en este periodo quincenal: el desarrollo de la personalidad adolescente-juvenil, conflictivo o dramático, y la entrega masiva al consumo de drogas.

La depresión inducida por una droga ilegal en un adolescente o un joven es un acontecimiento psicopatológico inédito hasta llegar esta época. La droga proyecta sus dardos depresógenos sobre el joven, con una acción dinámica biológica o psicosocial.

³⁴ Nissen, G., “El suicidio entre los niños y los adolescentes”, *Anales Real Academia Nacional de Medicina*, 1993, 110, pp. 401-411.

³⁵ Alonso-Fernández, F., “Conducta suicida en la adolescencia (Un ensayo de penetración comprensiva en las estadísticas)”, *Psicopatología* (Madrid) 1985, 5, pp. 147-159.

Entre los factores más operativos de ambas series sobresalen, respectivamente, la acción neuroquímica de la droga con un sentido tóxico o adictivo, y los conflictos psicosociales inherentes al mundo del joven consumidor de drogas, como el distrés crónico, la ausencia de una verdadera relación interpersonal o el estilo de vida anárquico.

La depresión del drogadicto se adscribe, por tanto, a la depresión somatogena o a la depresión situativa.

La problemática de la adolescencia enmarcada en este periodo es nueva, puesto que el propio adolescente se muestra como *un ser nuevo*. Por primera vez, en la historia de la humanidad se inunda esta edad de psicopatología, distribuida en su mayor parte entre la droga, la depresión, el acto suicida y el trastorno de conducta.

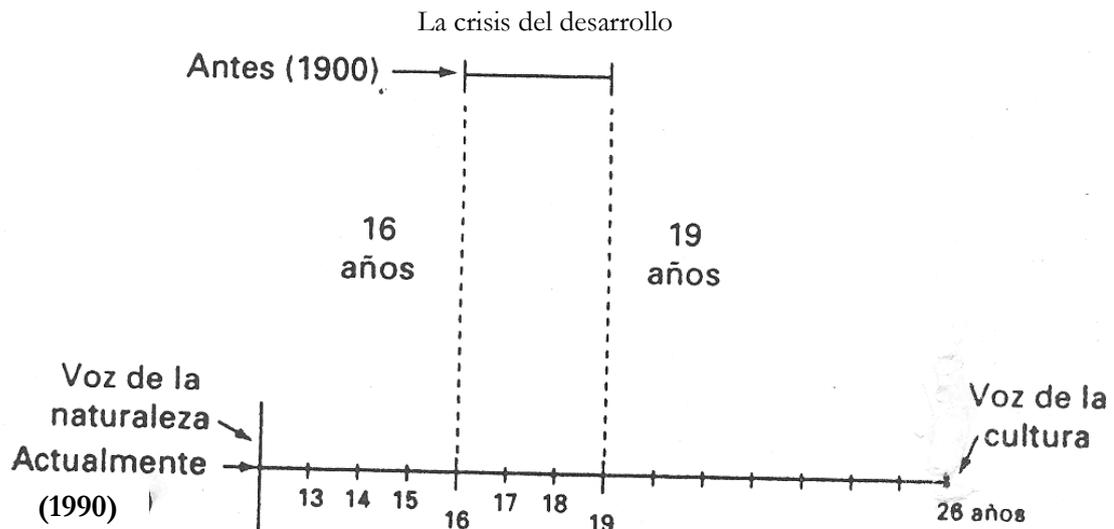
Rousseau, que profesaba una desmedida hostilidad al niño y al adolescente, aversión incontrolable para su sentido moral y su ejemplaridad social, tuvo la afortunada inspiración de definir el tiempo de la adolescencia como el tránsito de niño a adulto. Puntualizaba Rousseau que era entonces cuando se verificaba la transformación de un ser salvaje en un ente civilizado.

La adolescencia ha sido hasta hace poco tiempo una mera crisis del desarrollo. Se iniciaba hacia los quince o los dieciséis años con la aparición de los signos biológicos reproductores (menarquia o eyaculación) y concluía tres o cuatro años después con la incorporación a una vida independiente, distribuida entre el trabajo, el servicio militar o el final de la andadura universitaria. Duraba la adolescencia poco más que un “abrir y cerrar de ojos”, “un visto y no visto”.

Copio del psiquiatra francés Millet³⁶: “Numerosos son los autores que designan la civilización nueva como ‘la sociedad de la longevidad’, mejor que sociedad de consumo, tecnoburocrática o postindustrial. Francisco Alonso-Fernández propone el término de ‘sociedad tetrageneracional’ que comporta en la edad juvenil una gran dificultad para encontrar su sitio: ‘El pobre huérfano se integraba mejor que el joven de hoy en la sociedad; la muerte del padre acontecía cuando el hijo tenía la edad ideal para sucederle; heredaba en plena juventud su fortuna, su puesto de trabajo, su poder; con el gran dolor por la pérdida de su padre, se hacía un hombre; era la ley natural de la vida; esta ley ha cambiado y el padre ya no muere y parece eterno, casi un hombre celestial; esta es al menos la impresión de numerosos jóvenes’”.

La adolescencia comienza a modelarse en el último tercio del siglo XX como la segunda edad de la vida humana, la edad más turbulenta, conflictiva y problemática de todas. La edad de la rebeldía y del culto a la transgresión. Una edad distribuida en tres fases: la adolescencia precoz (de 12 a 15 años), la adolescencia media (de 16 a 19 años) y la juventud o adolescencia tardía (de 20 a 26 años). La gran dilatación cronológica experimentada por la edad de la adolescencia obedece a la anticipación de los signos biológicos iniciales y la demora de los signos de maduración de la personalidad. (Esquema 9).

³⁶ Millet, C., *La crise du milieu de la vie*, París, Mascon, 1993, p. 170.



Esquema 9. La adolescencia antes (una crisis) y ahora (la segunda edad de la vida humana)

La presentación de la adolescencia se ha anticipado con relación a antaño, puesto que los signos iniciales, de carácter biológico en su mayor parte, se instauran más precozmente: la presentación de la capacidad biosexual (menarquía o eyaculación), el desarrollo corporal encauzado hacia la morfología adulta y la aparición de la inteligencia crítica (la capacidad de ofrecer la visión propia de las cosas, el manejo racional de la memoria y el pensamiento abstracto). Semejante despertar psicofísico precoz de la adolescencia es el resultado de la conjunción de un entorno ambiental más rico en estímulos, un cuidado educacional más esmerado y mejor orientado y una alimentación más racional y pródiga en proteínas.

La determinación más importante del alargamiento del tiempo de la adolescencia incide en el otro polo. La conclusión de la adolescencia se ha retrasado considerablemente como consecuencia de que la maduración de la personalidad, en sus distintas variantes, se ha vuelto más lenta, lentificación impuesta por el influjo de factores familiares y por la demora en asumir un ejercicio social responsable.

Las variantes de la maduración personal más sólidas para señalar la frontera entre el joven y el adulto son las cuatro siguientes:

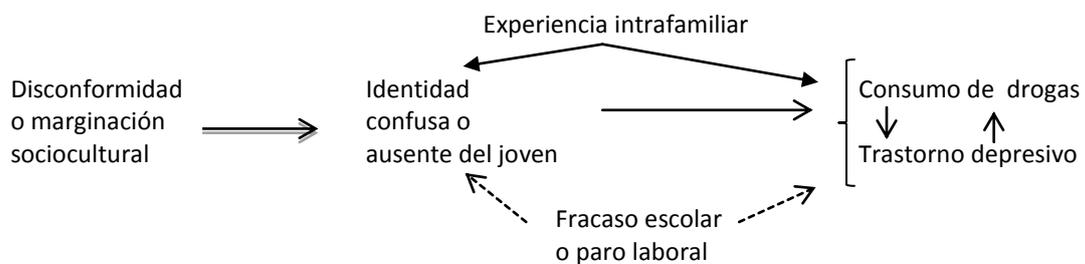
- La maduración afectiva, representada por la capacidad de actuar con un sentido de independencia.
- La maduración emocional, evaluada a tenor de la capacidad para contener la expresión de las emociones y controlar las tensiones en la intimidad de uno mismo.
- La maduración social, definida por la propensión a aceptar a los demás, incluso a los diferentes a uno por razón de edad o por otras circunstancias.
- La maduración espiritual, registrada como la visión realista, objetiva o ponderada del mundo.

Cierto desfase entre los signos biosexuales de maduración, más precoces, y los psicosociales, más tardíos, siempre ha existido. Sobre esta falta de sincronismo entre unos y

otros se ha erigido la fase de la vida humana de la adolescencia. A lo largo de los últimos decenios el desfase se ha ampliado considerablemente, más por el lado tardío (voz de la cultura), a instancia de la sociedad, que por el inicial (voz de la naturaleza). Por consiguiente, lo que era antaño una crisis inadvertida, casi una ceremonia iniciática, se ha transformado en la segunda edad de la vida, invadida por la alianza diabólica de las drogas y la depresión. La causalidad de este doble infortunio evolutivo y psicopatológico estriba en la privación de la identidad del adolescente envuelto en un mar de confusión hacia sí mismo, un ser incapaz de aceptarse y reconocerse, sujeto a una desincronización impuesta por la coexistencia de rasgos de relativa madurez con un establecimiento personal infantil.

La insatisfacción consigo mismo se implanta en el nuevo adolescente acompañada y fortalecida por la disconformidad con la macrosociedad. “La marginación sociocultural ya existe en los grupos juveniles antes de entregarse a las drogas”, decía yo mismo ¡en 1972!³⁷

La cadena etiológica fundamental que lleva al adolescente a padecer un trastorno depresivo o a consumir drogas, cuando no a la comorbilidad depresión y drogas, se inicia con *la disconformidad sociocultural* y cristaliza como *la insatisfacción hacia sí mismo*. Que el joven desarraigado de todo, de los demás y de sí mismo, sea apresado por el trastorno depresivo con una frecuencia inusitada, es una incidencia que se ajusta a la norma lógica del estatuto depresivo. La posición de disconformidad con el sistema le sirve de plataforma para lanzarse a consumir drogas, al sentirse desesperado, buscando en los efectos químicos el descubrimiento de los demás o de sí mismo, con la conciencia de ejercer el derecho al placer y a la transgresión de la ley (Esquema 10).



Esquema 10. Representación de la cadena de datos que han llevado a las generaciones recientes de adolescentes al consumo de drogas o al trastorno depresivo. Con una línea discontinua se señala la intervención concausal de los factores escolares, familiares o laborales

Esta motivación profunda para consumir drogas se potencia muchas veces con el deseo de probarlas por curiosidad o por imitación de otros jóvenes. Por su parte, el adolescente depresivo trata de mitigar la sintomatología displacentera con las drogas, al modo de una autoterapia.

³⁷ “Aspectos socioculturales de las drogodependencias”, *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, 1972, 89, pp. 461-476.

A continuación comento sucesivamente, de un modo breve, el papel asumido por la sociedad, la familia, el estudio y el trabajo en la proclividad del adolescente para las drogas o la depresión.

El joven moderno se siente un ser extraño en la sociedad occidental contemporánea, estructurada a la vez como una sociedad de control, de riesgo y de consumo. La contempla, sin introducirse en ella, desde una posición marginada. Se siente provocado por el control, amenazado por el riesgo e indignado por un tipo exagerado de consumo que esclaviza a la gente obligando al trabajador a entregarse a una productividad sin freno.

Nos encontramos ante un adolescente nuevo, distinto del de las épocas anteriores y del de la cultura afroasiática, que resulta un cuerpo extraño o marginado en el seno de una sociedad por él absolutamente rechazada, como evidenciaron los sucesos acontecidos en el mayo francés de 1968.

La familia en crisis ha dejado de aportar al adolescente el amparo emocional estimulante para el desarrollo de su personalidad. Muchas veces, al contrario, le proporciona material psicotraumático en forma de un ambiente conflictivo, una discusión crónica o la separación, con divorcio o sin él, de sus progenitores,

La escolaridad insatisfactoria, en forma de malas notas o de fracaso escolar está presente en la mayor parte de los drogadictos, unas veces como consecuencia de su entrega a las drogas y otras como frustración que trata de compensarse con los efectos de la droga. Estudios y drogas son difícilmente compatibles.

La situación del paro laboral o el desempleo, con una presencia cada vez más abrumadora entre los jóvenes, significa la privación de los aportes del trabajo, en forma de una independencia económica, un reconocimiento social y un estímulo para la maduración psicosocial o el desarrollo de la personalidad. La base económica ofrecida con el trabajo debía permitir al joven estrenar un modelo de vida independiente, o sea dirigida por sí mismo, sin contar con la tutela inmediata de sus progenitores. El desarrollo psicofísico, la independencia y la identidad social forman el trípode de beneficios básicos que el joven podría encontrar en el cumplimiento de un trabajo con cierta estabilidad o regularidad.

La carencia de la experiencia de vida proporcionada por un trabajo remunerado y estable crea con frecuencia un bloqueo biográfico. El joven, de brazos caídos, se entrega con fruición a la prestación de pequeños servicios domésticos. El riesgo inminente de la evasión marginal, mediante el consumo de una droga, permanece al acecho.

En un libro mío³⁸ se señala el mantenimiento de un plan de vida activo como la única senda adecuada para no caer en una situación de bloqueo biográfico, abocada al consumo de drogas o a un estado depresivo. Tal puede ser el cumplimiento de una tarea con una ilusión de futuro, tal vez un máster, el perfeccionamiento profesional o la preparación para una ocupación diferente.

³⁸ Alonso-Fernández, F., *¿Por qué trabajamos? El trabajo entre el estrés y la felicidad*, Madrid, Díaz de Santos, 2008, pp. 250-253 (el paro juvenil).

Las manifestaciones exteriores de la moderna depresión adolescentejuvenil rompen con frecuencia la norma lógica de la sintomatología depresiva al configurarse como una conducta hiperactiva, desplegada en forma de impulsividad, conducta agresiva o actos antisociales. La tendencia del adolescente depresivo al consumo de drogas encierra como un propósito autoterapéutico. Ya quedó señalado, al principio de este capítulo, cómo el consumo de drogas ilegales opera a su vez como una fuente del trastorno depresivo. *La conexión entre la morbilidad depresiva y el consumo de drogas circula, por tanto, con una doble dirección.*

Conviene especificar que el enfermo depresivo, sobre todo el adolescente, busca en la droga una automedicación (*self-medication*) para su malestar, no identificado por él como un sufrimiento depresivo. La mayor parte de los autores localizan exclusivamente en el humor depresivo (*depressive mood*) el origen de la entrega del enfermo depresivo a un producto adictivo.

Según nuestro modelo tetradimensional de la depresión, expuesto en varios libros³⁹, la sintomatología depresiva se distribuye en cuatro dimensiones, cada una de las cuales surge del descenso funcional de un vector de la vitalidad. Consiguientemente, la sintomatología depresiva se distribuye entre la anhedonia o el humor depresivo, la anergia o la supresión del impulso de acción, la discomunicación o asintonización y la ritmopatía o desregulación de los ritmos. Los cuatro vectores semiológicos de la depresión encierran un grave sufrimiento capaz de conducir al adolescente depresivo a buscar alivio en la droga.

Además de la relación bidireccional ya comentada, la asociación de la conducta adictiva o abusiva del consumidor de drogas y el trastorno depresivo puede partir de una serie de correlaciones comunes, de tipo genético, familiar o psíquico, que implican una vulnerabilidad mixta. Esta última concomitancia de drogas y depresión constituye la verdadera comorbilidad: la asociación de dos fenómenos sin depender el uno del otro. Para Delile⁴⁰ el 20 o el 30% de los toxicómanos está afectado por el trastorno depresivo.

Una vez establecida la asociación de drogas y depresión, ambos estados se refuerzan recíprocamente, con lo que surge un abrumador riesgo suicida o la adopción de una conducta exageradamente impulsiva. La muerte del drogadicto por suicidio, generado por la depresión, por la adicción o por ambos estados, cubre una gran área de la sobremortalidad registrada entre los toxicómanos.

Según el meta-análisis de Harris y Barraclough⁴¹, el abuso o dependencia de una droga o varias es uno de los trastornos psiquiátricos que implican el riesgo de suicidio más elevado: este riesgo se multiplica por 10 en el caso del alcohol; por 14 en los opiáceos; por 17 en la politoxicomanía y por 40 en caso de asociación de drogas ilícitas y fármacos sedantes.

³⁹ La depresión y su diagnóstico. Nuevo modelo clínico, Barcelona, Labor, 1988; Vencer la depresión con la ayuda del médico, la familia y los amigos, Madrid, Temas de Hoy, 1996; Las claves de la depresión, Madrid, Cooperación Editorial, 2001; Las cuatro dimensiones del enfermo depresivo, Madrid, Instituto de España, 2009.

⁴⁰ Delile, J.M., "Toxicomanies et suicides", *Alcoologie et addictologie*, 2009, 31, pp. 57-62.

⁴¹ Harris, E. y Barraclough, B., "Suicide as an outcome for mental disorder", *Brit J. Psychiat*, 1997, 170, pp. 205-228.

Muchos jóvenes consumidores de drogas mueren por sobredosis, sin llegar nunca a saberse si se trató de un suicidio o de un accidente. El riesgo de suicidio alcanza un grado severo en el 10% de los enfermos depresivos. El trastorno depresivo está presente en el 60-70% de las muertes suicidas. La asociación de consumo de drogas y trastorno depresivo, eleva el riesgo suicida al máximo.

La investigación de la comorbilidad de la drogodependencia y la depresión toma su mayor relieve epidemiológico, como es lógico, en las drogas más utilizadas por la población, que son el alcohol y el tabaco, con notoria diferencia sobre las demás, excepto el cannabis, que es la sustancia psicoactiva ilícita más consumida en el mundo occidental.

En *el sector alcohólico* alcanza la enfermedad depresiva un índice de prevalencia puntual alrededor del 30%, un porcentaje tres veces superior al registrado en la población^{42y43}. La asociación del alcoholismo con la depresión se presenta en el 50% de las mujeres alcohólicas, tasa que duplica con creces el índice registrado en los hombres.

La distribución de los papeles primario y secundario en la comorbilidad de la depresión y el alcoholismo se invierte en ambos géneros: en tanto el alcoholismo es secundario a la depresión en el 70% de las mujeres, en los hombres se impone el alcoholismo como el trastorno primario en el 75% de los casos de la comorbilidad de alcoholismo y depresión.

Por razón de ceñirnos al tema no vamos a ocuparnos aquí del alcoholismo secundario a la depresión, pero sí del alcoholismo como un factor determinante de depresión, un alcoholismo que prestó un importante servicio al moderno crecimiento de la depresión masculina. La depresión inducida por la adicción al alcohol puede provenir, como ocurre en las drogas en general, de un mecanismo biológico preferentemente neuroquímico, o de una perturbación psicosocial incluida en el mundo alcohólico.

El alcohol etílico, de acción bifásica, como todas las sustancias sedativas o psicorrelajantes, puede generar de por sí un estado depresivo. La acción depresógena de la molécula del alcohol es imputable a la congregación de varios resortes neuroquímicos, sobre todo los tres siguientes: la hipoactividad noradrenérgica, condicionada por el hipercatabolismo de las catecolaminas y el descenso del número de los receptores adrenérgicos, la hipoactividad serotoninérgica, asociada a la hiperdegradación de la serotonina, y la hipercolinergia, suscitada por el incremento de la síntesis de acetilcolina.

La comorbilidad depresión y alcoholdependencia se refleja a menudo, en hombres y mujeres, en un cuadro clínico dominado por la sintomatología alcohólica, lo que enmascara u oculta el cuadro del trastorno depresivo.

La depresión enmascarada por el alcoholismo puede manifestarse con toda crudeza o dramatismo al suspender el alcohol. Ante un cuadro de abstinencia del alcohol con sintomatología depresiforme, recomiendo yo mismo⁴⁴ plantear el diagnóstico diferencial en

⁴² Alonso-Fernández, F., *Investigación en Salud (Jalisco)*, 2000, 2, pp. 163-169.

⁴³ Alonso-Fernández, F., *Los secretos del alcoholismo*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1998, pp. 365-373 (El alcohólico depresivo).

⁴⁴ Op. cit, p. 43.

torno a estas tres rúbricas: depresión desenmascarada por la suspensión del alcohol, depresión provocada por la abstinencia del alcohol o falsa depresión alcohólica.

El alcohol dependiente no se libera del alto riesgo para una morbilidad depresiva hasta no haber transcurrido el plazo de dos o tres años del abandono del alcohol. Así tenemos que una tasa del 15 ó 20% de los alcohólicos secos o de los rehabilitados, o sea uno por cada cinco o seis, sufre un episodio depresivo, que puede ser el primero o la recidiva de otros episodios sufridos anteriormente.

La determinación de un trastorno depresivo por el alcohol resulta facilitada por la concurrencia de algunos de los datos siguientes: edad superior a los 40 años, sexo femenino, consumo de otras sustancias adictivas (tabaco, productos cannábicos, anfetaminas y otros), administración de algún fármaco de acción depresógena, sobre todo de la familia de las benzodiazepinas o de los antihipertensores arteriales.

La depresión alcanza un porcentaje algo más alto entre *los fumadores* que entre los no fumadores. Su principal vínculo de asociación no es directo sino que radica en factores correlativos comunes. Existe una minoría de casos donde el consumo de tabaco es adoptado como una forma de automedicación frente a la depresión. En efecto, la nicotina ejerce una cierta acción antidepresiva, al inhibir la actividad de las enzimas A y B de la monoaminoxidasa (MAO A y B), lo que se traduce en un aumento de la liberación de serotonina, noradrenalina y dopamina. De aquí que sea lógico el uso extendido de la medicación antidepresiva (bupropirón o nortriptilina) para facilitar la abstinencia tabáquica.

Asimismo puede darse por comprobado que el fuerte consumo de tabaco incrementa el riesgo de depresión o al menos actúa reforzando el estado depresivo previo.

La relación entre el tabaquismo y la depresión ocupa una extensa bibliografía sujeta a conclusiones contradictorias. Carton⁴⁵ atribuye este desconcierto bibliográfico a los efectos paradójicos del tabaco, ya que estos efectos varían a tenor del estilo de tabaquismo, o sea de lo que se busca en el cigarrillo: desde activar una emoción positiva (placer o energía) hasta reducir una emoción negativa (la relajación de la ansiedad o la irritabilidad), sin soslayar la regulación del comportamiento alimentario o la búsqueda de la confianza social.

El arraigo del consumo de *cannabis* en Europa aviva el interés por desentrañar la incógnita acerca de su relación con el trastorno depresivo. Según Lukasiewicz⁴⁶, los estudios epidemiológicos transversales realizados en la población general “están a favor de una asociación entre el cannabis y el trastorno depresivo”. Tal asociación es interpretada por la mayor parte de los autores en atención al modesto papel depresógeno desempeñado por el cannabis. El riesgo de depresión se vuelve importante cuando el consumo cannábico se inicia a una edad temprana, cuando se produce con regularidad o a una dosis fuerte o cuando se asocia con el tabaquismo.

⁴⁵ Carton, S., “Aspects psychologiques de la régulation émotionnelle dans la dépendance tabagique”, *Ann Med Interne*, 2001, 152, pp. 1560-66.

⁴⁶ Lukasiewicz, “Cannabis, troubles dépressifs et troubles anxieux”, en Raynaud, M., *Addictions et Psychiatrie*, París, Masson, 2005, pp. 146-153.

Se ha postulado al tiempo una acción antidepresiva del cannabis, sustentada por el deltatetrahidrocannabinol, cuando realmente se trata de una acción euforizante o hipomaníaca. El cannabis es capaz de determinar un episodio psicótico transitorio, con francas características hipomaniacas. Sobre los enfermos bipolares ejerce una acción desequilibrante o desreguladora en el sentido, como puntualizan Kazzoret et al⁴⁷, de desencadenar un episodio maníaco o provocar la puesta en marcha de una cadena secuencial de ciclos rápidos.

En definitiva, en tanto el alcohol es una molécula de gran poder depresógeno y el tabaco posee una acción ambivalente (pro o antidepresivo), el cannabis ejerce una acción desequilibrante sobre el estado de ánimo, oscilante entre la depresión y la euforia hipomaniaca.

4.5. El estrato de la invasión tecnológica (1996-2011)

La tecnología ha acompañado al ser humano desde sus orígenes. La tecnología es la muestra perenne de la creatividad humana inmanente. El uso de instrumentos técnicos no constituye, por tanto, una novedad. La naturaleza humana no es ajena a la vocación de tecnócrata. Lo que ha cambiado es el sentido del uso de la técnica y el gran desarrollo tomado por ésta, hasta el punto de ejercer un poderoso influjo sobre el individuo, la sociedad y el cosmos.

El hombre utiliza los recursos técnicos desde su origen, cuando, con la aparición del *Homo habilis*, se constituye la especie humana.

A tenor del sentido tomado por la utilización de la tecnología pueden distinguirse cuatro fases distintas:

- Como un recurso imprescindible para la *supervivencia*. Tal debió de haber sido la pretensión del *Homo faber* cuando recurrió a la utilización de una caña o un palo para reforzar la potencia del brazo.
- Como un instrumento de *dominación*, sujeto a una tremenda carrera armamentista, que dio sus “mejores frutos” de brutalidad y crueldad en la primera mitad del siglo XX.
- Como un elemento de *progreso*, sobre todo en los ámbitos de la información y la comunicación, cuando entre los años 1980 y 1995 se incorporó a la vida humana el uso del teléfono inalámbrico, el fax, la videoconsola y el ordenador portátil.
- Como un objeto de *consumo* cuyo uso se convierte en algo imprescindible –una necesidad artificial– y se extiende masivamente por la sociedad contemporánea como si fuese la oferta de una nueva realidad. Su materialización más difundida se produce en forma del teléfono celular y la red de comunicación electrónica universal conocida como internet.

Parece coincidir con este último sentido la concepción heideggeriana de la técnica transmitida por Luis Sáez⁴⁸: “Es el modo de ser de nuestra época, en virtud del cual nos

⁴⁷ Kazzoret, F., Rouhayem, F., Chemmy, R. et al., “Cannabis et trouble bipolaire: recherche d’une association à partir d’une revue de la littérature”, *Ann Méd Psychol*, 2011, 169, pp. 277-281.

⁴⁸ Sáez, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, p. 78.

vemos impelidos compulsivamente a convertir todo lo existente en existencia, en recurso acumulable y disponible”.

La civilización técnica constituye la modalidad actual de la cultura occidental u occidentalizada. Los filósofos, tal vez atípicos, se esfuerzan en crear un humanismo tecnológico. Guchet⁴⁹, en esta línea, propugna acabar con la idolatría profesada a la máquina imponiendo al objeto técnico la identidad que nunca debió de haberse dejado perder: un objeto fabricado por el hombre con un sentido utilitario.

En los últimos quince años la tecnología se fue adueñando de la vida humana. De ser algo accesorio al servicio del hombre, ha devenido en un aparataje que ha arrasado la ecología, la naturaleza y la organización social. He aquí tres perlas sobre la moderna invasión tecnológica: “No ha habido jamás un peligro tan grave en la historia humana como el de la sustitución de la “naturaleza natural” por el mundo artificial tecnificado” (Heidegger). “El hombre no ha cambiado por la ideología sino por la técnica” (Dürrenmatt). “El poder irresistible de la técnica aparece como dominio de lo inespíritual sobre el espíritu y como una mecánica sin alma” (Carl Schmitt)⁵⁰.

La tecnología es el dios de la sociedad laica. Podría hablarse de una “tecnorreligión” o mejor de la sociedad transformada en un “tecnosistema”. La tecnología moderna ha generado una nueva realidad, la realidad virtual, situada entre la fantasía y el espectro de realidades más o menos empíricas, presidido por la realidad auténtica. El mundo virtual del ciberespacio no es un espejismo, sino una realidad sociocultural a su modo. Uno de sus corolarios es la descripción de la *postmodernidad*, que toma su énfasis apocalíptico en Gianni Vattimo, cuando la define por la hegemonía de la actitud del nihilismo o el escepticismo y la imposición de la confusión.

El hombre desenjaulado ha acentuado su confusión, sus equívocos o su extravío, al convertirse en un servidor de la técnica. El hombre atrapado por la técnica, o sea por sus propios instrumentos. La recolocación de la técnica como un instrumental al servicio del hombre, en el lugar de donde nunca debió salir, se ha vuelto una tarea ineludible, aunque cada vez más difícil, sobre todo desde que el avance tecnológico ha culminado en la creación de una realidad virtual. Para hacerse ahora con el control de la técnica se requiere el apoyo de una cobertura legal. En el otro costado, el retorno a la naturaleza no debía ocupar el pensamiento de un hombre cabal, porque no es posible, ni siquiera deseable.

La tecnología ha calmado muchas ansiedades pero ha originado otras. Por ello, se han vuelto la *tecnofilia* y la *tecnofobia* actitudes compatibles entre sí. Hasta me atrevería a recomendar el posicionamiento simultáneo en ambas actitudes como una postura idónea ante la tecnología, siempre que se tomasen los radicales filia y fobia como una metáfora.

El balance antropológico de la tecnología es una tarea de inmensa responsabilidad que incumbe a oficios más trascendentes que el de la psiquiatría. A los profesionales de la salud

⁴⁹ Guchet, X., *Pour un humanisme technologique*, París, PUF, 2010.

⁵⁰ Schmitt, C., “El proceso de neutralización de la cultura”, *Revista de Occidente*, 1987, 71, pp. 93-109.

mental nos basta con denunciar sus riesgos de abuso o adicción y el influjo depresógeno ejercido por el uso de la técnica.

Los elementos depresógenos propios de la moderna tecnología se concentran en torno a los cuatro datos siguientes:

- La exigencia de adaptación a los cambios acelerados de vida impuestos por el advenimiento de un nuevo instrumento técnico, lo que hace que muchas personas atraviesen una *situación de desarraigo*, una especie de vacío adaptativo abierto a la irrupción de la depresión.
- El enganche absorbente o abusivo que sustituye la comunicación cara a cara por una especie de *comunicosis*, que puede ser una vía de entrada para la depresión en clave vivencial de aislamiento o soledad.
- La potenciación de la *prisa*, el estrés del tiempo, que fomenta la figura del hombre cansado, una antesala de la depresión por agotamiento emocional.
- La interferencia en las relaciones del hombre con su medio natural, una vez sustituido éste por una especie de *metacosmos artificial*, en el que la conjunción armónica de la flor, la hierba, la planta y el árbol, ha tomado la forma áspera de un compacto suelo asfaltado flanqueado por muros de cemento, ladrillos, acero y cristalería, con un aire ácido de azufre y nitrógeno y una lluvia de radiaciones que han penetrado a través del agujero de ozono.

El *tecnosistema* imperante en la organización contemporánea favorece el crecimiento de hábitos depresógenos en el *estilo de vida*, en especial los tres siguientes:

- La *movilidad insuficiente*, es decir, el sedentarismo, que impone la privación del estímulo proporcionado por la práctica de ejercicio físico al organismo y a la personalidad, en forma de activación muscular y cerebral y de la elevación de la autoestima, unos efectos del ejercicio corporal muy antidepresivos.
- La *hiperfagia* o la *alimentación inadecuada*, puesto que la ingestión de un exceso de calorías o de una proporción alta de grasas saturadas o de sustancias hidrocarbonadas de metabolización rápida, comporta una acción depresógena.
- El *sueño insuficiente o de instauración tardía*. Por una parte, el sueño insuficiente exalta cuando menos la entrega excesiva al alimento y un comportamiento durante el día torpe e inadecuado, y, por otra, el síndrome del retardo del sueño, una patología nueva, facilita la desincronización del sueño con el mismo estilo que ocurre en la depresión, o sea con una presentación precoz del sueño REM con relación al sueño lento, por ser el primero resistente al influjo del hábito y el segundo muy dócil.

La tecnificación de la sociedad facilita además el *desempleo*. Se preguntaba Ortega y Gasset, nuestro más notable filósofo del siglo XX, en su ensayo *Meditación de la técnica*, henchido de satisfacción ¿qué hacer con el tiempo restante? Acertó el filósofo en la reducción del tiempo de trabajo inducido por la tecnología, pero no al prever la llegada de un regalo de tiempo libre, puesto que la consecuencia ha sido la multiplicación del desempleo laboral. El paro juvenil primario (referido a personas sin experiencia de trabajo), según hemos visto en el estrato cronológico centrado en la juventud, ocasiona la inhibición del proceso de maduración, incluso el bloqueo del desarrollo personal, estado muy propicio para la irrupción de la depresión. Con todo, la depresión hace mayores estragos en el adulto

desempleado. Suelen incidir entonces sobre el adulto los factores depresógenos más potentes conocidos: el sentimiento de culpa, el descenso de la autoestima, la inactividad física y mental, el estrés económico crónico, la distorsión de la relación intrafamiliar o la reacción evasiva mediante el consumo de alcohol. La acechanza de la depresión se extiende además a los familiares que conviven con el desempleado o dependen de él⁵¹.

La culminación de un estilo de vida dirigido por el lema “comer mucho, dormir insuficiente y moverse poco” toma la plasmación corporal en forma de una *obesidad*, estado definido en términos populares por una sobrecarga ponderal de más del 20%. Además de la obesidad exógena, existe la obesidad genética y la obesidad endocrina, sumadas ambas no llegan a aproximarse a la frecuencia de la obesidad exógena. Por eso, la mayor responsabilidad de la existencia actual en el mundo de 205 millones de hombres obesos y casi 300 millones de mujeres obesas, una marca que desborda toda la contabilidad de tiempos anteriores, gravita sobre los perniciosos hábitos de vida señalados.

En la persona obesa existe un mayor riesgo de depresión porque alberga tres componentes de fuerte acción depresiva:

- La imagen corporal propia, fuente de insatisfacción estética y con una sobrecarga física muy molesta y difícil de llevar. ”La percepción del sobrepeso incrementa el distrés psicológico, deprime la autoestima y crea insatisfacción corporal, tres fuentes para el alto riesgo de depresión (Luppino, F.S. et al)⁵².
- La actitud social ante el obeso en forma de un rechazo, actitud contrapuesta a la de los tiempos en que el pintor genial Rubens se deleitaba pintando *Las tres gracias*.
- El síndrome metabólico encabezado por la diabetes tipo II, la dislipemia (sobre todo la acumulación de lipoproteínas de baja densidad) y la hiperactividad del sistema hipofiso-adrenal, elemento endocrino presente en la patogenia de la depresión.

La alta efectividad depresógena de estos tres elementos, unida a los hábitos de vida responsables de la incidencia de la propia obesidad, hace que el 70% de los obesos⁵³ padezca al menos un episodio depresivo a lo largo de su vida.

Desde las postrimerías del siglo XX se ha estudiado en el mundo occidental la epidemia de las *adicciones sociales*. Hasta ese momento sólo se conocían casos esporádicos de adicción al juego, al alimento y al sexo, identificados respectivamente como jugadores patológicos, como “glotones” y como sátiros o ninfómanas.

El avance de los conocimientos psiquiátricos sobre las adicciones ha facilitado la detección de la adicción a la compra o al trabajo. Por último, se ha agregado la presencia de nuevas formas de adicción a un objeto social, entre las cuales sobresalen *las tecnoadicciones*,

⁵¹ Alonso-Fernández, F: *¿Por qué trabajamos?*, Madrid, Díaz de Santos, 2008, pp. 253-259 (El adulto desempleado) y *La depresión y su diagnóstico*, Barcelona, Labor, 1988, p. 144.

⁵² Luppino, F.S., de Wit, L.M., Bouvy, P.F. et al., “Overweight, obesity and depression”, *Arch Gen Psychiatry*, 2010, 67, pp. 220-229.

⁵³ Alonso-Fernández, F., *La depresión y su diagnóstico*, Barcelona, Labor, 1988, pp. 311-315 (El obeso depresivo) y *Las nuevas adicciones*, Madrid, Tea Ediciones, 2003, pp. 97-107.

cuyos objetos adictivos más sobresalientes son la videoconsola, la televisión, el ordenador, el teléfono móvil e internet.

La acumulación epidémica de la enfermedad adictiva social se correlaciona con la depresión a través de varios factores socioculturales determinantes comunes, entre los cuales los más evidentes son el estrés abrumador y distorsionante (o sea el distrés), el aislamiento o la soledad, el plan de vida inestable o irregular, la desmembración de la familia, y entre los factores personales comunes, la baja autoestima y la alexitimia.

Además de la conexión psicosocial correlativa entre la depresión y la adicción social mórbida que también comporta factores biológicos o neuroquímicos, existe una conexión directa entre ambos modos de enfermar: la depresión ocupa un lugar importante entre los factores de riesgo para la adicción social y, a su vez, la enfermedad socioadictiva conduce con mucha frecuencia a la depresión.

Debo ocuparme en especial de este último engarce por constituir un exponente que contribuye en un grado apreciable al incremento actual de la morbilidad depresiva. Yo mismo he definido el síndrome adictivo social con arreglo a estas cinco secuencias: la organización existencial dominada por el vínculo de subordinación al objeto, el acto impulsional de la entrega al objeto, la vivencia de recompensa, la repetición del ciclo y la acumulación de consecuencias nocivas⁵⁴.

Entre los efectos nocivos inducidos sobre el propio socioadicto y su entorno familiar, la depresión ocupa uno de los primeros lugares. Dada la presencia masiva de socioadictos en el mundo occidental, su intervención en el incremento de la depresión toma un estimable relieve. La tecnoadicción está haciendo estragos en la población. Se contabilizan más de 40 millones de cibersexoadictos en los países occidentales, de los que corresponden a España más de 300.000, entre los que más de un 25% sufre de trastorno depresivo.

La repetición del ciclo adictivo, con intervalos no demasiado prolongados, constituye un trayecto vital sumamente turbulento y atormentador, próximo al borde del precipicio depresivo, en sus aspectos psíquicos, sociales y neuroquímicos.

Algunos acontecimientos de marcado acento depresógeno se van incorporando al mundo del enfermo socioadicto a medida que se repite el ciclo adictivo. Entre ellos sobresalen la pérdida del empleo, el estrés económico y el desajuste o la ruptura familiar.

La propia personalidad del socioadicto se va modificando con el tiempo, lanzada a la búsqueda de placer. Derrida⁵⁵ ha tenido el acierto de definir el placer del enfermo adictivo como un “placer doloroso”. Entre sus mortificaciones más asiduas se hallan el sentimiento de culpa, la vergüenza o la desesperanza. La autoculpabilidad o la vergüenza son, precisamente, los carburantes emocionales más efectivos para poner en marcha un episodio de tipo depresivo.

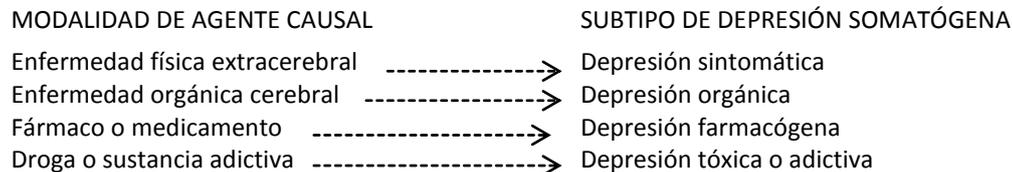
⁵⁴ Alonso-Fernández, F., *Las nuevas adicciones*, op. cit.

⁵⁵ Derrida, J., “La pharmacie de Platon”, en *La dissémination*, París, Seuil, 1972, p. 123.

Como pasa con las sustancias químicas, los objetos adictivos sociales pueden manejarse como promotores del suicidio. Lo más desafiante es que la gestión del ciber-suicidio se presenta vía internet como una glorificación del suicidio o una oferta para el pacto suicida. Si hago aquí mención de estos extremos es con el propósito de hacer notoria la exigencia de unos estatutos reguladores del consumo de la técnica, al modo de soporte legal del humanismo tecnológico. Espero que esta indicación no caiga mal entre los intelectuales, a no ser que su amor desmedido a la libertad de pensamiento los vuelva hostiles a las leyes.

Entre los factores neurobiológicos propios de las adicciones sociales que pueden facilitar el establecimiento de una depresión, sobresalen la hiposerotonergia, como parte del sustrato adictivo básico, y la hipodopaminergia ocasionada por la descarga masiva repetida de dopamina en el momento del máximo placer, o sea coincidiendo con la recompensa. Por ello, se ha llamado a la dopamina “la molécula de la recompensa”: los adictos sociales son ávidos consumidores de dopamina. El vacío dejado por la liberación excesiva de esta amina neurotransmisora es un terreno abonado para la germinación del trastorno depresivo.

El espectro de causas de una *depresión somatogena* se distribuye en cuatro sectores: la enfermedad física extracerebral, la enfermedad orgánica cerebral, el fármaco o medicamento y la droga adictiva o tóxica (Esquema 11).



Esquema 11. Los cuatro subtipos o variantes de la depresión somatogena
(de Alonso-Fernández, F: *Las cuatro dimensiones del enfermo depresivo*. Instituto de España. Madrid, 2009, p. 110)

En el sector de enfermedades físicas extracerebrales se encuentra un subgrupo de procesos mórbidos muy depresógenos en los que se ha multiplicado la morbilidad en los últimos tiempos, como la diabetes tipo I o tipo II, y los trastornos inmunitarios.

Los diabéticos tienen una susceptibilidad especial hacia la depresión, en especial cuando sufren alguna de sus complicaciones propias (retinopatía, nefropatía, neuropatía o disfunción vascular).

Por otra parte, en tanto la diabetes I tiene un engarce genético con la depresión bipolar, la diabetes II se correlaciona con la depresión en general, a través de datos etiológicos comunes (sedentarismo, alimentación copiosa y obesidad).

Los *enfermos inmunitarios* albergan la movilización de citocinas proinflamatorias que son sustancias participantes en la patogenia de la depresión, o sea que estas afecciones ofrecen la novedad de compartir con la depresión algunos elementos biológicos patógenos. Su

riesgo depresivo se potencia con el influjo de los medicamentos empleados, a veces de fuerte impacto depresógeno, como ocurre con los interferones y con los corticosteroides.

La contribución máxima prestada por el trastorno somático al incremento moderno de la depresión se debe a la proliferación de los *enfermos somáticos crónicos con dolor físico*. Este subgrupo de enfermos ha multiplicado su incidencia en los últimos tiempos como consecuencia de la prolongación de la expectativa de vida y de la transformación de enfermedades de curso letal en procesos de convalecencia dilatada. El 60% de los enfermos crónicos con dolor físico sufre de un trastorno depresivo. La depresión es más común en los pacientes somáticos crónicos sobrecargados de dolor físico que en los pacientes crónicos sin dolor (Christo, Grabow y Raja⁵⁶). Resulta bastante evidente que el dolor físico crónico puede conducir de por sí a un estado depresivo, dado que su experiencia comporta una emoción profundamente negativa. Además, el síndrome doloroso crónico refuerza su acción depresógena con la intervención de otros elementos⁵⁷: la alteración cerebral neuroquímica y neurofisiológica, el aumento de cortisol, la provocación de una inflamación neurogénica periférica, los factores específicos inherentes a la enfermedad somática fundamental, los factores psicosociales implicados (inactividad o inmovilidad, dependencia de otras personas y descenso de la calidad de vida) y la acción medicamentosa.

El libro oficial de los medicamentos conocido como *farmacopea* acoge cada vez una mayor proporción de medicamentos que ejercen un efecto colateral depresógeno. La depresión farmacógena es una modalidad de la depresión que se ha multiplicado en los últimos años. La relación clásica de medicamentos inductores de depresión se ha ampliado en la última quincena de años con la introducción clínica de medicamentos altamente depresógenos, algunos de los cuales se han vuelto tan comunes como el interferón alfa y las estatinas (Esquema 12).

a) *Psicofármacos*

- Psicorrelajantes y ansiolíticos (benzodiazepinas).
- Sedantes e hipnóticos (barbitúricos).
- Psicoestimulantes (anfetaminas, metilfenidato).
- Antipsicóticos (perfenazina, haloperidol, risperidona, productos retardados).
- Antimorfinicos (pentazocina, que es un agonista-antagonista morfínico; y naltrexona, que es un antagonista morfínico cada vez más empleado en la terapia de los drogadictos).
- Antialcohólicos (disulfirán).

b) *Fármacos generales*

- Inhibidores del apetito o anorexígenos (fenfluramina, fenmetrazina y otros).
- Tónicos cardiacos (digitálicos).
- Antihipertensores (reserpina, alfametildopa, clonidina, guanatidina, betanidina, hidralazina, diuréticos derivados de la tiazida, los calcioantagonistas).

⁵⁶ Christo P.J., Grabow, T.S. y Raja, S.N., "Opioid effectiveness, addiction depression in chronic pain", en Clark, M.R. y Treisman, G.J. (editors), *Pain and depression*, Basilea, Karger, 2004.

⁵⁷ Alonso-Fernández, F., "Asociación del dolor físico y la depresión", *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, 2005, 122, pp. 595-618.

- Productos colinérgicos (colina, fisostigmina y los anticolinesterásicos).
- Contraceptivos orales (estrógenos, progesterona).
- Corticoesteroides.
- Antibióticos (cicloserina).
- Antiinflamatorios (fenilbutazona, indometazina).
- Antitumorales (vinblastina, vincristina).
- Citocinas antivirales (interferones).
- Estatinas anticolesterol.

Esquema 12. Relación de algunos medicamentos con efectos depresógenos

Copio de mi libro⁵⁸: “Los interferones son citocinas dotadas de potente acción antiviral. El interferón alfa se ha acreditado como el fármaco selectivo para el tratamiento de la hepatitis C. Su aplicación se extiende a neoplasias diversas, la esclerosis múltiple y otros procesos patológicos derivados de mecanismos autoinmunitarios. El interferón alfa provoca en el 40% de los enfermos que lo reciben, la aparición de un estado depresivo distribuido entre dos subtipos distintos: el subtipo unidimensional anérgico y el subtipo tetradimensional acompañado de una gran tendencia suicida. Su mecanismo causal cursa por dos vías simultáneamente: la reducción de la serotonina cerebral (por inducir enzimas que degradan el triptófano) y la activación de la génesis periférica de citocinas proinflamatorias. Estas citocinas proinflamatorias actúan a su vez exaltando el funcionamiento del eje hipofisoadrenal y ejerciendo un efecto neurotóxico sobre ciertas estructuras cerebrales como el hipocampo, dos mecanismos depresógenos directísimos. De todos modos, siempre que aparezca un cuadro depresivo en el tratamiento con interferón alfa, es obligado efectuar el diagnóstico diferencial acerca de la causa primordial de la depresión entre la hepatitis y el fármaco”.

Las estatinas se manejan con harta generosidad para reducir la tasa plasmática de colesterol global. Su administración se acompaña de una significativa tasa de actos suicidas o de depresión. Todavía no está bien dilucidado si estos efectos se deben a la molécula en sí o a un descenso del colesterol plasmático demasiado intenso o brusco. Aunque el colesterol no atraviesa la barrera sangre-cerebro, es un precursor de la formación de neuroesteroides, que atraviesan la barrera y modulan la actividad de varios receptores de neurotransmisores. De este modo, su deficiencia puede provocar un episodio depresivo o una conducta agresiva.

Desde el advenimiento de la píldora anticonceptiva, el clínico se percató de la complicación de su uso con un estado depresivo en un alto porcentaje de mujeres, asociado por lo general a la provocación de edemas. El producto se fue perfeccionando y su acción depresógena aparece hoy sólo raramente.

En cambio, hasta una fecha reciente no se ha desvelado con evidencia el frecuente efecto depresógeno del hipogonadismo masculino inducido farmacológicamente (Schmidt,

⁵⁸ Alonso-Fernández, F., *La depresión y su diagnóstico. Nuevo modelo clínico*, Barcelona, Labor, 1988, pp. 175-180 (la depresión farmacógena).

Berlin, Danaceau et al)⁵⁹. Esta observación se basa en un sector de jóvenes o adultos con un estado de ánimo o una vitalidad muy sensible a los cambios del nivel plasmático de los esteroides andrógenos.

Por tanto, es predecible el logro de un favorable resultado terapéutico con la reposición de testosterona en hombres de edad media que hayan experimentado a raíz de la administración de un medicamento, la pérdida de la libido asociada con un estado depresiforme y una tasa insuficiente de testosterona.

Debe manejarse este dato con cuidado por dos razones: primera, el hipogonadismo masculino común a partir de cierta edad, no suele ocasionar depresión; segunda, la testosterona exógena no actúa casi nunca sobre el ánimo o la vitalidad sino que se limita a exaltar la impulsividad.

Hay medicamentos clásicos que se utilizan cada vez más. Entre ellos sobresalen los antihipertensores. Los más depresógenos de esta familia, la reserpina y el alfametildopa, se han excluido de la clínica por este motivo. Algunos antihipertensores como los diuréticos tiazídicos, a despecho de no atravesar la barrera hematoencefálica, son capaces de provocar un estado depresivo por medio del desequilibrio hidroelectrolítico periférico (pérdida de sodio, potasio y agua)

El *alargamiento de la expectativa de la vida humana* contribuye en los últimos tiempos a la extensión de la morbilidad del trastorno depresivo, toda vez que la incidencia de la depresión experimenta una reactivación importante a partir de la edad de 70 años. Muchos autores hablan de la “sociedad de la longevidad”. Para englobar la dinámica intergeneracional, la sociedad actual quedaría retratada, en mi opinión, como “una sociedad tetrageneracional”.

A partir de la edad de 70 años la tendencia puntual de la depresión se eleva al 12%, existiendo bastante equilibrio en la tasa de morbilidad depresiva entre hombres y mujeres Robert Burton, el autor de la famosa obra *Anatomía de la melancolía*, publicada hace tres centurias largas, afirmaba que “después de los setenta años todo es preocupación y dolor”.

El estudio epidemiológico comparativo entre las tasas de morbilidad para la depresión en los ancianos y los adultos no permitió llegar en principio a una conclusión unívoca. La fuente del extravío consistía en que entre los jóvenes y los adultos pertenecientes a cohortes nacidas después de la conclusión de la Segunda Guerra Mundial, se había vuelto mucho más frecuente el trastorno depresivo, con lo que su índice era equiparable al registrado entre los ancianos nacidos antes de 1945. Mediante la comparación de una generación consigo misma a través de distintas edades, se comprobó la elevación de la morbilidad depresiva a partir de los 65 años (Ben-Arie, Swartz y Rickman⁶⁰). El riesgo de

⁵⁹ Schmidt, P.J., Berlin, K.L., Danaceau, A. et al., “The effects of pharmacologically induced hypogonadism on mood in healthy men”, *Arch Gen Psychiatry*, 2004, 61, pp. 997-1004.

⁶⁰ Ben-Arie, O., Swartz, L. y Dickman, B.J., “Depression in the elderly living in the community. Its presentation and features”, *British J. Psychiat*, 1987, 150, pp. 169-174.

contraer una depresión por encima de los 65-70 años es casi dos veces superior al existente en la edad adulta.

Hay cierta discrepancia de opiniones sobre la distribución de la morbilidad depresiva por géneros en la edad avanzada, entre los que se inclinan por una ligera hegemonía femenina y los inclinados por la igualdad.

Vamos a desgranar los factores que convierten al anciano en una presa fácil para la depresión. Se distribuyen entre cuatro órdenes:

- Factores neurobiológicos: la disminución de la tasa cerebral de las monoaminas neurotransmisoras más relevantes (serotonina, noradrenalina y dopamina), el aumento de la actividad de la monoamino-oxidasa β (MAO β) y del sistema hipofisoadrenal y la insuficiencia de la circulación cerebral.
- Factores somáticos generales: reducción funcional del organismo en general y susceptibilidad para una amplia gama de procesos nosológicos, a cuya cabeza se encuentran el trastorno vasculocerebral y el infarto coronario, y en general la patología cardiovascular. Conviene no olvidar la acumulación de datos plasmáticos depresógenos, como la tasa insuficiente de vitamina B₁₂, ácido fólico o vitamina D o la tasa excesiva de homocisteína, calcio o cortisol.
- Factores psíquicos: la reducción vital propia de la personalidad del anciano, lo que le convierte en una personalidad predepresiva⁶¹, y la vivencia de la aproximación de la muerte como una anticipación a menudo presente, acompañada del recuerdo de numerosos amigos y familiares fallecidos.
- Factores sociales, representados sobre todo por la acumulación de las cuatro situaciones depresógenas por excelencia: el duelo, provocado por la acumulación de la muerte de familiares y amigos, la soledad o el aislamiento por el mismo motivo y por la falta de contactos sociales, el estrés por los problemas económicos, y la inactividad impuesta por la jubilación y por la falta de vigor o por algún proceso somático discapacitante.

Este haz de factores variopintos se traduce en una reactivación tardía de la incidencia de la depresión, dato que viene tomando en los últimos tiempos una gran relevancia progresiva, paralelamente a la ampliación de la expectativa de vida.

Una vez modelada la sociedad opulenta de consumo en forma de un *tecnosistema social*, donde, sin perder sus características anteriores, se vuelca el consumismo masivo sobre el instrumental técnico, se precipita el desarrollo abrumador y progresivo de tres acontecimientos que incrementan la vulnerabilidad para el trastorno depresivo: la inestabilidad económica individual o familiar, el éxodo del campo a la ciudad y la llegada de oleadas de inmigrantes.

El análisis del influjo del *estatus socioeconómico* sobre el riesgo de la depresión se viene moviendo desde hace varias décadas en torno a la observación de que la incidencia de la depresión y del acto suicida alcanza una moderada mayor altura en el estrato socioeconómico bajo de la población. Esta observación se ajusta a la norma general de que el índice de depresión varía en todos los grupos sociales inversamente al nivel de bienestar.

⁶¹ Alonso-Fernández, F., *La depresión y su diagnóstico*, Barcelona, Labor, 1988, pp. 272-281 (el anciano visto como un sujeto predepresivo).

La presencia de la depresión se hace más densa en los sectores de la población general caracterizados por la acumulación del deterioro social, los problemas de salud, el uso de drogas y la mortalidad precoz (Hasin et al⁶²). Por ello podría tomarse la tasa de la depresión como un marcador de malestar social.

La hipótesis de la selección social sugiere que los individuos afectados de depresión o de otra enfermedad mental tienen una predisposición al descenso del nivel socioeconómico, que muchas veces llega a la pobreza o a la carencia de hogar. Esta hipótesis tiene validez para los psicóticos crónicos pero no para los depresivos. Por lo tanto, existe consenso en los estudios transversales sobre la intervención preferente o exclusiva de la causa social depresógena en la afinidad existente entre el trastorno depresivo y el sector de población socioeconómico bajo.

Hay además varios estudios longitudinales modernos, incluido algún metaanálisis, que denotan que la reducción económica brusca incrementa a corto plazo el riesgo de depresión y, en cambio, el efecto depresógeno se anula o aminora cuando el descenso económico se produce en el marco de una recesión económica, al resultar el cambio entonces menos traumático o estresante, por tratarse de un percance compartido. Este riesgo es preferentemente elevado cuando la pérdida de recursos acontece durante un periodo de crecimiento económico (Sareen, Afifi, McMillan et al⁶³).

He aquí la doble conclusión de los estudios transversales sobre la relación entre la depresión y los recursos económicos: primera, la depresión está expuesta a la causalidad socioeconómica, o sea que se activa su presentación en las rentas domésticas muy bajas, y, segunda, la depresión no está inmersa en la selección social, o sea que no existe un descenso socioeconómico constatado como fenómeno repetido a causa de la depresión.

La conclusión ofrecida por los estudios longitudinales es que el descenso económico brusco incrementa el riesgo de depresión a corto plazo, a excepción de cuando la pérdida acontece durante el periodo de recesión, donde la pérdida es un infortunio compartido y el sujeto se siente libre de culpa y menos estresado.

El *éxodo del campo a la ciudad* está tomando tal proporción que los pueblos y las aldeas quedan desiertos y las grandes urbes se transforman en megápolis. Este desplazamiento masivo de la población agrícola no resulta favorable para la salud mental en general ni para la incidencia de la depresión.

La comparación entre las tasas de morbilidad para la depresión en los medios urbano y rural permite concluir que el medio urbano esté más azotado por la depresión, debido a la acumulación de factores distresantes. La tasa de morbilidad urbana para la depresión toma una especial altura en los barrios marginales de las grandes ciudades —sufridores de la tecnología sin apenas disfrutar de ella—, que son precisamente el lugar donde asienta la

⁶² Hasin D.S. et al., “Epidemiology of major depressive disorder”, *Arch Gen Psych*, 2005, 62, pp. 1097-1106.

⁶³ Sareen J., Afifi, T., McMillan, K. et al., “Relationship between house hold income and mental disorders”, *Arch Gen Psychiatry*, 2011, 68, pp. 419-427.

mayor parte de la población rural desplazada. De modo que la moderna extensión de la depresión se ve favorecida por la distribución cada vez más desequilibrada de los habitantes.

La cultura tecnificada contemporánea de los países europeos se ha convertido en un gigantesco imán que ejerce una poderosa atracción sobre los pueblos norteafricano y latinoamericano. La inmigración nos llega en oleadas. Y raro es el país europeo que ha resuelto a satisfacción de todos, los que llegan y los que reciben, el *multitudinario fenómeno inmigratorio actual*. Consiguientemente existe cierto clima de confusión.

El denso movimiento inmigratorio internacional arribado en los últimos años a los países europeos se asocia como toda inmigración extranjera a un riesgo muy incrementado para el trastorno de depresión o de ansiedad. Conviene tener en cuenta la personalización del riesgo de depresión en los inmigrantes. Este riesgo de depresión y en general la problemática de salud mental muestra un amplio margen de variación, en función de las condiciones de la inmigración relacionadas con el país receptor (población autóctona) y con las características de la población inmigrante.

Dentro de los numerosos e importantes problemas de salud mental que asedian al inmigrante, se destaca en particular el riesgo de depresión como el más importante (Breslau, Borges, Tancredi et al⁶⁴, 2011).

Por mi parte, debo apuntar cómo inciden sobre la primera generación de inmigrantes extranjeros, a la vez, las cuatro situaciones depresógenas por excelencia:

- El duelo (la separación de la familia).
- La sobrecarga emocional laboral y económica (la lucha por la supervivencia).
- La soledad (el alejamiento de los seres queridos y la nostalgia).
- El desarraigo (la adaptación forzada a un nuevo ambiente sociocultural).

La condición de inmigrante extranjero implica, por tanto, la exposición máxima al riesgo de depresión: rara vez se presentan asociadas las cuatro situaciones depresógenas sobre el mismo individuo, como le sucede al inmigrante. Su exposición al riesgo de depresión toma su acento máximo cuando el inmigrante arriva a un país de lengua distinta a la suya o cuando la separación familiar incluye a su pareja o a sus hijos. A las cuatro constelaciones socioculturales depresógenas todavía se agrega en el mismo sentido la acumulación de diferentes afecciones corporales o el consumo de drogas.

5. NOXAS DEL MUNDO MODERNO QUE ALTERAN LA REGULACIÓN DEL SISTEMA INMUNE

En la primera secuencia de la patogenia de la depresión intervienen cuatro sistemas: el neurofisiológico, el neuroquímico, el neuroendocrino y el neuroinmune. Si bien el camino usual seguido por la patogenia de la depresión es comenzar su intervención por la vía

⁶⁴ Breslau, I., Borges, G., Tancredi, D. et al., "Migration from Mexico to the United States and subsequent risk for depression and anxiety disorders", *Arch Gen Psychiatry*, 2011, 68, 4, pp. 428-433.

neuroquímica representada por los neurotransmisores, y propagarse después, sucesivamente, en cascada, en forma de una alteración neurofisiológica, una alteración neuroendocrina y una alteración neuroinmune, el trayecto algunas veces se modifica y puede iniciarse por el sistema endocrino o por el sistema inmune, o producirse de un modo masivo. Precisamente por ello, el síndrome depresivo se vuelve especialmente frecuente en las enfermedades endocrinas y en las inmunitarias. La alteración del sistema inmune es forma de un proceso inflamatorio periférico, con una tasa plasmática alta de las citocinas proinflamatorias, puede asumir una participación directa, más o menos inicial, en la patogenia del trastorno depresivo ocasionado por varios factores causales de depresión que se han incrementado en el mundo moderno (Esquema 13).

| <i>Factores asociados con la depresión que incrementan los marcadores inflamatorios periféricos</i> | <i>Factores que reducen los marcadores inflamatorios periféricos</i> |
|---|--|
| Estrés psicosocial | Antidepresivos |
| Enfermedad física | Psicoterapia |
| Obesidad | Terapia electroconvulsiva |
| Estilo de vida sedentario | Ejercicio físico |
| Dieta (por ejemplo, alta en azúcares y baja en ácido omega tres) | |
| Sueño disminuido | |
| Aislamiento social | |
| Estatus socioeconómico bajo | |
| Sexo femenino | |
| Tabaquismo | |

Esquema 13. Factores que en el mundo moderno incrementan o reducen el proceso inflamatorio

(Raison, Lowry y Rook⁶⁵)

Al tiempo que en el mundo moderno proliferan los agentes capaces de determinar un trastorno depresivo actuando preferentemente mediante la provocación de una desregulación del sistema inmune reflejada en un proceso inflamatorio periférico, se ha erradicado la presencia en el intestino, en los alimentos y en el ambiente de las bacterias saprofitas protectoras de nuestra inmunidad. Estas bacterias, consideradas como “Nuestras Amigas”, poseen la característica de alimentarse de materia orgánica en descomposición.

La aniquilación de estas bacterias protectoras de nuestro organismo se debe al proceso de industrialización y se refleja en un ascenso de la tasa de morbilidad de las enfermedades inflamatorias. La elevación plasmática de las citocinas proinflamatorias, implicada en todo proceso inflamatorio, opera bien como un factor patógeno del trastorno depresivo, bien como un factor de riesgo para la depresión que incrementa la vulnerabilidad para la acción de otros factores depresógenos.

⁶⁵ Raison, Ch., Lowry, Ch. y Rook, G: Inflammation, sanitation and consternation. *Arch Gen Psychiatry*. 2010; 67: 1211-1224.

6. LA ESTRATEGIA PREVENTIVA PARA LA DEPRESIÓN

El desconocimiento generalizado de las normas preventivas eficaces contra el riesgo de depresión, ha estimulado indirectamente el crecimiento de este trastorno en los últimos sesenta años. Con la intención múltiple de borrar ese desconocimiento, brindo a cada quien unas medidas de protección de sí mismo y, particularmente, la oportunidad de complementar las causas responsables del incremento del trastorno depresivo a lo largo de los últimos sesenta años. Por todo ello, me propongo efectuar la exposición de la estrategia preventiva contra el riesgo de depresión.

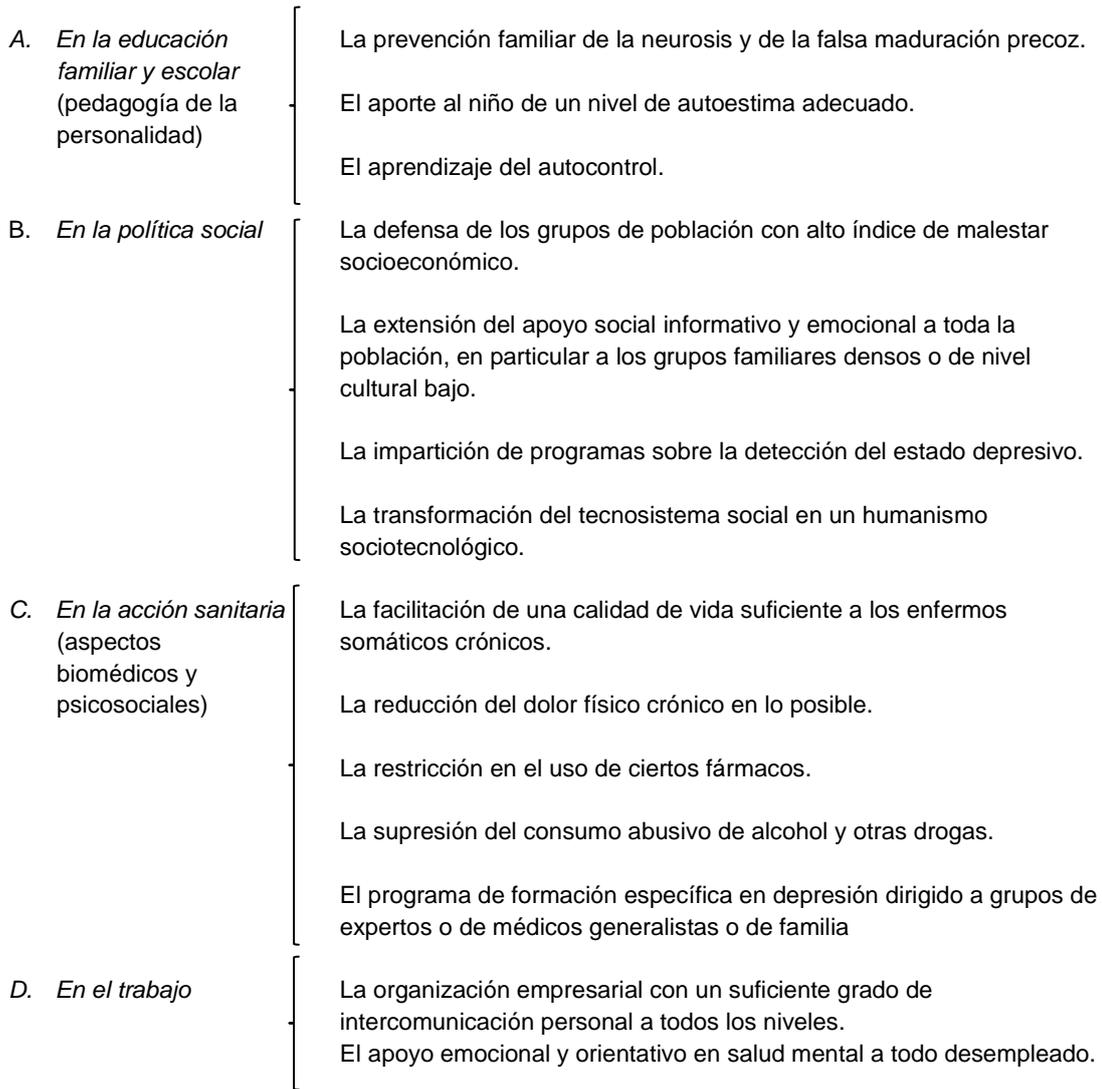
La estrategia preventiva para la depresión se desarrolla en dos frentes: el frente *positivo*, constituido por luchar por mejorar la condición humana, la sociedad, la cultura, el mundo, poniendo un especial esfuerzo en transformar el tecnosistema social en un humanismo tecnológico y en plasmar la imagen del hombre libre como una realidad, dotado de un proyecto existencial con presencia de los otros y respetuoso con los valores fundamentales, y un frente *negativo*, entregado a neutralizar las causas participantes en la determinación del trastorno depresivo. Responden ambos frentes sucesivamente a los conceptos de la salud mental positiva y la salud mental negativa (estado de salud preservado del trastorno psíquico).

Desde otra perspectiva más inmediata y práctica distinguimos dos vertientes preventivas: la integrada por intervenciones generales y la integrada por pautas personales.

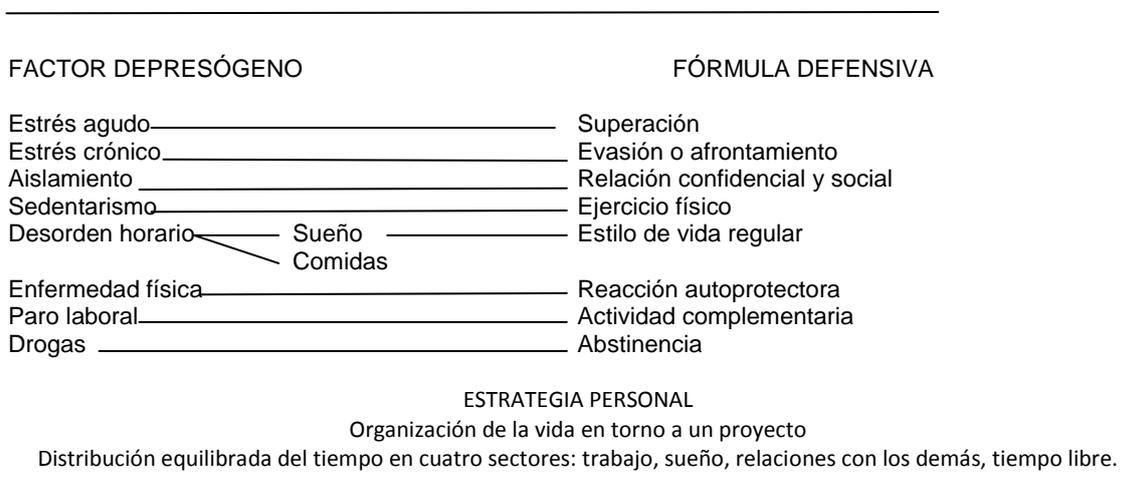
- *Las intervenciones generales* disponibles que evitan la incidencia de la depresión corren a cargo de las instancias pedagógica, sociopolítica, sanitaria y laboral. Constituyen la vertiente colectiva de la prevención primaria del trastorno depresivo. Se sistematizan estas medidas generales en el esquema 14 que habla por sí mismo.

- Contamos además con *medidas de uso personal*, a disposición de cada uno de nosotros, que pueden disminuir el riesgo individual de depresión en una proporción superior al cincuenta por ciento. Son como una especie de talismán sistematizado en ocho fórmulas defensivas o una estrategia personal de vida para que cada quien se brinde a sí mismo una protección graduada en más de un cincuenta por ciento contra el riesgo de depresión (Esquema 15).

El seguimiento concomitante de las ocho pautas que vamos a comentar sucesivamente constituye la prevención primaria de la depresión al alcance de casi todo el mundo.



Esquema 14. Actividades generales válidas para reducir la incidencia de la depresión



Esquema 15. Pautas individuales para protegerse contra la depresión

Ante el *estrés agudo* de cualquier marca y grado de intensidad, desde el más mortificante que es el duelo frente al más liviano, la reacción idónea consiste en adoptar la actitud de superación, actitud desdoblada en dos secuencias: la desdramatización emocional del tema y la recuperación de las costumbres y el hábito de vida.

El *estrés crónico* puede aliviarse por tres vías: la evasión mediante la desconexión periódica de la actividad estresante con la entrega a algún *hobby* o una afición recreativa, o el afrontamiento (*coping, faire face, trotzen*), del estresor, es decir, el factor responsable del estrés, o el apoyo emocional prestado por otras personas. El afrontamiento tiene dos enfoques: solucionar o reducir el problema generador del estrés o regular la respuesta emocional de uno mismo al problema.

La adecuada utilización de las defensas personales frente al acontecimiento infortunado (estrés agudo) o la situación de sobrecarga emocional (estrés crónico) ocupa un lugar clave en la prevención primaria de la depresión. Se ha llegado a postular que el bienestar del individuo depende más de su comportamiento reactivo que de las circunstancias de la vida misma. Una reacción defensiva inadecuada o desajustada supone un refuerzo para el posible efecto depresógeno ocasionado por el suceso infortunado o la situación agobiante.

La dedicación de un tiempo suficiente a las *relaciones sociales o familiares*, asociadas con el mantenimiento de algún vínculo confidencial, con al menos dos personas, es una norma preventiva de las más importantes.

La práctica de *ejercicio físico regular*, a ser posible al aire libre, adecuado a las condiciones de cada persona, desde una actividad deportiva o gimnástica o el correr, hasta contentarse con un paseo acelerado o un andar rápido en los ratos de ocio. Para los más reacios a abandonar el sedentarismo se les puede recomendar ir andando al trabajo, renunciar al uso del ascensor o pasear cuando les venga en gana.

Dentro del *orden horario* se impone como el principio prioritario sagrado el mantenimiento regular fijo de la hora de acostarse antes de oír las doce campanadas y prolongar el sueño durante un tiempo suficiente. La recomendación de la hora de acostarse siempre a la misma hora persigue la finalidad de respetar la estabilidad de los ritmos biológicos circadianos y la de acostarse antes de las doce de la noche es para evitar que se produzca la desincronización entre el sueño rápido, que tiene un oscilador firme que no se deja influir apenas por los factores externos, y el sueño lento, regulado por un oscilador muy dócil a los influjos externos. Además, la desincronización producida por el retraso a la hora de acostarse se caracteriza por el avance de fase del sueño rápido con relación al sueño lento, que es la anomalía básica de la estructura del sueño en los enfermos depresivos.

Cualquier tipo de costumbre que suponga una inestabilidad circadiana, eleva el grado de vulnerabilidad para la depresión. De aquí la recomendación de atenerse a un estilo de vida regular. Dada la gran irregularidad de hábitos que preside la vida moderna, es preciso aprender a manejar la táctica de relacionar las fluctuaciones registradas en el estado personal (el humor, la actividad, la sintonización o el sueño) con las circunstancias externas.

La prevención de la depresión ofrece la oportunidad de insistir en la trascendencia sanitaria de nuestros hábitos. No es solo que la irregularidad de las costumbres influya sobre los ritmos más sensibles y no sobre los ritmos más resistentes provocando una desincronización entre ellos, sino que el hábito de la irregularidad se acaba imponiendo como tal, al estilo de lo que decía el perro sabio Berganza, en *El coloquio de los perros*, de Cervantes: “La costumbre del vicio se vuelve en naturaleza”.

En el *régimen alimentario* destacan tres principios preventivos: una alimentación global ligeramente hipocalórica en relación con las necesidades personales, el aporte especial de ácidos grasos poliinsaturados de la familia omega tres (por ejemplo, mediante tres o cuatro nueces diarias) y una diversidad alimentaria con la presencia suficiente de hidrocarbonados de metabolización lenta, como pastas y arroz blanco, entre otras razones, para facilitar la llegada al cerebro de suficiente triptófano, el precursor de la serotonina. La exclusión relativa o total de los hidrocarbonados de metabolización rápida y de los ácidos grasos saturados se convierte en una apremiante necesidad para personas con problemas de peso o de colesterol.

En las personas de cierta edad o de salud corporal precaria la irrupción de la depresión puede ser facilitada por una tasa de *homocisteína* excesiva, aminoácido tóxico para el hipocampo. Bottiglieri⁶⁶ refiere el hallazgo frecuente de una homocisteína plasmática elevada en los enfermos depresivos. La normalización de la tasa de homocisteína puede corregirse mediante la administración periódica de folato, vitamina B₁₂ y vitamina B₆.

El añorado maestro de la psiquiatría española Ramón Rey Ardid resumía las formas de vida más psicohigiénicas en esta fórmula: “Dormir mucho y comer poco”. Habría que agregar “y moverse lo suficiente”.

Las medidas de autoprotección contra la depresión en *enfermos somáticos* tienen especial importancia en las enfermedades crónicas asociadas con un dolor físico. Estos enfermos pueden protegerse a sí mismos evitando el aislamiento social o emocional, la inactividad o el empleo de fármacos de fuerte acción depresógena y prestándose lo antes posible a un reconocimiento psiquiátrico.

La única defensa personal afectiva contra el impacto depresógeno causado por el *desempleo o el paro laboral* consiste en la dedicación de sus horas libres a actividades formativas relacionadas con la misma profesión o con otra distinta. Me copio⁶⁷: “La creación de unidades de salud mental para brindar apoyo emocional y social y cuidados preventivos a los parados laborales, representa hoy una prioridad sociosanitaria cada vez más indispensable, dada la magnitud del problema”.

Por último, dada la alta frecuencia con que la administración de alguna droga, legal o ilegal, conduce a un episodio depresivo, según dejé consignado unas páginas atrás, la abstención de las sustancias adictivas constituye una norma sanitaria imprescindible. Esta es

⁶⁶ Bottiglieri, T., “Folate, vitamin B₁₂ and neuropsychiatric disorders”, *Nutr Rev*, 1986.

⁶⁷ *Las cuatro dimensiones del enfermo depresivo*, Madrid, Instituto de España, 2009, p. 157.

una norma muy descuidada por la gente. La prueba es que la mayor parte de los abstinentes de drogas existentes en la población no lo son por convicción, sino presionados por su propia mala tolerancia o por un estado de salud precario.

CAPÍTULO 2

Enfermedades de Occidente

Patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología

LUIS SÁEZ RUEDA¹

Occidente atraviesa una profunda crisis. Pero no sólo en el ámbito económico, como es el caso del momento en que escribimos el presente estudio, sino, más profundamente, en lo que se refiere a sus valores, fines y modo de vida. Esto se expresa afirmando que lo recorre la *decadencia de espíritu* o de *cultura*. La mayoría de las corrientes filosóficas del siglo XX han coincidido en ello, por medio de una autocrítica del presente que alcanza a todas las manifestaciones de la existencia europea y occidental en general.

Que Occidente se encuentre en decadencia no es motivo para adoptar un tono catastrofista o apocalíptico, pero sí para aplicar la reflexión serena y realista, alejada de cualquier ingenuidad proclive a ensalzar nuestro presunto progreso o a cerrar los ojos ante fenómenos globales incómodos.

Lo decadente es, en cierto sentido, enfermo. Y es lo que quisiéramos sostener aquí, que nuestra época se abisma en la enfermedad. No en ese sentido reductivo según el cual el presente genera estados mórbidos en cierto tipo de sujetos o en amplios sectores de la población, sino en otro que rebasa la perspectiva individual para adentrarse en la colectiva.

¹ Universidad de Granada. lsaenz@ugr.es. <http://www.ugr.es/local/lsaenz>

La cultura, tomada como un sustrato trans-individual que rebasa la suma de los sujetos singulares, es el humus en el que se generan comprensiones del mundo, visiones de la realidad y autoexperiencias que, más que compartidas, están supuestas en la praxis común.

Nuestra cultura occidental está enferma. Significa que su subsuelo ontológico contiene patologías de civilización. Es ésta una expresión a primera vista sospechosa, pues incita a pensar en *estados* anímicos empíricamente constatables y en *anomalías* respecto a lo «normal». Intentaremos mostrar que no se trata ni de una cosa ni de otra. Las patologías de civilización son *modos de ser* que conforman el espíritu de una época con anterioridad a la distinción entre normalidad y anormalidad.

En este campo de investigación la filosofía no trabaja en solitario. Muchas aportaciones recientes renuevan la sospecha freudiana de que se extiende el *malestar en la cultura*. Por eso, en las páginas que siguen exploramos también el modo en que podrían colaborar las incursiones filosóficas con las investigaciones de otras disciplinas. Aunque trazamos algunos lazos con la sociología y la filosofía política, concentramos aquí la atención, sobre todo, en el nexo con la psicopatología.

En este campo problemático, comenzamos intentando aclarar en qué consiste una «patología de civilización» y cómo pueden colaborar la filosofía y la psicopatología en una indagación que las tenga por meta (§ 1). Tras este análisis nos esforzamos en nombrar y describir algunas de las patologías que surcan nuestro presente occidental (§ 2).

1. ¿QUÉ ES UNA «PATOLOGÍA DE CIVILIZACIÓN»? FILOSOFÍA Y PSICOPATOLOGÍA

Al plantearnos una pregunta así estamos invocando tácitamente una relación, aún por desarrollar, entre filosofía y psicopatología.

Cuando pensamos en un término como el de «patología» es inevitable impregnar su significado de connotaciones que ha mantenido durante el pasado y que nos llegan como efluvios silenciosos hasta el presente más próximo. En este caso, es natural —si dejamos a un lado su vertiente fisiológica— que pensemos inmediatamente en fenómenos de carácter psíquico, de los que han conformado y todavía componen el *jardín de las especies* de manicomios y hospitales psiquiátricos. Se trataría de un *trastorno* del que adolecen ciertos individuos, como el de las neurosis o el de la esquizofrenia, que *deforma* su comportamiento, inyectando ilusiones, fantasmas inconscientes o cualquier tipo de proceso capaz de conducirlos a una conducta, para ellos tormentosa y *anormal*, para su entorno.

Esta noción, la más extendida en su uso cotidiano, debe ser revisada si nos resistimos al *chantaje* que efectúa por el hábito histórico: o tomamos el concepto desde esa clave o no estamos hablando sobre él. Sin embargo, no hay razón para estrechar el significado de ese modo. La raíz griega «*pathos*» (sentimiento, emoción) es vertida en el latín «*páthion*» y se usa en palabras que incorporan el significado de «padecer». La «patología», en cuanto «estudio del *pathos*» vendría a ser una indagación sobre la experiencia humana que afecta a las pasiones, a las emociones, las cuales, siendo de un signo o de otro, se padecen, es decir, *son*

experimentadas. Con lo cual se comprueba, ya de entrada, que su uso no está destinado necesariamente a los casos de «enfermedad». La patología no sería, según ello, patrimonio exclusivo del saber sobre la conducta morbosa, sino un campo abierto en el que puede confluír una multiplicidad de disciplinas, en su común interés por el enigma del ser pasional humano. Desde esta perspectiva amplia intentamos aquí despejar el sentido negativo del término, con el fin de utilizarlo en vistas a la tesis central de este trabajo, a saber, que Occidente está enfermo. Esto implica, de suyo, rastrear el sentido de la *salud*. Es necesario intentar liberar a las expresiones ahí involucradas de su fuerza significativa que opera como chantaje y resignificarlas.

1.1. La patología, en general, como «depotenciación» de vida y «desasimiento»

Consideremos el sentido negativo de la patología. ¿Qué es la enfermedad? Oponemos de forma natural su sentido al de «salud» y «normalidad». Los orígenes de la psiquiatría nos remiten a esa lógica binaria, en la que la oposición entre lo «normal» y lo «anormal» prevalece. Su primer y gran sistematizador, Emil Kraepelin (1856-1926), definió las «enfermedades mentales» como «disturbios psíquicos» que remiten a alteraciones biológicas. Aunque más tarde Kurt Schneider (1856-1926) extrajo a la *enfermedad* de su adscripción puramente médico-biológica, ligándola a procesos de aprendizaje y a cursos de praxis social, abriendo así —como K. Jaspers— el camino hacia la *psicopatología*, conservó la estructura binaria de comprensión de *lo enfermo* al definirlo como «anormalidad psíquica».

No pretendo aquí realizar un análisis preciso del desarrollo de la psicopatología. Basta señalar que, a pesar de que entre la variedad de escuelas existen resistencias a este modelo binario-oposicional (sobre todo en las que proceden del *análisis existencial* o de la *psicodinámica*), la problematicidad de dicho modelo sigue incitando a la investigación. Y es desde el trabajo conjunto entre la psicopatología y la filosofía como puede avanzar esta problemática, pues necesita tanto del estudio de fenómenos psíquicos como de la interpretación dirigida a las bases teóricas y conceptuales que se utilizan en ese estudio.

En esta dirección, podemos, en primer lugar, percatarnos de la amplitud que subyace a lo que hoy hemos dado en llamar «psique». Su ascendiente griego, *psyché*, remite en general al «alma». Si nos acogemos a ese término, no en su derrotero teológico o metafísico, sino en el más parco pero no precisamente restrictivo cauce que lo liga al *espíritu*, se nos revela como lo humano propiamente dicho, es decir, como esa *condición humana* consistente en *ser* con *entendimiento*. En tal caso, lo psíquico se identifica con lo más genérico, con la vida misma. Y en este punto se hace muy pertinente señalar que, siendo humana, la vida con entendimiento ya se ha vuelto siempre hacia sí, pre-reflexivamente, aprehendiéndose. La vida del hombre es psíquica, lo que quiere decir que es vida que comprende y que *se comprende* implícitamente, *vida que se experimenta a sí misma* —para Hegel, que ha conformado nuestro presente, *espíritu* es el saber de sí del *logos*, que se desarrolla históricamente—. A la vida humana le es inherente el *pathos*: se *padece a sí misma*. A la inversa, cabe señalar que el

psiquismo —cuando lo utilizamos en el más amplio de sus sentidos— es siempre un ámbito en el que la actividad humana comparece experimentándose, padeciéndose, y coincide, así, con la vida misma.

En un contexto como este se podría comprender que la patología —en su significación negativa, en cuanto enfermedad— y la salud, no conforman, si se los piensa bien, un par oposicional, como si dijéramos que, dada la vida, se puede producir la salud o la enfermedad, en la forma de alternativas suyas. Generalmente utilizamos esta lógica dualista para definir estados ulteriores y advenedizos respecto a la vida: «una vida sana» —como resultado de esfuerzos que la modelan— o «enferma» —si ha sido conducida, por mecanismos tácitos o expresos a su deformación—. Pero semejante dicotomía es cuestionable. Si la *psyché* es el carácter de ser del hombre en el mundo deberíamos entender por salud, no un estado derivado de la vida, sino la vida en cuanto tal. En esa línea, nos dice Gadamer la salud, es «ser-ahí (*Da-sein*), un estar en el mundo, un estar con-la-gente»², por lo que, coincidiendo con lo que nos acontece de modo más ordinario, pasa desapercibida, en *estado oculto*: se repara en ella sólo cuando experimentamos que «algo va mal»³.

Que «algo va mal» bien podría consistir en la experiencia que señala la generación de una enfermedad. ¿Pero qué deberíamos entender por ésta? Para que podamos decir que la vida *va mal* sería preciso entenderla como *potencia*, es decir, como impulso, como aspiración o anhelo, pero no respecto a otra cosa fuera de ella, sino en la forma de un haz de fuerzas dirigidas a la intensificación de sí. Es ese el modo en que Nietzsche concebía la vida, como voluntad de poder, es decir, de crecimiento y expansión, de autosuperación, más allá del escuálido empuje a la autoconservación. Es el modo, también, en que Unamuno y, en general (bajo diversas variantes) los intelectuales españoles de la generación del 98 echaban en falta, bajo el peso de una crisis profunda de espíritu en la época, una vida que no se justifica en su propio mantenimiento, sino que se hace digna en la medida en que aspira a más vida⁴. Sólo si la entendemos en este sentido fluyente y energético, incurso en un devenir orientado por su propia tendencia a la intensificación, podemos decir cabalmente que *va mal*. La salud, en consecuencia, no es más que la vida tal cual es, en constante aspiración a su crecimiento intensivo. Por eso, en ella —como dice Gadamer— «apenas si experimentamos las fatigas y los esfuerzos (...), nos mostramos emprendedores y abiertos al conocimiento», pues es, radicalmente, «sentirse satisfecho con los problemas que le plantea a uno la vida y mantenerse activo en ellos»⁵.

En cuanto a la enfermedad, ¿no podríamos interpretarla ahora como un debilitamiento de la vida en su discurrir inmanente? Si, por ejemplo, la salud del pensamiento —como

² Gadamer, H.-G., *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 2001 (ed. orig.: 1993), p. 128.

³ *Ibid.*, pp. 122 y ss.

⁴ Cfr. Cerezo, P., *El mal del siglo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, especialmente Introducción, Obertura y caps. XV y XXI.

⁵ Gadamer, H.-G., op. cit., p. 128.

podríamos decir con H. Arendt— consiste en su mantenerse activo y *naciente*⁶, ¿no estaríamos de acuerdo con M. Merleau-Ponty en que «en realidad nuestro fondo disponible expresa a cada momento la energía de nuestra conciencia presente. Ora se debilita, como en la fatiga, y entonces mi 'mundo' de pensamiento se empobrece y se reduce incluso a una o dos ideas obsesivas: ora, por el contrario, me entrego a todos mis pensamientos, y cada palabra que se dice delante de mí hace germinar problemas, ideas, reagrupa y reorganiza el panorama mental y se ofrece con una fisionomía precisa»⁷?

La patología en su rostro negativo, la enfermedad, es un desfallecimiento de la vida, una depotenciación de su devenir intensivo. ¿Pero cómo puede acontecer tal declive? La psicopatología, empleando su método propio de interpretación, puede indagar el contexto de surgimiento, sus causas circunstanciales, la intervención de mecanismos inconscientes determinados, sean individuales o vinculados al contexto social. Esta labor, sin embargo, no es incompatible con la filosófica, sino su envés necesario y complementario. Como dos caras de una misma moneda, la psicopatología y la filosofía están llamas aquí a colaborar, la primera investigando cauces de comprensión y explicación *ónticos*, es decir, ligados a fenómenos concretos, accesibles también en el campo temporal y espacial de la biografía de un sujeto; la segunda, orientando la mirada a la dimensión *ontológica*, al *modo mismo de ser* de la enfermedad en general.

Pues bien, según lo dicho, a la psicopatología le concierne más directamente —respecto a la pregunta que nos hacemos— generar modelos comprensivos y explicativos que permitan, en un caso en particular, identificar procesos concretos de desfallecimiento vital, incorporando conceptos capaces de capturar mecanismos o modos de acción que intervienen en la biografía vital de un individuo. La perspectiva filosófica interroga por el sentido mismo del “desfallecimiento” o “depotenciación”. Ello no quiere decir que entre filosofía y psicopatología exista un límite *a priori* concisamente determinable. Hay entre ellas, seguramente, un ámbito de indiscernibilidad —como diría Derrida— que no rompe, sin embargo, la diferencia y que permite continuamente la recíproca ósmosis y el di-ferir de los problemas de una a otra.

Volviendo al punto de vista filosófico, parece deducirse, tras lo dicho, que la enfermedad no es una «anomalía». Pertenece al vivir en cuanto tal y, por eso, es anterior a la distinción entre «normalidad» y «anormalidad». Bien podría ocurrir, en determinados contextos o épocas, que aquellos individuos que, desde la perspectiva filosófica, merecerían ser honrados como pruebas de salud, fuesen tomados por la mayoría de la colectividad social a la que pertenecen como casos *patéticos* de anormalidad y, por ende, como a-sociales

⁶ V. Sáez Rueda, L., “La vida del pensar como acción pública creadora y como salud existencial — Reflexiones sobre el sentido del pensamiento en H. Arendt—”, Universidad de Granada, *Repositorio Institucional*, 2011. <http://digibug.ugr.es/handle/10481/18683>

⁷ Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975 (ed. orig.: 1945), p. 147.

y enemigos del bien común, como ha mostrado con contundencia M. Foucault⁸. La salud y la enfermedad están más allá del bien y del mal en un sentido filosófico, más allá de lo correcto e incorrecto, de lo sociable y lo insociable, de lo que se ajusta a una «norma» cualquiera y de lo que diverge respecto a ella.

¿Cuál es, entonces, la textura de la enfermedad, ontológicamente contemplada? Una vida depotenciada, decreciente, es, en el fondo, una vida que se abstiene respecto a sí misma, que se inhibe en su intensidad creciente. He llamado en otro lugar a este fenómeno «desasimiento»⁹. El desasimiento no quiere señalar simplemente al desarraigo respecto a la vida, sino que apunta a un proceso de *desistimiento*. Es un proceso que no se limita a *retardar* la vida en su expansión, sino a introducir en ella su propio contrasentido. Si la vida es potencia, la enfermedad es la vida como im-potencia. Pero es necesario tener en cuenta que de este modo no introducimos una nueva oposición entre normalidad y anormalidad. La vida creciente y la decreciente no se relacionan como opuestos contrarios más que en el plano deformante de la representación lógica o de la abstracción conceptual. Si se los aprehende *hermenéuticamente*, es decir, desde la *comprensión de su sentido*, no se los capta como fenómenos opuestos. La enfermedad no es lo contrario de la salud (es decir, de la vida en su caudal intensivo, tal y como acontece), sino *la vida aconteciendo en su impropiedad*. Esta figura de pensamiento ha sido empleada por Heidegger para referirse al nihilismo negativo, que convierte al ser en una pura nada vacía y sin sentido (el ser *aconteciendo en su impropiedad*). La acojo aquí con reservas que he expresado en otro lugar¹⁰, pero cuya explicitación en este contexto excedería nuestra problemática o la haría extremadamente confusa. Baste decir que cuando «x» ocurre *en su impropiedad* no está aconteciendo «no x», sino «x en el modo de su autoaniquilación». La enfermedad como *desasimiento* es la vida creciente que «crece» y se expande precisamente, y de forma paradójica, alejándose del crecimiento. Tiene lugar en ella, no una merma de su poder, sino una autocontradicción práctica y existencial. Es, más que una distorsión por factores extrínsecos, un falseamiento interno que la obliga a ser sólo en cuanto apócrifa, una *ficcionalización de sí*.

La noción de «desasimiento» puede ser aclarada también por recurso a reflexiones de la propia psicopatología cuando, en esa franja de indiscernibilidad de la que hemos hablado, introduce en su reflexión la cuestión filosófico-ontológica. W. Blankenburg, por ejemplo, nos reta a pensar que lo decisivo en esta cuestión es el «poder-vivenciar-y-comportarse». Siempre se trata, pues, de la libertad, pues lo que interesa a la psicopatología —dice— es si alguien *puede* o no comportarse adecuada o inadecuadamente¹¹; lo que importa es el poder o

⁸ Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, México-Madrid, 1967 (orig. 1964), especialmente, Vol. I, primera parte.

⁹ Sáez Rueda, L., “Hospedar la locura. Reto del pensar en tiempos de nihilismo”, en Ávila, R./Estrada, J.A./Ruiz, E. (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Madrid, Arena Libros, 2009, pp. 245-264. <http://digibug.ugr.es/handle/10481/18667>

¹⁰ Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, cap. 4.

¹¹ Cfr. Blankenburg, Wolfgang, *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Stuttgart, F. Enke Verlag, 1971, cap. VI.

no-poder: un «no-poder-comportarse-en-forma-desviada» es *tan patológico* como un «no-poder-sino-comportarse-en-forma-desviada». Quiere decir esto, a nuestro juicio, que lo patológico, en su sentido más radical, no consiste en un desajuste comportamental respecto a la «sana normalidad», sino en la pérdida de la posibilidad vital en cuanto tal para discurrir por cauces diferentes, en la im-posibilidad misma, que incluye la imposibilidad para elegir entre lo venerado como «normal» y lo estigmatizado como «anormal».

La enfermedad no es ni siquiera la ausencia de salud. Es un fenómeno aporético: la salud, es decir, la vida, teniendo lugar bajo la forma de aquello que no quiere. Pero como esta aporía, en su estado pletórico y completo, implicaría la situación más extrema, una muerte, adopta la forma de lo «imposible» y no se da en la existencia humana más que como una virtualidad que moviliza *en sí* lo que la potencia de sí no puede: su total impotencia. En el efectivo ser finito del hombre el desasimiento es impuro: siempre se trata, en la enfermedad, de una vida que está en proceso de muerte.

1.2. *La patología como enfermedad de civilización y el nuevo «malestar en la cultura»*

Las patologías se achacan, por lo general, al comportamiento individual. Pero los individuos no existen aisladamente, pertenecen obviamente a un colectivo. De lo que queremos hablar es de aquellas patologías que son inmanentes a una civilización, a una cultura en su totalidad, y en particular a nuestro presente occidental, en el que aumenta un *malestar* de trastienda, ciego, sin perfiles claros aún para la investigación. De alguna manera, todos lo percibimos oscuramente, pero para el escéptico pueden ofrecerse datos que impresionan¹². Si a menudo no nos sentimos concernidos por este nuevo *malestar en la*

¹² Los trastornos mentales y conductuales son frecuentes: más del 25% de la población los padece en algún momento de la vida. Tienen un impacto económico sobre las sociedades y sobre la calidad de vida de los individuos y las familias. Los trastornos mentales y conductuales afectan en un momento dado al 10% de la población adulta aproximadamente. Alrededor del 20% de todos los pacientes atendidos por profesionales de atención primaria padecen uno o más trastornos mentales. En una de cada cuatro familias, al menos uno de sus miembros puede sufrir un trastorno mental o del comportamiento. Se ha estimado que, en 1990, los trastornos mentales y neurológicos eran responsables del 10% de los AVAD (Un AVAD puede concebirse como un año de vida “sana” perdido) totales perdidos por todas las enfermedades y lesiones. En 2000 ese porcentaje había aumentado al 12%, y se prevé que llegará hasta el 15% en 2020. Los más frecuentes, responsables por lo general de discapacidades importantes, son los trastornos depresivos, los debidos al uso de sustancias psicoactivas, la esquizofrenia, la epilepsia, la enfermedad de Alzheimer, el retraso mental y los trastornos de la infancia y la adolescencia. Los factores asociados a la prevalencia, la aparición y la evolución de los trastornos mentales y conductuales son la pobreza, el sexo, la edad, los conflictos y desastres, las enfermedades físicas graves y el entorno sociofamiliar. (Más información se encuentra, por ejemplo, en: http://www.who.int/whr/2001/en/whr01_ch2_es.pdf). Según la Organización Mundial de la Salud, ya en su 55ª Asamblea del 2002, la depresión es la principal causa actual de discapacidad. Más de 120 millones de personas la sufren. De acuerdo con las expectativas, una de cada cinco llegará a desarrollar un cuadro depresivo en su vida. En Europa un 14% de la población, junto a un 16% que padecerá trastornos graves de ansiedad. Cada año se suicidan 800.000 personas. En España es un problema de salud pública y afecta a poco menos porcentaje de población que en

cultura y lo camuflamos es porque, como nos dice R. Bodei, hoy domina la tendencia a «cancelar y depotenciar los conflictos, escondiéndolos o aplazando su solución», de forma que «el malestar circula clandestinamente, como algo que normalmente no queremos mirar de cerca»¹³.

La psicopatología social está involucrada en el estudio de este fenómeno general, pero la especificidad de la aportación filosófica en este campo debe ser —en la línea en que venimos argumentando— la de hurgar en la dimensión *ontológica* del problema. En este sentido, se trata de un estudio de fenómenos que afectan a la comprensión tácita del mundo que vincula a los miembros de una comunidad o espacio civilizatorio. Tal *visión del mundo*, operante en una sociedad enferma, no coincide con los fenómenos concretos de malestar, perceptibles y signables sociológica o psicosocialmente, sino que constituyen su envés no fenoménico, el abanico de supuestos que orientan la autoexperiencia de una totalidad socio-cultural mayor que la suma de sus partes, lo invisible en lo visible como tendencia o *espíritu* de una época.

Es necesario hoy, para una relación fecunda entre disciplinas, que la psicopatología aproveche el potencial de investigación trans-individual o supra-individual que posee¹⁴, tarea que exige una compleja rearticulación de conceptos y métodos, pues no puede consistir en la simple proyección de lo individual a lo colectivo. Una proyección así valdría sólo de propedéutica, dado su fondo analógico, como ya supo ver con agudeza S. Freud. Después de señalar en *El malestar en la cultura* las sorprendentes analogías entre filogénesis y ontogénesis, afirmaba:

«Si la evolución de la cultura tiene tan trascendentes analogías con la del individuo, y si emplea los mismos recursos que ésta, ¿acaso no estará

otros países de nuestro entorno, como Alemania (10%), el Reino Unido e Irlanda (17% y 12% respectivamente) o Francia (18%). En Estados Unidos estos trastornos afectan aproximadamente a 19 millones de adultos. Los costes anuales que allí suponen estas enfermedades absorben el 2,5% del producto nacional bruto (es decir, 148.000 millones de dólares). A menudo se llama a estas enfermedades “enfermedades del vacío”, porque la mayoría de ellas se expresa en personas que no poseen problemas objetivos aparentes y manifiestan sentirse vacías. Mesas redondas Ministeriales en la OMS elaboran con ahínco un programa quinquenal de apoyo a los Estados Miembros encaminado a mejorar su capacidad para reducir la *carga* que suponen los trastornos mentales y promover la salud mental. ¿Se exagera? ¿Se trata sólo de problemas siempre presentes a los que hoy se les presta más atención? Muchos informes, como el del equipo de Michelle E. Kruijshaar (Boletín OMS, 83, 6, junio-2005, pp. 443-448) comprueban, con asombro, que no se ha sobreestimado y que, incluso, muchas comunidades ocultan cifras considerándolas índice de casos leves.

¹³ Bodei, R., *El doctor Freud y los nervios del alma. Filosofía y sociedad a un siglo del nacimiento del psicoanálisis*, Valencia, Pre-Textos (orig.: 2001), pp. 42-43.

¹⁴ En una línea coherente con lo que decimos se desarrolla la *psicología transhistórica* propuesta por Francisco Alonso-Fernández en *Fundamentos de la Psiquiatría actual*, Madrid, Paz Montalbo, 1979 (cuarta edición), tomo I, pp. 108-11 y tomo II, pp. 252-259. El capítulo que dedica a este libro se ocupa también de ello. Son destacables también los estudios de José María López Sánchez, entre ellos *Compendio de psicopatología*, Granada, 1996 —cuarta edición— y la serie de volúmenes producto de estudios interdisciplinares en la *Unidad de Docencia y Psicoterapia* de Granada —*Seminarios de la unidad de docencia y psicoterapia*, Funcación Virgen de las Nieves, Granada.

justificado el diagnóstico de que muchas culturas —o épocas culturales, y quizá aun la humanidad entera— se habrían tornado “neuróticas” bajo la presión de las ambiciones culturales? La investigación analítica de estas neurosis bien podría conducir a planes terapéuticos de gran interés práctico, y en modo alguno me atrevería a sostener que semejante tentativa de transferir el psicoanálisis a la comunidad cultural sea insensata o esté condenada a la esterilidad. No obstante, habría que proceder con gran prudencia, sin olvidar que se trata únicamente de analogías (...) Pese a todas estas dificultades, podemos esperar que algún día alguien se atreva a emprender semejante patología de las comunidades culturales»¹⁵

Por su parte, la filosofía debería aprovechar su caudal ontológico, mediándolo con los aportes de esta *psicopatología por-venir* —junto a los de otras disciplinas, como la sociología, la antropología o las ciencias políticas— en vistas a una *ontología crítica del presente* orientada terapéuticamente y nutrida por estudios de fenómenos *ónticos*.

Desde el plano puramente ontológico —que es, como decimos, incompleto y está destinado a mediar con otros saberes— la filosofía ya ha realizado perspicaces diagnósticos sobre nuestro presente en el sentido indicado. Uno de los más profundos es el que se desarrolla, desde las fuentes de Nietzsche y Heidegger, a través de la problemática del nihilismo occidental. Lo que el acontecimiento del nihilismo, en su sentido negativo, subraya es el proceso de decadencia occidental, que ha devenido en una colectividad vacía de espíritu que experimenta a todo lo real, sin percatarse de ello, como una nada nula e improductiva. Nietzsche no tuvo escrúpulo alguno en calificar esta decadencia nadificante o nihilizante de «enfermedad». Se llamó a sí mismo psicólogo y dirigió su investigación al modo en que el hombre pierde la *vida creciente* a favor de un *desierto vital* plagado de síntomas mórbidos, como el resentimiento generalizado, la nostalgia del fundamento perdido —que se obstina en la creación de nuevos ídolos al servicio de la huída del mundo—, la necesidad de una vida en anestesia —que busca calmantes y bálsamos para camuflar su oquedad— y todo tipo de expresiones de las *fuerzas reactivas*, siempre dirigidas a la negación de la vida *en la vida*¹⁶. No en vano se lo ha llamado «médico de la civilización»¹⁷ y se ha enaltecido su obra, junto a la de Freud y la de Marx, como un magnífico arte de terapéutica y de curación que en el siglo XIX reemplaza a las técnicas de salvación¹⁸. Por su parte, Heidegger ha entendido nuestra época como consumación del nihilismo que arrastra Europa en la forma de un modo de comprensión del ser tal que convierte a todo lo existente en *existencias*, es decir, en objetos cuya esencia radica en servir a la disposición arbitraria del hombre, de un ser humano que ya no se experimenta como *ser-en-el-mundo* sino como sujeto dominador *frente* a él, convirtiéndose así, en un *ser-sin-mundo* capaz de convertir a éste, al mundo, en lo

¹⁵ Freud, S., *El malestar en la cultura*, Alianza, § 8, pp. 86-7. También en *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, tomo VIII (1974), p. 3066.

¹⁶ V., p. ej. Nietzsche, F., “El nihilismo europeo”, en *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos, 2006, vol. IV.

¹⁷ Deleuze, G./Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 114.

¹⁸ Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 55 y ss.

immundo. También en este caso se atribuye a la decadencia el carácter de un «agente patógeno»¹⁹ que genera multitud de enfermedades, como la conversión de todo en imagen y el pre-dominio del pensamiento calculador²⁰.

Pues bien, ¿qué podríamos entender por «patología de civilización»? Podemos traer aquí nuestras reflexiones anteriores, pues no estaban, por principio, dirigidas a la enfermedad individual. Una patología de civilización, si precisamos, es la expresión ontológica de un fenómeno de decadencia en una cultura. Ambas, decadencia y patología (en su dimensión civilizatoria) son un proceso de «desasimiento», tal y como lo hemos aclarado, es decir, un acontecer en virtud del cual la vida de un pueblo —como impulso a la intensificación de sí, a *más vida*— o, si nos expresamos en otro lenguaje, la existencia de un pueblo —en cuanto destinada a *hacer por ser* y, así, a *intensificar su potencia*— discurre en la forma de su propio desahucio: cultura que aspira a lo que no la potencia, cultura que acontece *en la forma de su impropiedad*. Y ello como un soterrado fenómeno autodestructivo que es anterior a cualquier distinción entre «normalidad» y «anormalidad». Ahora bien, la *decadencia* de una cultura, en este contexto, consiste en su núcleo ontológico más general y esencial, mientras que las *patologías* son modos en que dicho núcleo se corporeiza. Pues la decadencia es una dimensión intensiva que no sería tal si no toma cuerpo en formas —sin duda diversas y múltiples—, tal y como la fuerza del viento, al afectar a un mar en calma sólo puede existir en esa materialización que consiste en la miríada de formas del oleaje y de los movimientos acuáticos que lo acompañan. Siendo heterogéneos en su descripción, la decadencia y sus patologías de civilización concretas constituyen, sin embargo, un único acontecimiento.

Las dimensiones mencionadas no son estructuras, sino más bien *estratos* en una misma configuración geo-pato-lógica; si ampliamos el espectro disciplinar, podemos hablar de *estratos intensivos*, cada uno de los cuales se comprende desde sí mismo, pero que no es más que en su materialización: así, las patologías de civilización cobran forma, de modo inmanente, en fenómenos asequibles a una psicopatología trans-individual, a la sociología, a la antropología y otros saberes, siendo finalmente la sintomatología observable y representable la última forma de corporeización. Esta última, que se presenta en el mundo de la *extensio*, *existe* (ec-siste). Sus estratos intensivos *in-sisten* en ella como lineamientos cualitativos inmanentes.

2. PATOLOGÍAS ACTUALES DEL VACÍO

Si el análisis anterior resulta convincente, podríamos deducir que una crítica de patologías de civilización ha de proceder eslabonando tres tareas:

¹⁹ Heidegger, M., “En torno a la cuestión del ser”, en *Hitos* (ed. orig.: 1955), Madrid, Alianza, pp. 315 y ss.

²⁰ Cfr. Heidegger, M., *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 63 y ss.

- a) En primer lugar, ha de ofrecer una interpretación ontológica del «ser» de la vida o existencia humanas²¹. ¿Cómo, si no, entender el significado que posee su «intensificación» o «potenciación»?
- b) En segundo lugar, tiene que calificar a la *decadencia* que le correspondería a dicha vida o existencia y precisar *patologías de civilización* en las que esta última se expresa.
- c) Un estudio máximamente rico debería incluir también, en la explicitación de la segunda empresa, especificaciones de carácter psicopatológico, sociológico, etc.

A continuación explicitamos nuestra posición personal en el contexto de una crítica de patologías del presente, aunque la incorporación de elementos interdisciplinares mencionados en tercer lugar es aún precaria. Nos centraremos en aquellas que pueden ser remitidas al *vacío*.

2.1. Supuestos ontológicos: la existencia humana como intersticio errático y su decadencia en cuanto «organización del vacío» y «ficcionalización del mundo»

Para comenzar, como hemos señalado, una teoría crítica de patologías ha de comprometerse con una concepción de lo humano, para abordar desde ahí el problema de la decadencia y el de la enfermedad, estratos recíprocamente inmanentes en un campo problemático. Hemos intentado desarrollar esta cuestión pormenorizadamente en otro lugar²². Glosamos aquí lo pertinente en el presente contexto.

El hombre es un ser del intermedio, del intersticio o del *entre*. En sintonía con Heidegger, podría decirse que es un ser que existe *habitando un mundo*. Habitar no consiste en un mero *estar*. Se quiere decir con ello que es en la medida en que participa, internamente, en una comprensión del mundo, finita. Contra Heidegger pensamos que, al unísono, es un ser *excéntrico*. *Céntricamente*, el ser humano pertenece a una cultura y comprende lo real y su propia *identidad* (su *sí mismo*) desde las interpretaciones que constituyen el tejido de ésta. Ahora bien, no podría experimentar que *habita un mundo* si, al mismo tiempo, careciese de una distancia respecto a lo que lo rodea, una distancia que no es originariamente teórica, sino pre-reflexiva: siendo partícipe de un contexto existencial de cultura, puede en cualquier momento experimentarse perplejo, admirado o interrogativamente *ex-puesto* en ella.

Tales posibilidades pertenecen a su poder de *extrañamiento*, de aprehender su propia pertenencia, no dentro de los trazados que la recorren en su intimidad, sino *en cuanto tal*

²¹ Existe hoy una diatriba filosófica acerca del modo en que ha de ser concebida la facticidad: como “vida” o como “existencia”. No podemos, en los límites de este trabajo, introducirnos en este debate, por lo que hemos dejado abierta la posibilidad de optar por una terminología u otra. No obstante, cuando ofrezcamos nuestro punto de vista sobre la enfermedad de occidente, a continuación, justificaremos nuestro uso de la segunda de las nociones.

²² Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, op. cit.

pertenencia. En el curso del habitar éste le es familiar, pero en el instante, siempre subyacente, del extrañamiento, tal habitar le sorprende. En virtud de semejante *distancia en la inmanencia* no puede dejar de verse afectado por el sentimiento de que *podría* ser en otros mundos habitables. Adquiere la experiencia de que es en *un* mundo, pero que no está ligado por esencia a *ninguno en particular*. Excéntricamente, pues, se comprende en cuanto extranjero o extraño.

Ahora bien, si meditamos con calma esta doble faz de la existencia, podemos reparar en que no está conformada como una dualidad en oposición. Centricidad y excentricidad se copertenecen, articulan un único acontecimiento de ser, del cual son *caras discordes*. Habitando céntricamente un mundo cultural e histórico determinado, el hombre se autocomprende, al unísono, fuera de él. Se es miembro de un contexto de existencia justo en la medida en que dicho contexto es aprehendido como contingente y, por ello, no fundante del propio ser. El hombre es al unísono céntrico y excéntrico. Y ése es el significado que damos a su *condición errática*. El hombre es *ser errático*, no porque posea diferentes moradas, a lo largo de las cuales *vagabundea* sin rumbo y *sin paradero*, en un sentido peyorativo, sino más bien porque es el ser que está continua e inexorablemente *en camino*. En cuanto es en un mundo, se halla en el seno de un magma de sentido y en la responsabilidad de *escuchar* la interpelación que de éste emerge. En cuanto excéntrico y extrañante, está lanzado, en el mismo acto, a la exterioridad, hacia los confines de su mundo, ex-cediendo su pertenencia por medio de la responsabilidad y de la aventura consistente en saltar hacia una nueva tierra, aún por-venir.

El ser humano es ese tránsito, ese intersticio, «entre» o intermedio, de estar en ciernes o en *estado naciente*, en la tensión entre radicación y erradicación, habitar y des-habitar, tener lo propio de una pertenencia y estar en proceso de ex-propiación. Estamos arraigados y, en el corazón del arraigo, parte ya una línea de fuga hacia lo extranjero y extraño. Siendo en la tierra, estamos desterrados, pero no como *flotando en el aire*, sino en el trayecto de conformar una nueva tierra que todavía no existe. Por eso, el hombre, entraña y ex-traña a un tiempo, no existe ni en el mundo en que se arraiga (pues está excediéndose hacia su exterioridad), ni al mundo que vislumbra (pues éste *in-siste*, es un *por-venir*). Su ser es el *entre* mismo, dinámico, proteico, heraclíteo. Y ninguna norma externa podrá orientarlo en ese tránsito que él es. La norma emergerá *in fieri*, permaneciendo siempre *in status nascendi*.

Es, ciertamente, misterioso cómo puede una norma, un cauce, un destino, ser creado incesantemente. Pero quizás se haga más comprensible si concedemos que no es un individuo aislado el que transita, sino toda una retícula social. Innumerables afecciones recíprocas e intensivas reúnen a esos *entres* en lo que Deleuze llamaría «rizoma», intrincada nervadura de intersticios. Y es, según nuestra convicción, en semejante trama donde se generan normas o criterios, en devenir y continuamente en germen, en virtud de un proceso de *caósmosis*. Ni caos ni orden. Caóticos encuentros por cuya interafección emerge, un orden espontáneo. Un orden no geométrico, sino irrepresentable por ser *intensivo*, como una invisible musculatura.

La decadencia del ser humano consistiría, pues, en la depotenciación de su proteico ser intersticial entre dos tierras y de la fuerza que lo articula por caósmosis. Dicho utilizando la figura de pensamiento más precisa que hemos empleado anteriormente, coincidiría con su *desasimiento*, con el acontecer de su existencia en el modo de la impropiedad, es decir, con un *ser-errático* que ya no transita y recorre el espacio de un entre, un *ser-errático por cuya erraticidad* es cercenada tanto la centricidad como la excentricidad que lo conduce a los márgenes en pos de una nueva tierra. ¿No estamos refiriéndonos de este modo a la erraticidad en su uso lingüístico peyorativo? Sí, se trataría de una erraticidad improductiva, autodestructiva y, por tanto, ficcional. Hemos llamado a ese tipo de decadencia *ficcionalización del mundo*²³. Ficcionalización, sí, pues la decadencia, en este sentido, no se caracteriza por «desviarse» respecto al curso «normal» de la existencia errática, sino por impedirlo desde sí. Se trata de un devenir que no es devenir, de un saltar *in fieri* en el *entre* de mundos que no transita. De un modo más llano y simple, de un movimiento que no es movimiento y, que por tanto, lo finge.

Lo errático apócrifo, movimiento que no es movimiento, tránsito que no es tránsito, tiene por móvil lo que denominamos «organización del vacío». Nuestra sociedad occidental actual se aproxima con extrema intensidad a un tipo de comunidad que permanece continuamente ajetreada, en un movimiento sin cese, casi febril y vertiginoso, que en el fondo constituye una entera parálisis. Pues tan exasperante devenir se produce tan sólo en la forma de un recambio de lo mismo: de bienes en el capital, de informaciones en el saber, de sumisiones políticas al neoliberalismo bajo nombres diversos... Si se medita con calma, no será difícil percibir en todo este tráfigo que hoy *estresa* el rumbo de todos los procesos, una transformación meramente *cuantitativa*, una variación de un mismo y único modo de relación con las cosas —en cuanto “objetos” a la disposición del arbitrio, calculables, acumulables—, una diversidad de máscaras que afirman una única y monótona idea de progreso —progreso puramente tecnológico, material, utilitario—. Es un aparente devenir, pues en su jubilosa y mojegata coquetería con el cambio, no cambia *nada* esencial, cualitativo, que permita hablar de tránsito a una nueva tierra.

En esta sociedad, que merece por ello ser denominada «sociedad estacionaria», se esconde un *vacío de ser*, una sustitución completa del *ser* por su ficción representativa. El vacío lo experimenta el hombre cuando no se hace a sí mismo en el intersticio, cuando está condenado a dar vueltas en una centricidad cerrada, sin apertura excéntrica hacia lo otro de sí, en la libre exterioridad sin fronteras. Y ese vacío es hoy un rumor tenebroso que augura la muerte en vida. Ante él sólo cabe —en la inconsciente enfermedad— cerrar los oídos, negar la evidencia, para no sucumbir en la verdad, para calmar la angustia de la nada vacía y nula. El calmante está servido: como en ciertos procesos neuróticos, en los que un individuo aprisionado huye de sí mediante una actividad visceral y compulsiva, la *sociedad*

²³ En *Ibid.*, especialmente capítulos 1, 2 y 6.1. También en Sáez Rueda, L., “Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de *patologías* sociales”, Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica, XLV, 115/116 (2007), pp. 57-69. <http://digibug.ugr.es/handle/10481/18763>

estacionaria nos mantiene a todos en jauría cercada por alambradas, en constante y zozobroso ajeteo. Lo errático discurre en la forma de su apócrifo, en un *andar a la brega* que oculta el vacío por medio de su administración activa: de su organización.

2.2. *Patologías del vacío*

Las *patologías del vacío* son, en consonancia con lo que decimos, las más vinculadas a nuestra civilización presente. En cuanto modos en que se encarna la *organización del vacío* y su correspondiente *ficcionalización del mundo*, admiten una multiplicidad de formas. Entre ellas, hablaremos aquí de dos: de la que llamaremos «autoorganización vicaria» —que se expresa en fenómenos relativos al semiocapitalismo y a la sociedad del estrés, y de la que posee el sentido de «henchir el vacío» —a propósito de la cual reinterpretemos líneas de investigación en psicopatología como el análisis existencial, de ascendencia freudiano-fenomenológica, y la clínica del vacío, que posee un origen lacaniano.

a) *Autoorganización vicaria. Semiocapitalismo, sociedad del auto-estrés e hiperexpresión patológica*

El vacío puede ser rehuido y camuflado mediante la entrega de sí a una fuerza externa que tome la potestad sobre la praxis produciendo la ficción de autonomía. El sujeto queda así descargado de su responsabilidad para hacer frente a su propio *que-hacer* y se oculta a sí mismo su vacuidad. Para el conjunto de nuestro occidente actual ésta es, a nuestro juicio, una patología ya bien arraigada que conduce a una autorrealización vicaria de la comunidad, dependiente de un poder extraño e interiorizado. Nos ayuda a entenderla el tipo de poder que, según Foucault, predomina desde el siglo XIX y se intensifica en el XX, al que llama *pastoral* y que está ejercido por procesos de *biopolítica*²⁴. Se trata de nuevos modos anónimos de dirección que, frente a la hipótesis represiva freudiana, no actúan reprimiendo tendencias, sino promocionándolas y modelándolas mediante un auténtico gobierno sobre los cuerpos, a través de la expansión y crecimiento de hábitos y conductas. No hay que concebirlos al modo de una herramienta a manos de determinados colectivos de poder, como interpretaría una teoría conspiratoria, sino como fuerzas ciegas imperantes en toda la retícula de relaciones sociopolíticas y culturales.

Lo que, a nuestro entender, necesita de tales procesos biopolíticos, no es, como pensaría Foucault, la sujeción de los individuos en una sociedad *normalizada*, sino, más profundamente, la ocultación, como decimos, del vacío de la existencia actual a través de dicha sujeción. Los procesos biopolíticos, impulsando y conformando en positivo cursos de acción, facilitan el movimiento incesante en el que se *organiza* nuestro vacío de ser. Impiden la ex-centricidad que se pondría en obra mediante la ex-pedición hacia una nueva

²⁴ V. Foucault, M., *La voluntad de saber*, Madrid-México, Siglo XXI, 1977 (ed. orig.: 1976), cap. V y *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991, textos 6, 10 y 11.

tierra, desplegando la *ausencia de* dicha potencia excéntrica en multitud de prácticas cuyo sentido radica en sustituir la autorrealización creativa por la producida fantasmalmente, es decir, organizando la ausencia del poder excéntrico en una vorágine que simula lo que hemos llamado anteriormente *caósmosis* mediante un «caos ocultamente ordenado»: autoorganización vicaria.

Una expresión sociopolítica en la que esta patología del vacío adquiere un rostro determinado es el nuevo espíritu del capitalismo. Éste no es fundamentalmente, desde hace tiempo, un modo de producción, sino, más allá, una forma de vida que penetra en las entretelas de la urdimbre social. Su circulación por el laberinto sociocultural es anónima, ciega, autonomizada, y genera a su paso conductas, pautas y costumbres con alcance suficiente como para constituir subjetividad colectiva, trans-individual. Desde la década de los noventa, ha roto con la rígida distribución jerárquica de la empresa y se ha descentralizado, adaptándose a las nuevas condiciones de una sociedad reticular en su textura²⁵. Al disponerse hoy en forma de red, presta autonomía a cada uno de los nódulos y bifurcaciones, que no tienen órdenes que cumplir so pena de recibir castigos represores, sino «proyectos» a perseguir afirmativamente por los agentes. De esa forma, tales agentes, que somos todos, se convierten en lugares de transmisión de un mismo y enmarañado flujo, en el que es preciso empeñar la creatividad y ceder los afectos que configuran la participación (céntrica) en el mundo. En esa malla todos nos experimentamos compelidos y llamados a hacer de «operadores» que se «autoorganizan» en «equipos» y que se hacen responsables del proceso, como «directores» de pequeñas cédulas —cada cual en la suya— en las que nos transmutamos en «animadores de equipo», «catalizadores», «inspiradores». ¡Mágico y sutil sueño de libertad en la que la autorrealización emana de la des-realización! El *hacer-se* de la comunidad no es, así, colonizado desde fuera por una instancia visible. Es constituido por una fuerza ciega que ha escapado a la voluntad humana y de la que ésta es vicaria, sustituta en cuanto simple espacio de transferencia.

Dicho en términos espaciales, la comunidad se convierte en un entramado de *no-lugares*, espacios de paso, de *trans-misión*, refracción y reverberación. Se toma a menudo nota de esta ficcionalización, pero se olvida al instante, por la interpelación constante que proviene de la retícula en su totalidad. En una sociedad así la distinción entre la creatividad original y la espuria se hace muy difícil, de tal modo que provoca un estado continuo de desazón, siempre velado pero operante en la trastienda de la vida.

Recurrir al pensamiento en tal estado, por si fuera poco, se transforma también en una vía que ya no ofrece *con-fianza*, porque su ambigüedad inspira sospechas. Y es que, aunque parezca una fábula, el pensar se encuentra acechado también por el circuito del capital, como parte del *trabajo inmaterial*²⁶, es decir, del que está relacionado con la producción de

²⁵ V. el magnífico estudio de Boltanski/Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002 (ed. orig.: 1999).

²⁶ Hardt. M./Negri, T. *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002 (ed. orig.: 2000), p. 279. V. También caps. 13 y 15 en general.

cultura, con la creación de conocimiento o con la comunicación, actividades que crean *productos intangibles*: bienestar, satisfacción emocional, e incluso pasión. Todo cabe y hasta se promociona, siempre y cuando haga crecer la impresión de que con ello hacemos un mundo nuevo.

Desde el punto de vista de la psicopatología, esta sociología del capital puede ser hoy confirmada por la constatación de fenómenos capaces de conducir a la esquizofrenia colectiva. Como sostiene Franco Berardi²⁷, en el capitalismo actual reticular, al que llama «semicapitalismo», la sobreproducción se ha investido de hiperproducción semiótica, pues genera un exceso infinito de signos —reclamos, mensajes, informaciones sobre posibilidades, etc.— que circulan en la infosfera y que saturan la atención individual y colectiva. La sobre-excitación a la que la comunidad está sometida sin cese provoca nuevas formas de enfermedad, *patologías de la hiperexpresión*, que sustituyen a las de represión. La dificultad para elaborar el gigantesco *input* de estímulo conduce, en el menos grave de los casos, a déficit de atención o dislexia. Pero, más profundamente, crea en el entramado socio-cultural procesos de *sobreinclusión* conducentes a la dispersión. Ante la excesiva demanda del flujo semiótico y la imposibilidad de interpretar tantos signos, y tan veloces en sus cambios, tratamos entonces de capturar el sentido por medio de un proceso de sobreinclusión, extendiendo los límites del significado y propagando una disgregación en el núcleo mismo de las identidades, asfixiadas ahora en una trepidante agitación. El semicapitalismo se convierte, así, en una *fábrica de la infelicidad*:

«La energía deseante se ha trasladado por completo al juego competitivo de la economía; no existe ya relación entre humanos que no sea definible como business —cuyo significado alude a estar ocupado, a no estar disponible. Ya no es concebible una relación motivada por el puro placer de conocerse. La soledad y el cinismo han hecho nacer el desierto en el alma»²⁸

En coherencia con esto, P. Sloterdijk ha sabido interpretar nuestra cultura actual como transida por el *estrés*. Y no precisamente de un modo banal. El estrés, provocado por la lucha entre fuerzas dispuestas a excitar, sustituye hoy a la ética y a la ideología política. La síntesis social no se produce por el motor de relaciones simbólicas o políticas, sino a partir de la competición generalizada en un campo de estimulación:

«Las sociedades modernas ya no pueden ser entendidas (...) bajo el punto de vista de una síntesis conformada mediante información o a la luz de comunidades de valor y estructuras de sentido distribuidas por canales políticos y morales. Me parece mucho más plausible considerar los cuerpos sociales vertebrados por los grandes medios de masas como conjuntos dispuestos a autoestresarse»²⁹.

²⁷ Cfr. Berardi, F. [Bifo], “Patologías de la hiperexpresión”, *Archipiélago*, n° 76 (2007), pp. 55-63.

²⁸ Berardi, Franco [Bifo], *La fábrica de infelicidad*, Madrid, Traficantes de sueños, 2003 (ed. orig.: 2000), p. 29.

²⁹ Sloterdijk y Hans-Jürgen Heinrichs, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, Madrid, Siruela, 2004 (ed. orig.: 2001), p. 79.

Lo semiótico y lo estresante —de manera energética— colaboran entrecruzándose. Y este proceso da lugar a una manía persecutoria, a una paranoia, que está a la base de la síntesis de las naciones modernas. Tanto es así que la globalización puede ser entendida como «la traslación de un sistema sincronizado basado en el estrés a una escala universal»³⁰.

Interpretamos estos fenómenos, en el marco de nuestra concepción de las patologías de civilización, no como una dispersión (pues esta noción presupone, de un modo o de otro, la de identidad), sino como una ruptura de los lazos entre las fuerzas que componen el *caosmos* social en su dimensión micrológica. Un *caosmos* germina allí donde una multiplicidad de cursos intensivos de deseo y acción pueden quedar vinculados, manteniendo la diferencia, a través de la recíproca afección. Esta con-junción, sin causa primera previa y sin *telos*, se autoorganiza por la fuerza de la diferencia misma, un «entre» que pliega en virtud del poder de ser afectado y de afectar inherente a las fuerzas. Las patologías de hiperexpresión tienden a encerrar a cada flujo en sí mismo, lo inducen al autismo, pues la reacción contra el exceso de estímulos dispersa en la medida en que, paradójicamente, depotencia la capacidad para ser afectado —la *hibrys* colapsa— y, al unísono, la de afectar. Las relaciones se transmutan, entonces, en *exógenas*, siguiendo el rumbo de consignas, lemas, emblemas y todo tipo de dictámenes anónimos pero lo suficientemente amplios y holgados como para reunir soledades desde fuera, en un anillo que allana diferencias y las agrupa en unidades gigantescas. Cuando hoy, por ejemplo, nos experimentamos «ocupados» y «no disponibles» no es porque la variedad de nuestras relaciones con los otros o con el trabajo sean excesivas, sino porque, en realidad, carecemos de relación. Los fenómenos de hiperexpresión se fundan en el vacío de ser y lo promueven a gran escala.

b) Henchir el vacío. Síndrome de Moloch

Pero el capital y sus formas de vida asociadas no son las únicas vías para evitar una confrontación franca con el vacío de nuestra cultura occidental. Hasta ahora hemos puesto el acento en modos de existencia que lo rehúyen a través de procesos que implican la circulación frenética de flujos intensivos de carácter semiótico y energético. Otra modalidad de huida es la que consiste en llenarlo, colmarlo, saturarlo, pero de forma apócrifa, es decir, de manera tal que el vacío persiste. A patologías de civilización que poseen este carácter quisiéramos denominarlas, emparentando sus diferentes expresiones, *Síndrome de Moloch*. Moloch es una divinidad que, en ciertas culturas de la antigüedad era representado en la forma de una estatua o tronco de árbol hueco y a la que se le rendía culto llenándolo de objetos, con frecuencia también, de seres humanos sacrificiales. Nuestro mundo presente ritualiza en una miríada de conformaciones y hechuras el culto a esta divinidad, cargando el vacío de energías ilusorias que lo abarrotan sin eliminarlo y sin extraer de él ni siquiera la

³⁰ *Ibid.*, p. 85. Cfr. pp. 78-89. Agradezco al Prf. Óscar Barroso haberme hecho reparar en esta problemática.

fuerza de una negatividad activa o impulsora. Tan tenaz es este ceremonial que llega a henchir la oquedad hasta el punto de convertirla en una falaz e inflada burbuja que hace, unas veces, de pesadez insoportable y otras de atiborramiento pomposo con aires de grandeza. Todo ello lo había descrito genialmente Robert Musil a principios de siglo como una enfermedad del *hombre sin atributos* que avanzaría con el curso del tiempo y a la que, irónicamente, relacionaba a veces³¹ con la ley que rige el crecimiento de una gran O redonda cuyo contenido es constante: cuanto más voluminosa, más se diluye su esencia en la dilatada superficialidad.

Podríamos partir de dos escuelas en psicopatología para reinterpretar ciertas hipótesis en nuestro marco conceptual: la escuela del «análisis existencial» y la que rodea a la obra de Lacan y está interesada en una «clínica del vacío».

La primera comenzó cuando ciertos psicoanalistas se encontraron con la publicación de *Ser y Tiempo* (de M. Heidegger) en 1927 y reformularon su indagación sobre la base de la ontología hermenéutico-existencial. L. Binswanger, E. Minkowski, M. Boss, entre otros, trabajaron en esta línea, que hoy viene siendo revitalizada por intelectuales a caballo entre la psicopatología y la filosofía como B. Waldenfels o W. Blankenburg.

Para decirlo del modo más simple, una patología, según esta escuela, consiste en el *desarraigo*: se caracteriza por la imposibilidad para participar o sentirse inmerso en un *mundo de sentido*, en una comprensión contextual del sentido de lo que sucede. Dado que, heideggerianamente hablando, en dicha comprensión radica precisamente el ser, resulta aclaradora la definición de salud que ofrece R. May, también miembro de esta escuela. Una de las pacientes de May —hija ilegítima que arrastraba una vida de angustia próxima a la esquizofrenia— escribió poco antes de sentirse curada: «Yo soy una persona que nació ilegítimamente. Entonces, ¿qué queda? Lo que queda es esto: Yo soy. Este acto de contacto y aceptación de mi ‘yo soy’, una vez que lo cogí bien, me produjo (creo que por primera vez en mi vida) esta experiencia: ‘Puesto que yo soy, tengo derecho a ser’³². La salud, nos dice el autor, es simplemente la experiencia existencial «yo soy», que no es de que soy un sujeto, sino la expresable en la forma «yo soy el ser que puede» (vivir en posibilidades de existencia)³³. Un individuo que es incapaz de tal experiencia se mantiene en los márgenes del mundo, de todo contexto, como un espectador frío que no *comprende* «sentido» desde dentro. Se siente vacío en la existencia.

³¹ R. Musil, *El hombre sin atributos*, vol. I., narración 88. En la 17 se anticipa: “¿Qué es, pues, lo que se ha extraviado? Algo inamovible. Un semáforo. Una ilusión. (...) Ideas que antes parecían de escasa validez adquirirían consistencia (...) y una nueva e indescriptible tendencia a aparentar animaba a gente nueva e inspiraba nuevos conceptos. Estos no eran malos, de seguro; era solamente que se había mezclado demasiado lo malo con lo bueno, el error con la verdad, la acomodación con el convencimiento (...) No existe ninguna idea importante de la que la necedad no haya sabido servirse; ésta es universal y versátil, y puede ponerse todos los vestidos de la verdad. La verdad, en cambio, tiene un solo traje y un único camino, y acarrea siempre desventaja”.

³² May, R., “Contribuciones de la Psicología existencial”, en May, R./Otros, (1958, eds.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*, Madrid, Gredos, 1967, pp. 64-5.

³³ *Ibid.*, pp. 68-70.

En los modos en que ello ocurre afectando a la autoexperiencia temporal —la única variante que aquí podemos abordar—, aquello con lo que es llenado el vacío es, por eso, una realidad ficticia, emancipada del flujo de experiencia inmediata, y autonomizada como si constituyese una legalidad inexorable. L. Binswanger llama a esta patología «continuidad fatídica». En ella se rompe la conexión e integración del tiempo —en cuanto nexo pasado-presente-futuro— de forma que todo queda reducido a un presente continuo, vacío y monótono, experimentado como fatídico, en el sentido del cual el fluir del tiempo queda reducido a la regla de una sola categoría (aquella con la que es embozado el vacío). Sobre esa base se pueden entender los elementos fóbicos de la psicosis. Se posee un miedo, un pánico, a que, si se rompe dicha continuidad ocurra algo catastrófico. Así, refiere el caso de una mujer que experimentaba ataques fortísimos de ansiedad si se movía alguno de los tacones de sus zapatos³⁴.

En su famoso estudio *El caso Ellen West*, aclara cómo la *continuidad fatídica* integra un doble movimiento, de ascenso y descenso. La enferma no está arraigada en el mundo, no ha plantado «firmemente ambos pies en tierra». Y como consecuencia se mueve entre el mundo etéreo y el de mazmorra, sepulcral, en dos irreconciliables: el ágil, amplio y brillante del éter, por un lado, y el mundo oscuro, macizo, pesado, estrecho, duro, de la tierra fangosa y de la tumba. El hombre sin mundo se queda fijo en ese movimiento ascendente-descendente, anegando la oquedad en que dicho movimiento oscila con diferentes panaceas —la glotonería, en el caso de E. West—³⁵.

Si quisiéramos extrapolar al campo de lo trans-individual este tipo de patología y la entendiésemos en cuanto patología de civilización desde las claves que aquí proponemos, habría que desestimar la idea de que pivota estrictamente sobre un desarraigo del abrigo mundano. Sería, en cualquier caso, un desarraigo, tanto respecto a la «pertenencia *céntrica* a un mundo», como a la «distancia *excéntrica*» que impulsa a extraditarse de él, en los términos, más arriba formulados, de un *desasimiento*. En realidad, se trata de una existencia-en-vacío que se defiende del *horror vacui* saturándolo ficcionalmente, mediante el consumo, bien de un mundo ideal, bien de una facticidad apetitosa.

Consumo, sí, pero en un sentido ontológico que no puede ser restringido al usual significado mercantil del término. Hoy el consumo es, ante todo, inmaterial, descorporeizado. Devoramos ideales y sueños, por el lado excéntrico, con el fin subyacente de saciar nuestra falta de potencia para promover un nuevo mundo. Sueños e ideales de postín, como los que se abanderan continuamente a través de los medios de comunicación: éxito, fama, gloria, reconocimiento, sustentados en su fuero interno, no por genuinos retos,

³⁴ Esta fobia del tacón concentra obsesivamente un miedo al elemento sorpresa. Pero puede aparecer también en manías exorbitadamente pequeñas, como el horror a la vista de un botón suelto colgando de un hilo. Cfr. Binswanger, L., “La escuela de pensamiento de análisis existencial”, en May R./Otros, (1958, eds.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*, op. cit., pp. 248-251).

³⁵ Cfr. Binswanger, L., “El caso Ellen West”, en May, R./otros, ed., op. cit., pp. 289-434 [orig.: 1944], pp. 392-394.

sino por la imagen representacional que nos deparan. Deglutimos saber, a base de cúmulos de información que se hacinan grandilocuentemente, sin que haya en ellos sabiduría cualitativa. Pero, al unísono, consumimos realidades fácticas, desde el punto de vista céntrico. Engullimos tragonamente cursos de autorrealización, prácticas orientales de relajación, amistades virtuales a través de las redes, juegos de consola, discursos y narraciones que sirven de espectáculo...Y del mismo modo, afectos y desafectos, que no nos tocan en lo más próximo porque están ahí como cosecha emocional para convencernos de que no estamos solos y vacíos.

Desde el punto de vista político, cabe encontrar estas patologías de civilización en el corazón mismo de cualquier forma de totalitarismo. La forma en que se alza y florece una ideología totalitaria —nos enseña H. Arend— es sustrayéndose a la dinámica de la existencia y quedando dirigida exclusivamente por la «lógica de su desarrollo». Semejante lógica se convierte en una «ley» eterna, invulnerable a la experiencia.

«Por eso, el pensamiento ideológico se emancipa de la realidad que percibimos con nuestros cinco sentidos e insiste en una realidad ‘más verdadera’ (...), oculta tras todas las cosas perceptibles, dominándolas desde este escondrijo y requiriendo un sexto sentido que nos permita ser conscientes de ella»³⁶.

En nuestros términos, el autoritarismo está varado en una organización de su vacío, al que abarrota, por el extremo excéntrico, de ideologías consumibles con tanta avidez que imperan como si fuesen leyes sin las que se puede vivir y, por el lado de la centricidad, con el regocijo inconfesado e inconfesable que encierra la producción deseante de víctimas. Ha ocurrido en grado extremo en las dos guerras mundiales y en el socialismo real. Pero el fantasma de ese apogeo autoritario vaga por nuestras más actuales instituciones, como una amenaza constante atraída por el inmovilismo y por la ausencia de nuevos modelos valorativos. Mientras tanto, un terror silencioso crea pesadillas en los pueblos, en la gente, como la transmutación, a gran escala, de esa «política de los desperdicios» en que —en palabras de É. Minkowski— cursó la enfermedad de uno de sus pacientes: sumido en el vacío, temía pavorosamente una confabulación contra él para hacerle tragar y atravesar por el aparato digestivo todos los desperdicios humanos, toda la inmundicia del mundo³⁷.

Aprovechemos ahora la línea psicopatológica que proviene de Lacan. Muchos de sus seguidores, como Massimo Recalcati, Serge Cottet, J. Allain Miller, Eric Laurent, Pierre Naveau, Mariela Castrillejo, etc., no tienen escrúpulos en señalar que nuestro mundo presente está necesitado de una «clínica del vacío»³⁸. La tesis fundamental que defiende Recalcati, desde un marco lacaniano pero distanciándose de él, es que un aspecto crucial de los nuevos síntomas contemporáneos (anorexia y bulimia, toxicomanía, ataques de pánico,

³⁶ Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006 (ed. orig.: 1948), pp. 630. Cfr., en general, todo el cap. 13.

³⁷ Minkowski, É., “Un caso de depresión esquizofrénica” (orig.: 1923), en May, R./otros, op. cit., pp. 163-176.

³⁸ V. Recalcati, M., *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*, Madrid, Síntesis, 2003.

depresión, alcoholismo) son irreductibles a una *clínica de la falta* y abren una novedosa *clínica del vacío*. La primera tiene como centro la *falta en ser* que habita en el sujeto, es decir, la existencia de una carencia de fundamento inserta en el inconsciente mismo y, en consonancia con ello, la apertura al Otro (a la alteridad en general) como modo de supresión de dicha falta y de realización clandestina del deseo. La segunda, en cambio, la *clínica del vacío*, no se genera desde dicha *falta en ser* —productiva y creativa por cuanto obliga al sujeto a la intersubjetividad y a la relación con la alteridad social—, sino en un sentimiento más radical, un sentimiento de «inexistencia que suscita una angustia sin nombre» y que tiene a la base una ruptura del lazo social, un potente autismo que rompe la relación con la alteridad (el Otro, en lenguaje lacaniano). Lo que se produce en estas situaciones es una sensación de irrealidad completa, de futilidad, unida a una falta de afectividad o, de modo más preciso, un «vacío crónico», lo que caracteriza también a las personalidades *bordenline* tal y como las describe Kernberg, a las personalidades *como si*, en términos de Helene Deutsch o al “falso *self*” de Donald Winnicott.

El sentimiento de vacío como «inexistencia» o «irrealidad» genera una necesidad de compensación que termina en un enmascaramiento, es decir, en la institución de un «sujeto que no existe» y que sirva de cobertura para su vacío de ser fundamental. Se trata, he aquí lo importante, de una *máscara social* que conduce, según la *clínica del vacío*, a la *psicosis social*. El psicótico social rompe con el lazo comunitario, excluye al Otro por principio y su comportamiento ya no se expresa en la producción de fenómenos psicóticos en sentido estricto, como delirios o alucinaciones, sino en una experiencia de ausencia, de insustancialidad anónima.

Se diría que estas tesis apoyan nuestra formulación de la enfermedad como un fenómeno autocontradictorio de la vida, como vida que discurre *en el modo de su impropiedad*. Porque —sigo en esto a Recacalti—, siendo la relación con la alteridad constituyente del psiquismo, los individuos quedan presos en una máscara autosegregadora que, lejos de elevarlos a la autoafirmación desde sí, los despersonaliza y, paradójicamente, los pone a merced de aquello de lo que intentan separarse, del Otro social, obligándolos a asimilar sin criterio las reglas de este entramado común, por lo que su comportamiento no conduce a una real negación dialéctica de lo que lo rodea, sino, por el contrario, a una latente enajenación en lo anónimo que es compatible con lo que suele llamarse buen orden.

No hay que confundir este «nuevo vacío» con el vacío depresivo. El primero se produce en estados depresivos en los que aparece un vaciamiento del sujeto por *pérdida de un objeto*; en tales casos, como pensaba Freud finamente, algo ha sido sustraído del mundo que rodea al sujeto; *el mundo*—dice Freud taxativamente— *se vacía*³⁹, siendo el padecimiento y el duelo aquí una especie de interrogación al otro (o a lo otro), una especie de llamada o demanda que, si bien pasa a menudo por el chantaje al otro, creando en él el sentimiento de falta de ser que se experimenta en sí mismo, deja la puerta abierta para que el enfermo tome

³⁹ Cfr. Freud, S., “Duelo y melancolía”, en OC, op. cit., tomo II.

conciencia y se recobre a sí. En la *clínica del vacío y de la máscara*, sin embargo, lo que se produce no es, como en el caso anterior, una enajenación en la relación con el otro y el mundo entorno, sino una *pérdida sin objeto*, un sentimiento de pérdida que ya no tiene un referente nombrable, sino que se mantiene innombrable, irrepresentable. En tal caso, la máscara no es un escudo del deseo frustrado, sino la expresión de una reducción del deseo a *nada*. Recalcati habla, en este sentido, de una tendencia a reducir toda tensión interna, a una nirvanización en la que se eclipsa incluso la demanda hacia el otro y que produce una momificación psicósomática. Como si la nada del mundo se transmutase en una nadificación de sí. No hay experiencia de una nada que alienta y agujijonea, sino de una nada inexorable que aspira a minimizar al máximo la economía del deseo. La pendiente conduce, dice la clínica del vacío, a una autodisipación, a una verdadera *pasión por la nada*, «vivir como una piedra, como una ameba», como si se tratase de un apetito de muerte sin freno. En este proceso de enfermedad del vacío se enmascara la *falta en ser* que es ineludible como condición del deseo. Es como si la *falta en ser* quisiera ser expulsada completamente, para que el objeto de deseo no sea ya insaciable por principio (lo que lo convertía en *fantasma*), sino con el fin de que se configure ese objeto como una sustancia real, como la Cosa misma completamente asequible.

A nuestro juicio, esta línea de investigación es muy productiva en el marco de una crítica de patologías de civilización, siempre que pueda superar los estrechos límites del estructuralismo —problema en el que no podemos embarcarnos ahora— y extienda sus análisis desde los casos individuales que se repiten socialmente a fenómenos de un colectivo que, como hemos dicho anteriormente, excede al conjunto de sus miembros. Así, Recalcati ilustra con frecuencia las manifestaciones de este síndrome en los fenómenos de anorexia, en un sentido habitual del término. Pero si tuviésemos que referirnos a nuestra cultura presente en general, apostaríamos por otro lenguaje. Hoy asistimos a una *falta de la falta en ser*. Habíamos dicho que el ser humano es el «entre» o intersticio que anuda, por un lado, un mundo fáctico al que pertenece y del que está extraditándose al mismo tiempo, y un mundo o tierra *por-venir*, aventurado en ese tránsito. En este sentido, podría decirse que el hombre, *ser errático*, está llamado a mantenerse en el «entre» con coraje y valentía, a sostenerse sobre la nada (comprendiendo a ésta como una falta de fundamento inherente al intersticio que es productiva).

En la sociedad estacionaria en que vivimos falta lo que *hace falta*, ese puente entre lo presente y lo por-venir. La anorexia no es sólo —como diría Recalcati— la individual forma de afirmarse a sí mismo negando la relación con el otro. En el plano de la civilización occidental presente es la depotenciación del anhelo vital a más vida, de la caída en la pura supervivencia, que siempre intentará satisfacer a Moloch.

Cierto que hacer frente al vacío de nuestra época parece empresa de dioses. Pero no: forma parte de la más elevada forma en que puede vivir un ser humano. La fuerza de un ser humano, de una cultura, se mide en la capacidad de vacío que es capaz de soportar y digerir sin sucumbir a él.

CAPÍTULO 3

Patologías del criterio en la era de la Globalización

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ¹

1. REIVINDICACIÓN DE LA INTERDISCIPLINARIDAD

En el presente trabajo quiero analizar un tipo concreto de patologías de civilización, aquellas que quizás se dejan tematizar de manera más adecuada desde la filosofía: las patologías del criterio. Empecemos aclarando qué significa aquí “patologías de civilización”.

A mi juicio, las patologías de civilización no son coincidentes con las patologías sociales; ocurre, en verdad, que expresan un sentido de lo patológico inverso a éstas. Efectivamente, las patologías sociales tienen un sentido bien definido en el ámbito de la psicología y la psiquiatría, refiriéndose a la conducta anormal de los individuos dentro de la sociedad; es decir, indican una anormalidad que rompe la norma social. En cambio, las patologías de civilización afectan a los individuos en tanto que miembros de la sociedad; hoy, diríamos, en cuanto seres errantes del mundo global. En tal caso es la propia sociedad la que actúa como un patógeno respecto de los individuos; es ella misma la que está enferma. En tal

¹ Universidad de Granada. obarroso@ugr.es. <http://www.ugr.es/~obarroso/>

caso, la distinción efectuada por los saberes clínicos entre lo normal y lo anormal deja de tener validez. Sólo en ciertas formas de anormalidad será posible encontrar la salud.

¿Cómo abordar una patología de carácter civilizatorio? Necesariamente a través de un enfoque de carácter interdisciplinar en el que, obviamente, figura la filosofía.

Desde su constitución misma y, sobre todo, desde la profunda reflexión sobre la vida en la *polis* que se alcanzó ya en la época socrática, la denuncia de las patologías de civilización ha sido una constante (aunque obviamente con altibajos); hasta el punto en que el quehacer filosófico sería incomprensible sin dicha denuncia.

Pero no se trata sólo de una reivindicación de la filosofía desde presupuestos históricos y nostálgicos, porque lo cierto es que la situación requiere en sí misma del análisis filosófico. Todo saber científico tiene una estructura normativa y descriptiva, pero, entonces, ¿cómo captar una patología que se halla en la norma misma? Y, ¿cómo superarla desde presupuestos meramente descriptivos? Parece que solo una mirada abierta, que no renuncie al valor cognoscitivo de otros ámbitos del saber, hoy marginados a la esfera del “mundo cultural” de las humanidades y entre los que se halla la filosofía, podrá enfrentar cabalmente la cuestión. Afortunadamente, no se trata sólo del desconsolado grito corporativo o meramente defensivo habitual en las aulas y cafeterías de las facultades de filosofía, sino de una llamada de atención que procede del propio ámbito científico, al menos de aquel que se niega a aceptar el simplismo como forma única de conocimiento. Sirvan al respecto las palabras tajantes del biólogo Paul R. Ehrlich: “la sociedad no puede permitirse más la división entre ciencias y humanidades (las “dos culturas” del físico C. P. Snow) o marginar a la filosofía”². Quizás la división disciplinar propuesta en 1664 por la Real Sociedad de Londres era válida para hacerse cargo de un universo que parecía ordenado al estilo de las mecánicas de relojería; pero ni el universo físico, ni el propiamente humano resisten hoy esta conceptualización. Respecto al que nos interesa aquí, el humano, es claro que la miope mirada disciplinar resulta a todas luces insuficiente.

Esta insuficiencia se observa claramente en las pesquisas desarrolladas en los últimos años desde diferentes ámbitos de investigación a propósito del fenómeno de la globalización. Aunque es abrumadora la cantidad de bibliografía producida con el propósito de analizar este fenómeno, no es menos fuerte la impresión de fractura, de absurda incomunicación, entre los distintos ámbitos disciplinares que analizan hoy la cuestión. Parece como si la economía, la sociología, el derecho o la historia difirieran no sólo respecto de los lenguajes técnicos que usan, sino también respecto del mundo que describen.

En tal situación, la filosofía, en cuanto saber más global, más general, está llamada a desempeñar su función más propia: la construcción de “grandes relatos” que permitan recuperar una mirada de conjunto. Al respecto, Sloterdijk considera que si el pensador

² Ehrlich, P. R., *Naturalezas humanas. Genes, culturas y la perspectiva humana*, México, FCE, 2005 (ed. orig.: 2000), p. 600.

postestructuralista o postdialéctico piensan que el camino de los grandes relatos ya ha sido transitado y justamente abandonado, habrá que hacerle ver que la miseria de estos relatos residía en que no eran lo suficientemente grandes. Efectivamente, la elocuencia de las grandes construcciones filosóficas de la modernidad es perfectamente compatible con un espíritu extremadamente provinciano³.

Carlos París ha utilizado una expresión muy pertinente para comprender el provincianismo de la tradición filosófica: “ilusión especular”. A través de ella, la filosofía ha procedido a la “elevación de determinadas experiencias culturales al rango de pretendidas definiciones antropológicas”⁴. Por ello, el gran relato de la filosofía sólo podrá resistir la prueba de la realidad si acepta en su interior lo que demanda al resto de saberes: de nuevo, la interdisciplinariedad. Con “aceptar en su interior” quiero decir que no será suficiente con pretender moderar o, más modestamente, participar, en un debate entre disciplinas acabadas. La interdisciplinariedad ha de significar aquí un romper los límites de las disciplinas y, sobre todo, aquellos que apuntan a una especie de jerarquización entre los saberes. La filosofía ha de renunciar, por lo tanto, a la pureza de una supuesta *Prima Philosophia*, a aquella especie ilusoria de mirada privilegiada, previa y unilínealmente fundamentadora de todo saber y verdad. La filosofía primera constituye una terrible quimera que ha perjudicado enormemente al quehacer filosófico. Obedece a un pernicioso prejuicio filosófico de pureza y jerarquía del que cuesta mucho desprenderse. Dicho con cierta rotundidad: *no hay pureza ontológica*. La ontología es una herramienta, la más estrictamente filosófica, que el resto de disciplinas filosóficas utilizan en su intento de alcanzar un concepto comprensivo de la realidad. Pero junto a lo ontológico aparece lo óntico, sin pretensión, sin necesidad de jerarquización, sino desde la mera convergencia.

El modelo epistemológico desarrollado por Deleuze y Guattari, el “rizoma”⁵, puede resultar aquí muy útil, aunque tampoco se adecúa perfectamente a mi idea de la interdisciplinariedad. Estos apuntan a modelos de conocimiento en los que no hay unas proposiciones que sean más fundamentales que otras. El conocimiento no tiene una estructura de carácter fundacional: no hay proposiciones que puedan derivarse de otras que funciones como primeros principios, sino que constituye una especie de estructura que se elabora simultáneamente desde diversos puntos en continua interacción.

Pero en realidad, en botánica el rizoma no carece de raíces; más bien, hace referencia a elementos que pueden surgir en cualquier lugar de determinadas plantas y que pueden funcionar tanto como raíz, tallo o rama; constituyendo, además, estructuras bastante consistentes. Como en el rizoma, en el modelo de interdisciplinariedad que estoy

³ Cfr. Sloterdijk, P., *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2007 (ed. orig.: 2005), pp. 19-32.

⁴ París, C., *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*, Barcelona, Crítica, 2000 (1ª ed. 1994), pp. 17 y 21.

⁵ Cfr. Deleuze, G./Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988 (ed. orig.: 1980), pp. 9-29.

defendiendo, hay raíces, y por lo tanto, proposiciones fundamentales. Y, como en el rizoma, no se puede situar el fundamento sólo en el arraigo al suelo; hay raíces, fundamentos, en todas las partes del sistema cognoscitivo, afectando, a su vez, al resto. No apostamos tanto por la ausencia de fundamento como por su carácter poroso, multipolar y retroalimentativo; simplificándolo mucho, incluso circular.

Es obvio que un gran relato construido siguiendo tales patrones ha renunciado a cualquier pretensión de acabamiento, cierre o totalización. El gran relato hoy posible tiene más bien la forma de la desmesura, en el sentido de lo falto de medida total. Pero la ausencia de un canon definitivo o cerrado no puede ni tiene por qué implicar la ausencia de todo criterio, ni, por lo tanto, de todo fundamento.

Con ello damos de lleno con uno de los sentidos de las patologías del criterio: la impotencia para encontrar criterios mínimos constituye uno de los síntomas más clarividentes de la enfermedad de nuestros tiempos.

Pero, ¿en qué consiste más precisamente la patología del criterio? El criterio puede ser definido como una norma para conocer la verdad de algo. Tener criterio exige tener la capacidad de juzgar, de establecer normas desde las que poder proceder a una demarcación mínima entre lo verdadero y lo falso; también, entre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, etc. Desde esta perspectiva, un criterio patológico es aquel en el que la capacidad de juzgar no funciona de una manera adecuada. Y la primera y más radical razón por la que esto ocurre está en que lo real, en el sentido más radical del término, no ha quedado debidamente actualizado en la inteligencia. No me refiero a que lo real no sea aprehendido tal como es más allá de la aprehensión misma —cosa, por cierto, imposible de lograr en la mayor parte de los casos—, sino a algo más básico y existencialmente constitutivo.

En el mundo occidental, la patología del criterio encuentra habitualmente su razón de ser en una impotencia para arraigar mínima y existencialmente en la realidad, gracias a la cual la verdad y el criterio pueden ser reducidos, desde la clave de un burdo escepticismo que no encuentra más sentido para la vida que el goce inmediato, a las dimensiones mínimas que exigen la única norma inquebrantable: estimular, sin descanso, el crecimiento económico. Y es que la sustitución del arraigo a la realidad por ese espacio de hiperrealidad constituido a través de los medios de comunicación, es el reverso necesario de un mundo sostenido sobre la capacidad de consumo, fuera de la cual, por lo demás, reina y necesariamente ha de reinar una ausencia total de criterio, de norma, de crítica. El consumismo, para sostenerse, no admite más norma que la que él impone.

Pero no es esta la única patología del criterio en la era global. Precisamente y como su polémico reverso, frente a esta anemia de realidad, verdad y criterio, dominante en occidente, encontramos en otras zonas del mundo, en especial en el contexto musulmán, una especie de parálisis hipertrofia del criterio a través de la cual las verdades establecidas aparecen como algo absoluto e inamovible, es decir, que no admiten ningún grado de

perspectivismo ni historicismo. Aquí el problema de base no es el desarraigo respecto de la realidad, sino la imposibilidad de aprehenderla en su carácter dinámico, abierto, plural.

A estas profundas causas de la patología del criterio voy a referirme en las siguientes páginas. Para analizarlas me apoyaré en el armazón conceptual de Xavier Zubiri. Mi objetivo no es historiográfico, por ello, más que ajustarme al sentido que los conceptos adquieren en la obra de Zubiri, se trata de usarlos, incluso deformarlos, para aplicarlos lo mejor posible al problema propuesto. Según Zubiri, aquello que posibilita en el ser humano aprehender la realidad es la inteligencia sentiente. Partamos, entonces, de su análisis.

2. REFLEXIONES SOBRE EL ÁMBITO TRASCENDENTAL: LA VERDAD, MOMENTO DE LA INTELIGENCIA SENTIENTE

El concepto de inteligencia sentiente es propuesto a través de una metodología de carácter fenomenológico, aunque, a la vez, impura. Es decir, no se logra mediante una especie de descripción pura. Toda descripción tiene lugar a partir de un mundo comprendido, mediado por creencias e ideas, y que, por lo tanto, incorpora saberes de todo tipo (desde la forma básica que proporciona el sentido común aplicado al mundo medio, hasta las más depuradas teorías científicas, pasando por diversas experiencias de carácter estético, filosófico e, incluso, religioso).

Por ello no es de extrañar que, aún su carácter fenomenológico, la idea de una inteligencia sentiente reciba un fuerte apoyo desde distintos ámbitos del saber (especialmente la neurociencia y la psicología cognitivas) que hoy estudian la alta integración de cognición, emoción y volición en la naturaleza humana (tanto en los aspectos mentales, como en sus bases neuronales). Así, por ejemplo, resulta imposible distinguir entre aspectos mentales cognitivos y sentimentales si tenemos en cuenta que el sistema neuronal que sirve para evaluar el peligro, está emparejado con el sentimiento de miedo, o que el sistema que evalúa la contaminación, lo está con el sentimiento de asco y que este, a su vez, puede adquirir un tamiz moral⁶. Esta última conexión entre sentimiento y voluntad es aclarada en el siguiente pasaje de Damasio:

“La eliminación de la emoción y el sentimiento de la imagen humana implica un empobrecimiento en la subsiguiente organización de la experiencia. Si las emociones y sentimientos sociales no se despliegan adecuadamente, y se desbarata la relación entre las situaciones sociales y la alegría y la pena, el individuo no va a poder categorizar la experiencia de los acontecimientos en el registro de su memoria autobiográfica según la nota de emoción/sentimiento que confiera ‘bondad’ o ‘maldad’ a dichas experiencias. Esto impediría cualquier nivel ulterior de construcción de las nociones de bondad y maldad, es

⁶ Pinker, S., *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2003 (ed. orig.: 2002), p. 326.

decir, la construcción cultural razonada de lo que *debiera* considerarse bueno o malo, dados sus efectos positivos o negativos”⁷.

Dejando de lado las posibles aporías de una distinción tajante entre el sentir animal y la inteligencia sentiente humana, lo cierto que si aceptamos que todo sentir tiene una estructura constituida por tres momentos (suscitación, modificación del tono vital y respuesta), en el caso de la inteligencia sentiente estos pueden ser descritos como intelección sentiente, sentimiento afectante y volición tendente. Cada par de conceptos expresa la imposibilidad de pensar las potencias intelectivas, sentimentales y volitivas como rasgos mentales descarnados; al mismo tiempo que impide entender el sentir, el afecto y la tendencia sin que envuelvan aquellos rasgos mentales. Aunque ahora no voy a entrar en ello, también en este punto es posible encontrar apoyo en las ciencias biológicas⁸.

La estructura procesual del sentir no es de carácter lineal. El sentimiento afectante da tono a toda la estructura, de la misma forma que el sentir intelectual envuelve todas nuestras acciones y nuestra volición tendente matiza a su vez a los otros dos momentos de la estructura. En realidad, la distinción de estos tres momentos obedece más a una cuestión metodológica que real. Acudiendo a la escolástica podríamos decir que es sólo una distinción de razón, aunque con fundamento en la cosa misma. Sea como fuere, lo cierto es que cada uno de estos momentos aporta a nuestra mente un aspecto del mundo.

En primer lugar, en lo que se refiere al sentir intelectual, los contenidos aprehendidos quedan para la mente como contenidos reales. Todo lo que aprehendemos por nuestros sentidos, incluidas las más efímeras sensaciones, quedan envueltas por la *realidad*, que a todos los efectos constituye una especie de ámbito para nuestra mente. Obviamente, aquí “realidad” no tiene el sentido común de lo que existe en el mundo objetivamente, sino el de lo que se da en nuestra mente como siendo “de suyo”, es decir, como teniendo su propia estructura entitativa, tanto en sentido esencial como existencial.

Pero si lo sentido queda como real en la mente, entonces se distingue de ella misma, de tal forma que el quedar en ella ha de aportar algo. Esto es lo que entendemos por *verdad* en su sentido más radical. De nuevo, toda sensación, por efímera que sea, envuelve ya un momento de verdad. También la verdad da lugar, entonces, a una especie de ámbito en nuestra mente. No se trata de la verdad en el sentido de lo opuesto a lo falso o lo erróneo, sino de algo previo; un ámbito sólo dentro del cual son a su vez posibles la verdad y el error; una verdad radical que acompaña y es fundamental para imprimir el grado de certeza a cualquier otra verdad alcanzada por nuestra mente. A esto es a lo que Zubiri llama “verdad real”⁹.

⁷ Damasio, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Crítica, 2005 (ed. orig.: 2003), p. 154.

⁸ *Ibid.*, pp. 130-131.

⁹ Cfr. Zubiri, X., *Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 229-246. El concepto “verdad real” está pensado en contraste con la *alétheia* heideggeriana. Recordemos que también para Heidegger se trataba de pensar la verdad en su sentido más radical, previo al ámbito de la correspondencia, y previo, por lo tanto, a la verdad que permite distinguir lo verdadero de lo falso. Aunque

Entre los distintos caracteres de la verdad real hay uno que es especialmente interesante desde un punto de vista existencial; un carácter que la raíz intelectualista grecolatina de la cultura occidental ha tendido a velar¹⁰, pero que siempre ha estado ahí, presente, no ya sólo como dimensión antropológica inalienable, sino también como radical cultural, aunque de una fuente distinta: la hebrea. Del mundo judío nos ha quedado aquella dimensión de confianza con que la verdad se constituye en una abertura al futuro y por la que adquiere una dimensión de realización histórica. Gracias a la verdad real tenemos la vivencia de que vivimos en un mundo firme, seguro. Al respecto, Zubiri escribe:

“aquello que nos es presente en el acto intelectual, es aquello en lo cual podemos tener un punto de apoyo, y una cierta seguridad, por efímera que sea [...] Es amigo verdadero, aquél en quien yo puedo fiar, en quien puedo tener confianza y seguridad. Es una piedra verdadera, aquella que si me apoyo en ella, no se me derrumba, etc... Es la dimensión de confianza o de seguridad de la cosa”¹¹.

Esta idea de seguridad puede resultar chocante si tenemos en cuenta que la antropología, en sus distintas disciplinas, ha demostrado que el *homo sapiens* constituye una especie donde la inseguridad es vivida de una forma especialmente marcada. Haré referencia a esta inseguridad antropológica, y por lo tanto constitutiva, más adelante, pero también mostraré que la diferencia entre una inseguridad normal y otra patológica tiene a su base una patología del criterio que afecta a la verdad real. Ésta nos instala en una seguridad basal, sólo dentro de la cual es posible vivir productivamente los continuos peligros, las sucesivas inseguridades que han acechado al ser humano a lo largo de su historia evolutiva.

En segundo lugar, también el sentimiento afectante aporta a nuestra vida mental aspectos fundamentales. Para empezar, sólo es posible en aquellos animales que han desarrollado una vida mental.

Antonio Damasio ha establecido precisamente una diferencia entre sentimientos y emociones, en base a este aspecto mental de los sentimientos: “La emoción y las reacciones relacionadas están alineadas con el cuerpo, los sentimientos con la mente”¹². No se trata de una contraposición: las emociones son el fundamento de los sentimientos, o, más

obviamente no se puede reducir la verdad real al sentido heideggeriano de verdad, lo cierto es que hay muchos puntos en común. Pedro Cerezo llega a utilizar la noción zubiriana de verdad real para aclarar el concepto heideggeriano: “[se trata de] pasar de la realidad verdadera de la proposición (*Wahrheit*) al ser-verdadero (*Wahr-sein*) del conocimiento, en la medida en que en éste se acredita, o bien se ratifica, por decirlo con Zubiri, el ser verdadero (*Wahr-sein* de lo real. [...] La condición previa para acordarse con las cosas es que éstas estén presentes”. Cerezo, P., “Variaciones sobre la ‘alétheia’”, en J. A. Nicolás y M. J. Frápolli, *El valor de la verdad*, Granada, Comares, 2000, pp. 53-54.

¹⁰ A respecto, escribe Zubiri, “la verdad no es, como en Grecia, el atributo de una operación mental, sino algo que afecta a la existencia entera”. Zubiri, X., *Sobre el problema de la filosofía*, Madrid, Fundación X. Zubiri, 1997, p. 36

¹¹ Zubiri, X., *El hombre y la verdad*, Madrid, Alianza, 1999, p. 36.

¹² Damasio, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, op. cit., p. 13.

correctamente, ambas, emociones y sentimientos, son, sin más, *afectos*; sólo que, respectivamente, con menor o mayor capacidad para hacer aparición en la vida mental, o, al menos, en la vida mental consciente. De hecho, Damasio afirmará que la separación entre emociones y sentimientos es sólo metodológica, pero que en realidad no es posible establecer una separación entre ambos aspectos de una misma realidad, el afecto¹³. De nuevo, estamos ante una distinción de razón.

El concepto filosófico, de raigambre introspectiva y fenomenológica, del sentimiento afectante, puede encontrar apoyo entonces en la forma en que Damasio ha definido el afecto humano; aquel propio de un ser con vida mental, en sus dimensiones tanto conscientes como inconscientes.

El sentimiento afectante, en su sentido más radical, no hace referencia a las distintas tonalidades afectivas, ni siquiera a la consideración de todas ellas desde dos grupos básicos: el de las positivas y las negativas. En aquel sentido radical es una especie de *fruición*, de complacencia, de goce radical. Obviamente, no se trata de un goce vivo, sino más bien de algo así como un goce ambiental. Por esta fruición, la realidad, es vivida como lo *bello* en sentido radical, como aquello que temple nuestra realidad.

Aquí surgirá la incredulidad a poco que tengamos en cuenta todo lo que Heidegger escribiera sobre la angustia en tanto que disposición afectiva. También ha de resultar asombrosa esta afirmación escuchada desde el ámbito del conocimiento psicobiológico del ser humano. Así por ejemplo, el neurocientífico Gazzaniga ha escrito que los seres humanos tenemos una especie de “sesgo de negatividad”, habida cuenta del mayor número de palabras de que dispone toda cultura para expresar emociones negativas que positivas, dolorosas que placenteras¹⁴. Pero también es cierto que, como mantiene Damasio, los afectos tienen por objetivo fundamental informarnos de la ruptura del equilibrio vital. Ello explica el sesgo negativo de los sentimientos concretos, pero también nos advierte de que el estado afectivo basal de una vida sana ha de ser el de equilibrio. Damasio ha distinguido tres niveles de la emoción: emociones de fondo (desánimo o entusiasmo), primarias (miedo, ira, asco, sorpresa, tristeza y felicidad) y sociales (simpatía, turbación, vergüenza y culpabilidad)¹⁵. No se trata de niveles separados entre sí, sino que entre ellos se da un principio de anidamiento. Pues bien, a mi juicio, las emociones de fondo tienen a su base algo más radical: si un afecto es el resultado de un desequilibrio, el estado de equilibrio debe ser denominado de alguna forma.

Obviamente, aquí no nos interesa la cuestión óptica, sino su dimensión ontológica: el sentimiento afectante radicalmente considerado. Al respecto, mantengo que una vida que

¹³ Obviamente, nos referimos al ser humano y en su estado evolutivo actual, porque es claro que evolutivamente las emociones surgen antes que los sentimientos. Cfr. Damasio, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, op. cit., pp. 34-35.

¹⁴ Gazzaniga, M. S., op. cit., p. 134.

¹⁵ Cfr. Damasio, A., *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, op. cit., pp. 47 ss.

pueda ser adecuadamente vivida ha de sentir la realidad fruitivamente. A consuno, esta realidad es vivida de forma problemática conduciendo a esa doble vía del desánimo y el entusiasmo.

En tercer y último lugar, ¿cómo afecta la voluntad tendente a nuestra vida mental? Aquí tampoco tiene sentido contraponer la voluntad a las tendencias; como si tuviera la capacidad de flotar libremente sobre ellas. De hecho, eso que llamamos “voluntad” sólo es posible como propiedad mental de un órgano hipercomplejo: el cerebro. Como ha señalado Pinker, y como resultado de esta hipercomplejidad, “un impulso o un hábito que proceda de un módulo puede ser traducido a una conducta de diferentes formas (o eliminado por completo) por algún otro módulo”¹⁶. Es decir, en último término somos flexibles, y por lo tanto capaces de actos volitivos, porque nuestro cerebro está preparado para ello. Lo que llamamos voluntad no es más que un comercio entre tendencias.

Filosóficamente, el objeto propio de la voluntad tendente es también dual: el bien y el mal. Pero, de nuevo, tal dualidad sólo es posible en un sentir basal y radical la realidad como *bien*. Esta cosa o aquella otra concretas, podrán ser buenas o malas, pero lo que ha de tener un sentido radical de bondad, si de nuevo la vida ha de poder ser vivida, es la realidad misma en tanto que fuente que permite mis apropiaciones concretas, mi realización efectiva. Para aquella persona que haya dejado de sentir tal capacidad fontanal de la realidad, sencillamente, la vida ha dejado de tener sentido.

Realidad, Verdad, Belleza y Bien. Hemos descubierto en el nivel más radical de la inteligencia sentiente el sentido último de los conceptos considerados clásicamente como trascendentales. Obviamente, no consisten en ideas ejemplares de las que su realización mundanal fuera sólo una imperfecta analogía: las propiedades trascendentales desarrolladas por la filosofía escolástica. Pero tampoco son conceptos meramente abstraídos a partir de las concretas cosas reales, verdades, bellas y buenas. Ontológicamente, son momentos constitutivos de nuestra misma apertura a la realidad, dejando, además claro, que, en la línea de esta trascendentalidad, uno puede sentir el desvanecimiento de la realidad; la falsedad o el error; la indignidad del mal; o el horror de la fealdad.

Lo trascendental, así entendido, guarda además relación con el sentido moderno del término; en tanto que apunta a ciertas condiciones de posibilidad, en este caso, de una vida vivible. En este sentido, su desmoronamiento puede ser entendido como un rasgo patológico que aboca a la vida a un sinfín de callejones sin salida. A algunos de ellos nos referiremos más adelante, pero antes es necesario, para poder presentar en sus amplias bases las patologías del criterio, seguir reconstruyendo la inteligencia sentiente más allá del nivel radical analizado. En todo caso, con lo visto hasta ahora es posible atisbar en qué sentido aquella forma patológica por ausencia de criterio encuentra su fundamento último, a su vez, en un empobrecimiento del ámbito trascendental.

¹⁶ Pinker, S., La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana, op. cit., p. 73.

3. LA CIRCULARIDAD DE CREENCIAS E IDEAS

El ámbito de la inteligencia sentiente analizado hasta ahora es sólo su primer momento. Esta realidad, radical y sentientemente aprehendida, es el constituyente último de nuestras creencias e ideas.

Como es sabido, la distinción entre creencias e ideas fue elaborada por Ortega y sobre ella construyó Zubiri su distinción entre *logos* y razón, como momentos posteriores de la inteligencia sentiente. Si el par de conceptos elaborado por Ortega tiene la ventaja de ser menos intelectualista y, por lo tanto, existencial y vitalmente más productivo; el de Zubiri permite comprender de una forma más adecuada la forma en que somos capaces de movernos cognoscitivamente en la realidad. Con el objetivo de no perder de vista ninguna de estas dimensiones, entenderé que las creencias constituyen el *logos* y las ideas la razón.

Es en el ámbito del *logos*, de la mediación lingüística, donde las cosas aprendidas presentan sus aspectos duales. Así, lo inmediatamente sentido puede ser ahora, por ejemplo, verdadero o falso en el interior de un juicio descriptivo; o bueno o malo respecto de un juicio valorativo. Como hablantes competentes de una lengua y miembros de una cultura determinada, estamos inmersos en un mundo de sentido desde el cual construimos, a través de análisis introspectivos y puestas en común intersubjetivas, juicios descriptivos, valorativos y estéticos. A todo este ámbito constituido por creencias, al que sentimos tener un acceso cuasi-natural y para el cual no es necesario abrir caminos cognoscitivos, es a lo que podemos llamar, utilizando de nuevo un concepto zubiriano, “campo de realidad”. Por lo demás, que su acceso no requiera formas estrictas de conocimiento, no significa que no permita diferentes niveles de análisis. ¿Qué otra cosa es más propia del quehacer filosófico que el riguroso análisis del campo de realidad?

La labor filosófica no carece aquí de importancia, porque al analizar y conceptualizar el campo de realidad, no sólo pone en él orden y le da profundidad, sino que también aporta todo un armazón conceptual que se constituye como *sistema de referencia* para los distintos caminos estrictamente cognoscitivos. Una de las razones fundamentales por las que el conocimiento queda en situaciones de estancamiento suele ser la falta de concepto, que imposibilita o dificulta de forma extrema determinados caminos abiertos para conocer la realidad. Aquí, esa “fábrica de conceptos”, en terminología deleuziana, que es la filosofía, tiene mucho que aportar.

Es sabido que el griego clásico utiliza el término “*logos*” para referirse tanto a la competencia lingüística como a la capacidad racional. Esto ha llevado a múltiples confusiones a lo largo de la historia de la filosofía, además de estar a la base de las tendencias etnocéntricas de la cultura occidental, tal como veremos más adelante. Nosotros distinguimos entre “*logos*”, que hace referencia al ámbito de las creencias que nos hacen competentes lingüística y culturalmente, y el ámbito de la “razón”, como facultad con afán de conocimiento de la realidad y, por lo tanto, con pretensiones de universalidad; de

caminar más allá del campo de realidad; de las creencias que nos han inculcado. La razón no apunta al *campo de las creencias*, sino al *mundo de las ideas*, que, como pensaba adecuadamente Ortega, sólo son posibles apoyadas en el suelo nutricio de las creencias, “suelo de nuestra vida”¹⁷.

Si el logos analiza el campo de realidad, la razón explora con afán de conocimiento el mundo real. El campo es sólo una parte del mundo, aquella constituida por las creencias a las que estamos habituados y que sentimos casi como partes de nuestra naturaleza. Pero la curiosidad humana quiere y necesita más. Quiere saber del mundo más allá de estas creencias, quiere abrir caminos hacia *una verdad más universal*, menos limitada por la identidad cultural. Y en este abrir caminos experiencia de distintas formas la realidad. Desde los inicios de la modernidad se han privilegiado dos formas concretas de experiencia: el experimento y la postulación científicos. Pero el conocimiento no se reduce a su forma científica. También constituyen fuentes de conocimiento la moral, el arte e, incluso, para muchos individuos, la religión. En estos casos no se hace experiencia científica, sino otras formas de experiencia como son el intento de conformación vital con aquellas ideas que tenemos de nosotros mismos, el encuentro productivo con personas que no comparten nuestras creencias o el desvelamiento creativo de nuevas formas existenciales.

Todas estas formas de experiencia parten del campo de realidad, pero también lo sobrepasan y, con ello, muchas veces sin quererlo, lo modifican¹⁸. Así, si bien es cierto que las ideas no son posibles sin el suelo nutricio de las creencias, no lo es menos que las ideas, a su vez, van modificando, aunque de forma tan lenta que es casi imperceptible, las creencias. Se trata de la *refluencia de la razón y su mundo sobre el logos y su campo*.

Fijémonos, entonces, en que hay una especie de *retroalimentación*, de *círculo productivo o virtuoso entre creencias e ideas*; logos y razón. El logos construye sistemas de referencia para la razón, pero a su vez la razón refluye sobre el logos, perfeccionando con ello los sistemas de referencia que este construye. Este círculo productivo es lo que constituye, a mi juicio, el ámbito de la *comprensión*. La familiaridad con el círculo hermenéutico salta a la vista, aunque a mi juicio la reducción de la hermenéutica al ámbito del sentido, y en esto me siento muy cerca del pensar de Luis Sáez en su obra *Ser errático*¹⁹, ha perdido el ímpetu direccional que la fuerza de la realidad, meramente sentida, aporta a tal círculo. Más adelante veremos la importancia de esta fuerza para salvar ciertas patologías del criterio. Por ahora sólo quiero señalar que tal fuerza de la realidad está en las antípodas del realismo ingenuo. Respecto a lo dado inmediatamente a la inteligencia sentiente, está por ver si hay en ello algo definitivo. En este último caso, estaría a su vez por ver si eso definitivo se debe a alguna conexión objetiva de nuestra mente con el mundo o a la configuración misma de nuestra mente.

¹⁷ Ortega, J., “Historia como sistema”, en *Obras completas*, vol. VI, p. 13.

¹⁸ Aquí encontramos la razón por la cual, a mi juicio, no es posible una descripción fenomenológica pura.

¹⁹ Sáez, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, p. 162.

Esta última posibilidad ha sido explorada, desde el ámbito de las ciencias psicobiológicas, por Pinker en su revolucionaria obra *La tabla rasa*, donde afirma que “bajo la variación superficial entre las culturas puede haber unos mecanismos mentales universales”²⁰. Tales mecanismos no han de ser entendidos como contenidos y acciones concretas, sino como disposiciones generales. Así, en referencia al sentimiento de dignidad, Pinker escribe:

“Es posible que todos estemos equipados con un programa que, ante una afrenta a nuestros intereses o a nuestra dignidad, responde con un sentimiento desagradable y ardiente que nos lleva a castigar o a exigir una compensación. Pero qué se entienda por afrenta, en qué situaciones pensamos que es permisible fruncir el ceño, y a qué tipo de compensación creemos tener derecho son cosas que dependen de nuestra cultura. Los estímulos y las respuestas pueden diferir, pero los estados mentales son los mismos, con independencia de que en nuestro idioma se pueden expresar perfectamente o no”²¹.

Más adelante continúa:

“No es que toda conducta universal refleje directamente un componente universal de la naturaleza humana; muchas surgen de la interacción de las propiedades universales de la mente, las propiedades universales del cuerpo y las propiedades universales del mundo”²².

Vista la cuestión desde un punto de vista ontológico, no sabemos cuán universales pueden ser los contenidos que sentimos, pero lo cierto es que la fuerza de lo real sentido tanto intelectual, como sentimental y volitivamente, acompaña a nuestras creencias y da firmeza a nuestras ideas. A continuación veremos que esto supone algunos peligros, pero también hace que sintamos que aquellas ideas con legítimas pretensiones de universalidad, que refluyen sobre el logos constituyendo nuevas creencias, son algo digno que defender. La fuerza de la realidad vuelve vana cierta tendencia a distinguir entre el carácter arraigante de las creencias y el presunto carácter aséptico de las ideas.

4. PATOLOGÍA DEL CRITERIO CON BASE EN EL EMPOBRECIMIENTO DEL ÁMBITO TRASCENDENTAL

Si los trascendentales son condiciones de posibilidad de una vida digna, consecuentemente, su empobrecimiento, incluso desvanecimiento, puede conducir a una vida indigna, inferior a la calidad del ser humano en tanto que ser humano. Y si las fuentes de aquella indignidad son objetivables, será comprensible la indignación contra ellas. Desgraciadamente, la historia de la humanidad está cargada de ejemplos y, en el presente, es posible objetivar varias de estas fuentes epocalmente singulares, desencadenantes de

²⁰ Pinker, S., *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, op. cit., p. 69.

²¹ *Ibid.*, p. 71.

²² *Ibid.*, p. 94.

patologías de civilización en toda regla. Cuando el empobrecimiento del ámbito trascendental afecta a un número elevado de personas, hemos de preguntarnos si tienen su causa en dinámicas intrínsecas a la propia civilización, en elementos patógenos que le son inherentes.

Si la inteligencia sentiente es una estructura unitaria, el desmoronamiento de alguno de los trascendentales analizados debe ser indicio del desvanecimiento de los demás, aunque nuestro proceder analítico nos obligue a ir por partes.

Empecemos viendo qué ocurre cuando se pierde el trascendental propio de la voluntad tendente: el *Bien*. Sencillamente, en tal situación se vive la forma más extrema de *desmoralización*. Zubiri señaló que un ser humano está desmoralizado cuando “no se apropia las posibilidades que podría apropiarse, que tendría que apropiarse, o que quisiera apropiarse”, y que al darse tal situación, dicho ser humano “se encuentra como aplastado y retrotraído a su pura condición natural”²³.

Todos hemos tenido experiencias de desmoralización y, por lo tanto, todos sabemos el sufrimiento que puede llegar a producir. Pero la desmoralización radical no afecta a esta o aquella posibilidad concreta, sino a la realidad misma como fuente de posibilitación y apropiación. En tal caso, sencillamente, el ser humano se encuentra en un estado de alienación, al no serle accesible algo que constitutivamente le caracteriza: la apropiación de posibilidades.

Por su parte, la pérdida del trascendental propio del sentimiento afectante, la *Belleza*, conduce a una sensación radical de *intemperie*, a una pérdida de asentamiento mínimo en la realidad y, por lo tanto, de cualquier posibilidad mínima de vivir de forma frutiva. Tal situación nos mostraría una nueva dimensión de la alienación humana, ya que sentir el carácter frutivo de la realidad es una dimensión constitutiva del ser humano. Un síntoma claro de esta situación lo tenemos en la relevancia del problema del consumismo, que “hoy no se define por la *acumulación* de cosas, sino por el breve *goce* de esas cosas”²⁴.

La pérdida del asentamiento en la realidad puede ser vista también desde la corrosión del trascendental *Verdad*. En tal caso, lo que perdemos es nuestro propio punto de apoyo, nuestra morada. Esta es, sin duda, la fuente más radical y profunda de las posibles patologías del criterio.

A su vez, la pérdida de la verdad real conlleva la pérdida de la misma realidad; un dejar de sentir la asistencia de la realidad, que necesariamente arrastrará consigo al resto de trascendentales. Por ello la seguridad que proporciona la verdad real ha de resultar tan fundamental. En todo caso, insisto de nuevo en el carácter unitario de la inteligencia sentiente; en la distinción, sólo de razón, entre sus componentes. A efectos de lo que estamos analizando en este momento, ello significa que el empobrecimiento de los trascendentales se da a consuno y que, por lo tanto, se trata de dimensiones de un único

²³ Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, p. 144.

²⁴ Bauman, Z., *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Barcelona, Gedisa, 2007 (ed. orig.: 2005), p. 29.

fenómeno: el de un desarraigo de lo real en la seguridad que dona y la fruición y apropiación que permite.

Pero dicho esto, a mi juicio, en la pérdida de la verdad real, de la seguridad que proporciona la realidad en que estamos instalados, encontramos la fuente más radical de la alienación de la existencia humana. Priva al sentimiento y a la voluntad de la realidad, con lo que se ven necesaria y respectivamente avocados a la intemperie y la desmoralización.

Soy consciente de que insistir en esta dimensión de la alienación parece dar a mi análisis un sesgo de intelectualismo que puede llegar a resultar hiriente si tenemos en cuenta la causa más palpable de desmoralización: la injusticia social. Hoy es mucho más adecuado hacer referencia a la injusticia global, que condena a un número tan elevado de personas a un estado de radical alienación, de absoluta incapacidad para apropiarse aquellas posibilidades mínimas para dotar de dignidad a una vida humana. Puede causar incluso bochorno oír a alguien preocuparse por aquellos burgueses problemas existenciales a la luz de la efectiva aniquilación biológica del ser humano (ya sea en la forma abierta de asesinato o en la pasiva denegación de socorro), trágica revivida en los últimos meses ante el desastre humanitario del cuerno de África y la vergonzosa actitud no sólo de los gobiernos occidentales, sino también de sus egoístas pueblos.

Pero al mismo tiempo no deja de ser cierto que las tendencias nihilistas que imperan en occidente y que al menos en épocas de bonanza económica van minando la *existencia* de una gran parte de sus habitantes al mismo tiempo que protegen sus cuerpos, tienen consecuencias trágicas no sólo para estos individuos, sino también para aquellos otros excluidos de forma radical del gran pastel, al eliminar de la mente de los pudientes, junto con toda verdad, toda pretensión de justicia o, más radicalmente, la vivencia compasiva de la injusticia sufrida por el excluido. Y es que sin un mínimo de verdad será imposible despertar un mínimo de indignación que conduzca a luchar contra las causas de tal injusticia.

Al respecto, los grupos de poder (híbridos de economía, política y comunicación) tienen bien aprendida la lección: sólo unos “ciudadanos” (utilizando el término con mucha ironía) absolutamente desposeídos de la verdad, pueden aceptar, con tan inverosímil grado de pasividad, unos medios de comunicación en los que la hiperrealidad ha fagocitado la realidad y la verdad ha quedado reducida a propaganda. La corrosión de los medios de comunicación, la ausencia en ellos de una información mínimamente objetiva, es sólo una muestra del vaciamiento del sentido al que en las últimas décadas ha sido sometido el término “democracia”; al menos si atendemos a su definición: “el predominio del pueblo en el gobierno del Estado”. En los Estados supuestamente democráticos, no hay mayor fuente de alienación que la ausencia de verdad.

Pero lo cierto es que en el hiperrealismo de los medios de comunicación encontramos sólo una las causas de la pérdida de verdad y su seguridad en el mundo global. De hecho, las causas son tantas que el mismo intento de delimitarlas para comprenderlas produce ya

un vértigo difícil de salvar. Esto es, a mi juicio, lo que convierte hoy a la globalización en el problema filosófico por excelencia.

El sociólogo Zygmunt Bauman es uno de los especialistas que más a fondo ha estudiado esta cuestión. A su juicio, el concepto clave para entenderla es *Unsicherheit*, que indica tanto incertidumbre, como ausencia de protección y precariedad: “Es un sentimiento de inestabilidad, de que no existe un punto fijo en el que situar la confianza”²⁵. En la “modernidad líquida” todo cambia sin que sepamos cuál es la fuerza motriz de tales cambios. La metáfora es muy pertinente, porque “lo fluido es una sustancia que no puede mantener su forma a lo largo del tiempo”²⁶.

Esto afecta a todas las esferas de la vida a través de la pérdida de tres tipos de confianza que fueron fundamentales en la “modernidad sólida”²⁷. En primer lugar, se pierde la confianza en nosotros mismos y en unas habilidades y aptitudes que ya no son demandadas. En segundo lugar, se pierde la confianza en el otro; tanto del otro próximo, en un mundo de relaciones humanas frágiles y transitorias, como en el otro colectivo, con la pérdida de la creencia en que los seres humanos podrán aunar sus fuerzas para construir un mundo más digno. Por último, se pierde la confianza en la estabilidad de las instituciones; en su mantenimiento al menos entre el tiempo que pasa entre su creación y la puesta en práctica.

Fijémonos en que cada uno de estos aspectos afecta a ámbitos fundamentales de nuestras creencias, desvaneciendo el campo de realidad en que se apoya nuestra existencia cotidiana. Respecto a la pérdida en la confianza en nosotros mismos y en nuestras aptitudes, se vuelve vano incluso el consejo sartriano de aferrarnos, ante el abismo de la vida, a un *projet de la vie* que dote de esencia permanente a nuestra existencia. Aquí se ve la importancia de la verdad real. Incluso aunque la realidad fuera vivida abismalmente, aún sería posible construir un proyecto de vida, porque tal abismo permite todavía el apoyo en la forma de donación de posibilidades estables para mi existencia. Pero, ¿cómo construir un proyecto sobre posibilidades imposibles de acumular e incongruentes entre sí?

En segundo lugar, mina una de las fuentes fundamentales de auxilio para aquellos momentos en que sentimos que el mundo se desvanece a nuestros pies: el ser querido; todo lazo resulta contraproducente en un mundo que no permite las cargas²⁸, ni, por supuesto,

²⁵ Bauman, Z., *Múltiples culturas, una sola humanidad*, Buenos Aires, Katz, 2008. p. 43.

²⁶ *Ibid.*, p. 42.

²⁷ *Ibid.* En la modernidad sólida, “ya desaparecida, existía la ilusión de que este cambio modernizador acarrearía una solución permanente, estable y definitiva de los problemas, de modo que ya no serían necesarios más cambios”. Para Bauman hoy sería posible referirse a la modernidad sólida en los términos de la “utopía”: “Ya nadie piensa en la perfección ni existe la idea de una sociedad perfecta en la que no sea necesario mantener una tensión constante, una reparación y una reforma constante”. *Ibid.*, pp. 42-43.

²⁸ En *Liquid love* Bauman ha insistido en lo que implica la modernidad líquida para las relaciones personales. Si por un lado necesitamos más que nunca un compañero, alguien que nos sostenga; al mismo tiempo se vive toda relación estable como una carga, ante la posibilidad de cambios eminentes. Por ello las relaciones están cargadas de ansiedad y, en ellas, cada miembro se

tampoco los proyectos colectivos. ¿Cómo construir colectividad si ha desaparecido incluso la posibilidad de construir la propia subjetividad?

Respecto al tercer aspecto, estamos ante uno de los problemas más palpables de la globalización: una situación política local sin poder y, a su vez, un poder global sin política. En tal situación, la política y sus instituciones actúan imprevisiblemente, según va demandando el poder global a su capricho. Desgraciadamente y a este respecto, los últimos tres años han sido especialmente significativos. Pero, ante la impotencia de la política, ¿qué confianza podemos tener en las instituciones?

A juicio de Bauman, la pérdida de seguridad es un precio que hemos tenido que pagar, demasiado alto, por nuestra ganancia en libertad²⁹. A mi juicio, aquí estamos ante una de las ilusiones más destructivas de nuestra época, porque, ¿qué libertad puede haber ante una ausencia tal de seguridad? Sin verdad real no hay tampoco bien o, dicho de otra forma, sin una realidad en la que apoyarse, no hay posibilidad alguna de apropiación. Tal inseguridad nihilista paraliza la capacidad misma de una acción coherente. En tal situación, la presunta libertad no es más que un balbuceo caótico. En este sentido, Sloterdijk entiende que tras la visión de la sociedad actual como una sociedad de la libertad, presuntamente gracias a la ausencia de fundamentos sólidos, lo que hay es una falsa libertad que en realidad consiste en mimo material, aburrimiento y estrés inespecífico³⁰. En esta situación, como de nuevo saben bien los grupos de poder y sus medios de comunicación, la libertad no es más que indeterminación azarosa a expensas de cualquier acabamiento por estúpido que sea.

Resultado: el mundo global produce en sus zonas pudientes (que cada vez están más geográficamente diseminadas en pequeñas islas-residenciales rodeadas por mares de miseria), individuos absurdamente nihilistas, apáticos y “desempáticos” (en el sentido de que tienen coartadas su posibilidades empáticas). Seres con las facultades thymóticas destruidas; últimos hombres, en el lenguaje de Nietzsche, incapaces de ir más allá en sus demandas de aquello que les dicta un miedo patológico, un deseo errante y una razón reducida a mero cálculo racional. Miedo al apetito y el resentimiento de los hasta ahora desheredados, y que, en un mundo sin fronteras económicas, amenazan con arrebatarse lo único que es capaz de desear: su seguridad material en una cultura de éxito fagocitario, la cultura del dinero.

Vicente Sanfélix se refiere a este miedo como “hiperfobia”³¹. Término afortunado con el que se apunta a una demanda de seguridad desmedida, e incluso irracional, por parte de los ciudadanos. Aunque a mi juicio ha errado el tiro al pensar que tal hiperfobia encuentra su explicación principal en las altas cotas de seguridad física alcanzadas en el mundo

convierte en un bando para una batalla interminable por el reconocimiento. Cfr. Bauman, Z., *Liquid love*, Cambridge, Polity Press, 2003.

²⁹ Bauman, Z., *Múltiples culturas, una sola humanidad*, op. cit., p. 33

³⁰ Cfr. Sloterdijk, P., *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, op. cit., pp. 253-266.

³¹ Sanfélix, V., “Terror y globalización”, en R. Ávila, E. Ruiz y J.M. Castillo (eds.), *Miradas a los otros. Dioses, culturas y civilizaciones*, Madrid, Arena, 2011. p. 223.

puidente³². Obviamente, estoy de acuerdo con él en que tal miedo no tiene su fuente en un peligro real e inminente de aniquilación. Pero aunque la seguridad física ha sido lograda, la inseguridad existencial es, al mismo tiempo, bastante real. Lo irracional es responder al miedo existencial con una demanda innecesaria de más seguridad física (potenciada interesadamente por la omnipresencia de los *mass media*); y es que lo irracional no es el miedo mismo.

También es cierto que la inseguridad vivida existencialmente es a su vez ampliada por los medios de comunicación y su capacidad para condicionar nuestra percepción de los fenómenos. Como Sanfélix ve, la coinstantaneidad de acontecimiento y noticia aumenta por distensión la complejidad del momento presente. Pero lo cierto es que el presente es hoy en sí mismo lo suficiente complejo como para desbordar toda certidumbre. Y si como el propio Sanfélix entiende, lo que se encuentra a la base del miedo es la incertidumbre, nuestro mundo es un poderoso creador de incertidumbre, no ya respecto de este o aquel problema concreto, sino a nivel existencial.

Safranski también ha insistido en la lógica de los medios de comunicación para explicar tal miedo. A su juicio, en el mundo global se da una descompensación absoluta entre acción y estímulos: el conjunto de estímulos e informaciones sobrepasa de forma terrible el posible círculo de acción³³. Si bien es cierto que, a diferencia de lo que ocurre con el resto de animales, en el caso del ser humano hay un desajuste esencial entre los estímulos y la acción pertinente, nuestra segunda naturaleza, la cultura, se ha encargado siempre de desarrollar un sistema de filtros e inmunidad. El problema es que hoy, a todas luces, estos filtros están absolutamente desbordados. También para Safranski son aquí fundamentales los medios de comunicación: la lógica implacable del mercado de medios, con su acopio de desinformación e imágenes, incrementa exponencialmente la llegada de estímulos, en una lucha continua del mercado por captar la atención del público, que, a su vez, ha desarrollado un hábito de avidez hacia ellos. Según Safranski, dado el rol pasivo del espectador y, por lo tanto, su incapacidad de acción, los estímulos a los que no se da respuesta, se almacenan en un nuevo ámbito del inconsciente, foco de inquietudes, lúgubre y siempre dispuesto a la excitación; distracción excitada que favorece la histeria latente y los estados de pánico.

³² Por lo demás, tal posición es también mantenida por Sloterdijk: “los sistemas nerviosos de los habitantes del palacio de cristal son ocupables sin esfuerzo por invasores discretos, pues aquéllos, condicionados por el aburrimiento en palacio, siempre esperan noticias de fuera. Los programas paranoides infraocupados de los ciudadanos del bienestar apremian a captar y amplificar las mínimas señales que demuestren la existencia de un enemigo externo. En la infósfera histerizada, tales ampliaciones se distribuyen como imagen de la situación a los consumidores de terror, que asumen el indirecto sentir-se-amenazados como estimulante de su metabolismo”. Sloterdijk, P., *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, op. cit. p. 216.

³³ Cfr. Safranski, R., *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Barcelona, Tusquets, 2004 (ed. orig.: 2003), pp. 76 ss.

Los resultados de este nihilismo saltan a la vista: un exceso de estímulos que satura la fruición hasta el paroxismo, una incapacidad para desarrollar acciones individuales y una “verdad” que muta momento tras momento (según vaya pasando por los objetivos y focos del mundo de la comunicación).

En tal situación, en la que, como hemos visto, el miedo desempeña el papel de “pasión dominante”, este pequeño hombre demanda, también erráticamente, nuevas seguridades: nuevas fronteras que mantengan a raya a los inmigrantes (sin llegar a comprender lo absurdo de tal petición en un mundo deslocalizado) y que eviten los peligros del terrorismo (sin comprender ni hacer nada por acabar con las razones reales que lo sustentan). Si tal seguridad exige que caigamos en comportamientos inhumanos, incluida la tortura o el bombardeo de civiles, el pequeño hombre cierra los ojos, para defender a renglón seguido sus hipócritas y caducos ideales democráticos.

Para Todorov, el problema es que “el miedo a los bárbaros es lo que amenaza con convertirnos en bárbaros”³⁴. A mi juicio, tal concepto, aplicado a los seres humanos que hoy caminan asustadizos por occidente resulta incluso nostálgico. La barbarie exige un fondo de humanidad, de seguridad, que tales individuos han perdido. Su capacidad de destrucción no es bárbara, tiene, antes bien, la forma de una maquinaria perfectamente racional en sus medios pero absolutamente ciega en sus fines. El dogmatismo ciego del bárbaro no es identificable con el nihilismo destructivo del “ciudadano” de occidente.

No deja de ser cierto que, en tal situación, intentamos reconstruir nuestro campo de realidad, nuestras creencias. Pero sin verdades reales en que apoyarlo, ni ideas ni ideales con que perfeccionarlas, tal campo adquiere el aspecto de un barrizal que impide una estabilidad mínima. Como de nuevo escribe Bauman: “esa confianza huérfana busca desesperadamente un refugio seguro en el que anclar... y no puede hallar ninguno”³⁵. O, como afirma Sloterdijk, cuando la vida se basa sólo en el dinero, sólo los perdedores necesitan naturalezas firmes³⁶.

Fijémonos que la patología de la verdad es ahora de forma rigurosa patología del criterio, en tanto que ausencia de juicio, de discernimiento, a causa del derrumbamiento de las creencias. Las proclamas que reivindicán, sobre todo desde la derecha política, las identidades colectivas en Occidente resultan a todos los efectos irrisorias. A veces se les acusa de dogmáticas, pero en realidad no pueden serlo, porque al no haber verdad arraigada, no puede haber dogma estable. En lo único en que se parece al verdadero dogmatismo es en sus resultados: la reivindicación defensiva y feroz de una presunta identidad originaria.

El dogmatismo sólo es posible cuando las verdades arraigantes básicas son absolutizadas; cuando las creencias propias se confunden con las ideas universales; o cuando estas mismas ideas son concebidas como el único camino viable para experiencias

³⁴ Todorov, T., *El miedo a los bárbaros*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/C. de Lectores, 2008, p. 17.

³⁵ Bauman, Z., *Múltiples culturas, una sola humanidad*, op. cit., p. 16.

³⁶ Sloterdijk, P., *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, op. cit., p. 249.

la realidad. Obviamente, aún cuando a veces pretenda pasar por tal, el ciudadano occidental normalizado está incapacitado para el dogmatismo: su tipo de nihilismo es el que le impide ser dogmático.

Nietzsche distinguía entre dos formas de nihilismo reactivo: la que hemos analizado aquí como constitutiva del hombre occidental, el nihilismo del último hombre³⁷; y la que niega el único mundo real desde un presunto mundo verdadero, el “egipticismo”³⁸. Hoy ambos nihilismos, a los que podríamos denominar respectivamente *nihilismo neurasténico*³⁹ y *nihilismo fanático*, se encuentran dramáticamente enfrentados. Desde un punto de vista bastante simplista son etiquetados bajo la expresión “conflicto entre civilizaciones”.

5. LA CONFRONTACIÓN ENTRE EL NIHILISMO NEURASTÉNICO Y EL FANÁTICO

Hemos caracterizado mínimamente el nihilismo neurasténico, dramáticamente asentado en occidente y, a mi juicio, producto de una patología del criterio que afecta a las verdades últimas sobre las que deberían asentarse tanto las creencias del campo de realidad, como las ideas e ideales propios de la razón.

Respecto al nihilismo fanático, tiene su fuente más habitual en un dogmatismo en el que la riqueza en devenir del mundo finito carnalmente sentido es sacrificada, racional y espiritualmente, en aras de la trascendencia inmutable, a través de la postulación de un mundo permanente que considera que el mundo del devenir es sólo una apariencia.

En muchos casos, tal patología aparece como un efecto colateral en el intento por encontrar nuevas fuentes de arraigo existencial, de seguridades en que apoyarse. Tal patología es visible en Occidente, aunque necesariamente está abocada a tener una implantación residual: una vez que los dioses han muerto, una vez que se ha sentido la realidad en devenir y finita, es muy difícil resucitarlos. También son residuales, afortunadamente, las tendencias a recuperar otros dioses de la modernidad; como el del modelo colonial ilustrado, que sirvió para justificar los diversos imperialismos de occidente, o el de la nación como unidad de sangre, con sus terribles y ciegas consecuencias.

³⁷ Cfr. Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1972 (ed. orig.: 1886). Las críticas de Nietzsche al respecto son devastadoras: “A lo que ellos querrían aspirar con todas sus fuerzas es a la universal y verde felicidad-prado del rebaño, llena de seguridad, libre de peligro, repleta de bienestar y de felicidad de vida para todo el mundo” (pp. 68-69). Nietzsche muestra incluso un mayor grado de desprecio por esta forma de nihilismo que por el nihilismo religioso: “y cuánta ingenuidad, cuánta respetable, infantil, ilimitadamente torpe ingenuidad hay en esta creencia que el docto tiene de su superioridad, en la buena conciencia de su tolerancia, en su candorosa y simplista seguridad con que su instinto trata al hombre religioso como un tipo inferior y menos valioso, más allá del cual, lejos del cual, *por encima del cual* él ha crecido, -¡él, el pequeño y presuntuoso enano y hombre de la plebe, el diligente y ágil obrero intelectual y manual de las ‘ideas’, de las ‘ideas modernas!’” (p. 84).

³⁸ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1973 (ed. orig.: 1888), p. 45.

³⁹ En psiquiatría, la neurastenia es un tipo de neurosis, caracterizada por una gran sensación de cansancio, de agotamiento, de debilidad, ante el más mínimo esfuerzo físico o intelectual. Se acompaña de tristeza, abatimiento, temor...

Pero como la muerte de Dios es una experiencia aún contenida tras los muros de occidente, para aquellos pueblos a los que les son negadas posibilidades fundamentales de apropiación, la desmoralización se convierte en indignación, en ira, que, paradójicamente, puede hacer crecer, hasta la atrofia y cosificación, las creencias y la verdad real sobre la que se fundamentan. Las verdades del campo mutan en verdades absolutas; las creencias se confunden con ideas e ideales universales e inmutables. Ante un ataque radical al sentimiento y la voluntad, a la fruición y posibilidad de apropiación de la realidad, la maquinaria de la inteligencia sentiente puede potenciar el ámbito de la verdad real, fortalecer la seguridad y la confianza en determinadas dimensiones de la realidad, que a su vez se ven reforzadas ante el patético espectáculo de unos seres, los occidentales, consumidos por el nihilismo neurasténico, la apatía y la desmoralización.

Tanto en el caso del nihilismo neurasténico como en del fanático, el círculo virtuoso y productivo entre logos y razón ha sido destruido. En el primer caso, porque al desvanecerse la verdad, el bien y la belleza, las creencias se convierten en modas sobre cuyo carácter efímero no pueden salir sistemas de referencia consistentes para la razón; más allá de aquella razón reducida al cálculo de los medios, únicas necesidades patentes. Por ello los proyectos racionales han adquirido para occidente la forma reductiva del quehacer técnico e instrumental; todo ideal es sospechoso de utopismo y toda idea no científica es considerada una especie de excedente no productivo.

En el caso del nihilismo fanático, el círculo virtuoso desaparece por incapacidad de refluencia de la razón sobre un logos hipertrófico y cosificado. El logos ahora no puede ser sistema de referencia de la razón en sus caminos a explorar porque, sencillamente, hay un solo camino que seguir, perfectamente señalado y mil veces recorrido, por tanto, nada que explorar y ninguna curiosidad que cubrir.

Los frentes están ahora bien establecidos: por un lado una especie de monstruo o zombi de armazón técnico refinado y disfrazado con un moralismo político desarrollado desde la lejanía⁴⁰, con sus hipócritas proclamas de solidaridad, democracia, libertad y el diálogo; por el otro, un dogmatismo ciego y colérico.

Un coctel molotov si tenemos en cuenta que, como afirma E. Morin, lo que caracteriza al *sapiens* no es una disminución de la afectividad en beneficio de la inteligencia, sino la irrupción psicoafectiva, la *hibrys*, la desmesura, que impregna todas las pasiones de destrucción⁴¹. El peligro está entonces en la confrontación entre dos fuerzas delirantes:

“Puesto que las fuerzas pulsionales se hallan escasamente sometidas al control genético, programador o inhibitor, que, correlativamente, el control ejercido por el medio ambiente es tardío e inseguro, que el control regulador del córtex

⁴⁰ Porque, efectivamente, cuando la miseria del otro rompe esa lejanía, cuando se hace presente en nuestra sociedad a través de los incontenibles fenómenos migratorios, la solidaridad muta en xenofobia y los ideales democráticos se transforman en rasgos identitarios listos para facilitar la exclusión.

⁴¹ Morin, E., *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós, 2005 (ed. orig.: 1973), p. 129.

puede verse bloqueado a causa de un sometimiento a las fuerzas pulsionales y que el propio control sociocultural se halla a merced de las fuerzas de la locura en los casos de histeria colectiva, represiones masivas, sacrificios humanos, chivos comisarios, guerras, etc., *el delirio está, pues, en la conjunción entre la invasión de las fuerzas pulsionales incontroladas y su racionalización y aprovechamiento a través del aparato lógico-organizativo y/o del aparato social-organizativo*⁴².

A mi juicio, aunque Morin no se pronuncia al respecto, tan delirante es la conjunción entre la ira indignada de los habitantes del mundo pobre y determinadas opciones políticas fanáticas, como la que se da entre aquellos individuos que se desviven entre la incapacidad fruitiva y ciertas desmesuras pasionales, y una organización política puramente instrumental, técnica. El nihilismo neurasténico no sólo mina la existencia de los individuos, sino que a la larga se vuelve contraproducente respecto a lo que parece ser su principal virtud: la defensa de la pluralidad. Como ha visto Damasio, los sentimientos (yo haría referencia, de una forma más genérica, a la inteligencia sentiente) son absolutamente necesarios para mantener los fines que un grupo cultural considera inviolables y merecedores de ser perfeccionados⁴³.

¿Cómo navegar entre aquellas dos patologías del criterio, una por defecto y la otra por exceso de verdad?

En el intento de responder a esta pregunta estamos abandonando la esfera del diagnóstico filosófico para introducirnos en la de la terapia. A mi juicio, una terapia adecuada al nihilismo neurasténico, pasa por una recuperación filosófica del humanismo. Obviamente, no me refiero al humanismo autorreferencial, antropologista, sino al humanismo como creencia en la posibilidad de mejora del ser humano a través de un modelo educativo adecuado, basado en la referencia a formas ejemplares de existencia y encaminado a fomentar un correcto arraigo en la realidad (desde el que vitalizar el ámbito trascendental de la existencia) y el fortalecimiento del carácter, de la virtud, de las personas.

Humanista ha de ser también la filosofía en su propuesta terapéutica respecto al nihilismo fanático. No se trata ahora de reivindicar tanto el valor de la *paideia*, cuanto de exigir un mundo más justo, más racional y más libre. Si en el primer caso impera el ideal humanista del Renacimiento, en el segundo nos encontramos con lo mejor del ideal humanista de la Ilustración.

Fijémonos que en ambos casos la apuesta es por una filosofía práctica transformadora. No tiene sentido pretender la mejora de los individuos a través de prácticas heroicas sobre sí mismo. Y menos sentido tiene aún mantener la crítica social en un nivel meramente ontológico, sin medir la filosofía con las prácticas y los dispositivos reales.

En todo caso, respecto a la terapia filosófica, se trata de una historia que ahora no podemos más que enunciar y dejar abierta para un futuro enfrentamiento.

⁴² *Ibid.*, p. 153.

⁴³ Damasio, A., En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos, op. cit., p. 163.

CAPÍTULO 4

El sistema de la homogeneización, la estetización del mundo, la desilusión estética y las psicopatologías de la hiperexpresión

LEOPOLDO LA RUBIA DE PRADO¹

En las últimas décadas hemos asistido a un fenómeno sugerente y provocador: la temática de los diferentes fines (en el sentido de finalización u ocaso) en distintos ámbitos, como el fin de la historia (Fukuyama), el fin del arte (Danto, Kuspit, Gadamer, Vattimo), el fin de la filosofía (Kosuth), etc. Sin embargo, nada de esto es nuevo; en realidad ya fue pronosticado en su momento por Hegel, aunque nada parecía haber terminado en aquella época: la historia continuó, se siguieron haciendo obras de arte y también filosofía. La cuestión radicaba no tanto en la muerte o el fin de estos ámbitos, sino un cambio en el curso de los mismos.

No es de extrañar que en el siglo XX, en el ámbito de la *representación* se haya tocado techo tras el denostado hiperrealismo (Richard Estes, Chuck Close, etc) al haber alcanzado las más altas cotas en el plano de la representación. El ámbito de la *expresión* es distinto: ahí no tiene por qué quedar resuelto nada; siempre habrá algo que decir desde las más íntimas formas de subjetividad.

¹ Universidad de Granada. llarubia@ugr.es

Sin embargo, lo cierto es que a finales de los años 50 Ad Reinhardt, teórico, pintor y autor de “Doce reglas para una nueva academia” afirmaba en una entrevista con Bruce Glaser: “I’m merely making the last painting which anyone can make”². Con ello la pintura quedaba consumada. “More is less (...) Less is more”³ escribía en “Doce reglas para una nueva academia”, lo cual, unido a las doce reglas (no textura, no pincelada o caligrafía, no dibujo, no formas, no diseño, no colores, no luz, no espacio, no tiempo, no tamaño ni escala, no movimiento, no objeto, sujeto ni cuestión alguna) dejaba extremadamente restringido el campo de la pintura en aras a la pureza. Si la pintura ha sido consumada, ¿qué queda? Queda el mundo de la tridimensionalidad, propiciando así Reinhardt la aparición del Minimalismo.

No mucho después, en abril de 1964 Andy Warhol presentó en la galería Stable de Nueva York sus famosas *Brillo Box*, una obra de arte salida de la estantería del supermercado para quedarse en la vitrina de un museo que ocasionó una gran conmoción en la sociedad y una nueva polémica en los círculos intelectuales y del mercado del arte. Las diferencias entre estas *Brillo Box* y las cajas de estropajo enjabonado del mismo nombre eran imperceptibles, como señala Arthur Danto, dando lugar a la pregunta de qué hace que algo sea una obra de arte cuando no hay ninguna diferencia entre lo que es una obra de arte y lo que no lo es (*Indiscernibles perceptivos*). El asunto no era baladí y se convirtió en un punto de inflexión en la reflexión en torno a la naturaleza del arte. Si cualquier cosa podía ser arte nada lo era. La buena noticia es que, efectivamente, cualquier cosa puede ser arte, pero eso no quiere decir que todo lo sea. Este hecho dio lugar a una reflexión ya añeja, implícita en la *Estética* de Hegel que se reavivaría tras comprobarse esta condición de indefinición del arte que algunos autores ponían sobre el tapete a partir de ese momento.

Danto, en “Tres décadas después del fin del arte” proclama:

“realmente se había producido una especie de cierre en el desarrollo histórico del arte, que había llegado a su fin una era de asombrosa creatividad en Occidente de probablemente seis siglos, y que cualquier arte que se hiciera en adelante estaría marcado por lo que yo estaba en condiciones de llamar carácter *poshistórico*”⁴.

El arte, como Hans Belting sostiene, tiene su comienzo hacia el año 1400, y una duración de seis siglos; posteriormente, a partir de este hito que representa la exposición de Warhol, el arte entra en un periodo distinto: el periodo poshistórico. ¿Y qué había sino arte antes de 1400? No es que no hubiera arte, sino que lo que denominamos arte, anterior a 1400, no tiene esa consideración en aquel momento. De 1400 hacia atrás apenas nos topamos con el nombre de algún autor, como Fidias, por ejemplo. En la edad Media lo que hoy consideramos arte tiene una función muy distinta a la de, por ejemplo, la fruición

² Reinhardt, A., *Art-as-art: the selected writings of Ad Reinhardt*, Berkeley, University of California Press, 1975, p. 13: “Estoy haciendo las últimas pinturas que se pueden hacer”.

³ *Ibid.*, pp. 204-205: “Más es menos (...) Menos es más”.

⁴ Danto, A. C., “Tres décadas después del fin del arte”, en *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, Madrid, Paidós, 2010, p. 49.

estética. En la Edad Media lo que denominamos arte está al servicio de la trascendencia, de ahí, en cierto modo, la nula importancia de quién fuera el autor.

Pero prosigamos un poco más con el fin del arte. Para Gadamer “son principalmente los últimos años los que rechazan el nuevo arte meneando la cabeza, como si fuera el fin del buen gusto y del arte verdadero. Hoy se trata, como es notorio, de una ruptura y una irrupción más profundas, de una desconfianza y suspicacias más radicales que nos desafían a todos a reflexionar y llegar al fondo de la situación”⁵. Pero esta ruptura puede convertirse, en opinión de Gadamer, en “germen de un nuevo crecimiento”⁶. Gadamer menciona el fin de la historia, haciendo alusión a Hegel. Si el fin de todo hombre, de todo pueblo, es la libertad, una vez sea conseguida queda clausurada la historia. Fin del arte, fin de la historia, fin de la metafísica. ¡Demasiado fines para que no haya algo de eso, por más que se ponga en duda!

Donald Kuspit en *El fin del arte* sostiene que el arte ha llegado a su término porque ha perdido su carga estética. El arte ha sido sustituido por el “postarte”, un término inventado por Alan Kaprow como una nueva categoría visual que eleva lo banal por encima de lo enigmático, lo escatológico por encima de lo sagrado, la inteligencia por encima de la creatividad. Remontando la desaparición de la experiencia estética hasta las obras y la teoría de Marcel Duchamp y Barnett Newman, Kuspit sostiene que la devaluación es inseparable del carácter entrópico del arte moderno y que el antiestético arte posmoderno constituye su fase final. A diferencia del primero, que expresaba el inconsciente humano universal, este último ha degenerado en una expresión de estrechos intereses ideológicos. Como reacción a la vacuidad y el estancamiento del postarte, Kuspit señala el futuro estético y humano que traen los Nuevos Viejos Maestros. Pero pongámonosle nombres propios a los gustos de Kuspit: él disfruta con la obra de Bill Viola, que es un consagrado videoartista. Y si no, vean su magnífico *The reflecting pool*.

Gianni Vattimo también reconoce la deuda con Hegel respecto a la temática de la “muerte del arte”. Para el filósofo italiano “la muerte del arte es algo que nos atañe y que no podemos dejar de tener en cuenta. Ante todo, como profecía y utopía de una sociedad en la que el arte ya no existe como fenómeno específico, en la que el arte está suprimido y hegelianamente superado en una estetización general de la existencia”⁷. “La práctica de las artes, continúa Vattimo, comenzando desde las vanguardias históricas de principios del siglo XX, muestra un fenómeno general de ‘explosión’ de la estética fuera de los límites institucionales que le había fijado la tradición”⁸. En mi opinión, el hecho de que lo bello haya sido, en gran medida extirpado del ámbito del arte provoca que se refugie en otros

⁵ Gadamer, H.-G., “¿El fin del arte? Desde la teoría de Hegel sobre el carácter pasado del arte hasta el antiarte de la actualidad” (1989), en *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990, p. 65.

⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁷ Vattimo, G., *Nililismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 50.

⁸ *Ibid.*, p. 50.

ámbitos es una de las razones que ha dado lugar a dicha estetización. En esta misma dirección crítica se expresa Yves Michaud cuando escribe en *El arte en estado gaseoso*:

“Este mundo es exageradamente bello. Bellos son los productos empacados, la ropa de marca con sus logotipos estilizados, los cuerpos reconstruidos, remodelados o rejuvenecidos por la cirugía plástica, los rostros maquillados, tratados o *liftados*, los *piercings* y los tatuajes personalizados, el ambiente protegido y conservado, el marco de vida adornado por las invenciones del diseño, los equipos militares con su aspecto cubo-futurista, los uniformes rediseñados tipo constructivista o ninja, la comida *mix* en platos decorados con salpicaduras artísticas a no ser que de manera más modesta sea empaquetada en bolsas multicolores en los supermercados, como las paletas *Chupa-Chup*. Hasta los cadáveres son bellos cuidadosamente envueltos en sus fundas de plástico y alineados al pie de las ambulancias. Si algo no es bello, tiene que serlo. La belleza reina. De todas maneras, se volvió un imperativo: ¡que seas bello! o, por lo menos, ¡ahórranos tu fealdad!”⁹.

¿No será tanta hiperexpresividad estetizada ligada a la mercancía síntoma de algo?

Y buceando entre el abanico de posibilidades y puntos de vista que muchos autores exponen sobre el fin del arte, el autor minimalista Tony Smith, desde una perspectiva muy distinta, “siente, conduciendo de noche por una carretera sin terminar, una experiencia ‘reveladora’ de algo ‘planeado pero no socialmente reconocido’. Una experiencia ‘real’, ‘no artística’, más novedosa y por descubrir que cualquier otra cosa en arte, y que no puede ser contada o representada, sino que debe ser vivida: ‘No hay manera de enmarcarla, tienes que experimentarla’. De hecho, nos recuerda Pérez Carreño, Smith intuye la relevancia de estas consideraciones para la actividad artística puesto que afirma: ‘... debería estar claro que esto es el fin del arte’”¹⁰.

Finalmente, Jean Baudrillard, sociólogo francés cuyas aportaciones más significativas giran en torno al término “valor de cambio del signo”, que apunta al desplazamiento del valor de cambio de las mercancías a sus representaciones, como son los logos de las empresas y la cuestión de los simulacros, se expresa siguiendo la misma línea de Vattimo y Michaud. Para Baudrillard “hoy el arte está realizado en todas partes. Está en los museos, está en las galerías, pero también en la banalidad de los objetos cotidianos; está en las paredes, está en la calle, como es bien sabido; está en la banalidad hoy sacralizada y estetizada de todas las cosas, aun los detritos, desde luego, sobre todo los detritos”¹¹, y sentencia:

“La estetización del mundo es total”. Pero a lo que, según Baudrillard hay que temerle es a la “estetización de la mercancía (...) hay que temerle a la transcripción de todas las cosas en términos culturales, estéticos, en signos museográficos. Nuestra cultura dominante es eso: la inmensa empresa del

⁹ Michaud, Y., *El arte en estado gaseoso*, México DF, FCE, 2007, p. 9.

¹⁰ Pérez Carreño, F., “Espacio y cuerpo en el arte minimal: la experiencia del arte”, en Maderuelo, Javier (ed.), *Medio siglo de arte. Últimas tendencias 1955-2005*, Madrid, Abada editores, 2006, pp. 61-62.

¹¹ Baudrillard, J., *La ilusión y la desilusión estéticas*, Caracas, Monte Ávila, 1997, p. 49.

almacenamiento estético que muy pronto se verá multiplicado por los medios técnicos de la información actual con la simulación y la reproducción estética de todas las formas que nos rodean y que muy pronto pasarán a ser realidad virtual”¹².

Una realidad virtual que, en gran medida, no es sino creación de realidad o hiperrealidad.

Es preciso llegados a este punto y antes de proseguir con Baudrillard mencionar a algunos precedentes críticos en esta temática como Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración* (1944) o Clement Greenberg en su ensayo “Vanguardia y kitsch” (1939), por cierto, previo a la influyente obra de Adorno y Horkheimer. Ya el propio Walter Benjamin en *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica* de 1935, nos alerta señalando que la humanidad:

“Está lo suficientemente alienada de sí misma como para vivir su propia destrucción como si de un gozo estético de primer orden se tratara. En esto consiste, señala Benjamin, la estetización de la política que propugna el fascismo. El comunismo responde con la politización del arte”¹³.

Adorno, aunque mantiene posiciones muy distintas en cuanto al arte aurático del que habla Benjamin, sostiene también lo siguiente: “Crear que el individuo está a punto de sucumbir es un acto de fe optimista”. O sea, señala el crítico de arte mexicano Jorge Juanes siguiendo a Adorno: “el individuo ha sucumbido ya. De lo que se trata es de defenderse frente a un mundo que pugna desde todas sus perspectivas y sus despliegues por aniquilar al individuo por completo”¹⁴. Para Adorno en clara oposición a Benjamin, prosigue Juanes:

“la proclamada pérdida del aura, el poner todo en manos de la reproductibilidad técnica, la multiplicación de los objetos artísticos y la masificación del consumo del arte, lejos de conducir a una emancipación de los individuos, nos lleva a la industria cultural entendida como una nueva forma de homogeneización consagrada, a su manera, a la aniquilación de los individuos libres. La cultura convertida en mercancía, producto de la industria de la cultura, viene a consumir el sistema mercantil capitalista que da origen a la modernidad. Faltaba algo que se le escapaba al sistema: la cultura. El sistema ha dicho ‘adelante’, convirtamos la cultura en mercancía, la cultura también es mercantilizable, también debe ser objeto de constitución de plusvalor. Por lo tanto, con la industria de la cultura se cierra por completo el capitalismo como sistema paradigmático de la mercancía, lo cual trae consigo como consecuencia el advenimiento de la sociedad unidimensional administrada. Ya no hay nada que escape, ya no hay cabos sueltos, todo está integrado”¹⁵.

Adorno, para quien lo que no debemos perder nunca es la autonomía personal, a diferencia de Benjamin, no cree en el encabalgamiento del intelectual libre en el proceso revolucionario pues tal encabalgamiento condujo a la pérdida de la autonomía del pensador y del artista, lo cual trajo consigo consecuencias nefastas. La industria cultural, por tanto,

¹² *Ibid.*, p.49.

¹³ Benjamin, W., *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica*, Madrid, Casimiro, 2010, p. 60.

¹⁴ Juanes, J., *Territorios del arte contemporáneo. Del arte cristiano al arte sin fronteras*, México, D.F., Ítaca, 2010, p. 373.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 374-375.

consume la transformación del mundo en mercancía. Aquello que escapaba, el arte, es por fin enganchado al tren de la lógica del valor intercambiable. Y es la propia mercancía la que contiene intrínsecamente, generando deseos homogeneizables, la integración de los individuos en la *socialidad*. Hay así una estandarización de la conciencia. La industria de la cultura estandariza la conciencia, simplifica el arte, lo vuelve digerible, comunicable, lima cualquier aspecto profundo y crítico. La cultura se convierte en espectáculo y en simulacro. Hay una apoteosis del arte convertido en entretenimiento. Impera lo trivial y lo sensiblero. Se crean gustos estándar, deseos estándar, satisfacciones estándar. La individualidad es aniquilada. La publicidad es la gran igualadora. Se da lo que llama Adorno una dominación sugestionada. El consumidor de esta cultura exige aquello que lo somete. La masa se vuelve pasiva, limitada a consumir lo que la enajena. Se trata de una dominación sutil donde el individuo se pone las cadenas de la servidumbre en un simulacro en que parece ejercer la libertad, en que parece elegir. Identificación, por tanto, con el poder que nos golpea, nos tritura y nos aniquila.

¿Y es esto aséptico, carece de consecuencias? No. Creados estos valores homogeneizables de los que todos participan sucede que aquel que nos los posee se siente un desdichado, un fracasado, un marginado, alguien que no ha alcanzado aquello que el sistema ofrece. Se vive la inalcanzabilidad de la enajenación como desdicha, como dolor y, por tanto, se lucha por no romper con el sistema sino por poder poseer aquello que todos poseen y que debe ser poseído, aquello que ofrecen los manipuladores de la conciencia. Lo que impera frente al individuo autónomo es el individuo asimilado y un sistema que se presenta –lo que es el colmo– como defensor de la diferencia y la libertad. Esto es lo que le ocurre al que por imperativos socializadores debe dejarse asimilar. Pero, ¿qué ocurre una vez asimilado? Sigamos con Baudrillard que, reconozcámoslo, tiene una deuda con estos autores que le precedieron.

Baudrillard no tiene reparos en afirmar que el arte es un simulacro (copia sin original), pero “un simulacro que tenía el poder de la ilusión (...) El arte era un simulacro dramático en el que estaban en juego la ilusión y la realidad del mundo, y hoy no es más que una prótesis estética (...) también el arte vendría a ser la prótesis de un mundo del cual habrá desaparecido la magia de las formas y de las apariencias”¹⁶. Nos encontramos pues con dos vertientes del problema: la estetización del mundo y, peor aún, de la mercancía y de esa hiper abundancia de realidad estetizada, de hiperexpresión y, por otro lado la pérdida de la ilusión, la desilusión estética, ambos factores relacionados.

En *El complot del arte* Baudrillard deja clara esta desilusión estética comparando una vertiente del des-ilusionante cine actual con la ópera de Pekín:

“No hay más que ver esos filmes (*Instinto básico*, *Corazón salvaje*, etc) que ya no dan cabida a ninguna clase de crítica porque, en cierto modo, se destruyen a sí mismos desde adentro. Citacionales, prolijos, *high-tech*, cargan con el chancro

¹⁶ Baudrillard, J., *La ilusión y la desilusión estéticas*, op. cit., p. 50.

del cine, con la excrecencia interna, cancerosa, de su propia técnica, de su propia escenografía, de su propia cultura cinematográfica. Da la impresión de que el director ha tenido miedo de su propio filme, de que no ha podido soportarlo (o por exceso de ambición, o por falta de imaginación). De lo contrario, nada explica semejante derroche de recursos y esfuerzos en descalificar su propio filme por exceso de virtuosismo, de efectos especiales, de clichés megalomaniacos”¹⁷.

En efecto, en películas como la citada *Instinto básico* todo el mundo espera los dos momentos “estelares”: ver las braguitas de Sharon Stone y el esperado final en el que presuntamente se desvelará si la protagonista es o no la asesina. Triste bagaje para filmes con presupuestos multimillonarios con los que verdaderos artistas podrían hacer auténticas virguerías. En las antípodas películas como *Stalker*, de Andréi Tarkovski, un director que ocupa un lugar eminente en la historia universal del cine. Sus convicciones estéticas, poéticas e intelectuales, reflejadas con rotundidad en su obra prácticamente desde su primer film, cimientan una inconfundible puesta en escena que continúa seduciendo tras más de veinte años desde su fallecimiento. En este tipo de películas, como también en las de Dreyer, Bergman, Buñuel Sakurov, Fellini, Fassbinder y tantos otros, no importa, inclusive, saber cuál sea el final o el desenlace; la ilusión estética viene por la vía del arte y no de su contenido. La fotografía, el montaje, los recursos propios del cine articulan un discurso ilusionante y no un bodrio efectista y vacío.

Todo parece, para Baudrillard, programado para la desilusión del espectador, a quien no se le deja más constatación que la de ese exceso de cine que pone fin a toda ilusión cinematográfica (...) La ilusión se marchó en proporción a esa tecnicidad, a esa eficiencia cinematográfica. El cine actual ya no conoce ni la alusión ni la ilusión (...) Vamos cada vez más hacia la alta definición, es decir, hacia la perfección inútil de la imagen¹⁸. Cabría pensar si esta desilusión estética no es extrapolable a una desilusión en el orden ontológico respecto al lugar del ser humano en el mundo en el marco de la hiper expresividad y del bombardeo de información y de la dictadura de lo nuevo, si es que hay algo nuevo bajo el sol y no se nos venda como nuevo lo gastado, pero remozado con un marketing impecable e implacable. Baudrillard, acaso un tanto nostálgico, pero no por ello menos certero, nos invita a pensar en la Ópera de Pekín y en de qué modo, con el simple movimiento dual de dos cuerpos sobre una barca, se podía representar y dar vida al río en toda su extensión; de qué modo dos cuerpos rozándose, evitándose, moviéndose uno muy junto al otro pero sin tocarse, en una copulación invisible, podían representar en el escenario la presencia física de la oscuridad en que se libraba ese combate. Allí la ilusión era total e intensa, éxtasis físico más que estético, justamente porque se había removido (borrado) cualquier presencia realista de la noche y del río, y porque sólo los cuerpos se hacían cargo de la ilusión natural. Hoy se traerían a la escena toneladas de agua, se filmaría el duelo en infrarrojo, etc¹⁹. ¡En

¹⁷ Baudrillard, J., *El complot del arte*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 13.

¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

qué medida Baudrillard no iba descaminado! ¡Lo podríamos imaginar abominando del cine en 3-D o en un futuro cercano de las imágenes en hologramas! Pero estas son las categorías del camino que ha seguido nuestra sociedad, que no necesariamente nuestra cultura: la fugacidad, el instante, la novedad, como si todo fuese a terminar mañana, por eso hay que consumir y que nada se quede en los estantes del hipermercado de la cultura.

Creación de realidad o hiperrealidad y desilusión frustrante. Baudrillard sospecha que “a lo mejor ya no estamos en el arte tal como era cuando había obra. Hoy no es sino una manipulación de lo real, en fin, de los vestigios de lo real”²⁰. La manipulación de lo real da lugar asimismo a la creación de realidad, a la hiperrealidad. Análogamente sostiene que “el problema no es de pérdida del sentido, sino del demasiado sentido, del *too much*, de una proliferación del sentido, que a mi modo de ver afecta también al arte, afecta a la actividad artística. Hay una proliferación de expresión, de dar expresión a todo, de hacer que todo tenga un sentido estético. Eso para mí es la muerte del sentido, pero por exceso de sentido, y no por falta”²¹. Demasiada realidad, demasiada expresión, demasiado sentido, estetización total por un lado, frustrante desilusión estética por el otro. Desilusionante estetización extensiva.

Vale la pena en esta línea llamar la atención sobre una cuestión de tipo histórico que, en mi opinión, podría ser reveladora y nos podría ayudar a entender algunas vertientes de la situación actual. Lo que se ha venido conociendo como proyecto (político) ilustrado tiene sus primeros signos de vida a mediados del siglo XVIII con reinados como el de Carlos III, la Declaración de Independencia de los EEUU o la Revolución francesa, poco después. Pero aquel proyecto, sintetizado bajo los ideales revolucionarios de Libertad, Igualdad y Fraternidad, fue insuficiente, se vio en gran medida frustrado y malogrado poco tiempo después de su nacimiento (peor lo tuvieron en algunas otras latitudes donde pasaron del Barroco al Positivismo rompiendo así una cadena que para los que creemos en las teorías del desarrollo representa un *lack* difícil de superar posteriormente). Pero el proyecto ilustrado tuvo otras vertientes, como queda puesto de relieve a través de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), de Friedrich Schiller que representa la posibilidad de alcanzar la emancipación por mediación del arte o, en otras palabras, para resolver en la experiencia el problema político, es preciso tomar el camino de lo estético, porque a la libertad se llega por la belleza. De ahí que esta formulación schilleriana se encuentre en el núcleo mismo del surgimiento de la modernidad y el régimen estético de las artes. La estética de Schiller significó un preámbulo para la formación de los proyectos de emancipación que ocurrieron a lo largo de toda la modernidad artística. Pensemos en la vinculación entre arte y praxis política en el socialismo real, por ejemplo. El sueño, en este caso, tampoco se realizó, es más, tuvo consecuencia nefastas.

²⁰ Baudrillard, J., *La ilusión y la desilusión estéticas*, op. cit., p. 112.

²¹ *Ibid.*, p. 115.

Pero lo que al final permanece, -y esta es mi hipótesis-, es la estetización como poso del proyecto, de lo cual resultan: 1) El arte queda reducido a la estética y 2) estetización del mundo; esto último por varias razones, o bien porque lo bello no ha tenido más remedio que buscar otros ámbitos externos al que le fuera propio durante siglos, como el del arte, o bien debido a que esta estetización global podría representar el poso mercantilista de una esperanzadora, pero fallida relación entre ética y estética. Intentando materializar el proyecto ilustrado en praxis política se terminó en revueltas y revoluciones cruentas. Intentando materializar el proyecto también ilustrado de hacer mejor al hombre a través del arte y la estética se terminó estetizando al mundo, con la consiguiente desilusión estética. Y todo ello en nombre de proyectos en lugar de máximas, según sugiere Thierry de Duve. Por otro lado, quizás en el marco de esta hipótesis valga la pena reflexionar sobre si ese poso del proyecto schilleriano (que prosiguen en gran medida las Vanguardias) que desemboca en la estetización global no deriva de una hiperexpresividad acaso pulsional a través de la cual podríamos entender en clave, inclusive patológica (psicótica), las extravagancias de determinadas manifestaciones artísticas que no responden a ninguna inquietud, carencia o solución planteada por el arte mismo y que, sin embargo, parecen más cercanos a postulados mercantiles de un mundo con un cierto tufillo a descomposición.

Crear realidad es lo que venimos haciendo desde hace siglos... Sin embargo, entre los modos de crear realidad, aparentemente fuera de la inercia social, del acontecer diario, están las operaciones de ingeniería social, operaciones diseñadas con tiralíneas en fríos despachos al margen de la inercia social. La ingeniería social diseña estrategias para modificar sustancialmente el modo de comportamiento social y la velocidad con que acontece lo social. Son operaciones según las cuales una serie de reajustes, llevados a cabo desde instancias de poder, sea éste político o fáctico, leyes, modificaciones, etc, etc, operadas en distintas vertientes y en distintas fases dan lugar a modificaciones sustanciales de la sociedad o de la percepción de la sociedad ante determinados eventos o acontecimientos. Ejemplos de hiperrealidad los hay a cientos: de la batalla de Covadonga que nunca tuvo lugar, pero dio lugar al mito de la Reconquista a la guerra televisada del Golfo, con sus patos embadurnados a propósito en petróleo para modificar la percepción de los occidentales. Hiperrealidad, por tanto, que da lugar a la creación de realidad.

Baudrillard llama la atención acerca de las muchas ficciones que nos ofrece la vida cotidiana: el cine, la literatura, la historia oficial, el circo de los debates parlamentarios, los noticieros televisivos, los *reality shows*, los videojuegos, etc. En su obra *La guerra del Golfo no ha tenido lugar* y en muchos otros lugares avisa al ciudadano actual carente de posibilidades críticas, conceptuales o éticas a causa de la desinformación ambiental, al cual le resulta imposible distinguir qué es realidad y qué invención entre la enorme masa de novedades audiovisuales con que es abrumado a diario, los conceptos de verdad y de mentira son ya algo obsoleto. Las noticias, los acontecimientos del mundo, están tergiversados o son imposibles de verificar y, por lo tanto, son relativos, intercambiables y, en todo caso, remotos. La realidad es construida por los medios y esto afecta a todos los campos de

nuestra existencia. Esta realidad construida constituye la hiperrealidad. Pero nada de esto es aséptico, pues la desilusión puede traer consigo una fuerte carga de frustración, mientras que la creación de una realidad inventada a través de esa hiperrealidad es, en cierto modo, la operación que realiza el psicótico.

Lo que voy a plantear ahora es sencillo de entender. En un pasado no muy remoto, debido a multitud de factores, tanto familiares como sociales, entre otros, la patología más extendida era la neurosis. La neurosis está vinculada a contextos represivos. Y la pregunta que planteamos ahora es la siguiente: ¿nos hallamos actualmente en un contexto represivo? ¿Se legisla en la actualidad con objeto de reprimir las libertades individuales o, por el contrario, nos hallamos en un contexto más bien permisivo y, llamémoslo así, flexible? ¿Y la sociedad actual a través de los distintos medios, se expresa e hiperexpresa o aparece reprimida cuando todos podemos comprobar a diario a través de la infósfera cómo no hay apenas barrera alguna a la expresión? Pero no me refiero a la expresión, sino a la hiperexpresión y a la hiperrealidad a lo que pudiera resultar patológico. Parece claro que las psicopatologías actuales no están tan vinculadas a la represión como lo estuvieron en el pasado fruto de lo cual la neurosis se convirtió en la psicopatología más extendida. En la actualidad hemos pasado de las patologías de la represión y por tanto de la neurosis a las de la hiperexpresión que acarrear patologías como las distintas formas de psicosis.

Según Franco Berardi “la intuición de Baudrillard ha resultado ser importante a la larga. La patología que predominará en los tiempos que vienen no nacerá de la represión sino de la pulsión de expresar, de la obligación expresiva generalizada. Lo que parece que se extiende en la primera generación videoelectrónica son patologías de la hiperexpresión, no patologías de la represión”²². ¿Y cuáles son estas patologías contemporáneas?: los trastornos de déficit de atención, la dislexia, el pánico. Son patologías, sostiene Berardi, “que hacen pensar en otro modo de elaboración del *input* informativo”²³.

Se da por sentado, por tanto, que de la represión del pasado pasamos a un estado de cosas donde no hay ocultación sino exceso, exceso de visibilidad, hiperexpresión, hiperrealidad, explosión de la infoesfera, sobrecarga de estímulos nerviosos, etc, etc, detonantes todos ellos de los estados psicóticos. Pero esta reacción ante la represión que constituye la hiperexpresividad termina resultando también patológica al no constituirse la represión en un detonante constructivo, acaso sublimado o canalizado de manera edificante. No estamos más que ante una reacción ante la represión tan patológica o peor que aquella lo cual generaría un estado de cosas ante el cual una nueva formulación de la represión cerraría un bucle patológico del cual es preciso salir. ¿Podría pensarse, en este sentido, con objeto de romper ese bucle, que determinadas patologías sin una base biológica (déficit de neurotransmisores, por ejemplo) podrían ser abordadas bajo un paradigma terapéutico distinto?

²² Berardi, F., “Patologías de la hiperexpresión”, en Archipiélago, nº 76, 2007, p. 59.

²³ *Ibid.*, p. 60.

II

PATOLOGÍAS DE CIVILIZACIÓN Y EL PROBLEMA DE LAS PASIONES

CAPÍTULO 5

Filosofía y patologías de civilización: libertad y miedo

INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ¹

El propósito fundamental de este trabajo es analizar lo que creo que puede considerarse una de las patologías de nuestras sociedades occidentales: el miedo exacerbado, amplificado por los medios de comunicación de masas y rentabilizado por ciertas políticas. El análisis se realizará teniendo en cuenta dos niveles: el óntico y el ontológico. En cuanto a éste último, se trata de alcanzar una definición del concepto de patología que pueda servir como esbozo inicial para reflexiones posteriores.

Tanto en el plano óntico del análisis como en el ontológico, tomo como punto de referencia fundamental la filosofía de Spinoza.

Tras una breve reflexión acerca de una posible terapia de la patología del miedo, terminaré haciendo un breve apunte sobre el papel de la filosofía hoy, de la filosofía como terapia.

¹ Universidad de Granada. ihoyos@ugr.es

1. NIVEL ÓNTICO: LA HIPERFOBIA²

Desde diferentes disciplinas, entre ellas la sociología, se ha puesto de manifiesto, algo que al ciudadano común empieza a indignarle: las políticas de los gobiernos de nuestras sociedades occidentales globalizadas lejos de atender a la libertad de los ciudadanos, prestan una atención exclusiva a la economía (y no precisamente a la economía de los ciudadanos, sino más bien al crédito propio) y hoy parece que lo más rentable es el miedo. Tal y como señala Z. Bauman, “de la inseguridad y del temor puede extraerse un gran capital comercial... Como si se tratara de capital líquido listo para cualquier inversión, el capital del miedo puede transformarse en cualquier tipo de rentabilidad, ya sea económica o política. Así ocurre en la práctica. La *seguridad personal* se ha convertido en un argumento de venta importante (quizás el *más* importante) en toda suerte de estrategias de mercadotecnia. 'La ley y el orden', reducidos cada vez más a una mera promesa de seguridad personal (más precisamente, *física*) se han convertido en un argumento de venta importante (quizás el *más* importante) en los programas políticos y las campañas electorales”³. Las políticas sociales han sufrido un correspondiente recorte en aras de las promesas de seguridad física en la que los gobiernos hoy encuentran un mayor y más fácil fundamento.

No obstante, el uso político del miedo no es algo nuevo. Ya Spinoza señalaba en sus tratados políticos que “el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre. Por el contrario, en un Estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma”⁴.

Es cierto que la condición y circunstancia del hombre, como muestra Spinoza, lo hace propenso al miedo y con el miedo a la superstición. “Si los hombres – escribe Spinoza – pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera

² Este término lo tomo del interesante trabajo de Sánfeliix, V., “Terror y globalización” en Ávila, R./ Ruiz, E./ Castillo, J.M. (eds.), *Miradas a los otros. Dioses, culturas y civilizaciones*, Madrid, Arena Libros, 2001, pp. 217-235. El análisis óntico de esa patología de civilización que es el miedo, o la *hiperfobia* (*Ibid.*, p. 223), que en esta primera sección pretendo realizar, se basa, en gran parte, en la reflexión que en estas páginas expone el autor arriba citado.

³ Bauman, Z., “La vida líquida y sus miedos” en *Íd.*, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, Barcelona, Tusquets, 2007, pp. 22-23.

⁴ TTP, Praef. (Geb. III, 7) (64). Cito el *Tratado teológico-político* (TTP) de B. Spinoza según la edición preparada por A. Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 2003, (1ª ed. 1986). Todas las referencias a la obra de Spinoza llevan entre paréntesis la indicación Carl Gebhardt (Geb.), tomo y página correspondiente a la edición *Spinoza. Opera*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsverlag, 1972. A continuación, también entre paréntesis, aparece la página correspondiente a la edición castellana de las obras de Spinoza que indico.

siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa”⁵.

Sin embargo, el miedo está asociado no sólo con la superstición, sino también y quizá principalmente con la duda y la incertidumbre. “El miedo – señala Spinoza- es una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa.”⁶ Esta definición se confirma al final del libro III de la *Ética*:

“El miedo es una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo. De esta definición se sigue que no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza”⁷.

Ahora bien, aunque esto sea así, entre la esperanza y el miedo hay una diferencia fundamental porque aquélla es una pasión alegre, mientras que éste es una pasión triste⁸. Al significado ontológico de esta diferencia me referiré luego. Antes, sin embargo, quiero referirme a otra de las características que comparten el miedo y la esperanza.

Además de ser pasiones inconstantes, relacionadas con la incertidumbre y proyectadas hacia el futuro, la esperanza y el miedo están asociados con un fenómeno que se ha producido en nuestras sociedades actuales: la ampliación de nuestra experiencia. “Puesto que sucede, en general, - aclara Spinoza- que los que han experimentado muchas cosas a la vez, al considerar una de ellas como futura o pretérita fluctúan, y dudan muy seriamente acerca de su efectividad, resulta de ello que los afectos surgidos a partir de tales imágenes [el miedo y la esperanza] no son muy constantes, sino que, por lo general, están perturbados por las imágenes de otras cosas, hasta que los hombres adquieren una mayor certeza sobre la efectiva realización de la cosa”⁹. El miedo está vinculado, de este modo, con la incertidumbre y la complejidad.

Hoy vivimos en sociedades muy complejas. Pero la complejidad genera incertidumbres y miedos. Tal y como señala V. Sánfelix en su interesante análisis, ya citado, sobre “Terror y globalización”, “los *mass media*, santo y seña de la globalización, condicionan la forma misma de nuestra percepción de los fenómenos”¹⁰. La co-instantaneidad entre acontecimiento y noticia, vuelve nuestro presente mucho más amplio y, por tanto, más complejo, y lo mismo ocurre cuando ese presente se proyecta en el futuro o en el pasado. Junto con ello, el espacio también se ha transformado. El des-alejamiento de las distancias ha aumentado colosalmente las cosas que pueden afectarnos. Pocas cosas ocurren tan lejos

⁵ TTP, Praef. (Geb. III, 5) (61).

⁶ E, III, 18, schol. II, (Geb. II,155) (216). Cito la *Ética* (E) de Spinoza según la edición preparada por Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial, 2006 (1ªed. 1987).

⁷ E, III, affectuum definitiones XIII, explicatio (Geb. II, 194) (267).

⁸ Cfr.. E, III, affectuum definitiones XII (Geb. II, 194) (267).

⁹ E, III, 18, schol. I (Geb. II, 154-155) (215).

¹⁰ Sánfelix, V., “Terror y globalización”, *loc. cit.*, p. 226.

como para que no nos afecten¹¹. Y ello contribuye a la mayor complejidad e incertidumbre y así, a la producción de lo que V. Sánfelix, ha denominado *hiperfobia*¹².

En este sentido, la tesis que me gustaría poner de manifiesto es aquella según la cual una de las patologías de nuestras sociedades occidentales puede estar basada en este miedo radicalizado y en la correspondiente depresión inmunológica que sufrimos ante el riesgo. Digamos que el precio de la cultura, o mejor, el malestar en la cultura hoy es este miedo amplificado. Y la patología de civilización que sufrimos está no sólo en ese miedo extremo, sino también en la actitud que tomamos como sociedad ante él. De este modo, quiero volver en este punto al planteamiento spinoziano porque en él se incide en el uso o abuso político del miedo y de manera que puede precisarse en qué consiste lo patológico de éste.

La política, según nos enseña Spinoza en el capítulo I de su *Tratado Político*, no puede hacerse al margen de la naturaleza humana, y esto significa que no puede hacerse sin tener en cuenta las pasiones humanas mismas. No obstante, y haciendo uso de la cautela spinozista, hay que precisar más el sentido de esta afirmación.

En primer lugar, la sociedad ni se forma ni se desarrolla adecuadamente sólo gracias a las pasiones. La razón, aunque no tenga un protagonismo exclusivo, también tiene algo, y muy importante, que decir. Y además, y en segundo lugar, no todo tipo de pasiones favorecen la organización social. Hay que realizar, en este sentido, toda una genealogía de las pasiones que distinga su distinto ser y valor político¹³; hay que distinguir dos tipos de complejos pasionales: los sociales y los antisociales¹⁴; y sobre todo, hay que distinguir entre aquellas pasiones que favorecen una *buena* organización del Estado y aquellas otras que implican una mala política. Así procede Spinoza.

En este sentido, Spinoza reconoce que sin miedo y esperanza el pacto que da origen a la sociedad o Estado no se lograría ni se conservaría. En este mismo sentido, vuelve a decir lo mismo a propósito de la alianza entre sociedades ya constituidas, esto es, que “se mantiene firme, mientras subsiste la causa que le dio origen, es decir, el miedo a un daño o la esperanza de un beneficio”¹⁵. Pero tan pronto se pierden este miedo o esta esperanza, la alianza se disuelve.

El miedo y la esperanza parecen, pues, jugar un papel fundamental en el origen y conservación del Estado. En su origen, en la medida en que los hombres desean librarse del miedo para vivir con seguridad y con cierto bienestar. En su conservación, porque el miedo sigue actuando como argumento para mantener el acuerdo adoptado.

¹¹ *Ibid.*, pp. 226-227.

¹² *Ibid.*, p. 223.

¹³ Una muestra de este proceder genealógico spinoziano y de su distinción de dos tipos de afectos, aparece claramente en el capítulo VIII de su *Tratado Político*, cuando dice “pues, como los malos sentimientos arrastran a los hombres en distintas direcciones, sólo cuando éstos desean lo honesto o lo que, al menos, lo parece, pueden ser guiados como por una sola mente.” TP, VIII, 6 (Geb. III, 326) (185-186). Cito el Tratado político (TP) según la edición preparada por A. Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 2004 (1ªed. 1986).

¹⁴ Cfr. Moreau, P.F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 415.

¹⁵ TP, III, 14, (Geb. III, 290) (116).

Además, siguiendo su precepto de ser cauto, Spinoza reconoce ciertos aspectos positivos del miedo. Así, en el escolio de la proposición 54 del libro IV de la *Ética*, Spinoza reconoce que, a pesar de que el miedo no sea bueno por sí mismo, es un mal necesario para aquellos de ánimo impotente por cuanto permite que éstos sean conducidos con mayor facilidad a que obedezcan las leyes. Éstas y otras afirmaciones, pueden hacer pensar que el realismo y naturalismo políticos de Spinoza conlleva una justificación de las políticas del miedo. Y sin embargo, nada más lejos del propósito de Spinoza.

Spinoza señala que una cosa es el derecho y otra la ética, o más bien, que una cosa es cómo se forme y se conserve la sociedad, donde el miedo y la esperanza resultan fundamentales; y otra cuestión distinta es cómo puede desarrollarse adecuadamente una sociedad, es decir, está la cuestión de cómo lograr y conservar un buen Estado, el mejor Estado, dentro siempre de la perspectiva realista que no puede perderse¹⁶. También en esta cuestión las pasiones y, distinguir entre ellas, resulta fundamental.

En este sentido, ya incluso en sus afirmaciones acerca del miedo y la esperanza, Spinoza distingue entre uno y otro. Es mejor la esperanza que el miedo. Spinoza piensa en el Estado “instaurado por una multitud y no al adquirido por el derecho de guerra sobre esa multitud. Porque una multitud libre – señala- se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquélla, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte”¹⁷.

Pero la esperanza, reconoce Spinoza, no puede dejar de ir acompañada en alguna medida del miedo. Y sin embargo, repite Spinoza constantemente, el fin del Estado es librarnos del miedo. De este modo, al final del *Tratado teológico-político* se dice:

“De los fundamentos del Estado, anteriormente explicados, se sigue, con toda evidencia, que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno. El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras, o engaños ni se ataquen con perversas intenciones. (...) El fin del Estado es la libertad”¹⁸.

¹⁶ Spinoza distingue entre derecho y ética, y dice que estas reflexiones acerca del miedo y de su “potencia política” tienen que ver fundamentalmente con el derecho, pero no con la ética. En este sentido, advierte que él no afirma “que toda acción, conforme a derecho sea la mejor posible. Pues una cosa es cultivar un campo con derecho y otra cultivarlo muy bien; una cosa, digo, es defenderse, conservarse, emitir un juicio, etc., con derecho y otra defenderse, conservarse y emitir un juicio lo mejor posible. Por consiguiente, una cosa es gobernar y administrar la cosa pública con derecho, y otra distinta gobernarla y administrarla muy bien”. TP, V, 1 (Geb. III, 295) (126).

¹⁷ TP, V, 6 (Geb. III, 296) (129).

¹⁸ TTP, XX (Geb. III, 240-241) (414-415).

El fin de la sociedad o del Estado es, pues, la libertad y la paz que es su condición de posibilidad. Pero la paz no es sólo ausencia de guerra. “De una sociedad – señala Spinoza- cuyos súbditos no empuñen las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra. La paz, en efecto, no es la privación de guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma”¹⁹. La fortaleza del alma (de la sociedad o del individuo), es un afecto activo, que se divide en firmeza y generosidad. Y por generosidad entiende Spinoza “el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad”²⁰. Pero, tal y como advierte Spinoza en su *Ética*, la fortaleza del alma sólo se adquiere cuando se ama y se conoce. Y es precisamente este amor, el amor intelectual de Dios que culmina su itinerario ético, o el amor a la libertad al que se refiere en sus tratados políticos, el fundamento de la buena sociedad, esto es, de un Estado orientado a la paz y constituido por el poder de una multitud libre. A la cuestión del amor a la libertad spinoziano volveré después. Ahora lo que quiero señalar es que todo este rodeo por la filosofía de Spinoza nos sirve para tratar de precisar en qué puede consistir la patología del miedo.

Lo que muestra el planteamiento de Spinoza es que el miedo puede ser un malestar inevitable que no puede erradicarse de manera absoluta. Un precio que debemos pagar por vivir en sociedad, o mejor, para poder vivir en ella. Ahora bien, del mismo modo, Spinoza pone de manifiesto la necesidad de poner límites al miedo, y el error de convertir a esta pasión triste en el centro de las políticas. El fin de los gobiernos, objeto Spinoza, es la libertad. Hay que gobernar y dirigir a los ciudadanos “no para que sean siervos –escribe-, sino para que hagan libremente lo mejor”²¹. Una política que controla a los ciudadanos por el miedo en lugar de hacerlos libres es una política enferma que da lugar a ciudadanos enfermos. Puede que las políticas que prometen seguridad liberen al hombre de ciertos peligros, pero no lo hacen libre. La libertad no sólo consiste en no sufrir riesgos, sino que tiene toda una dimensión positiva relacionada con el aumento de nuestra potencia o *conatus*, con la expresión de nuestros deseos y alegrías. Implica tener un campo abierto de relaciones, afecciones, pasiones y razones. Y ello supone riesgos. De este modo, la patología residiría concretamente en esta política del miedo que ignora la libertad en su aspecto positivo y las funciones sociales que deben estar en la base de los gobiernos. La patología está en vender una seguridad imposible al precio de una libertad ilusoria. O en comprar esta pretendida seguridad en detrimento de la libertad²².

¹⁹ TP, V, 4 (Geb. III, 296) (128).

²⁰ E, III, 59, schol. (Geb. II, 188) (260).

²¹ E, II, 49, schol. (Geb. II, 136) (186).

²² “Aunque la sociedad esté bien organizada – señala Spinoza- y los derechos perfectamente establecidos, en los momentos de extrema ansiedad para el Estado, cuando (como suele suceder) todos son presa de un terror de pánico, todos aprueban lo que les aconseja el miedo presente, sin pensar para nada en el futuro y las leyes.” TP, X, 10 (Geb. III, 357) (241).

En segundo lugar, lo patológico reside también en las dimensiones que ha cobrado el miedo en la actualidad. Se trata de un miedo desmesurado, descontrolado y exacerbado tanto en extensión como en intensidad. Lo patológico reside, pues, en la *hiperfobia* y en la correspondiente depresión inmunológica que sufrimos ante el riesgo. Precisamente porque la seguridad se ha convertido en el centro de las políticas (aunque también gracias al desarrollo científico-tecnológico) nuestras sociedades son hoy las más seguras quizás de la historia de la humanidad. Sin embargo, y precisamente por esta gran seguridad alcanzada hemos dejado de adaptarnos a las hostilidades inevitables del medio²³.

De este modo, lo patológico reside también en esta incapacidad para asumir o convivir con los riesgos que inevitablemente conlleva vivir en sociedad. La filosofía de Spinoza muestra que no hay vida humana que esté por completo exenta de riesgos y de miedos. Hay que tener fortaleza para poner límites al miedo y amar la libertad. Pero también firmeza para comprender y convivir con los miedos que inevitablemente subsisten en toda sociedad.

Ésta podría ser, digamos, una descripción, a nivel óptico, de las patologías basadas en el miedo. Sin embargo, es labor de la filosofía también retrotraerse hasta la ontología que subyace a esta patología de civilización.

2. NIVEL ONTOLÓGICO: TRISTEZA, REPRESIÓN DEL CONATUS, MENOSCABO DEL “PODER-VIVENCIAR-COMPORTARSE”

El miedo, según lo definíamos antes, es una pasión triste que surge de la imagen de algo de cuya realización dudamos. Antes he hecho referencia a la asociación entre miedo e incertidumbre. Ahora, quiero centrar la atención en la primera parte de esta definición, a saber, en la consideración del miedo como pasión triste, como tristeza.

“La tristeza es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección”²⁴.

“La tristeza es una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección”²⁵.

La tristeza se define por contraposición con la alegría, que junto con el deseo, forman las tres pasiones primarias que distingue Spinoza. La alegría, a diferencia de la tristeza, es una pasión por la cual pasamos a una mayor perfección²⁶.

²³ En el ensayo antes citado sobre el terror y la globalización, señalaba, bajo mi punto de vista de manera muy atinada e interesante, Vicente Sánfelix que “pocos pueden poner en duda hoy seriamente que en las metrópolis de la globalización vivimos en las sociedades más seguras de la historia de la humanidad. Pero quizás por ello mismo, nuestra intolerancia a la inseguridad se ha exacerbado. En el invierno de 1952-53 el *smog* se calcula que provocó en Londres la muerte de alrededor de 12.000 personas. ¿Alguien puede imaginar el impacto que un acontecimiento semejante tendría en la opinión pública británica actual?” (Sánfelix, V. “Terror y globalización”, *loc. cit.*, p. 223).

²⁴ E, III, affectuum definitiones II y III (Geb. II, 191) (263).

²⁵ E, III, 11, schol. (Geb. II, 149) (207).

²⁶ *Ibid.*

Pero, ¿qué significa esta disminución de perfección que entraña la tristeza, y por tanto, el miedo en tanto pasión triste? A esto es a lo que quiero referirme porque aquí se halla, a mi modo de ver, la raíz ontológica de las patologías del miedo.

“La tristeza –afirma Spinoza- disminuye o reprime la potencia de obrar del hombre, esto es, disminuye o reprime el esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser, y, de esta suerte es contraria a ese esfuerzo; (...) la alegría aumenta o favorece la potencia de obrar del hombre”²⁷, esto es, aumenta o favorece su *conatus*, su deseo. Y, se podría decir también, aumenta o favorece su ser, su realidad. ¿Por qué? Porque la potencia es el verdadero constitutivo del ser en la filosofía de Spinoza²⁸.

La realidad, tal y como la concibe Spinoza, es potencia, y, así, fuerza y vigor para existir y para obrar. La potencia de la Naturaleza es su esencia misma. Se trata en este caso de una potencia absoluta. En el caso del hombre, que es sólo es una parte de esa Naturaleza, su esencia también es potencia, pero finita. Su esencia es su *conatus*, es decir, la fuerza o el esfuerzo que realiza por perseverar en el ser, o mejor aún, es deseo. El hombre es deseo, es decir, esfuerzo por perseverar en el ser, referido al cuerpo y al alma y acompañado de la posibilidad de conciencia²⁹.

De este modo, dada la identificación entre potencia, o en concreto, entre *conatus* y ser, en la medida en que la alegría aumenta nuestra potencia, favorece nuestro ser; y en la medida en que la tristeza disminuye esa potencia, empobrece nuestro ser. Eso es lo que quiere decir que la alegría nos hace pasar a una perfección mayor, esto es, que despliega nuestro ser. E igualmente, eso es lo que significa que la tristeza disminuye esa perfección, esto es, que coarta nuestro ser. Perfección y realidad, son sinónimos. Un aumento o disminución en una, es sinónimo de aumento o disminución en otra.

En resumen, la alegría y la tristeza son respectivamente variaciones, aumento o disminución, en el plano de la existencia de lo que somos en esencia, y, en este sentido, la alegría y la tristeza, como las pasiones en general en la filosofía de Spinoza, son modos de ser. La alegría es una forma de existencia que nos lleva a ser lo que somos; la tristeza, en cambio, un forma de existencia que nos lo impide.

Se trata aquí, si recurrimos a uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis, de represión. El miedo, en tanto en cuanto es una pasión triste, reprime nuestro ser, nuestro *conatus*, o lo que Freud llama “libido”³⁰. La *hiperfobia*, o el miedo exacerbado que sufrimos

²⁷ E, III, 37, dem. (Geb. II, 168-169) (234-235).

²⁸ Cfr. Fernández, E., *Potencia y razón en B. Spinoza*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1987, pp. 454-457.

²⁹ “El deseo –afirma Spinoza- es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella.” E, III, affectuum definitiones I (Geb. II, 190) (262). Véase también, E, III, 9, schol. (Geb. II, 147-148) (205-206).

³⁰ Sobre afinidades y diferencias entre la noción spinoziana de *conatus* y el concepto freudiano de libido, véase Yovel, Y., *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1995 (ed.orig.: 1989), pp. 349-351.

a nivel social, se corresponde ontológicamente con una represión de nuestro *conatus* o ser en común, social³¹.

Si recurrimos al *análisis existencial* (y aunque esta síntesis de autores sea muy tosca y olvide diferencias e incluso las críticas importantes que ha habido entre ellos), encontramos algo similar, que conviene con el diagnóstico de Spinoza. La disminución de potencia o *conatus* en que consiste el miedo implica un menoscabo de nuestra capacidad de afectar y ser afectado, de nuestra potencia de obrar y de ser y, en este sentido, si seguimos los términos de Blankenburg o Binswanger, implica un menoscabo del “poder-vivenciar-comportarse” y un consecuente desarraigo existencial.³² Nuestro *conatus* o potencia, según explica Spinoza en la ontología del libro I de su *Ética*, es expresión de la potencia de la Naturaleza, de lo real.

De este modo, si el miedo coarta nuestro *conatus*, también impide que seamos expresión de la Naturaleza, y, por tanto, nos resta posibilidades o virtualidades arraigadas en lo real. Vuelve imposible vivir en posibilidades de existencia, como arguye R. May³³. Y ello sin que vaya en detrimento del matiz introducido antes, a saber, que a veces el arraigo en el ser implique precisamente la capacidad de integrarse en el no ser, en el desfundamiento de la existencia, como dice Heidegger, o bien, como dice Spinoza, aunque implique tener la capacidad de comprender y mantenerse en las tristezas que son inevitables.

Parece, por tanto, que desde diferentes corrientes filosóficas y escuelas de psiquiatría, se puede alcanzar un cierto acuerdo en que lo patológico tiene que ver con la disminución de nuestro *conatus*, con una represión del ser, con un menoscabo de nuestro “poder-vivenciar-y comportarse”, o con un detrimento de nuestra capacidad de vivir en posibilidades de existencia. Y si esto es lo patológico, la salud debe tener como condición necesaria, aunque quizá no suficiente, justamente lo contrario: el aumento de nuestro *conatus*, la potenciación de nuestro ser, el arraigo en lo real, etc..

En este sentido, me gustaría referirme a continuación a la terapia, al camino que traza Spinoza para poder alcanzar la salud, que no tiene nada de diferente con la ética o política que Spinoza propone, de modo que terapia filosófica, al menos en este caso, puede considerarse sinónimo de ética, o política si hablamos a nivel colectivo.

³¹ El Estado o la sociedad en Spinoza puede ser considerado un individuo, con alma (sus derechos), cuerpo, y *conatus*. (Cfr. Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, pp. 346-347). De este modo, el diagnóstico que se realiza a nivel individual también puede aplicarse a nivel social.

³² Cfr. Blankenburg, W., “La psicopatología como ciencia básica de la psiquiatría”, *Rev. Chil. Neuropsiquiat.*, 21, 3 (1983), pp.177-188.

³³ Cfr. May, R., “Contribuciones de la Psicoterapia existencial” en May, R. (ed.), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*, Madrid, Gredos, 1967 (ed. orig.: 1958), pp. 64-70.

3. TERAPHEIA: COMPRENDER Y AMAR PARA SER LIBRES

La meta de la terapia spinoziana es la libertad. También ocurre lo mismo si pensamos en la terapia freudiana. De hecho, el mismo Freud reconoce, en la correspondencia con Bickel, su afinidad con el pensador holandés.

“Admito –escribe- de buen grado mi dependencia de la doctrina spinoziana. Nunca hubo razones para que mencionara expresamente su nombre, pues concebí mis hipótesis más a partir de la atmósfera creada por él que del estudio de su obra. Por lo demás, yo no buscaba una legitimación filosófica”³⁴. Tanto Freud como Spinoza pretendieron liberar al hombre de lo que Freud llamó “neurosis” y Spinoza “servidumbre”³⁵. La meta es, pues, la libertad, y junto con ella, la virtud y la felicidad. La salud podría definirse a través de todos estos términos, entre los que Spinoza establece una ecuación.

Además, tanto Spinoza como Freud encontraron en el conocimiento y el afecto los dos recursos principales de los que se nutre la terapia. Freud pretendía hacer consciente lo reprimido, vencer la neurosis sacando a la luz las fuerzas psíquicas ocultas que la originan. Pero señalaba también la necesidad del afecto para poder llegar a ese conocimiento. La fuerza para vencer lo reprimido se toma del proceso conocido como “trasferencia”, en el que el analista se vuelve objeto de intensos afectos. La transferencia –según explica Yovel- es la mediación necesaria entre el paciente y su propia *psique*; y como tal es casi un dogma del sistema freudiano. El paciente sólo intenta conocerse por medio de su relación afectiva con el terapeuta. La escalera para ascender al autoconocimiento, la proporciona el poder erótico de la transferencia. Hay, por tanto, una especie de *amor imaginario por el médico*³⁶. Al margen de las propiedades terapéuticas de la transferencia, lo que me parece interesante del planteamiento de Freud es esta doble vertiente de la terapia, la racional y la afectiva. También Spinoza señala en su *Ética* la necesidad de conjugar la razón con el deseo y las pasiones alegres para liberarnos de la servidumbre o impotencia humana.

Spinoza considera servidumbre “la impotencia humana para moderar y reprimir los afectos, pues el hombre sometido a los afectos está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor”³⁷. Estos afectos que nos someten son fundamentalmente las pasiones tristes, aquellas que coartan nuestro ser, y que no se

³⁴ Carta a Lothar Bickel del 28 de junio de 1931 en Winnik, H. Z., “A Long-Lost and Recently Recovered Letter of Freud”, *Israel Annals of Psychiatry*, 13 (1975), pp. 1-5. El original alemán (con facsímil) se reprodujo en Sonntag, L. y Stolte, H. (eds.), *Spinoza in neuer Sicht*, Meisenheim, Anton Hai, 1977. Tomo esta referencia de Yovel, Y., *op. cit.*, p. 346. Yovel recoge también otro fragmento importante: “A lo largo de mi vida –escribe Freud- mantuve tímidamente un respeto extraordinariamente alto por la persona y los resultados del pensamiento del gran filósofo Spinoza.” De una Carta a S. Hessing, en Hessing, S. (ed.), *Spinoza-Festschrift*, Heidelberg, Karl Winter, 1932. Cfr. Yovel, Y., *op. cit.*, p.346.

³⁵ Cfr. Yovel, Y., *op. cit.*, p. 348.

³⁶ Cfr. Yovel, Y., *op. cit.*, p. 362.

³⁷ E, IV, Praef. (Geb. II, 205) (283).

avienen de ningún modo con nuestra razón. Podemos pensar en el miedo al que nos hemos referido antes. Ahora bien, las proposiciones 6-13 de la *Ética* muestran que los afectos sólo pueden ser vencidos por otros afectos más fuertes. Spinoza señala que “el conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino en la medida en que es considerado él mismo como un afecto”³⁸. Los afectos y las pasiones son fuerzas, potencias; pero de distinto orden que el conocimiento, en tanto éste es verdadero. La pasión tiene algo positivo que hace que ella siga dándose independientemente de lo verdadero de nuestro conocimiento. Cuando experimentamos una pasión, somos realmente afectados por una causa exterior que aumenta o disminuye realmente nuestro *conatus* y esto bajo la influencia de una infinidad de otras causas también reales. El conocimiento es incapaz de asumir en su totalidad este *quid positivum* de la pasión y, por ello, es impotente ante ellas en la medida en que es meramente verdadero³⁹.

Para que el conocimiento pueda vencer las pasiones tristes y transformar el resto de nuestras pasiones en afectos activos racionales, tiene que valerse de la fuerza o potencia de las pasiones alegres y los deseos, que aumentan nuestro *conatus*, nuestra potencia, o nuestro ser. Quizá sea conveniente referirse aquí a la distinción spinoziana entre afectos activos y pasivos que está implícita en este razonamiento. El propósito de la ética spinoziana es lograr que tengamos un mínimo de pasiones, es decir, de afectos pasivos de los que sólo somos causa inadecuada o parcial, y un máximo de afectos activos, es decir, afectos racionales de los que somos causa adecuada. Y ello porque estos afectos racionales son elementos constitutivos de la libertad, virtud y felicidad. Sin embargo, este objetivo sólo puede lograrse recurriendo a cierto tipo de pasiones, a saber, las pasiones alegres y los deseos, que aunque no son racionales en el sentido en que lo son los afectos activos, sí se avienen con la razón. De este modo, la oposición fundamental de la ética spinoziana es la distinción entre pasiones alegres y pasiones tristes, tal y como he señalado antes. Se trata de oponer a las tristezas la potencia de las pasiones alegres y los deseos que se avienen con la razón, para que ésta pueda transformar esas pasiones alegres en dichas activas, y así volvernos más felices y libres. “Mientras no nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza, [es decir, las pasiones tristes] tenemos potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo –señala Spinoza- según el orden propio del entendimiento”⁴⁰.

También es necesario aclarar que cuando Spinoza se refiere al deseo y la alegría no está refiriéndose a los sentimientos subjetivos de placer o desagrado. Se trata de potencias, de

³⁸ E, IV, 8 (Geb. II, 215) (296).

³⁹ Así lo explica A. Matheron: “il y a bien quelque chose de positif dans la passion, et même d’infiniment positif: lorsque nous l’éprouvons, nous sommes réellement affectés par une cause extérieure réelle qui favorise ou contrarie réellement notre *conatus* individuel, et cela sous l’influence d’une infinité d’autres causes tout aussi réelles (...) Incapable de s’assimiler dans son intégralité ce *quid positivum* de la passion, même si elle s’atténue de plus en plus, est finalement indéracinable”. Matheron, A., *op. cit.*, pp. 230-231.

⁴⁰ E, V, 10 (Geb. II, 287) (396).

fuerzas para existir y para obrar que expresan nuestro ser, nuestra naturaleza. Esto es lo que define aquello que puede denominarse *alegría* o *deseo* y no a la inversa. Spinoza está dispuesto a transformar el significado de las palabras. “Sé que estos nombres – escriben significan otra cosa en el uso corriente. Pero mi designio no es el de explicar la significación de las palabras, sino la naturaleza de las cosas, designando éstas con aquellos vocablos cuya significación según el uso no se aparte enteramente de la significación que yo quiero atribuirles”⁴¹.

En la cuestión del deseo, sin embargo, la terapia de Spinoza se distancia de la de Freud. Tal y como ponen de manifiesto Deleuze y Guattari, Freud tiene una concepción meramente negativa del deseo⁴². Sin embargo, en Spinoza el deseo no se define por la carencia, sino por la potencia. No se inscribe en el orden del tener, sino del ser⁴³. Y además tiene cierta inclinación hacia la universalidad, hacia lo común, hacia lo social en un sentido amplio⁴⁴. Hay, pues, que incentivar las alegrías y los deseos; primero, los pasivos; y luego, junto con el concurso de la razón, las dichas y deseos activos. Así conseguimos potenciar nuestro ser, darle expresión hacia lo mejor, hacia la libertad y la felicidad. Se trata de conocer nuestras pasiones, la naturaleza de los otros modos, etc., para que la razón seleccione aquellas relaciones, aquellos encuentros con los otros modos que suponen afecciones alegres, alegrías, y, por tanto, que aumentan nuestra potencia individual y social.

Si volvemos ahora al plano social, y a las patologías del miedo y su uso político, se trataría, en concreto, de oponer resistencia y subvertir, en la medida de lo posible la *hiperfobia* con un afecto contrario, derivado de la alegría y avenido con la razón y, por tanto, también con la virtud y la felicidad, a saber, el amor a la libertad. En el *Tratado político* Spinoza escribe:

“Efectivamente, el Estado que pone su máximo empeño en que los hombres sean conducidos por el miedo, carecerá más bien de vicio que poseerá virtud. Y, sin embargo, los hombres deben ser guiados de forma que les parezca que no son guiados, sino que viven según su propio ingenio y su libre decisión, hasta el punto de que sólo les retenga el amor a la libertad, el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado”⁴⁵.

Amar la libertad, pero también, como hemos señalado antes, comprender las tristezas que son inevitables. Tanto la terapia spinoziana como la freudiana llaman la atención sobre la importancia de comprender lo necesario. En este sentido, Spinoza afirma en el libro IV de su *Ética* lo siguiente:

⁴¹ E, III, affectuum definitiones XX, explicatio (Geb. II, 195) (269).

⁴² Cfr. Deleuze, G., “Capitalismo y esquizofrenia”, en *Íd., La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 297-298.

⁴³ Cfr. Fernández, E., “El deseo: esencia del hombre” en Domínguez, A. (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Cuenca, Universidad de Castilla La-Mancha, 1992, pp. 135-152.

⁴⁴ Cfr. Matheron, A., *op. cit.*, pp. 179-180.

⁴⁵ TP, X, 8 (Geb. III, 356) (239).

“Sobrellevamos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos. Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello (...) Pues *en la medida en que conocemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario*”⁴⁶.

Se trata, en el caso de Spinoza, de aprender a convivir con aquellas tristezas que no se pueden erradicar, de encarar con serenidad y también con fortaleza, es decir, con un afecto activo racional desplegado en firmeza y generosidad, el riesgo inevitable que entraña vivir en sociedad⁴⁷. La filosofía de Spinoza nos enseña a vivir, a convivir en lo incierto, a ser libres y felices en lo incierto.

4. CONCLUSIÓN

A propósito de esta felicidad en la incertidumbre, me gustaría realizar, a modo de conclusión, un breve apunte sobre el papel de la filosofía hoy, de la filosofía como terapia.

La filosofía de Spinoza nos enseña a calcular sin errores, sin ilusiones pero también sin miedo, la potencia real de nuestra naturaleza o ser individual y social, pues cuando lo hacemos así, estamos en la senda de hacer de la libertad una conquista. Somos modos finitos, de potencia limitada. No podemos todo, pero eso no significa que no podamos nada. La filosofía de Spinoza muestra que se puede subvertir el modo de ser de las sociedades actuales, combatir los malestares, los miedos, potenciando nuestro ser con deseos y alegrías acordes con la razón. El potencial subversivo del deseo y del amor no debe obviarse. Como tampoco debe obviarse el carácter terapéutico de las filosofías que muestran que no hay ningún optimismo iluso en ello.

Para Spinoza, así como para la filosofía antigua en general, la filosofía no es meramente una actividad académica, una técnica intelectual elitista dedicada a la exhibición de los conocimientos propios, sino una forma de vida comprometida cuyo fin es luchar contra la desdicha humana⁴⁸.

⁴⁶ E, IV, cap. XXXII (Geb. II, 276) (379). La cursiva es mía.

⁴⁷ “Refiero a la fortaleza – escribe Spinoza- todas las acciones que derivan de los afectos que se remiten al alma en cuanto que entiende, y divido a aquélla en *firmeza* y *generosidad*. Por “firmeza” entiendo el *deseo por el que cada uno se esfuerza en conservar su ser, en virtud del solo dictamen de la razón*. Por “generosidad” entiendo *el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad*. Y así, refiero a la firmeza aquellas acciones que buscan sólo la utilidad del agente, y a la generosidad, aquellas que buscan también la utilidad de otro. Así pues, la templanza, la sobriedad y la presencia de ánimo en los peligros, etc., son clases de firmeza; la modestia, la clemencia, etc. son clases de generosidad.” E, III,59, schol. (Geb. II, 188-189) (260).

⁴⁸ Cfr. Nussbaum, M., *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2003 (ed.orig.:1994), p. 22. Esta concepción de la filosofía la toma M. Nussbaum de la filosofía

“Vacío es el argumento de aquel filósofo – escribía Epicuro- que no permite curar ningún sufrimiento humano. Pues de la misma manera que de nada sirve un arte médico que no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad ninguna en la filosofía si no erradica el sufrimiento del alma”⁴⁹.

Spinoza suscribe la afirmación de Epicuro, cuyo pensamiento, como reconoce en la correspondencia con H. Boxel, siempre le pareció digno de reconocimiento y consideración⁵⁰. Si la filosofía pierde su carácter terapéutico, su vinculación con el malestar humano y deja de tener como una de sus metas la felicidad y la libertad humanas, también ella puede estar enferma, desarraigada de lo real. Su ser puede verse empobrecido o reprimido y sus posibilidades reales menoscabadas.

Levantar la imagen de un hombre libre, de una sociedad libre: para esto sirve la filosofía. Y a este respecto, señalaba uno de los mejores spinozistas, G. Deleuze, que nadie se atreva a proclamar su fracaso⁵¹.

helenística. Lo que pretendo es mostrar que también Spinoza está de acuerdo con esta noción de la filosofía.

⁴⁹ Epicuro, *Epicurea*. Colección de fragmentos y noticias editado por Usener, H., Leipzig, 1887. La traducción la tomo de Nussbaum, M., *op. cit.*, p. 33.

⁵⁰ Cfr. Ep. 56 (Geb. IV, 261-262) (330-331). Cito la Correspondencia (Ep) de Spinoza según la edición preparada por Domínguez, A., Madrid, Alianza Editorial, 1988.

⁵¹ “Denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer. Denunciar en la mixtificación esta mezcla de bajeza y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y de los autores. En fin, hacer del pensamiento algo agresivo, activo, afirmativo. Hacer hombres libres, es decir, hombres que no confunden los fines de la cultura con el provecho del Estado, la moral, y la religión. Combatir el resentimiento, la mala conciencia, que ocupan el lugar del pensamiento. Vencer lo negativo y sus falsos prestigios. ¿Quién, a excepción de la filosofía, se interesa por todo esto? La filosofía como crítica nos dice lo más positivo de sí misma: empresa de desmixtificación. Y, a este respecto, - escribe Deleuze- que nadie se atreva a proclamar el fracaso de la filosofía”. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, pp. 149-150.

CAPÍTULO 6

La deuda ontológica ante la locura compartida: Reflexiones desde Michel Foucault

MARÍA EUGENIA GONZÁLEZ LARA¹

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo se propone, en primer lugar, rescatar las raíces fenomenológico existenciales sobre la concepción de la enfermedad que Foucault describe principalmente en *Enfermedad Mental y Personalidad*, influenciado, ya desde entonces, por la Escuela del Análisis Existencial, y principalmente por la figura de Binswanger quien, a su vez, había quedado asombrado de la fuerza y potencial de la obra *Ser y Tiempo* de Heidegger para el campo de la psiquiatría. Sin embargo, la concepción interna respecto a la estructura de lo

¹ Universidad de Granada. geniavina@gmail.com. Resumen: la hipótesis de partida plantea el análisis de la relación que las actuales sociedades normalizadas mantienen con la nada; para ello se atiende no sólo a lo que Foucault anticipa en *Microfísica del poder* y *La voluntad de saber*, sino también a la reconstrucción que el propio Deleuze nombra bajo el nombre de las sociedades de control Deleuze, G., “Post-scriptum de las sociedades de control” en *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1996 (1990), espacios éstos donde la norma ha adquirido la nueva forma que esta investigación trata de desarrollar.

morboso que proponía la Escuela Existencial quedaba incompleta si olvidaba dar un paso más. Foucault, a partir de su estudio genético-material, propone que la enfermedad está arraigada y estrechamente entrelazada con la construcción biopolítica del poder, a saber, con las condiciones externas y objetivas que se erigen desde niveles microfísicos.

El segundo componente a tener en cuenta es la problemática propuesta en *Historia de la locura en la época clásica* (1961) en torno la relación razón-sinrazón, dado que como se pronostica entonces, hasta el siglo XVII, el acercamiento del hombre a la locura anunciaba un vínculo con una nada creativa; nexos, que por su parte, se desmoronará a partir de la edad clásica en favor de una nueva ligazón del ser y la nada cuyas repercusiones tienen alcance en la situación de la sociedad actual.

De ahí la necesidad de un estudio crítico del presente que retome la noción de poder a la foucaultiana para analizar el estado actual de la nueva forma de normalización que se mantiene en la distancia de la locura. Entre sus consecuencias, se constata la fatalidad del triunfante anuncio de una racionalidad donde lo que no es razón queda relegado al vacío nulo del no-ser.

2. LAS RAÍCES FENOMENOLÓGICO EXISTENCIALES DE LA ENFERMEDAD EN MICHEL FOUCAULT

La diferencia que podemos establecer respecto a la concepción de la enfermedad entre la Escuela del análisis existencial y las teorías evolucionista o psicoanalista reside, principalmente, en que en vez de vincular lo morboso con un vacío funcional y la aparición de comportamientos regresivos propios de estadios primitivos como consideran los seguidores del evolucionismo, o atender a la historia individual y personal del paciente, insistiendo en que lo que existe es un conflicto del presente que hace ininteligible el pasado del individuo como defienden los psicoanalistas freudianos, la Escuela existencial vincula lo patológico con la experiencia de un ser desarraigado del mundo que no puede construir la vivencia “yo-soy”. Para que nos entendamos, esa experiencia del “yo-soy” no tiene nada que ver con erigirse como sujeto sino con la capacidad del hombre de descubrirse en la existencia siendo capaz de establecer relaciones de sentido, de comprenderse enraizado en una temporalidad que comparte con los otros, de autotrascenderse en proyectos que lo sobrepasan, pero le permiten advertirse a sí mismo como siendo algo que se debe ir construyendo y que no está ya dado, etc.

En definitiva, lo que retoma la Escuela del Análisis Existencial son los existencialistas heideggerianos estructurados en *Ser y Tiempo* que se manifiestan desde distintas variantes patológicas: por ejemplo, en relación con la temporalidad, puede tener lugar, como entiende Binswanger, la vivencia de la “continuidad fatídica”, por la que alguien puede quedarse anclado en un presente continuo y monótono que no le permite hacer ningún tipo de propuestas de futuro, pero también experiencias tales como la posibilidad de una inminencia catastrófica —como explicaba que le ocurría a uno de sus pacientes—, la

descomposición y desarticulación de las ideas... Además, existen otras patologías investigadas no sólo por Binswanger, también por psiquiatras como Minkowski, que se conectan con la concepción espacial o con las consideraciones que el paciente construye en torno a su propio cuerpo.

Lo que nos interesa destacar es que la enfermedad, significa entonces para Binswanger, encontrarse con un ser-sin-mundo que ya no participa de los códigos y propuestas de sentido comunes al grupo, quien por determinadas circunstancias se convierte en un observador inerte de la realidad externa, cuyos símbolos se presentan como amenazas, antes que como el lugar desde el que forjar la existencia:

«En ese tiempo fragmentado y sin porvenir, en ese espacio sin coherencia vemos la señal de un derrumbe que abandona al sujeto al mundo como a un destino exterior»².

Ahora bien, en *Enfermedad Mental y Personalidad* (1954), Foucault asiente ante esta comprensión de la estructura interna del proceso psíquico del enfermo que propone la Escuela existencial, pero añade otro componente primordial. Si bien es cierto que el enfermo se aliena cuando crea otro mundo, Foucault confirma que existe una correlación entre esa división de la realidad del enfermo y la separación que la sociedad establece entre lo normal y lo patológico. Respecto a los dos polos en los que se sitúa el enfermo, decir que por un lado estaría el mundo externo, que se supone una amenaza o apremio; por otra parte, el mundo propio, que crea en paralelo según las características íntimas de su proyección enfermiza, el cual supone el espacio idóneo para su seguridad y para recrear con infalibilidad sus pensamientos subjetivos. Empleando la vía analógica descubrimos que el equivalente de esa situación lo encuentra Foucault en la estructura misma de exclusión de la sociedad, ya no desde las condiciones internas, sino en las condiciones objetivas, es decir, en las condiciones reales de la enfermedad. Veamos como ocurre esto.

Si tesis foucaultiana es que sólo la historia puede descubrir las condiciones que posibilitan las estructuras psicológicas, lo mantiene en el sentido de que existe un *a priori* a la existencia individual que crea las condiciones históricas para su alienación. De ese modo, Foucault encuentra que en el ámbito de lo social también existe esa escisión entre “los que están cuerdos y aptos para pertenecer a este mundo” —aquellos que son capaces de seguir las reglas— y los que han de ser expulsados extramuros por perturbar “el espacio límpido” con sus gritos de palabras prohibidas, gestos descontrolados o injurias dislocadas:

«La sociedad no se reconoce en la enfermedad; el enfermo se siente a sí mismo como un extraño, y sin embargo no es posible darse cuenta de la experiencia patológica sin referirla a las estructuras sociales, ni explicar las dimensiones psicológicas de la enfermedad (...), sin ver en el medio humano del enfermo su condición reab»³.

² Foucault, M., *Enfermedad Mental y Personalidad*, Buenos Aires, Paidós, 1979 (ed. orig.: 1954), p. 79.

³ *Ibid.*, p. 95.

Esa ambivalencia conflictual se debe a que no puede reconocerse en su propio presente porque se encuentra en una sociedad contradictoria. Cada enfermedad es relativa a su cultura, y no tendrá más valor que aquel que le conceda su sociedad. Sabemos que Foucault se está remitiendo a los estudios sociológicos y antropológicos de Durkheim y Ruth Benedict, quienes asienten ante la idea de que la enfermedad debe remitir siempre al proceso de alienación inherente a los distintos modos de existencia, no porque la enfermedad se pueda reducir exclusivamente a la existencia sino porque el proceso enfermizo surge como respuesta de defensa ante la situación en la que el individuo se instala; y en definitiva, que la tradición se equivocaba al querer hablar de lo anormal en estado puro.

Esto que ya está vigente en esta obra de juventud en 1954 bajo la idea de las condiciones reales de la alienación histórica, se ve reforzado por sus estudios posteriores de tipo genético-material, en los cuales no se hace sino actualizar dicha hipótesis: cualquier acercamiento con la intención de comprender la estructura de lo patológico, debe buscar y reconstruir el modo en que la enfermedad queda arraigada en el poder.

Pero antes de entrar más de lleno en las cuestiones relativas a la nueva forma de normalidad construida a partir de las interacciones biopolíticas del poder y del control, me gustaría detenerme unas líneas en otro elemento clave de esta reflexión en torno a las raíces fenomenológico existenciales que complementa la concepción de la enfermedad, distinguiéndola de la locura, tal como se coteja en los textos pre-arqueológicos foucaultianos.

En *Historia de la Locura en la Época Clásica* (1961), Foucault ha dedicado ya mucho tiempo a pensar la problemática de la locura desde la óptica de la relación ser-nada, traducida entonces en su tesis de la copertenencia entre la razón y la sinrazón. Pero, ¿cómo llega a esa conclusión y qué nos dice esa ligazón razón-sinrazón de la enfermedad de nuestra sociedad contemporánea?

En *Historia de la Locura*, Foucault constata distintos sentidos históricos de la aparición de la locura: para los griegos se trataba del *energoumenos* —o *mente captus* para los latinos— donde lo que estaba en juego era una fuerza cuya procedencia era desconocida, pero lo que producía era una especie de fascinación ante la idea de que esa locura encerraba el secreto de una verdad inaccesible para muchos, mezclando y haciendo aparecer lo más imaginativo y lo más monstruoso del hombre. Pronto, con el cristianismo, la locura se convierte en el símbolo de la posesión, primero del cuerpo y finalmente del alma, aunque al mismo tiempo se presenta como un signo del poder divino que manifiesta así su gloria al salvar a estas personas endemoniadas:

«Así, bajo la influencia principal del pensamiento cristiano, queda conjurado el gran peligro que el siglo XV había visto crecer. La locura no es una potencia sorda que hace estallar el mundo y revela fantásticos prestigios; en el crepúsculo de los tiempos, no revela las violencias de la gran bestialidad ni la gran lucha del Saber y la Prohibición. Ha sido arrastrado por un ciclo

indefinido que la vincula a la razón; ambas se afirman y se niegan la una a la otra»⁴.

En términos heideggerianos diríamos que la locura se concebía desde la vinculación ser-nada, ya que esa nada se experimentaba como constitutiva y constituyente del hombre mismo y de la su propia verdad. La locura miraba cara a cara a la razón, se encontraba en su interior, o si se quiere, figuraba en su cercanía como algo peligroso.

¿Qué relación mantiene el hombre con la locura desde comienzos de la edad clásica? La locura se convierte en privación, en una carencia que se traduce en la pérdida tanto de los derechos civiles como jurídicos. A partir del Gran Encierro (1657): «La locura es, concentrada en un punto, el todo de la sinrazón: el día culpable y la noche inocente»⁵.

Entre finales del XVII y el XVIII se produce la partición de la alianza originaria entre la razón y la sinrazón; la locura se transforma ahora en la Alteridad Absoluta con la que se hace imposible la comunicación. Esta nueva forma de exclusión de la locura es una consecuencia de las relaciones de un nuevo hombre con su mundo. Este hombre moderno cree haber alcanzado su gran triunfo mediante la imposición histórica de una racionalidad que ha dejado fuera distintas formas de experiencia como la locura, el sueño, etc., hipostasiando la verdad positiva y olvidando el valor ontológico de la nada creativa y su copertenencia con el ser; la nada es ahora expulsada de los límites de su otro, se la opone al ser como un no-ser y a la razón como una no-razón en el sentido de vacío nulo (*nihil* negativo): sinrazón. Ya no se trata de “la verdad del hombre al desnudo” como en épocas anteriores, sino de la locura como desviación de lo más natural del hombre. El loco es ahora el enajenado, incapaz de hacerse cargo de sus libertades, es el error, el extravagante, el asocial..., que pone en peligro los principios de la vida burguesa.

Hablamos entonces no de locura sino de delirio, que proveniente del latín significa, *lira, surco*, pudiéndose traducir como 'el que se aparta de su camino'. Lo fundamental es que no se trata de una razón enferma sino que se atiende a una sinrazón que estaría fuera de la razón, olvidando que dicha razón no se puede definir a sí misma desde su propia identidad⁶, sino que existe desde su relación constitutiva y por copertenencia con la diferencia, con la locura.

Nos concierne entonces preguntarnos cómo esa gestación de la labor silenciosa que se aferra a lo positivo, está fomentando otro tipo de experiencia en torno a la locura y qué cambios tienen lugar en las relaciones de poder dadas en el siglo XVIII para cerrar esta breve genealogía del problema revisando sus repercusiones en la sociedad actual, donde se constata un aumento de las enfermedades de tipo esquizoide cuya característica es la proyección de un mundo propio y la expulsión de la realidad externa por ser incapaz de adaptarse, en paralelo, con una sociedad que sigue excluyendo y desplazando este tipo de ser propio del loco.

⁴ Foucault, M., *Historia de la Locura en la Época Clásica*, I, Madrid, FCE, 1985, p. 5.

⁵ Foucault, M., *Historia de la Locura...*, op. cit., cap. “Los insensatos”, pp. 211- 253.

⁶ La tesis foucaultiana central recogida en el Vol II de *Historia de la Locura en la Época Clásica*.

3. EL PODER COMO CONDICIÓN OBJETIVA DE LA ENFERMEDAD EN LA SOCIEDAD DE LA NORMALIDAD

Tanto en *Microfísica del poder* como en *La voluntad de Saber*, Foucault nos sitúa en su visión del poder entendido como un juego de relaciones reversibles e inestables de fuerzas que interaccionan entre sí en una red heterogénea. Por tanto, difiere de la visión de las sociedades soberanas (que se extiende hasta prácticamente el siglo XVIII) donde el poder se basaba en la ley y en el castigo ejerciendo una reprimenda discontinua según una imposición de dominio cuyo símbolo sería la cúspide (arriba-abajo) ya fuera por mandato divino o designio del señor de la tierra. Esta ejecución de la censura se apoyaba en un discurso represivo sobre el derecho de la vida y de la muerte. Ahora bien, es después de escribir *Historia de la Locura en la Época Clásica* cuando Foucault emprende un viraje radical provocado por la conciencia de la insuficiencia explicativa que la noción del poder tradicional ejercía a la hora de analizar la penalidad de las prisiones⁷. Por ello, introduce otros términos como estrategias, tácticas y tecnologías que estarían implicadas en la dispersión de las relaciones de poder y de control social.

No obstante, a partir de la edad clásica (fines del XVII y hasta la II Guerra Mundial), el poder se había hecho con todo tipo de sistemas de encierro: familia, escuela, fábrica, hospital, cárcel..., cuya lógica deviene hoy de un modo muy diferente. Esas instituciones sufren, como reconoce también Deleuze, una crisis generalizada dados los actuales dispositivos saber-poder que suplantán el poder de la ley de la espada, por un poder biopolítico que se encarga de la gestación de conductas estratégicas y la promoción de nuevos modos de comportarse en virtud de ciertos objetivos. Por lo tanto es un poder que ejerce su control sobre la vida y no a partir de los intereses de voluntades individuales o colectivas, sino de manera compleja, atendiendo tanto a procesos económicos como a las relaciones de producción, pero también al dominio político en tanto que estrategias más o menos globales que intentan dar un sentido normativo al integrar las relaciones de fuerzas en pro de un cierto discurso. Foucault se refiere así a ese proceso al que se somete incesantemente la estructura de la sociedad:

«Que estas técnicas y estos discursos invadan el derecho, que los procedimientos de normalización colonicen cada día más a los de la ley, todo esto, creo, puede explicar el funcionamiento global de lo querría llamar sociedad de normalización»⁸.

Se trata, en consecuencia, de intencionalidades que tratan de organizar el cuerpo y de regular las poblaciones, por lo que el poder se erige bajo una inabordable dominación de la que nada puede escapar.

⁷ Ese cambio se ve reflejado en *Vigilar y Castigar* (1975) y en *Historia de la Sexualidad*, vol. I, "Voluntad de Saber" (1976).

⁸ Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979, p. 151.

También Deleuze⁹ recoge esas inquietudes que vemos en Foucault, cuando habla de la nueva lógica de las sociedades de control dando ejemplos concretos de los nuevos regímenes de dominación: el paso de la fábrica a la empresa; la sustitución de la escuela por la formación permanente o como en el caso del hospital por una “materia dividida cifrada”¹⁰, que no es más que la idea de que el par individuo-masa propio de las sociedades disciplinarias se convierte ahora en indicadores y datos que dan lugar a un material siempre predispuesto para su división y partición como objeto de estudio en distintas áreas de investigación sin conexión.

Conviene indicar que Franco Berardi aka Bifo extrae conclusiones interesantes, inspirándose en Deleuze, respecto a la aparición de las nuevas enfermedades:

«Las patologías que guían el escenario de nuestro tiempo ya no son, en efecto, las patologías neuróticas que produce la represión de la libido, sino sobre todo las patologías esquizoides producidas por la explosión expresiva del *just do it*»¹¹.

Creo que la problemática de la alienación se abre a una reinterpretación muy fructuosa a la luz de las relaciones de poder que se ejercen a corto plazo y de manera continua. No se trata ya de una sociedad reprimida como ocurría en los estados de dominio disciplinario, pero ante la excesiva expresión actual, la 'alienación' del hombre sigue estando presente, la creación de mundos propios y aislados, como reacción ante las condiciones de la existencia, es un hecho contrastable.

Por ello, cuando planteamos la problemática acerca de la enfermedad a nivel individual no podemos dejar de lado las condiciones de existencia, pero del mismo modo, al ocuparnos de las patologías de civilización, es imposible no recoger la explicación de este panorama general de lo real teniendo presente el modo en que este poder fluctual reconstruye nuestro mundo.

4. TERAPIA SOCIAL: LA RECONSTRUCCIÓN DE LAS RELACIONES CON EL MUNDO

Afirmaba Miguel Morey que los temas foucaultianos de interés en sus primeras obras son esos «*modos de presencia de lo normal en el presente*»¹². Lo que parece criticar Foucault es la manera en que los individuos son capaces de adaptarse a esa sociedad de la normalización, que consiste en la confusión que estriba en cambiar lo moral por lo normal, es decir, en el paso desde una moral de la virtud (aristotélica) hacia la moral de la normalidad, lo cual no

⁹ Deleuze, G., “Post-scriptum de las sociedades de control” en *Conversaciones*, ed. cit..

¹⁰ Deleuze, G., *op. cit.*, p. 285. Así lo afirma: “La nueva medicina “sin médicos ni enfermos” que localiza enfermos potenciales y grupos de riesgo, y que en absoluto indica un progreso en la individuación como a menudo se dice, sino que sustituye el cuerpo individual o numérico por una “materia dividida cifrada” que es preciso controlar” (*Ibid.*).

¹¹ Berardi, Franco (Bifo), “Patologías de la hiperexpresión”, *Archipiélago*, 76 (2007). La expresión “*just do it*” se traduce como “*hazlo ya*”.

¹² Morey, M., *Michel Foucault, Filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999.

puede ser considerado *a priori* como un símbolo de progreso. Parece que debemos preguntarnos: ¿qué tipo de normalidad hemos de construir para subsanar nuestra civilización?

En la actualidad, la sociedad acepta de buen grado la tesis sobre la relatividad de la enfermedad, pero estamos lejos de plantear —a nivel de grupo social— la relación de la pregunta por la nada respecto al cambio que se ha producido en las patologías actuales, esto es, el problema ontológico por excelencia, que tan acuciante es hoy día dados los altos índices de aparición de patologías de lo mental.

Sin embargo, ¿a qué viene esa insaciable pretensión de ser “normales”, es decir, de estar normalizados de acuerdo con las pautas marcadas por la regla? En el hecho de que empleemos los mismos utensilios tecnológicos, la misma forma de vestirnos, la misma música, etc., lo que hay de fondo es el miedo de que las diferencias se reconozcan como lo anormal, por ello, a nivel de las prácticas sociales, lo que hay es una voluntad por ver las diferencias bajo el reconocimiento de la norma. Y como consecuencia se corre el riesgo de que ese acomodamiento pueda llegar a legitimar brutalidades o comportamientos atroces protegiéndose en la presunción o legitimidad que aporta lo que ha sido aceptado por muchos como normal.

Por contra, Foucault se da cuenta de que las normas y modos de actuar surgen en las prácticas históricas y de las experiencias humanas singulares. De ese modo, donde antes se hablaba de prohibiciones o censura, lo que Foucault encuentra son procedimientos estratégicos que están en un espacio abierto a diversas posibilidades. Y en virtud de ello, hoy nos cuestionamos si ese exceso incontrolable de fuga de signos alternando entre el ámbito de lo individual y de la colectividad, no es la clave desde las que hay que replantearse lo que 'lo normal' está haciendo de nuestra sociedad.

Además, mientras que la norma busca la forma de la generalidad encubriendo los verdaderos intereses, Foucault no puede más que apostar por el carácter local de las intervenciones. En ese sentido, su propuesta insiste en tomar la ruptura de lo normal como criterio, para poder ir contra ese poder normalizador y denunciar así, aquello “invisible a fuerza de no estar oculto”.

Por ello, si he pretendido titular esta investigación como “La deuda ontológica ante la locura compartida” es porque, por un lado, tenemos un deber, un sino contraído con la relación ser-nada o con el par razón-sinrazón que no podemos detener y que nos demanda una nueva respuesta, una nueva apertura, en virtud del alto grado de inestabilidad social del presente; por otra parte, esa locura compartida es la incuria, dejadez y apatía ante las demandas de la sociedad de la normalidad que rehuye la nada, y que con ello demuestra:

- Ignorancia: porque no es consciente de que la norma hoy parte de unos intereses asubjetivos que ya no se basan en la represión sino que ahora se introducen en nuestras vidas bajo formas de control multiformes y como consecuencia de ese exceso de información infinita que no nos deja tiempo para poder asimilar su contenido y replantearnos el sentido mismo de nuestros proyectos de vida. Por lo tanto, nos

encontramos ante un déficit en la capacidad para interpretar y hacernos conscientes de la potencialidad y los efectos de este nuevo sistema de poder.

- Ingenuidad: ante un dominio que no sólo somete los deseos, los pensamientos, los comportamientos..., también regula el futuro y crea nuestro pasado (nuestros recuerdos y nuestras creencias). Pero, —como decía— la alienación sigue estando presente en la medida en que nos sentimos extraños en un mundo que da vértigo y en el que no nos podemos reconocer ni tenemos la posibilidad de construir relaciones auténticas con los otros ni con nuestros propios pensamientos, principalmente porque no tenemos el espacio necesario para elaborar la propia intimidad. Como bien leía yo en uno de los libros de Francisco Alonso Fernández:

«Su manera de reaccionar [la del hombre] se ha vuelto más objetiva, uniforme, discreta e impersonal, porque así se lo imponen las instancias sociopolíticas y los hábitos culturales»¹³.

Esta es la lógica que siguen los gestores y el marketing —tal como lo analiza Deleuze en el artículo anteriormente citado—, se trata de ejercer el control a cortos plazos y de forma continua e ilimitada, haciendo que las propias relaciones entre los hombres acojan esos mecanismos de poder individualizante.

- Irrealidad: cuando ha convencido a la mayoría de que el sueño científico es real, que la verdad positiva consigue controlar la totalidad de lo humano, como si pudiera cerrar y colapsar nexos tales como la relación locura/enfermedad mental... como si un tratamiento farmacológico concreto pudiera conseguir erradicar una experiencia humana que durante mucho tiempo había sido considerada como “la verdad del hombre al desnudo”.

Lo que hemos perdido de vista, es esa relación trágica con la locura que se experimentaba hasta el Renacimiento; a lo que asistimos es a esa imposición de la relación crítica con la locura —y con la nada— cuyos inicios descubre Foucault desde finales del XVII, momento en que se clausura la comunicación con la nada creativa. Si hoy día podemos hablar de vínculo con la nada, dadas las actuales relaciones de saber-poder, es sólo bajo la concepción de la locura y de lo otro de la razón como una nada inoperativa que ha perdido su sentido dinámico para poder crear mundo, pero no un mundo cualquiera, sino un mundo donde se dé cabida a esta comunicación entre la razón y la sinrazón, donde la sinrazón no sea domesticada y postergada en su labor constitutiva para el hombre.

La terapia iría en la línea de establecer nuevas relaciones con el mundo, incorporando esta nueva forma de normalidad que viene implantada por la sociedad actual dadas sus condiciones biopolíticas y fomentar dispositivos que contrarresten ese rechazo de la pregunta por lo otro de la razón. Frente al psicoanálisis, no se queda sólo en la reconstrucción de la lógica interna de los procesos psíquicos que remiten a las situaciones de conflicto en la infancia, basándose en el reduccionismo psicologista de creer en una esencia para la enfermedad. Hay que tener presente que el tipo de patologías de las que

¹³ Alonso Fernández, F., *Formas actuales de neurosis*, Madrid, Ediciones Pirámide, 1981.

hablamos no pueden ser reparadas mediante una razón abstracta, que lo único que consigue es perder al hombre concreto en su libertad singular, se trata de advertir esas estrategias de poder y abrir un espacio desde el centro de esa carga semiótica hiperexpresiva, para recuperar nuestra propia intimidad y arraigo con el mundo.

Concluyendo, si la nada es un vacío abierto, siempre e incesantemente ineludible desde el punto de vista de la representación, donde la relación razón-sinrazón no puede ser nunca olvidada del todo, entonces aunque la locura como enfermedad mental haya entrado en el espacio técnico del control orgánico, la experiencia de la locura como vacío abierto, como acontecimiento, remite a una vivencia que está siempre por renovarse y reconstruirse. No podemos dejar que cierto tipo de racionalidad margine tipos de experiencias constitutivos de lo humano.

El modo en que el hombre se relaciona con lo normal, nos dice qué tipo de diálogo existe con la nada, por consiguiente, cuando se es capaz de establecer relaciones propias con el mundo, es decir, experiencias humanas singulares que nos sobrepasan, la salud civilizacional está garantizada, pero mientras no ocurra esto, debemos tener la fortaleza de cuestionar el presente para que al hacerlo se abra la posibilidad de la diferencia y la negación irrumpa desde el silencio, dando lugar a nuevos advenimientos de lo real.

CAPÍTULO 7

¿Por qué la locura se dice en el lenguaje de la filosofía?

RITA CANTO VERGARA¹

INTRODUCCIÓN

La intención de este trabajo es la de indagar a partir del encuentro disciplinar entre la filosofía de Michel Foucault y la enseñanza en el campo psicoanalítico de Jacques Lacan, algunas notas características del tratamiento que ambos pensadores hacen de la locura en tanto crítica a la cultura y cómo, a partir de dicha crítica, nos revelan algo del fenómeno que se muestra en el malestar de las sociedades occidentales contemporáneas.

El problema de la locura es también el problema de la búsqueda de los límites al interior del pensamiento filosófico, en la medida en la que responde a la necesidad de renombrar los lazos ontológicos que intervienen en la creación de conceptos y, en tanto, de mundo.

¹ UNAM (México)-Universidad de Granada. ritacanto@yahoo.com

Es a partir de la reflexión de la experiencia de la locura y del tratamiento que en nuestra cultura se le otorga que, aún en la época en la que ésta es abordada casi exclusivamente a partir de los cánones que se imponen en el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*, cabe preguntarnos: ¿por qué si investigamos a la locura no lo hacemos mediante la fórmula que la describe y clasifica a modo de enfermedad? Y es porque pensamos que tratar el problema de esta forma es, en este caso, imponer algo a alguien, ya que partimos de la hipótesis de que la locura no es una enfermedad.

Si bien, en las sociedades occidentales constatamos cotidianamente que nuestra cultura está enferma porque hemos perdido la filiación, en tanto seña de procedencia y vínculo de unión, en virtud de la cual solíamos decir algo acerca de nuestra pertenencia al mundo y, al mismo tiempo, observamos cómo frente a esta pérdida se impone el espacio en el que habitan hombres que vinculan todo consigo mismos. Pensamos, no obstante, que ante el fenómeno del delirio de las relaciones humanas es necesario crear nuevos espacios para la existencia, donde sea posible que un ser humano, a pesar de tener la sensación de haber llegado al borde del agujero, sea capaz de empuñar su locura, detenerse y recorrer un largo trecho para encontrarse nuevamente.

Lo que buscamos es un lugar desde donde pensar nuestra locura y a partir de su reflexión reconstruir la relación que establecemos con el mundo, porque bien sea a modo de alarido estremecedor o de canto extraordinario; la posibilidad de relacionarnos con nuestra locura y de decir algo acerca de ella, corre el riesgo de desaparecer para siempre de nuestra cultura.

El drama contemporáneo es el de hacer alarde de nuestro rechazo ante la posibilidad de renacer del desgarramiento. Ya nadie está dispuesto a desgarrar la existencia para fundar la vida, esos son los locos, los que son tratados como tales, a los que se les deja un lugar marginal, a los que no somos capaces de escuchar no por el sin sentido de sus palabras sino porque carecemos del sentido que precede a todo acto de comprensión. Por ello, es importante, hoy más que nunca, repensar y denunciar la relación que establecemos con la locura, ya que de continuar por la vía del rechazo y de la negación sistemática del reconocimiento de la locura como una dimensión fundamental sin la cual, a decir de Lacan: *el hombre no puede ser entendido*², nos situamos ante el colapso del principio de todo proyecto terapéutico. Por lo tanto, en el contexto de la época en la que la precariedad de los vínculos sociales da nombre al síntoma por excelencia de nuestra civilización, quiero defender que estar loco no es una forma de estar enfermo, es más bien, una forma de recuperar la fuerza que genera todo movimiento y lo convierte en ἐνέργεια.

² Cfr. Lacan, J., *Escritos. Volumen I*. Traducción de Tomás Segovia y Armando Suárez. México, Siglo XXI, 2009 (3ªed.).

1. EL RECHAZO DE LA LOCURA

Nos hemos olvidado de una forma de *ser* de la locura que no es *enfermedad*, sino condición de posibilidad de salir del aletargamiento que produce la experiencia anestesiada del mundo, la cual nos somete a la auto-referencia vacía y repetitiva convirtiéndonos, con ello, en el objeto de nuestro propio encierro.

Antes de resignarnos a perder la conciencia de la condición que nos permite hacer del mundo un mundo propio, queremos retomar la crítica que denuncia la clausura del mundo a modo de mordaza e impide que el sentido emerja en su multiplicidad y rechaza, con ello, una forma de resistencia que, aunque terriblemente dolorosa, con un grito de agonía muestra a la sociedad aquello que le horroriza reconocer de sí misma.

La crítica que atiende a la parálisis de la condición humana en tanto proyecto en continua realización ha tomado distintas formas; Foucault, por su parte, la pone en evidencia al desenterrar los mecanismos de represión intrínsecos al poder, mientras que Lacan, la localiza a medio camino entre la falta y la morbidez, no sin advertirnos del peligro que subyace a la tentación del optimismo excesivo que impera en nuestra época, por medio del cual, se busca a cualquier precio reducir la morbidez, a costa incluso, de cerrar la falta o el lugar desde donde es posible hacer del mundo, un mundo propio.

La denuncia de la clausura del mundo es también, en cierta medida, la denuncia de la experiencia negativa de la locura: fuente de la más profunda desesperación humana que actúa de forma directa sobre el propio cuerpo. Si bien, el rechazo de esta dimensión fundamental está patente a lo largo de la historia del pensamiento, el análisis ontológico de la locura, por su parte, pretende ser una respuesta que atiende a la necesidad de crear nuevos espacios para comprender de otro modo su *ser*. En este sentido, Heidegger nos advierte que los fenómenos patológicos (*Krankheitserscheinungen*), se reconocen a partir de las “anomalías que se muestran en el cuerpo y que al mostrarse y en tanto que mostrándose, son indicio de que algo no se muestra en sí mismo”³. Siguiendo a Heidegger, podríamos decir que el síntoma contemporáneo nos revela el fenómeno de la enfermedad, pero sólo es a partir de los entes que éste puede ser sacado a la luz.

La locura entonces, en tanto dimensión fundamental del ser humano, se reconoce porque:

- a) Es un movimiento que pone en juego la dimensión ontológica del hombre, en el que tanto la carencia, como el exceso de sentido son formas en las que el fenómeno patológico se muestra.
- b) Si bien, la dimensión primaria de la falta se juega en el campo del inconsciente es en el ámbito del lenguaje donde cobra sentido. Por lo tanto, es en el lenguaje donde acontece

³ Heidegger, M., *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 52.

este agujero en el *ser*, que en su siendo nos constituye en la medida en la que es condición de posibilidad de la formación de un *yo* en tanto producción de sentido.

1.1. *Lacan y la falta*

La locura en tanto *ἐνέργεια* toma forma en la enseñanza de Lacan gracias a una ontología de la falta, de la grieta que no se puede cerrar, del desgarró, de la hiancia, a partir de la cual, se reconoce una alineación fundamental en la posición del inconsciente. Esta falta se constituye en significantes de nuestro tiempo y lugar a modo de imágenes que intercambiamos en el discurso social y, las cuales, en ningún momento hemos elegido.

Somos seres en cuya falta originaria se sitúa la condición crucial de la libertad y, por ello, no hay forma de rechazar la alineación que Lacan, en una de las primeras versiones del tratamiento del problema de la alteridad, formuló bajo la tesis del estadio del espejo o el momento ontológico en el que la experiencia de la unidad corporal es aprehendida mediante la identificación con la imagen del semejante, a través de la percepción de la propia imagen en el espejo⁴.

Si bien, hay un momento en el que se inaugura la experiencia del *yo*, el cual Lacan asocia con el instante en el que el niño de entre seis y dieciocho meses se reconoce en el espejo, este ejercicio de reconocimiento en el *otro*, la posterior vuelta a sí desde el ser *otro*, así como el auto-reconocimiento de este proceso en el espejo es una experiencia que se prolonga a lo largo de la vida.

El ser humano se estructura en la mirada del *otro*, somos siempre fuerza afectante y susceptible de ser afectada, no escapamos a la mirada de los *otros* y éstos tampoco escapan a la nuestra, incluso la indiferencia es una fuerza que nos constituye tanto como la mirada atenta, por eso la ausencia del *otro* deja de lado toda posibilidad de auto-reconocimiento. Ya sin éste, el ejercicio bidireccional que se daba a través del reflejo en el espejo es sustituido por una relación unidireccional del individuo consigo mismo, se establece así un vínculo narcisista en el que el *otro* se extingue, dejando al *yo* dividido y lejos de la vía que permite el regreso a sí mismo desde el ser *otro*. Es en virtud de esta relación en solitario que se abre paso el síntoma de nuestra época, a modo de la imposibilidad de decir algo acerca de nosotros mismos y de la relación que con el mundo guardamos.

No alienarse, advierte Lacan, equivaldría a nunca decir nada, a no hablar, a no aprender a hablar siquiera. Esta falta es un agujero en el saber donde se pone en juego lo que somos. Es el lugar de un significante que significa nada y en la medida en la que más significa nada, más indestructible es. Esos significantes indestructibles y carentes de significado son los que, al fin de cuentas, nos determinan y cuando éstos son rechazados; adviene la locura.

⁴ Cfr. Lacan. J., *Escritos. Volumen I, op cit.*

La locura entonces, no es el rechazo del sentido, sino el rechazo de que el sentido se construye a partir de la falta. Acontece como un sentido *otro* que a pesar de ser atestiguado se nos revela como incomprensible. Aparece ahí donde se constata la dimensión de lo *real*; del inconsciente que en virtud de su *ser* inaprensible, interpela radicalmente lo más profundo de la existencia humana y nos deja, con ello, sumidos en un estado de perplejidad radical ante lo que constituye nuestra materia más íntima, sin la cual, sería imposible comprendernos. Con respecto a la locura Lacan nos dice:

“El riesgo de la locura se mide por el atractivo mismo de las identificaciones en las que el hombre compromete a la vez su verdad y su ser. Lejos, pues, de ser la locura el hecho contingente de las fragilidades de su organismo, es la permanente virtualidad de una grieta abierta en su esencia. Lejos de ser un insulto para la libertad, es su más fiel compañera; sigue como una sombra su movimiento. Y al ser del hombre no sólo no se le puede comprender sin la locura, sino que ni aún sería el ser del hombre si no llevara en sí la locura como límite de su libertad”⁵.

1.2. Foucault y la locura trágica

Foucault llamó *trágica* a la experiencia de la locura que es ἐνέργεια. Aquí, la locura se presenta como inherente a la condición humana, no constituye, en tal contexto experiencial, el opuesto de la “cordura”, sino su haz o envés necesario y, también, lo que la atraviesa ineludiblemente. Es “trágica” esta experiencia porque pone de manifiesto que al ser de lo humano le es propio una especie de “no ser”, aunque hay que señalar que dicho *nihil* es reconocido como productivo, en la medida en que se le asigna una fuerza creativa, imaginativa, irruptiva, capaz de abrir nuevas comprensiones de lo real. Por el contrario, la experiencia *crítica* de la locura presupone una esencia racional impoluta en el ser humano, respecto a la cual la locura es vista como una *desviación*, una *carencia* (de cordura racional) y, en cualquier caso, no como su otra cara sino como su opuesto completamente improductivo, como *error* o *sinrazón*.

La fuerza de la experiencia *trágica* de la locura que opera gracias a la multiplicidad de discursos en conflicto por los que se produce el movimiento del cambio histórico es tal, que intentar apresarla en un concepto ligado a un fundamento último sería imposible y es imposible no sólo por esta complejidad de discursos en la que está trabada, sino porque esta locura, por su propio sentido, nos remite a la falta de fundamento, a la nihilidad perteneciente al ser humano. Es por ello, por lo que se presenta a modo de *acontecer* y no a modo de *existencia* en el sentido de lo calculable y lo medible (*Bestand*), susceptible de ser determinada por un concepto último. La *nada* de la locura no es “algo” delimitable ópticamente y, en virtud de ello, no es susceptible de ser acotada en un concepto que la

⁵ Lacan, J., *Escritos. Volumen I, op. cit.*, p. 174.

remita a un fundamento. En cuanto ausencia de fundamento posee la textura, más bien, de un *acontecimiento* ontológico, accesible sólo en su ser experimentable, en su *siendo*.

Por la experiencia *crítica*, la locura se convirtió en sinónimo de enfermedad. Así, la fuerza de la experiencia *trágica* de la locura que genera el movimiento del reconocimiento⁶, fue castigada mediante las prácticas psiquiátricas que ejercieron todo su poder contra el cuerpo del loco. En este sentido, nos dice Foucault fue que “al enfermo se le expulsó de los límites de la ciudad para no ver en él la escandalosa expresión de las contradicciones que han hecho posible su enfermedad y que constituyen la realidad misma de la enfermedad social”⁷.

A principios del Siglo XIX comienza la historia de una serie de prácticas psiquiátricas que dejan detrás la costumbre de encadenar al *enfermo* a la pared, para dar paso a una compleja y eficaz forma de reprimir todas aquellas manifestaciones de lo que la sociedad junto con sus instituciones de poder consideraron *insano*. Apelando a razones de humanidad, Philippe Pinel en su *Tratado de la demencia*, sugirió sustituir las cadenas con las que se sujetaba a los *enfermos* por camisas de fuerza. Así fue como Pinel justificó la fuerza con la que este instrumento somete al *enfermo* a su propio cuerpo y lo convierte en el objeto de su encierro:

“Al maniaco que, bajo la influencia de la furia más extravagante cometerá toda clase de extravagancias de lenguaje y acción [...] no se aplica más coerción que la dictada en atención a la seguridad personal. Para este propósito la camisa de fuerza será generalmente más que suficiente”⁸.

Podemos decir que con la institucionalización del uso de la camisa de fuerza comienza la historia de una serie de métodos destinados a coaccionar las conductas de aquellas personas que no se adaptan al medio. Lo que en estos métodos se pone en obra, canalizando, a mi juicio, la metáfora de la *camisa de fuerza*, es un nuevo modo de coacción sobre la locura que se oculta bajo la ficción de la filantropía. El régimen de fuerza que justifica las prácticas hospitalarias dejará de tener el sentido del *castigo*, para cobrar un nuevo sentido: el de *salvaguarda*.

Durante las dos décadas posteriores a la denuncia hecha por Karl Jaspers en 1901 del dogma que rige el tratamiento contemporáneo de la locura, según el cual *las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro*⁹, la práctica psiquiátrica llevó hasta sus últimas consecuencias la lucha por extinguir de la sociedad todo rastro de *anormalidad*. A partir de

⁶ El reconocimiento no siempre se da en términos positivos, hay formas de reconocimiento que ejercen violencia. El reconocimiento en sentido negativo, es decir, como la falta de éste, actúa anulando la posibilidad de que dos fuerzas entren en diálogo real y, en vez de ello, produce monólogos que subsumen y callan a la fuerza con la que se enfrentan.

⁷ Foucault, M., *Enfermedad mental y personalidad*. Traducción de Emma Kestelblom, Buenos Aires, Paidós, 1979, p. 120.

⁸ Pinel, P. (1801), citado en Laing, R., *Esquizofrenia y presión social*. Traducción de Isabel Vericat, Barcelona, Tusquets, 1975 (2ªed.), p. 50.

⁹ Cfr. Jaspers, K., *Psicopatología general*. Traducción de Roberto Saubidet y Diego Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 2ªed.

diversos métodos “terapéuticos” el *poder* entendido como *antienergía* fue el medio por el que se buscó borrar toda manifestación de disidencia.

2. ¿POR QUÉ EN NUESTRA CULTURA RECHAZAMOS EL SENTIDO ORIGINARIO DE LA LOCURA, EN TANTO NADA ACTIVA?

Lacan piensa que el rechazo de la falta que nos constituye desde siempre como seres divididos se produce por la cobardía de no querer sabernos incompletos, motivo por el cual, anhelamos una identidad originaria que, como tal, nunca ha llegado a producirse. Aquí se localiza el germen de la patología que deviene en enfermedad, cuando en un intento desesperado se busca llenar este vacío constitutivo a costa de lo que sea. Lo que nos lleva a la posición subjetiva del objeto psicótico que, estando fuera del vínculo social puede, al mismo tiempo, estar en la sociedad.

Si bien, lo que garantiza este vínculo social es un proceso de alineación, en el sentido que explicamos antes, por medo del cual el individuo se constituye como tal en la medida en la que algo de su *ser* se funde en el *nosotros* y, al mismo tiempo, algo del vínculo social se diluye en él, sufriendo con ello una modificación mutua en la que tanto el *yo* como el *nosotros* se edifican gracias a un proceso de intercambio intermitente. Son por el contrario, los procesos de blindaje de la identidad, a partir de los cuales se busca asegurar un individuo que como si se tratara de un proyecto completado, de una tarea finalizada o de una obra en exposición que sólo puede ser admirada pero no interpelada, promueven un *yo* férreo que en tanto impenetrable, estático y auto-referente, degenera en enfermedad.

De acuerdo con lo anterior, el malestar se genera no cuando la identidad se debilita, sino cuando ésta se radicaliza. El individuo deviene entonces en el objeto de su propio encierro y elimina con ello la posibilidad de establecer cualquier vínculo social.

Pero, si mediante el *nosotros* se cumple con el proceso de blindaje de la identidad, como si se tratara de un fruto social acabado que responde al problema de la “productividad” exigida al interior de nuestras sociedades, es decir, al problema del consumo voraz de recursos, los humanos incluso, y de cómo éstos se expolían a sí mismos hasta el límite de su propia extinción. A esto es a lo que llamamos psicosis social.

La alternativa sería quizá que cada uno buscaría cómo tratar con su falta originaria, con el único objetivo de dejar ser a un significante que carece de sentido y precisamente porque carece de sentido, abre múltiples posibilidades a la existencia.

Foucault, por su parte, pensó que el rechazo de la locura en tanto experiencia *trágica* se produce porque se ha impuesto una racionalización en virtud de la cual se hace la distinción razón pura e impoluta, frente a la sin-razón que es tratada como patológica.

A partir de la microanalítica del poder entendida como “la necesidad de atender a lo que se impone, cómo se impone y los ámbitos en los que se impone, es decir, atender a las

manifestaciones del poder”¹⁰, nos preguntamos de la mano de Foucault, por lo que subyace a las prácticas que buscan descalificar y, en tanto, desactivar la fuerza de la experiencia de la locura en tanto ἐνέργεια.

Como Foucault mostró, la idea de que la locura es una enfermedad es reciente, este estatus no lo adquirió sino hasta el Siglo XVIII y, en tanto, la psicología del Siglo XIX la describió desde el punto de vista exclusivo de la enfermedad, olvidando que la enfermedad es una forma de defensa. Sin embargo, ciertos enfoques de la psicopatología del Siglo XX, en un intento por desempolvar la experiencia *trágica* de la locura, mostraron que no se está loco porque se esté enfermo sino, más bien, en la medida en que las relaciones humanas alienan se está enfermo.

Hoy en día el único camino que se permite transitar a aquellos que muestran un retraimiento social extremo es el de la enfermedad pero, aún éste, no es un camino que puedan recorrer con libertad, sino un laberinto cuya única salida es la enfermedad misma, a modo de la más cruel y peligrosa de las exclusiones; éste es el lenguaje de la enfermedad generado al interior de nuestras sociedades y como tal hay que comprenderlo.

Mediante su práctica coercitiva, el poder borra de la memoria el hecho de que por la exclusión se genera la enfermedad y no al revés. Durante siglos, un concepto determinado de locura, ha justificado la represión de los fenómenos de la sociedad que muestran los rasgos la miseria humana. No fue sino hacia la segunda mitad del Siglo XX que algunos enfoques dentro de la psicopatología mostraron que la exclusión es una agresión tan brutal que, llevada hasta sus últimas consecuencias, produce paranoia y esquizofrenia.

La psicopatología que se genera al interior de las sociedades y la conciencia de la potencia que subyace a nuestra propia locura no son dos opuestos excluyentes. Una sin la otra no se comprenden, constituyen un movimiento que va de la conciencia *trágica* a la conciencia *crítica* de la locura, para volver nuevamente sobre la conciencia *trágica*, no como un proceso de superación o acumulación, sino como movimiento que en su ocultamiento, desoculta algo de la propia locura.

3. LA ALTERNATIVA

En un intento extraordinario por entender el lenguaje de la locura, Lacan observó que al interior del delirio subyace una significación. Pensemos, en relación con esto, cómo son los delirios de los psicóticos; todos ellos tienen que ver con el problema de la identidad, con un problema de donde vienen, con un conflicto con la identidad transmitida. El tratamiento que Lacan hizo de la locura nos dejó varios indicios de por dónde atajar el problema.

¹⁰ Foucault, M., “Asilos, sexualidad, prisiones” en *Estrategias de poder. Volumen I*. Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez, Barcelona, Paidós, 1999, p. 248.

¿Por qué entonces decimos que la locura se dice en el lenguaje de la filosofía? Porque, veamos: ¿qué dice el sujeto sobre todo en cierto periodo de su delirio? Que hay significación. ¿Cuál? No se sabe, pero ocupa el primer plano, se impone por lo que para él es perfectamente comprensible y es justamente porque se sitúa en el plano de la comprensión que este fenómeno incomprensible es tan difícil de captar y adquiere un interés primordial¹¹. La comprensión es el lugar donde retomar el problema, en el delirio hay un núcleo completamente comprensible, lo llamativo es que es inaccesible, inerte, está estancado en relación a toda dialéctica, pero entraña sin duda un elemento de significación.

Buscamos, en este sentido, una forma diferente de relacionarnos con la locura, que responde a la necesidad de crear nuevos espacios para comprender de otro modo su *ser* y con ello, abrir nuevos significados que nos inviten a hacer estos espacios habitables.

Para recuperar la experiencia de la locura como ἐνέργεια será necesario estudiar las figuras de exclusión que la sociedad ha producido. A partir de la conciencia de la fuerza que subyace a la experiencia de la locura buscamos un lugar desde donde pensar de otra forma, con otra perspectiva. A partir del método arqueológico buscamos explicar los mecanismos de poder que anestesian la potencia de esta experiencia porque, como ya se había anticipado, el *nihil* de la locura en su experiencia *trágica* no es un vacío o una pura nada nula. Es, expresado foucaultianamente, el envés de la cordura, en cuanto fuerza de ruptura que puede iniciar nuevos cauces de acción, poniendo en tela de juicio y traspasando los límites de la racionalidad asumida en una sociedad. Es, como quería interpretar utilizando un lenguaje lacaniano, esa falta o retraimiento de fundamento en el ser humano, en virtud del cual acontece la imposibilidad de cerrar la hiancia, de llenar la falta que es condición de posibilidad de toda significación. Esta locura productiva, al ser reducida a enfermedad, termina siendo excluida en la experiencia *crítica*, como antípoda de una supuesta esencia racional pura del ser humano.

La hipótesis de Foucault (1964), en este sentido, es la de que “los progresos de la medicina podrían hacer desaparecer la enfermedad mental, como la lepra y la tuberculosis; pero una cosa permanecerá, que es la relación del hombre con sus fantasmas, con su imposible, con su dolor sin cuerpo, con su osamenta de noche; que una vez puesto fuera del círculo de lo patológico, la sombría pertenencia del hombre a la locura será la memoria sin edad de un mal borrado en su forma de enfermedad, pero que continúa obstinándose como desdicha”¹².

Para Foucault, la potencia sólo es en la pluralidad y en la diferencia de fuerzas. En este sentido, considero que para ejercer la pluralidad como un proyecto de reconocimiento será necesario disentir de las figuras de exclusión que se han generado al interior de la sociedad a modo de violencia que degenera en patología, mediante una acción política real, que no es

¹¹ Cfr. Lacan, J., *El seminario, las psicosis 1955-1956. Volumen 3*. Traducción de Juan Luis Delmont y Diana Ravinovich, Buenos Aires, Paidós, 1984, pp. 32 – 37.

¹² Foucault, M., “La locura, la ausencia de obra” en *Obras esenciales*. Traducción de Miguel Morey, Madrid, Paidós, 2010, p. 238.

otra cosa que una microanalítica del poder cuya atención se centra en los detalles de la vida cotidiana, frente al poder represivo.

La reacción frente a la más absoluta discriminación, es decir: la negación de la necesidad humana vital de ser reconocidos, ha sido entendida al interior de nuestra sociedad como el resultado de la anormalidad. Sin embargo, la llamada *anormalidad* no es otra cosa que el rechazo a vernos limitados por las cosas tal como son, es una lucha por ser diferentes, por ser seres que disienten. La locura, en este sentido, constituye un movimiento excéntrico que tiende a romper con los límites impuestos por una sociedad que se niega a reconocer que en ella hay una fuerza productiva que genera movimiento.

Para concluir, me gustaría aludir a la imagen que se desprende del término *flexibilidad de cera*, mediante el que se hace referencia a la forma en la que el cuerpo reacciona bajo un estado de estupor severo, donde el médico hace movimientos con el cuerpo del paciente y éste queda rígido tras el último movimiento. Luis Sáez, observa en *Ser errático* que vivimos en una sociedad saturada de aparente movimiento y que la fuerza productiva del movimiento que hace que el sentido emerja en su multiplicidad ha cesado para dar paso a un pseudomovimiento que actúa en función de la organización de la carencia y del vacío de nuestra época¹³. Volviendo a la imagen anterior, podríamos decir que la sociedad inmersa en el movimiento al servicio de la parálisis ha comenzado a reaccionar frente al mundo con flexibilidad de cera.

Pensamos que la caducidad de un concepto de *locura* nos obliga a repensarlo, a replantearlo. Los daños causados nos obligan a cambiarlo. En este espacio que hoy compartimos intenté esbozar cómo se forman los centros de poder, analizando los efectos que en el caso específico de la locura, entendida como *antienérgeia*, se manifiestan como la negación sistemática del reconocimiento de la pluralidad y de la diferencia. Y cómo la locura, entendida desde la potencia que subyace a su experiencia originaria, representa un tránsito hacia una forma de pensar diferente que constituye la posibilidad de salir del letargo impuesto por nuestra época. Defender nuestro derecho a la locura es defender el derecho a canalizar la fuerza excéntrica que tiende a romper con los límites de una sociedad que en su fiebre de movimiento nos paraliza.

En este sentido, cabría preguntarnos si es posible una visión del mundo en la que una nueva forma de relacionarnos con la locura reaparezca y, con ello, hacer del mundo un mundo propio. Y quizá, preguntarnos también: ¿podemos apelar a la locura para vivir en libertad? Algunos pensamos que sí y que para ello hace falta, precisamente, un poco de locura.

¹³ Cfr. Sáez, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009.

CAPÍTULO 8

Focos de las actuales patologías de civilización

JUAN DAVID ZULOAGA DAZA¹

Hay en la actualidad una serie de pensadores que están reflexionando sobre las patologías o las enfermedades de la civilización. Preguntarse por tal asunto, considerar que hay estados e incluso estadios morbosos en la sociedad, denota ya el ambiente espiritual de desasosiego y de desconsuelo en el que la época se mueve.

Al menos desde Sigmund Freud, aunque con el precedente claro de las alusiones en Nietzsche a los elementos morbosos de la sociedad y a su reflexión sobre el nihilismo como el gran mal de nuestro tiempo, encontramos una serie de estudios que indaga sobre lo que se podrían llamar las patologías de civilización y cuyo texto fundacional es, precisamente, el ensayo de Freud que lleva el muy dicente título de *El malestar en la cultura*. Tras el ensayo de Freud, tras los desarrollos posteriores de la psiquiatría, y tras la fundación de la escuela psiquiátrica que ha sido llamada analítico-existencial -escuela cuyo eje gira en torno a los estudios psiquiátricos sobre la base de la ontología heideggeriana de *Ser y tiempo-*, encontramos análisis sobre el problema de las patologías de civilización en nuestros días, tal y como se puede leer en los estudios de Deleuze y Guattari, de Remo Bodei, de Roberto Esposito o de Bifo (Franco Berardi).

¹ Universidad de Los Andes (Bogotá)-Universidad de Granada. juandavidzuloaga@yahoo.com

Ahora bien, ¿resulta legítimo hablar de *patologías de civilización*? Responder este interrogante supone preguntarse en primer lugar cuál es la civilización estudiada, esto es, cuál es el ámbito sobre el que se pretende pronosticar su estado morbo y, en segundo lugar, ver cuál tiene que ser el alcance o la profundidad del mal para que se pueda hablar de una patología de civilización.

El ámbito de estudio puede circunscribirse a todo Occidente, siempre que se comprenda que es una categoría histórica (y no geográfica) bajo la cual podemos agrupar, en términos generales, a los países Europeos y a la América hispánica y la anglosajona, además de países de otras latitudes que comparten la comprensión del mundo occidental. Esta caracterización circunscribiría el ámbito de investigación a un campo preciso, aunque suficientemente amplio como para intentar un estudio de las patologías de civilización².

Para responder a la segunda cuestión suscitada –¿cuándo diremos de un malestar que es generalizado (endémico, incluso) y cuándo lo podremos calificar con amplia plausibilidad como una patología de civilización?–, el camino de la deducción se muestra tan improbable como inútil, pues no resulta posible derivar de lo que una sociedad es (de sus condiciones históricas o sociales; objetivas, si se quiere) lo que debe o deba ser. Parece entonces que debemos recurrir al método inductivo, pero con éste surge la misma dificultad a la que se enfrenta toda ciencia cuyo desarrollo se basa en este método: dado que siempre hay un elemento contingente en la inducción nunca se podrán hacer generalizaciones absolutas o válidas universalmente. El gran problema de la inducción, en efecto, es el salto que supone hacer una generalización sobre la base de una muestra suficientemente amplia –¿y cuándo es suficientemente amplia?– a una generalización con pretensiones absolutas. Y sin embargo, con cierto grado de plausibilidad, se pueden hacer generalizaciones válidas para un determinado tiempo y un determinado lugar. Ahora bien, si hablamos de una patología social no es porque sea absoluta ni siquiera, quizás, endémica, sino por la tendencia que presenta tal sociedad a dar cabida a esta o aquella dolencia. Tal y como lo sabían los contractualistas para quienes, como lo puso de relieve Hobbes, el estado de guerra no consiste en una o dos escaramuzas aisladas, sino en la propensión a que las haya en un lapso determinado, de manera análoga a como el mal tiempo no consiste en uno o dos chubascos sino en la propensión a llover³.

1. SALUD Y DESEO

Hechas estas consideraciones preliminares parece que tiene sentido hablar de patologías de civilización. Pero hacerlo supone, claro, tener una noción de lo sano y una de lo

² Acaso convenga hacer notar que aunque buena parte de los países del mundo se están ‘occidentalizando’, resulta evidente que sus principales problemas son distintos a los que en la actualidad debe pensar Occidente, de allí que la categoría sea provechosa para delimitar el análisis.

³ Hobbes, Thomas, *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 1989, Capítulo XIII.

patológico. Para la escuela analítico-existencial lo sano consiste en la existencia tal como ésta es, y lo patológico en el debilitamiento de los existenciaros.

Pero, ¿qué es propiamente lo que le da vigor a la existencia? El hombre, permítaseme ponerlo de relieve, es un animal de deseos. Todos los hombres tienen deseos y nadie puede sustraerse a esta condición desiderativa del ser humano. Nadie que esté sano; y estar sano, quede dicho de una vez, es tener deseos, porque algunos estados morbosos de ciertos individuos se dan justamente por la debilitación del deseo. De esta manera, lo patológico no aparece como la oposición del principio propuesto, el deseo, sino como su debilitamiento. Así, cuando la merma del deseo es extrema aparecen patologías como la astenia, la abulia, el oblomovismo y otros tipos de depresión. En la vejez, valga señalarlo, sobre todo para la senectud aquejada de determinadas enfermedades, la facultad desiderativa se va agostando hasta que, ya consumida, se acaba la vida. El suicidio, por su parte, es la eliminación del deseo o, mejor, es el resultado del agotamiento de la capacidad de desear en una existencia.

Obsérvese, pues, que todas las pasiones son deseos transfigurados, y el deseo mayor del hombre sano es continuar viviendo. Sólo en estados patológicos quiere el hombre morir y sólo entonces renuncia a su deseo de vivir y se torna capaz de atentar contra sí mismo. Es de notar que hasta en las condiciones más adversas, más opresoras, más oprobiosas lucha el hombre por seguir vivo.

Pero ¿se puede derivar una gramática de los sentimientos a partir del deseo? Parece que sí. Permítaseme una enumeración que no pretende ser exhaustiva sino indicativa. Los deseos cumplidos son nuestras satisfacciones; los deseos a los que renunciamos son nuestros odios. El dolor es el deseo defraudado y el ansia, deseo aún no cumplido; la fruición es el deseo hecho placer; la tristeza es un deseo perdido; la alegría es deseo satisfecho y la felicidad, como se sabe, no existe. Por lo demás, los deseos sublimados son nuestras frustraciones y ciertas neurosis no son sino producto de la represión del deseo. La acción es deseo objetivado; tanto como la voluntad es deseo en curso. El apremio aguza el deseo y lo trágico es tener que elegir entre deseos diversos.

Así, todas las acciones humanas tienden al cumplimiento de un deseo. Y esto supone tanto como decir que lo deseado (es decir, lo que se desea) es el bien y lo indeseable es el mal. Sólo que aquí bien y mal no están todavía sujetos a un plano ético, sino desiderativo⁴.

Conviene hacer notar, entonces, que el deseo puede ser deliberativo o razonado o puede obedecer a un instinto o impulso. En este punto nos topamos con dos dificultades: por un lado, que los deseos están moldeados por el medio en el que crecemos y en el que vivimos (esto es, están mediados culturalmente).

⁴ Un poco a la manera de Spinoza, para quien no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que lo juzgamos bueno porque lo deseamos. Spinoza, Baruch, *Ética*, Madrid, Alianza, 2004, Parte III, proposición IX, escolio, p. 204.

2. EL DESEO Y EL ESTADO

La segunda dificultad es que la acción está encauzada y regulada por el marco jurídico bajo el que actuamos.

Aristóteles en su *Política* indagaba cuál era la mejor comunidad política para los que están en condiciones de vivir lo más conforme posible a sus deseos⁵. Pero vivir conforme a sus deseos no puede significar darle curso libre a la acción, porque el vivir en una comunidad política supone un ordenamiento jurídico que garantice la convivencia de sus miembros de tal forma que no se impongan necesariamente los deseos de los fuertes, los poderosos o los privilegiados de la sociedad. De allí que los objetivos principales del Estado deban ser el de encauzar la acción de los individuos y el de refrenar el mal.

Este encuentro, esta pugna, si se prefiere, entre los deseos del individuo y la función del Estado (o de las figuras paternas, para el caso de la familia) abre ya una primer brecha por la que se cuelan, cuando las legislaciones (o las normas) son percibidas como muy gravosas o autoritarias, patologías como la neurosis o, si sentidas como muy leves, patologías como la psicosis⁶. La sensación de opresión –y opresión aquí significa poner coto a los libres deseos de los individuos– que puede sentir el individuo por las imposiciones del Estado (o del padre) puede dar lugar, como queda dicho, a patologías. Pero ocurre que no es posible la existencia de una comunidad política sin la exigencia de ciertos tipos de conducta. Sólo lo es para quienes creen posible la anarquía. No obstante, ocurre que los defensores de la anarquía parten de un supuesto antropológico insostenible: que el hombre es bueno por naturaleza, y tanto crece su desconfianza y su repulsión al Estado cuanto mayor es su confianza en el hombre.

Sin embargo, decía, no es posible una comunidad política que no exija ciertos tipos de conducta, esto es, que no tenga un ordenamiento jurídico positivo; por ello algunos teóricos de la política, para enervar la potencia opresiva del coto legal, han querido definir la libertad como el obedecer una ley que uno mismo se da; es decir, una ley que uno desea. Se contrapone, entonces, una necesidad de autoridad del Estado y una necesidad de legitimación de su poder. Pues cuando el individuo siente como legítimo al Estado puede sentir también que está siguiendo su propia ley, pero cuando no le parece legítimo –y esto con independencia de las razones que pueda aducir– le parecerá que el Estado (o la legislación) reprime sus deseos.

Sea como fuere, si no es posible una comunidad política sin una Constitución política, ¿cómo, entonces, debe ser tal ordenamiento jurídico para que no cause trastornos y genere patologías? Intentar responder esta pregunta supondría escribir una *Política*, pero por el

⁵ “Puesto que nos proponemos considerar, respecto de la comunidad política, cuál es la más firme de todas para los que son capaces de vivir lo más conforme a sus deseos [...]” Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988, 1260 b.

⁶ Sobre las patologías de hiperexpresión Cf. Berardi, Franco (Bifo), “Patologías de la hiperexpresión”, *Archipiélago*, n° 76 (2007).

momento baste anotar que los ordenamientos jurídicos son construcciones sociales (lo que no significa que no haya unos mejores que otros) y en tanto tal son susceptibles de ser mejorados. Y esta tiene que ser labor de la filosofía: la de encontrar (o al menos indagar) por el ordenamiento jurídico más justo.

Ahora bien, con respecto al hecho de que los deseos estén mediados culturalmente, conviene hacer notar que es éste un foco que puede suscitar ingente desazón en la sociedad. Al menos por una doble vertiente. Por un lado, ciertos tipos de Estado (los teocráticos por ejemplo) pueden encauzar la acción de los ciudadanos de tal modo que se fortalezca su proyecto político en lugar de que prime el bien común o el bienestar individual (comoquiera que midamos lo uno y lo otro). Por otra parte, es sabido el poder que hogaño tienen los medios de comunicación para influir en la opinión pública y para, de esta manera, influir en la toma de decisiones de los individuos (es decir para moldear sus deseos). Inmenso poder que también se emplea para exacerbar deseos espurios o inútiles y que pueden conducir a las personas a vivir una vida inauténtica⁷, según la categoría de Heidegger⁸ o a un mundo ficcionalizado, conforme lo propone Luis Sáez Rueda⁹.

Pero antes de ahondar en esta cuestión, conviene hacer notar que hay deseos que son nocivos; deseos que pueden atentar, incluso, contra la propia preservación; tal el caso de ciertos amores enfermizos o desafortunados, tal cuando deseamos ingerir sustancias claramente nocivas para el cuerpo. Acaso puedan ser explicados tales deseos como ese *thánatos* o instinto de muerte del que nos habló Freud. Pero quizás no deban preocuparnos tanto éstos –pues, al cabo, donde hay deseos hay vida¹⁰– como los deseos espurios, de los cuales nos previno Platón en su *Filebo*¹¹. Digo que debieran preocuparnos más los deseos falsos que los nocivos porque aquéllos responden a necesidades falaces que han sido interpuestas por un tercero y que conducen la existencia a la desdicha o la inautenticidad¹².

Los deseos nocivos en cambio, si responden a una honda preocupación de la persona, pueden conducirlo a uno a la dicha, la plenitud y la felicidad, aunque a la postre conduzcan a la muerte; pero bien sabemos que la inmortalidad es prebenda de los dioses, y mal haríamos en pretender –y peor en prescribir– un fiero ascetismo o un acendrado

⁷ Una reflexión tal sobre la autenticidad sólo puede surgir, claro, en una época en la que lo genuino y lo auténtico se tornen problema; y hoy lo es a tal punto que el debate se ha llevado a dominios como el del arte o, incluso, el de la moda.

⁸ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

⁹ Sáez Rueda, Luis, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009.

¹⁰ Incluso quienes consumen su vida con un vicio quieren que la vida siga para poder seguir regodeándose en tal vicio.

¹¹ El análisis que emprende Platón en el diálogo del *Filebo* tiene, fundamentalmente, un cariz ético, por lo que la problemática se aborda desde otra perspectiva.

¹² De hecho, un estudioso de la filosofía de la medicina como Kenneth Richmann, en su teoría sobre lo que significa estar sano, propone que una de las características de lo patológico es la de que un individuo tenga falsas creencias con respecto a las metas que él se ha trazado. Cf. Richman, Kenneth A., *Ethics and the Metaphysics of Medicine: Reflections on Health and Beneficence*, The MIT Press, United States of America. 2004, Capítulo 2.

puritanismo de las pasiones que lo llevara a uno por la senda de la tristeza y, al final, de la misma muerte.

3. EXACERBACIÓN DEL DESEO ESPURIO

Ahora bien, encontramos el tercer foco de las actuales patologías de civilización en la exacerbación de los deseos espurios, generalmente producida por los medios de comunicación, aunque, en no pocas ocasiones, alentada por organismos estatales.

Esta exacerbación del deseo genera en los sujetos cierto desasosiego, cierto malestar por la incapacidad, siquiera momentánea, de satisfacer los propios deseos. Y como cada vez son más los 'bienes' deseados, mayor es también nuestro desconcierto y nuestra aflicción.

Súmasele a esta preocupante situación el hecho, propio del renovado barroco de nuestros días, de que lo que hogaño es el hombre no es tanto su ser, lo que lo constituye, como lo que parece ser; no tanto la esencia, sino la apariencia, que ha venido a reemplazarla en nuestro tiempo.

Ocurre entonces que la sociedad impone un tipo, un modelo que las personas no pueden ser, aunque quieran parecérsele; y en esa brecha que se crea entre lo que se es y el modelo propuesto –brecha ahondada sin cesar por la exacerbación de los deseos espurios– se va gestando una neurosis, que al hacerse endémica –y ¿quiénes pueden sustraerse hoy al impacto de los medios de comunicación?– genera una alarmante neurosis colectiva.

De ser así, es decir, de ser cierto que el mundo actual exagera sobre todo los deseos espurios, me veo entonces autorizado a hablar, como consecuencia de tal situación, de la génesis de una neurosis social¹³.

Y no sólo es pertinente la cuestión de los deseos espurios, sino muy preocupante, pues puede ocurrir que esa satisfacción de tales deseos no sea una genuina satisfacción –satisfacción que, por otra parte, no se logra más que de manera momentánea, pues la exacerbación de los deseos se da de manera incesante–, sino tan sólo aparente¹⁴, como ocurre con ciertos trastornos mentales que, para quien los padece, cree estar gozando cuando no hay gozo o padeciendo dolor cuando no lo hay. Apariencias típicas de trastornos como la manía o cierto tipo de delirios, en los que los enfermos creen ver una amenaza donde no la hay en absoluto, o una promesa donde ni siquiera hay esperanza. Como ocurre, en general, con ciertas fobias, según las cuales la persona tiende a magnificar la peligrosidad de la situación.

¹³ En su ya clásico estudio sobre el carácter neurótico, Alfred Adler hace notar que “todo el cuadro neurótico, al igual que la totalidad de sus síntomas, por muy variados que sean, están no sólo influidos sino inclusive contruidos en relación con un objetivo final ficticio”. Adler, Alfred, *El carácter neurótico*, Buenos Aires, Paidós, 1965, p. 44.

¹⁴ Platón nos recuerda en el *Filebo* que hay placeres verdaderos y placeres falsos y que hay quienes – en sueño o en vela, en arrebatos de locura o en otras desviaciones de la razón– creen gozar cuando en verdad no gozan y creen sentir dolor aunque nada les duela. Platón, *Filebo*, Madrid, Gredos, 1992, pp. 36 ss.

Por otra parte debe entenderse que esa exacerbación del deseo le es necesaria al capitalismo; a un capitalismo que produce más de lo que la sociedad requiere y cuyos límites de producción no vienen hoy dados, como en otras épocas, por las necesidades de las personas sino por las capacidades de la técnica. De allí que el sistema (el capital, si se prefiere) procure diversos mecanismos que exacerben el deseo.

Ahora bien, a la luz de estos razonamientos cabría entonces hacerse una pregunta: ¿podría el Estado, como una de sus legítimas funciones, exacerbar los deseos del individuo? Con distintos propósitos, pues no estoy cuestionando acá los fines, sino tan sólo los medios. El fin, pudiera en efecto ser muy noble; como exacerbar el deseo para que los ciudadanos compren más artículos que en verdad necesitan, y que le den vigor a la economía del país para que de tal forma se reduzca el desempleo. La respuesta, incluso aceptando la nobleza de los fines, no es tan sencilla, pues aunque tenga el Estado la habilidad para generar deseos genuinos, ¿hasta qué punto puede el mismo conferirse el derecho a conducir a los individuos?, ¿dónde se traza la línea? ¿Es acaso el Estado una Iglesia que deba salvar las almas de los hombres? ¿O acaso basta con que salve sus cuerpos, es decir, sus vidas? La cuestión resulta harto más complicada si se tiene en cuenta que, en ocasiones, las dos instancias están entreveradas de forma tal que no resulta posible actuar en una sin necesariamente influir en la otra.

Así por ejemplo, ocurre con un Estado que para garantizar la vida de los ciudadanos requiere cuerpos policiales, cuerpos que deben ser financiados por las arcas del Estado. Tales recursos provienen de los impuestos con los que se grava a los ciudadanos y muchos de ellos varían en función del consumo, por lo que resulta evidente que a mayor consumo habrá mayores recursos para que pueda el Estado cuidar la vida de sus ciudadanos. Pero dejando a un lado esta dificultad de la mutua relación entre los dos dominios, tampoco resulta claro hasta qué punto es legítimo (por no decir ético) que el Estado alimente los deseos espurios para lograr otro fin, todo lo noble y deseable que sea. Se trata —y así lo han entendido los teóricos de la política— de una razón de Estado.

4. EL NIHILISMO. POR UNA POLÍTICA JOVIAL

Un cuarto foco de las actuales patologías de civilización —y no es el menos importante— es el nihilismo. Es el mal más grande que aqueja a la civilización occidental, la patología de civilización por excelencia de nuestros días. La muerte de Dios por un lado y la debacle de la supremacía de la razón como mecanismo de orientación para la acción, han supuesto una honda crisis en nuestros días, justamente porque los individuos ya no saben a qué atenerse, no saben cómo actuar, cómo impulsar sus deseos dentro de un marco establecido. Este desasimiento le ha dado un libre curso al mal tanto como una desorientación a gran parte de la población, que no tiene o no encuentra un criterio válido para la acción, generando muchas patologías que el pensamiento contemporáneo llama enfermedades del vacío.

Por lo demás, y volviendo al problema del Estado, todavía no se ha reparado bastante – y permítaseme poner una nota a pie de página en el texto principal– en el hecho de que la concepción y la construcción del Estado moderno se asientan fundamentalmente sobre las filosofías de hombres tristes que reclamaban para todos vidas austeras dentro de marcos de acción rígidos y exigentes. Así, se asienta sobre el pensamiento de uno que, como él mismo decía, había nacido gemelo con el miedo, enfermizo hasta los cuarenta años, educado en el espíritu puritano, algo melancólico, aunque generoso y compasivo, irritable y tenaz, y obstinado en sus opiniones ya adquiridas, aunque fueran erróneas (Hobbes); sobre la filosofía de un hombre de meticulosidad exacerbada e implacable (llevada hasta el orden y el rigor geométricos), que preconizaba sin cesar la contención de los afectos (Spinoza); sobre las consideraciones de otro que no podía fiarse de ningún ser humano, que veneraba la autoridad, celoso del misterio hasta la neurosis (neurosis que se observa en su incapacidad por elegir entre los principios opuestos de libertad y autoridad), educado bajo la severidad y el temor paternos, y que encomiaba educar en el temor, con represión y disciplina, un hombre ruidoso, de espíritu turbulento, siempre descontento y propenso a la ira, prosaico e insensible al arte (Locke); sobre las disquisiciones de uno que era orgulloso, sincero hasta la crueldad, estaba en perpetua contradicción consigo mismo, paranoico y masoquista (Rousseau) y sobre las consideraciones de un puritano pietista, si se me permite el pleonasma, de marcado carácter neurótico, y, quizás, lo uno por lo otro, huraño, dogmático, más dado a la vanidad que al compromiso moral, hipocondriaco en su juventud hasta el borde del suicidio, misógino durante su vida adulta y de una marcada misantropía (Kant). El único que se salva de la respetable cohorte es Nicolás Maquiavelo, que era un hombre jovial, prudente, noble, honesto, perspicaz y probo; no porque los filósofos mencionados no lo fueran (salvo joviales, que eso no, exceptuando, tal vez, a Hobbes), sino porque no acusaba el florentino los rasgos maniacos o neuróticos (patológicos en cualquier caso) de sus ilustres sucesores¹⁵.

¿No será posible atribuir algo de la vida vigilada y del creciente cerco que el Estado tiende sobre los hombres, a las filosofías severas y un poco tristes de los pensadores que

¹⁵ Para la reconstrucción del carácter de los filósofos que menciono he seguido la exposición que hace Ben-Ami Scharfstein en *Los filósofos y sus vidas*, salvo para Hobbes y Maquiavelo que no vienen tratados en su libro. Scharfstein, Ben-Ami, *Los filósofos y sus vidas: Para una historia psicológica de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1996. Para Kant también puede verse el relato de Thomas de Quincey sobre los últimos días del filósofo. De Quincey, Thomas, *Los últimos días de Emmanuel Kant*, Madrid, Valdemar, 2004. La edición española trae, después del texto de de Quincey, un anecdotario sobre la vida de Kant. Los rasgos de Hobbes los tomé de la monografía de Ferdinand Tönnies sobre el filósofo inglés. Tönnies, Ferdinand, *Hobbes*, Madrid, Alianza, 1988, en especial el capítulo 4, pero también el capítulo 1. Para Maquiavelo puede verse su correspondencia, tanto la oficial como la privada. Para su correspondencia privada V. Maquiavelo, Nicolás, *Cartas privadas de Nicolás Maquiavelo*, Buenos Aires, Editorial universitaria, 1979. Machiavelli, Niccolò, *Lettere Familiari di Niccolò Machiavelli (publicate per cura di Edoardo Avisi)*, Firenze, G. C. Sansoni Editore, 1883.

tan notable influencia ejercieron en la concepción del Estado y en la constitución de la nación?

Es apenas evidente que las actuales condiciones no son las mismas en las que se fue gestando el Estado moderno ni las mismas bajo las cuales pensaron los filósofos mencionados. Fueron siglos duros, de tiempos inciertos, en los que los Estados, todavía naciendo, tenían que asentar sus bases en todos los rincones de su territorio y extender su influjo sobre cada uno de los individuos sobre los que pretendía gobernar. Sus mecanismos son hoy más sutiles y más sofisticados que en cualquier época anterior y su influjo llega a rincones de la vida que en el pasado no hubieran sido concebibles. Bien es cierto que en muchos países, sobre todo de América (tanto la del norte como la del sur), no ha podido el Estado hacerse con el monopolio de la violencia; condición indispensable de la constitución de un Estado sólido, según los postulados, ya clásicos, de la filosofía política moderna. Pero quizá sea también cierto que en algunos dominios la labor del Estado no se muestra tan sólo onerosa, sino excesiva.

Tal vez, entonces, sea tiempo de propender por algo así como por una política jovial, que se pregunte por la felicidad de los ciudadanos; propender por una filosofía política que se ajuste más a las necesidades de los individuos y a las condiciones de los tiempos. Quizás la única manera de tener un Estado eudemonológico sea teniendo un Estado que propicie condiciones de estabilidad jurídica y política, sí, y que genere unas condiciones mínimas (económicas, políticas, sociales) de convivencia, pero sin que precisamente —y esta es la paradoja— procure la felicidad de los súbditos; como parece que pretende hacerlo hoy en día. Un Estado en el que cada quien pueda labrarse su proyecto de vida bueno, en el que cada quien procure su propia felicidad.

Como puede observarse, el panorama no es alentador (nihilismo, vigilancia, represión). Son varios los focos que en la actualidad están generando diversas patologías de civilización. Tiene la filosofía, entonces, una tarea ingente y una responsabilidad inmensa. Necesitamos un pensamiento atento y vivo que reflexione sobre la función del Estado en nuestros días y sobre los límites que le convienen; necesitamos una filosofía que, como en Heráclito, nos ayude a despertar, para que podamos diferenciar los deseos inmanentes, necesarios, legítimos, inherentes al ser y a un proyecto de vida buena, de aquellos deseos espurios alentados por un sistema enfermizo que quiere imponer ciertos fines que se avienen bien con su lógica autónoma y deshumanizada. Necesitamos una filosofía que nos obsequie con un nuevo marco de acción en estos tiempos en los que los hombres no tienen a qué aferrarse y en los que se sienten desorientados. Necesitamos una filosofía, por fin, que más que sublimar los males que nos aquejan nos permita hacer una profunda y vivificante catarsis; una filosofía hermosa y perenne, que más que consolar, coadyuve a curar y a libertar.

III

PATOLOGÍAS DE CIVILIZACIÓN, ÉTICA Y POLÍTICA

CAPÍTULO 9

La terapia como política en el pensamiento platónico De la *Apología* al *Gorgias*

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS¹

INTRODUCCIÓN

En este trabajo me propongo examinar la concepción de la filosofía como terapia en el pensamiento platónico en las dos primeras etapas en las que, a mi juicio, puede abordarse este tema, ya que dejaremos para otra próxima contribución el análisis de la cuestión tal y como se presenta en la ciudad ideal proyectada en la *República*. Examinaré primero la concepción de la filosofía como cuidado o terapia del alma en Sócrates y haré referencia brevemente a la sofística y la medicina de la época, que constituyen el contexto en el que se plantea este tema. A continuación veremos la transformación que experimenta el proyecto filosófico socrático cuando Platón expone en el *Gorgias* su proyecto de un arte del estado, que es precisamente la ciencia a la que se encomienda en esta obra el cuidado del alma.

La palabra ‘filosofía’ en el año de la condena a muerte de Sócrates, 399 a.C., tenía ya significados muy diversos. Sin embargo, el motivo por el que podemos hablar de Sócrates y Platón en relación con el tema que vamos a abordar es debido al hecho de que, en medio de esas interpretaciones divergentes, el proyecto filosófico acometido por ellos es una concepción de la tarea del pensar como terapia. Para ello me gustaría recordar, en primer

¹ Universidad de Granada. avallejo@ugr.es

lugar, algunas indicaciones que nos da el propio Sócrates en la *Apología*. Más allá de la disputa en torno al Sócrates que aparece en los diálogos platónicos y la supuesta fidelidad que este personaje literario guarda con el Sócrates histórico, la inmensa mayoría de los especialistas, incluso los que no creen en la existencia de diálogos socráticos, admitiría hoy que el Sócrates de la *Apología* representa el retrato más fidedigno que existe de su figura histórica².

Recordemos, pues, sus palabras al jurado ateniense que acabaría condenándolo a muerte: si le dejaran libre a condición “de no perseverar ya más en esta indagación y dejar de filosofar” (*philosophéin*), él diría, “os estimo y os amo, atenienses, pero obedeceré al dios más que a vosotros y mientras tenga fuerzas y sea capaz, no cesaré de filosofar” (*Apología* 29c-d).

La importancia de este texto radica, entre otras cosas, en la claridad que tiene Sócrates sobre el título que corresponde a su actividad, una tarea cuya prosecución, como hemos visto, es incluso más importante que la conservación de la propia vida. Si hubiéramos preguntado a otro representante de los que practicaban en aquella época el oficio de filosofar, probablemente nos hubiera hablado, como había recordado Sócrates un poco antes de pronunciar esas palabras (23d), de “las cosas que hay en los cielos y en las profundidades de la tierra”, nos habría referido el descubrimiento de leyes causales o el cuestionamiento de la existencia de los dioses. Pero Sócrates cuando expone el contenido de su tarea nos habla de algo muy diferente: “¿no te da vergüenza de preocuparte de cómo acrecentarás tus riquezas, la fama y el honor y, sin embargo, descuidas la razón y la verdad y no te preocupas de que tu alma sea lo mejor posible?” (*Apol.* 29d-e).

Que el alma llegue a ser lo mejor posible, como dice él (29e), es el tema central de su concepción de la filosofía, que podría, pues, perfectamente definirse como *epiméleia* o *therapeía tés psychés*. Encontramos, pues, una definición de la filosofía como cura, cuidado o terapia del alma, pero en unos términos que convierten a Sócrates en un claro precursor no ya de la existencia de este concepto en los dominios de la filosofía, pues esto tiene precedentes anteriores, como vamos a ver, sino de la definición de la filosofía misma como terapia, al modo en que lo hará la filosofía helenística, por ejemplo, en palabras de Epicuro cuando afirme que es “vacío el discurso de todo filósofo que no sirva como terapia del sufrimiento humano” (Usener 221). Epicuro demostrará con su *tetraphármacon* o cuádruple remedio que su concepción de la filosofía como terapia no es sólo una analogía médica, sino que contiene, al hilo de la preocupación por el sufrimiento humano, una teología, una epistemología, una cosmología y una ética que han dar respuesta a los grandes problemas de la existencia humana. En medio de las turbulencias de la vida ateniense que le tocó vivir a Sócrates con sus diversos avatares, sus guerras y sus revueltas civiles, lo que había que

² V. en este sentido C. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge, 1996, p. 88. Kahn, que es muy crítico con las reconstrucciones del pensamiento filosófico de Sócrates realizadas a partir de los “llamados diálogos socráticos” acepta, efectivamente, que la *Apología* puede ser considerada propiamente un documento casi histórico.

buscar, como nos dice él mismo en otro lugar (*Laques* 185e4), era alguien que fuese un experto (*technikós*) en la terapia o el cuidado de alma (*perì psychês therapeían*) como si de eso dependiera el destino de la existencia humana.

1. EL CONTEXTO DEL PROYECTO SOCRÁTICO: LA SOFÍSTICA Y LA MEDICINA

En la historia de la filosofía no aparece ninguna idea sin estar vinculada a movimientos culturales y a un espacio teórico que nos ayude a comprenderla mejor. Este también es el caso de la consideración de la filosofía como terapia. Me voy a referir en aras de la brevedad a dos conexiones que nos van a ayudar a hacernos una idea más precisa del movimiento teórico que determina la terapia filosófica de Sócrates.

En primer lugar, está el mundo de los sofistas, que es el contexto cultural al que pertenece Sócrates por muchas diferencias que tenga con él y, dentro de éste, nos interesan especialmente la figura de Antifonte el Sofista y Antifonte el orador o A. de Ramnunte (87DKA6), por un lado, y el caso de Gorgias, por otro, que son muy distintos. A Antifonte el orador, contemporáneo de Sócrates, se le atribuye haber compuesto una obra o un método (*téchnè*) consistente en un “Arte para evitar la aflicción”, concebida “como una cura (*therapeía*) semejante a la empleada por los médicos con los enfermos” en palabras de Plutarco. Se dice que disponía de un lugar junto al ágora de Corinto donde se anunciaba en un cartel que podía curar (*therapeúein*) por medio de las palabras (*dia lógōn*) a aquellos que padecieran de aflicción. Al parecer preguntaba a sus pacientes por “las causas” (*tas aitiás*) de su aflicción y los consolaba, pero creyó que tal arte estaba por debajo de sus capacidades y se dedicó a la retórica. Es muy difícil hacernos una idea muy precisa de en qué consistía este arte practicado por Antifonte, aunque sabemos que dio “conferencias que eliminaban el dolor”, sosteniendo que “no había dolencias tan agudas que él no pudiera eliminarlas del pensamiento” (frag.A6).

Antifonte el sofista, como otros muchos sofistas de su generación, se planteó la antítesis entre la *phýsis* y el *nómos*, pero él lo hizo en un cuadro muy elaborado de oposiciones conceptuales que muestran la profundidad de su pensamiento filosófico. Lo más interesante desde nuestro punto de vista es la aparición del dolor y la aflicción en este marco teórico, porque, si se tratara del mismo personaje, ello permitiría establecer probablemente una conexión de los tratamientos psicoterapéuticos antes mencionados con la crítica de las normas morales y los valores convencionales³. Efectivamente, Antifonte

³ Sobre el problema de los dos Antifontes y lo atribuido a uno y otro, véase 87DKA2 y la notas 7 y 8 *ad loc.* de A. Melero Bellido, *Sofistas: Testimonios y Fragmentos*, Madrid, 2002.; W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol.III, Madrid, 1988, pp. 284-6; A. Vallejo Campos, “Los Sofistas” en *Historia Universal del Pensamiento Filosófico*, vol. I, Pamplona, 2007, pp. 234-6. En favor de la identidad entre los dos Antifontes se ha pronunciado F. Decleva Caizzi, “Hysteron proteron: la nature et la loi selon Antiphon et Platon”, *Revue de Metaphysique et de morale*, 1986, 91, pp. 291-310, F.D-Caizzi y G. Bastianni, en *Corpus dei papiri filosofici greci et latini*, ed. M.S. Funghi, vol. I, 173-236, esp. pp. 176-222, Florencia, 1989.

dentro de la antítesis entre naturaleza y convención sostiene que lo que produce dolor no es más conveniente para la naturaleza que lo que produce alegría y que la aflicción no es más útil que lo placentero (B44A col. IV). Además la oposición entre la opinión y la verdad, referida a los daños que se siguen para el sujeto cuando éste contraviene las exigencias de la sociedad y las de la naturaleza, podría dar un fundamento epistemológico a esta terapéutica, probablemente destinada a disipar la aflicción sobrevenida por un modo de vida que se ha apartado de las exigencias naturales debido a la artificiosidad y el peso insoportable de las normas sociales. Por tanto, la antítesis entre lo doloroso y lo placentero, junto a la aflicción y la alegría, al conectarse a la denuncia de unas exigencias sociales que solo se basan en la coerción y la apariencia, frente a la libertad y la verdad (B44A col. II y IV) en la que se funda el comportamiento que se atiene a la necesidad natural, estaría señalando un marco normativo en la existencia de esta terapéutica destinada a eliminar las patologías sociales. Si la terapéutica atribuida al Antifonte orador pudiera vincularse a la crítica de la cultura y las reflexiones epistemológicas del escrito *Sobre la Verdad* atribuido al Antifonte sofista, que escribió también una obra sobre la interpretación de los sueños, estaríamos ante una práctica terapéutica basada en el horizonte normativo ofrecido por una reflexión sobre las necesidades naturales, a las que se refieren en última instancia la verdad y la conducta adecuada que se trataría de restablecer.

No podemos abordar en este lugar el problema de la identidad o la diferencia entre los dos Antifontes, pero en cualquier caso, tengamos presentes tres características que se ponen de manifiesto en el concepto de *therapeía* desarrollado en el ámbito de la sofística: la curación es lograda por la intervención de un arte (*téchnē*) que investiga las causas, se asemeja a la medicina y logra la curación, como nos ha recordado Laín Entralgo⁴, por medio de la palabra, con lo cual se trata de una concepción que se ubica en los linderos marcados por la medicina y la retórica.

Algunas de estas conexiones las encontramos en Gorgias de Leontinos, que es también el personaje principal que da nombre a ese diálogo de Platón, en el que la filosofía va a aparecer definida como una actividad terapéutica destinada a restablecer en el mundo de la polis la salud del alma. En el caso de Gorgias, la conexión con la medicina es clara, porque, como él mismo nos cuenta en el diálogo de Platón (448b), su hermano Heródico era médico y Gorgias lo acompañaba tanto a él como a otros médicos, consiguiendo que los enfermos se sometieran a los tratamientos prescritos sin otro conocimiento que el que le proporcionaba su arte o *téchnē* retórica. El elemento técnico de su arte, que lo convierte en un conocimiento propio de expertos, es proclamado por el propio Gorgias cuando afirma que existen dos artes (*téchnai*), la poesía y la retórica, con las que se puede lograr una fascinación mágica del alma⁵. El carácter irracional de la persuasión transmitida por la retórica es claro, ya que es concebida como una especie de encantamiento mágico calificado

⁴ P. Laín Entralgo, *La Curación por la Palabra en la Antigüedad Clásica*, Barcelona, 2005 (1958), 96-103.

⁵ Cfr. 82DKB11.10, véanse las notas *ad loc.* de M.Untersteiner, *I Sofisti, Testimonianze e Frammenti*, Florencia, 1967; J.de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard, 1975, pp. 4-21.

como seducción y engaño del alma, pero esto no impide que el retórico conciba su arte como una técnica cuyos efectos pueden ser calculados con la exactitud de una ciencia. El retórico aparece así a la vez como un técnico y un encantador⁶. La retórica es la actividad fundamental de Gorgias y su pretensión es que se trata de un arte dotado de unos resortes que sólo un especialista puede llegar a dominar. De ahí la entrada en escena de la medicina, cuyo prestigio como cuerpo de conocimiento científico, era indiscutible en el panorama de la cultura griega de la época. La pretensión de que la retórica constituya un arte se comprende mejor en este marco de referencia proporcionado por la medicina griega, porque, como ha dicho Jaeger⁷, fueron los médicos griegos con el concurso de sus precursores filosóficos, los primeros que fueron capaces de crear un sistema teórico que pudiese servir de base de sustentación a un movimiento científico. De manera que ante el prestigio del médico, consolidado en el mundo de la polis griega, no es sorprendente que Gorgias compare su dominio de los artificios retóricos con el conocimiento experto que un médico tiene de los fármacos que prescribe en el ejercicio de su acción terapéutica:

“El poder de la palabra tiene la misma relación respecto a la disposición del cuerpo que la acción de los fármacos respecto a la naturaleza del alma” (B 11.14).

Sin embargo, lo que distingue a Gorgias es su concepción moralmente neutra de este arte, lo cual le aleja significativamente de la terapéutica tal y como es concebida tanto por la filosofía socrática como por la medicina en la que ha venido sin duda a inspirarse. De Gorgias se decía que se limitaba a formar hábiles oradores y que se reía de los que prometían enseñar la virtud⁸. Su insistencia en el modelo técnico se libera de cualquier exigencia moral como si ésta no perteneciera a los dominios del arte propiamente dicho, en el que viene a consistir la retórica. El propio Gorgias nos proporciona una preciosa observación en ese sentido cuando compara la destreza del orador en el manejo de los recursos expresivos con el conocimiento médico de los fármacos: “de la misma manera que hay fármacos que eliminan unos humores y hay otros fármacos que eliminan otros humores y existen tanto los que hacen cesar la enfermedad como la vida, así también hay palabras que afligen, otras que producen placer o miedo, otras que predisponen a los oyentes a la audacia y otras que con una perversa persuasión envenenan y embrujan el alma”. Este texto es particularmente interesante, porque la concepción instrumentalista y no normativa del elemento técnico sustrae a la retórica el efecto terapéutico que vincula a la filosofía con la terapéutica médica. La medicina, de acuerdo con la concepción que tiene Gorgias del arte, produce técnicamente un efecto que puede consistir tanto en el cese de la

⁶ Sobre este punto, véase C.P. Segal, “Gorgias and the Psychology of the Logos”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 66, (1962), 99-155, p.117; J. de Romilly, *opus cit.*, p.20, A. Vallejo Campos, “Conflicto en torno al Logos”, *Er, Revista de Filosofía*, 15, (1993), 9-42, p.14, y “Razón, Seducción y Engaño en la Retórica Antigua”, *Bitarte*, 9, (2002), 23-43, p. 33.

⁷ W. Jaeger, *Paideia, Los Ideales de la Cultura Griega*, México, 1971, p. 786.

⁸ Cfr. Frag.A21= *Menón* 95c.

enfermedad como en la eliminación de la vida. Subrayemos que *phármakon* tiene en griego esa ambigüedad y que Gorgias la extiende al poder de la palabra, “un poderoso soberano”, como él lo llama (B11.8), que puede “suprimir la aflicción” (B11.8), como el arte de Antifonte, o, por el contrario, producir “una nostalgia que se complace en el dolor” (B11.9) con motivo de bienes y males extraños. Nada se dice aquí de que el poder de la palabra esté destinado a ejercer un efecto terapéutico sobre el alma, pues también puede “envenenarla” o envolverla en el efecto pernicioso que sabe provocar “embrujuándola”, “con una perversa persuasión”. No hay referencia en los escritos de Gorgias a la función terapéutica de la palabra ni a un ideal normativo al que tuviera que atenerse el orador en el uso de los artificios retóricos. Demócrito, que es contemporáneo de Gorgias, había afirmado (B31) que la sabiduría elimina los sufrimientos del alma igual la medicina cura las enfermedades del cuerpo, pero afirmaciones como ésta no las encontramos en las obras de Gorgias. El escepticismo o el relativismo de sofistas como Gorgias y Protágoras parece reñido con el ideal normativo al que el concepto de terapia va vinculado. El concepto de enfermedad y de salud en la exposición de la tesis protagórica que nos ofrece el *Teeteto* parece desvinculado del concepto de verdad: no es posible atribuir a la persona sana que degusta un manjar dulce mayor sabiduría que a un enfermo al que le parece amargo. Sensaciones propias de un cuerpo enfermo o sano no pueden fundarse en un criterio de realidad que estableciese la norma objetiva para poder decidir entre ellas (cfr. *Teeteto* 166e-167a). Protágoras admite que el sofista puede operar sobre las opiniones del discípulo en un proceso educativo para intentar modificar sus opiniones, igual que el médico logra un cambio en el estado del cuerpo por medio de sus fármacos (167a), pero la conveniencia del cambio vendría determinada por circunstancias cambiantes y tendría en todo caso un alcance limitado. No cabe duda de que a Protágoras debió preocuparle muy seriamente la disonancia entre el individuo y la comunidad en cuyo seno estaba destinado a convivir y es posible que la terapéutica del sabio se orientara a restaurar ese equilibrio entre el discípulo y la ciudad que podría traerle graves consecuencias. Pero su epistemología, que suprime el elemento normativo, no deja lugar a una terapéutica basada en normas absolutas que pudiera oponerse a las injerencias sociales con el carácter heroico de un Sócrates o la preocupación crítica de un Antifonte.

Si pasamos de la sofística a la medicina propiamente dicha, sí que ganamos el horizonte normativo que explica la devoción socrático-platónica por la medicina. Es natural que así sea, porque se trata de un arte que, como afirma el anónimo autor del tratado hipocrático *Sobre la Medicina Antigua* (3.38-9 Littré), “se descubrió para la salud, la alimentación y la salvación del hombre”. En la concepción que tiene Gorgias de su arte falta este compromiso explícito con una teleología moral, que está presente, sin embargo, con toda claridad en la deontología médica del Juramento Hipocrático, en el cual se mezclan las referencias a la *téchnē* del médico con las consideraciones morales que le exigen preservar al

enfermo “del daño y la injusticia” (Juramento 13⁹) y evitar prácticas inmorales, como podrían ser la administración de fármacos letales o pesarios abortivos. A pesar del empirismo que demuestra el autor del tratado hipocrático citado, podemos hablar en cierto sentido de una teleología de la naturaleza en la práctica de la medicina antigua¹⁰. El médico es consciente de que su arte tiene que atenerse a la acción curativa de la propia naturaleza en conjunción con la cual tiene que actuar: “la naturaleza sin haber sido instruida hace sin aprendizaje lo que es preciso” (*De morbis popularibus* 6.5.1.4). Las naturalezas, dice este tratado *Sobre las Enfermedades Populares*, “son los médicos de las enfermedades”, de manera que la acción terapéutica del arte médico no puede obrar ningún beneficio, si no opera en concordancia con ella. Aquí no hay lugar para el convencionalismo protagórico que relativiza el valor de verdad de cualquier punto de vista, hasta convertir todas las opiniones en verdaderas con solo referirlas a la condición subjetiva de quien las emite. El médico, desde luego, practica una acción terapéutica destinada a producir un efecto determinado y encontraremos pasajes en los que se defiende que la curación no es un resultado espontáneo ajeno al arte que se practica, pero también tiene claro que “si la naturaleza se opone, todo es en vano” (*Lex* 2.4)¹¹.

La acción terapéutica ejercida por la medicina no puede operar sin la normatividad y el punto de vista objetivo que le ofrece la naturaleza del paciente. Más allá del relativismo protagórico que adopta ante la persona sana y sus sensaciones una actitud meramente orientativa por razones puramente pragmáticas, sin relación alguna con una verdad objetiva, el médico tiene que estudiar y conocer las potencias o principios activos que se hallan en la naturaleza humana ya que, según el tratado *Sobre la Medicina Antigua* (14.11-12), “no hay ninguna otra cosa cuyo conocimiento sea más útil y necesario”. En efecto, “investigando como es debido y con un razonamiento adecuado a la naturaleza humana, descubrieron este arte los primeros que lo hallaron” (14.12-14).

Este punto de vista normativo, que va unido a una interpretación teleológica de la naturaleza¹², lleva consigo una determinada reflexión epistemológica sobre la naturaleza del arte cuya existencia los médicos se empeñan en defender. La oposición entre naturaleza y convención aparece en el autor del *Sobre la Dieta* y ahí queda claramente expresado que lo convencional es un terreno determinado por el hombre donde los criterios “de lo que es recto y lo que no lo es jamás se mantiene constante” (11.10-11), mientras que el orden natural, establecido por los dioses, “permanece siempre inalterable” (*De diaeta* 11.12). Las experiencias fundadas en la naturaleza humana, se nos dice más adelante (12.12-13), son siempre rectas para los que la conocen, mientras que para los que las ignoran unas veces lo

⁹ Véase en castellano, Hipócrates, *Tratados Hipocráticos*, Introd., trad. y notas de C. García Gual, M.D. Lara Nava, J.A. López Férrez, B. Cabellos Álvarez, Madrid, 2000.

¹⁰ Véase sobre este punto W. Jaeger, op. cit., p. 810 y Laín Entralgo, op. cit., p. 141.

¹¹ Cfr. L. Edelstein, *Ancient Medicine, Selected papers of L. Edelstein*, Baltimore, 1987 (1967), p. 227.

¹² En otros casos, sin embargo, el médico el énfasis no recae sobre el poder curativo de la naturaleza, sino más bien sobre el arte mismo del médico. V. Edelstein, op. cit., p. 229.

son y otras no. El interés de este texto es que nos permite comprender la transición sin solución de continuidad que hay en los escritos hipocráticos entre el momento normativo, basado en la naturaleza que el médico debe investigar, y el punto de vista epistemológico que establece los fundamentos científicos de su arte. El autor del tratado *Sobre la Ciencia Médica* (*De Arte* 5.22) afirma que allí donde lo correcto y lo incorrecto tienen su límite o definición precisa (*bóros*) es porque hay un arte, ya que de lo contrario, cuando no hay criterios precisos de lo uno ni de lo otro, estamos en los dominios de la ausencia del arte. Cuando Sócrates proclama en el *Laques* que es necesario dar con un experto en el cuidado del alma, está pensando en alguien como el médico, que es un *technikós*, porque tiene conocimientos específicos que no están al alcance del profano, un extremo que la literatura médica se encarga a menudo de subrayar. El autor del tratado *Sobre la Medicina Antigua*, a pesar del empirismo que con razón se le atribuye, insiste en el carácter técnico de la terapéutica médica, lo cual depende de las siguientes características.

En primer lugar, el arte no procede nunca al azar, como lo harían “los que carecen de experiencia y saber” (*De prisca medicina* 1.13) si no existiera la medicina. En segundo lugar, ésta se constituye como tal arte porque presenta un acervo de reglas y descubrimientos que debe prolongarse hacia el futuro, según avancen las investigaciones. La constitución de la medicina requirió dice el autor de mucho arte e investigación (4.4 *pollés téchnes te kai sképsios*). En tercer lugar, la práctica terapéutica se distingue por estar en posesión de un principio y un método (*archē kai hodós*), donde observamos que el autor insiste por igual en el carácter intelectual y lógico del razonamiento que hay que emplear como en su base empírica. Los descubrimientos de la medicina se alcanzan “por medio del razonamiento” (*logismós*, 12.11, 4.13), partiendo de “una ignorancia muy grande” y procediendo con un estricto procedimiento, rectamente desarrollado, en el que no hay lugar para el azar. Pero además el médico busca un criterio de verdad para adentrarse en cuestiones de gran precisión, en las que “muy pocas veces es posible alcanzar un conocimiento exacto” (9.15-16). Se trata de hallar un *métron* o medida, que para Protágoras residía en el cambiante y contingente criterio de los hombres, mientras que nuestro autor lo halla en última instancia en la percepción sensible. “No podrías hallar otra medida, peso o número como punto de referencia, dice allí (9.1-13), para conocer qué es lo preciso que la percepción del cuerpo”.

Soslayemos por el momento en qué medida esta fuerte base empírica anuncia distancias muy claras respecto a los métodos y el alcance de la especulación filosófica, para detenernos en las semejanzas con la concepción platónica de la *téchne* de la que vamos a tratar en seguida. El autor no sólo tiene una teoría de la salud concebida como equilibrio de las potencias que constituyen la naturaleza humana (14.18 y sgs.), sino que esta teoría se apoya (cfr.6.11) en una búsqueda empírica de las causas que conducen a la enfermedad y la salud, sirviéndose de un método de ausencias y presencias (19.14-16). Es decir, la medicina se basa en una idea de “qué es el hombre”, pero ésta se fundamenta en un conocimiento exacto o riguroso (*akribéōs*) de las causas (*aitías*, 20.12-13) por las que acontecen los diversos fenómenos implicados en la acción terapéutica. El autor establece que “todo médico debe

saber necesariamente sobre la naturaleza” (20.14) y echa de menos en las investigaciones filosóficas la concreción precisa en la indagación de los factores concretos que exige conocer para la recta actuación del médico. Hay, pues, en la medicina una conciencia epistemológica de sí misma como ciencia, que supone una idea del método y de los mecanismos gnoseológicos de los que depende la validez de sus hallazgos.

En cuarto lugar, subrayaría un aspecto social, que viene determinado por la inserción de la medicina en el panorama de la cultura griega. El médico no olvida, como lo demuestra la amplia literatura médica, que hay que dar una explicación al profano. El autor de nuestro tratado afirma que es fundamental que el que habla de este arte “diga cosas conocidas para los profanos” (2.10-11). El que posee un arte, conoce las causas y puede en consecuencia dar razón de todo lo que hace, dirá Sócrates en el *Gorgias* (465a). Pues algo muy próximo viene a establecer nuestro autor cuando se refiere a la necesidad de explicarle al profano las causas de las dolencias y enfermedades que padece y sufre, porque se trata de algo que ha sido descubierto por otro con sus artificios técnicos, pero que en realidad no trata sino de las propias experiencias que el enfermo ha de recordar acerca de lo que le ha sucedido a él.

2. SÓCRATES Y EL CUIDADO DEL ALMA

Cuando Sócrates reclama un experto en el cuidado o la terapia del alma es evidente que nos remite a este entramado de presupuestos gnoseológicos y teleológicos que viene determinado por la existencia de la medicina, constituida como disciplina científica o técnica en el mundo de la cultura griega. Aunque haré referencia inevitablemente a otros diálogos, en un primer episodio de la terapéutica socrático-platónica, procuraré limitarme a la *Apología*, que parece la más cercana al espíritu de Sócrates, siguiendo el parecer casi unánime de todos los especialistas. No encontramos en ella el vocablo *therapeía* y sus derivados, pero sí *epimeleía*, que puede emplearse ocasionalmente incluso a propósito del cuidado ofrecido a los enfermos. De cualquier forma, en la *Apología* queda claro que la filosofía practicada por Sócrates consiste en un cuidado del alma, que pasa a convertirse en el centro de la vida humana.

¿Cuál es la teleología de esta acción terapéutica de los cuidados intensivos a los que Sócrates quiso dedicar su vida aún a riesgo de perderla? Él mismo nos dice que el objeto de su acción es el alma y que ésta sea lo mejor posible: este estado excelente del alma es lo que se llama su *areté* o excelencia. El término desborda el significado moral que le damos en castellano cuando la traducimos por ‘virtud’, pues consiste a la vez en una excelencia de las potencias anímicas que expresa la salud interior y espiritual del hombre. Sin salir de la *Apología* podemos comprender la trascendencia de esta terapéutica socrática, si nos percatamos de que el estado anímico al que Sócrates se refiere es la condición trascendental de todos los bienes: la *arete*, es decir, la condición excelente de un hombre que le hace distinguirse de sus semejantes, no se origina de las riquezas, ni de la fama, ni de los honores, sino que, dice él (30b), “de la *arete* se originan las riquezas y todos los demás

bienes tanto en público como en privado”. Malentenderíamos este texto si lo tomáramos en un sentido exclusivamente moral: las virtudes a las que Sócrates se refiere son al alma lo que la salud, la fuerza y la belleza al cuerpo. Hay que deslindar, como ha dicho Jaeger, el concepto socrático de lo bueno de su sentido moderno, porque la virtud objeto de la terapéutica filosófica no es sólo una excelencia moral, sino algo que “lleva a la naturaleza del hombre a la realización de su ser”¹³. El alma justa y moderada, como veremos en el *Gorgias*, cuando Platón extraiga las consecuencias del planteamiento socrático, es el alma sana y feliz porque se halla en la perfección de su ser. El Sócrates platónico establece en esta obra, como vamos a ver, un estricto paralelo entre la medicina y la justicia. A ésta la llama “la medicina de la maldad” (478d6-7), no simplemente porque venga a corregir vicios morales con la prescripción de un tratamiento y se interpretara como tal el castigo del reo, sino porque el mal moral expresa una enfermedad en la constitución misma del alma, que es lo que la terapéutica socrática está destinada a desterrar. El alma injusta e impía es un alma que está “insana y corrompida” (*Gorg.* 479b-c). Desde una perspectiva diferente de la idea del bien que tiene Sócrates, el examen de conciencia, una práctica moral, y el análisis terapéutico de la salud anímica, que es una tarea propia del psicólogo, pueden confiarse a sujetos distintos, pero en Sócrates no pueden separarse porque la injusticia es considerada como una enfermedad (*nósema* 480b1) del alma y, por tanto, algo que ha conmovido su salud interior amenazando su bienestar. En sentido inverso, explotando la ambigüedad de la expresión *en prattéin*, que puede tener un sentido “pasivo”, como estar bien o ser feliz, pero también un sentido “activo”, que equivale a realizar una acción determinada¹⁴, traza a menudo un puente de un extremo al otro de este arco que enlaza el plano ético de la acción, la actuación correcta moralmente, y el ámbito de la constitución misma del alma¹⁵, que origina en ella un estado de bienestar.

Cuando Sócrates examina con un amigo la conveniencia de someterse a las enseñanzas de Protágoras, se extraña de que no analice si va a correr un peligro su alma con ello. Si se tratara del cuerpo, reflexionaría sobre el hecho de someterse a un tratamiento que puede resultar útil o nocivo, pero en el caso del alma, le advierte, no se lo debe tomar a la ligera porque las enseñanzas recibidas hay que transportarlas dentro de ella y, una vez aprendidas, puede resultar dañada o beneficiada (314b3-4). La trascendencia del momento deriva del hecho de que el alma sometida al tratamiento sofístico puede resultar, dice Sócrates, feliz o desgraciada haciéndose con ello útil o malvada (313a9). Con lo que el amigo en cuestión estaría corriendo un grave riesgo a menos que existiera por allí, dice Sócrates, un médico del alma (313e2), que pudiera ayudarla a sortear el peligro, el cual no es, en consecuencia, meramente moral, sino de un carácter higiénico determinante para el bienestar y la felicidad de su alma.

¹³ W. Jaeger, op. cit., p. 422.

¹⁴ Cfr. E.R. Dodds, *Plato Gorgias*, Oxford, 1990 (1959), p. 335.

¹⁵ Cfr. *Alcibiades I* 116b, *Entidemo* 281c.

Cuando en la *Apología* Sócrates no se decide por adherirse a una de las dos interpretaciones más extendidas que existían en el momento acerca de la muerte (comenzar otra vida o extinguirse en la nada y comenzar así un sueño sin fin) y hace una vez más profesión de ignorancia, dice estar convencido de una sola verdad: “que no existe mal alguno para el hombre bueno ni cuando vive ni después de muerto” (41c-d). Es fácil entender el sentido de estas palabras después de esta concepción de la virtud como el estado saludable del alma del que depende la felicidad y el bienestar: el hombre bueno es el que está dotado de una salud y un equilibrio que le permite construir en su interior una fortaleza inexpugnable¹⁶. Esta fortaleza es la que constituye el objeto de la terapéutica o el cuidado socrático del alma, que él identifica con la identidad personal (*Apol.* 36c) de la que depende la desgracia y la felicidad del hombre, y es independiente del resto de las cosas, que podemos perder o ganar sin que se vea afectado el ser interior más profundo, verdadero y trascendente del hombre. Lo demás, “los asuntos monetarios, la administración familiar, el mando del ejército, los discursos políticos, los demás cargos, las conspiraciones y los conflictos que surgen en la ciudad” (*Apol.* 36b), son factores externos que no amenazan esta fortaleza interior que sólo puede destruir la propia injusticia del alma.

Abordemos finalmente tres cuestiones: ¿cuál es el método de esta terapéutica (a), a qué potencias del alma quiere convocar (b) y cuál es el escenario en el que puede ejercerse (c)? Ciñéndonos a la *Apología*, recordemos que Sócrates insiste en el rasgo crítico y negativo¹⁷ del método aplicado por medio de su acción terapéutica: al que diga preocuparse por la virtud, lo perseguirá por las calles y las plazas de Atenas para “interrogarlo, examinarlo y refutarlo” (29e4-5) y luego, cuando se compara con un tábano dispuesto por el dios para picar a ese caballo grande y noble que es el pueblo ateniense, dice que su función es “despertar, persuadir y reprochar” (30e). Podríamos decir que estamos ante una interpretación negativa del cuidado del alma y en una estrategia deliberadamente antirretórica que está destinada a hacer un doloroso examen de conciencia y sobre todo a destruir con su método aporético todas las certezas infundadas que habían soportado los valores atenienses que llevaron a la ciudad a su destrucción¹⁸.

En segundo lugar, ¿a qué potencias convoca la terapéutica socrática? La respuesta la da él mismo en varios lugares, pero muy especialmente en la *Apología*. La preocupación por el alma en la que consiste la filosofía socrática tiene como objetos la verdad y la razón (*phronēsis kai alētheia*, 29e), que son los factores de los que depende principalmente el estado de excelencia que ella puede alcanzar. Como hemos visto, la virtud y la felicidad corren

¹⁶ V. sobre las relaciones entre virtud y felicidad a propósito de este texto, G.Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991, p. 221 y ss.

¹⁷ Véase C.Kahn, op. cit., p. 90.

¹⁸ Sobre el lugar de la aporía en el método socrático y su naturaleza interrogativa y *peirástica*, véase A. Vallejo Campos, “Maieutic, epôidê and myth in the Socratic Dialogues”, en T.M. Robinson and L.Brisson, *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides*, Saint Augustin, 2000, 324-336, pp. 327 y ss.

parejas como objetivo de la terapéutica socrática, pero cuando la felicidad está en juego, lo que se precisa para no caer bajo lo que él mismo llama en el *Protágoras* (356d4) el impacto o la fuerza de las apariencias es un arte de la medida. La felicidad está amenazada por representaciones ilusorias o *phantásmata* (356d8), imágenes erróneas de los fines que hay que perseguir en la vida. Se trata de elementos cognitivos que alimentan los deseos y las pasiones del hombre con una potencia destructiva que se pone al servicio de esas fuerzas irracionales. Para dominar y destruir estas falsas imágenes del bien que se constituyen como aspiraciones de la vida humana Sócrates propone la existencia de una ciencia (*epistēmē*, 357a) para la salvación de la vida. Se trata de una *téchnē*, como explícitamente la llama (357a), para hacer el cálculo del más y el menos en el que está cifrado el equilibrio del que depende la salud del alma. En la vida se yerra por falta de conocimiento, de *epistēmē* (357d), en la elección de placeres y dolores y la receta socrática consiste en activar las potencias intelectivas para no caer presa de una falsa estimación acerca de los que deben ser los valores de la vida humana. La razón y el conocimiento son las potencias a la que Sócrates encomienda la salvación de la vida. La similitud con el conocimiento experto del médico es evidente y se pondrá de manifiesto de una forma clara y sistemática en el *Gorgias*, pero la transición sin solución de continuidad entre la medicina y la filosofía entendida como terapia se da en el *Cármides* cuando Sócrates afirma allí (156e-157a) que no se puede curar la parte sin el todo. Es decir, a su juicio, a los médicos griegos se les resisten muchas enfermedades, porque descuidan el todo y no se dan cuenta de que para curar los ojos hay que curar la cabeza y el cuerpo, de la misma manera que para curar el cuerpo, hay que curar el alma, ya que “en el alma es donde se originan todos los males y los bienes para el cuerpo y para la totalidad del hombre”¹⁹. La conclusión que extrae Sócrates de aquí es que hay que “tratar el alma” (*therapeúesthai tēn psychēn*, 157a3) y que esta terapia consiste en tratarla con “ciertos ensalmos, que son los bellos discursos”. Pero estos discursos son aquellos “de los que se origina en el alma la sensatez (*sōphrosynē*). Cuando nace la sensatez y permanece en el alma, dice Sócrates, se puede proporcionar salud a la cabeza y al cuerpo entero. ¿Qué son estos ensalmos o bellos discursos? No son, desde luego, canciones para adormecer las potencias intelectuales del hombre ni fórmulas retóricas para hipnotizarlas, sino que, por el contrario, se trata de un arte mayéutico basado en argumentos y diálogos, preguntas y exámenes cuyo objeto es despertarlas, para que sea el sujeto el que reflexione por sí mismo acerca del error en el que consiste su vida. La característica general de los diálogos socráticos es la aporía y ésta obra un efecto inverso al encantamiento retórico que aspira a determinar la voluntad del sujeto por medio de una seducción irracional. Más bien, su aspiración es de signo inverso, destruir las certezas infundadas, para poner al sujeto en el

¹⁹ Sobre la reconstrucción de la ciencia médica que hace Platón en estos pasajes y su distinción entre dos escuelas médicas, véase M. Vegetti, *La Medicina in Platone*, Venecia, 1995, p. 25 y sgs.

centro de su vida o, como dijo Ortega²⁰, “desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón”.

Por último, ¿cuál es el escenario en que se ejerce esta acción terapéutica? Sócrates insiste en el hecho de que él se dirige por igual a pobres y ricos y en que su acción se ejerce desinteresada e indiscriminadamente. Pero siempre en privado y nunca en la vida pública. Siempre que intervino en la política, lo hizo a riesgo de su propia vida y si hubiera participado en los asuntos de estado, según nos dice en la *Apología* (32e), la hubiera perdido prematuramente. De manera que Sócrates rehuye la política, como le aconseja la voz demónica que oye en su interior y, en consecuencia, ese servicio prestado a la ciudad por encomienda del dios (30d-e, 33c) tiene lugar en un escenario puramente privado y particular, que es donde únicamente puede llevarse a cabo una acción terapéutica semejante que consiste, como hemos visto, en examinar a un sujeto, hacerle reproches, refutarlo y reducirlo a una confusión que active las potencias de una inteligencia confundida.

3. LA TRANSFORMACIÓN DE LA TERAPIA FILOSÓFICA EN POLÍTICA

Si ahora pasamos a Platón, el escenario parece abundar en los mismos tópicos, pero a mi juicio el concepto de terapéutica se va a transformar dramáticamente. En el *Gorgias* el contexto de la filosofía como terapia viene dado por el enfrentamiento platónico con la retórica que es el *modus operandi* que reviste la práctica de la política en la democracia radicalizada de Pericles, tan drásticamente enjuiciada en la obra. Platón comienza su crítica de la retórica, diciendo que hay dos artes (*téchnai*) encargadas de la terapia o cuidado del cuerpo, la gimnástica y la medicina, que no puede encuadrar bajo una misma denominación, a diferencia de lo que ocurre respecto al alma, porque en este caso sí hay un nombre para las dos artes que se corresponden con aquéllas (la legislación y la justicia) y ésta *téchne* encargada de la *therapeía* del alma es la política, de manera que se ha producido un acontecimiento capital, una transposición de consecuencias incalculables en el cuidado del alma. Ahora comprendemos que con ello se ha producido también un desplazamiento en el espacio escénico en que se desarrolla la filosofía: el Sócrates de la *Apología* nos decía que toda su vida había rehuido la política y se había dedicado a la filosofía, aconsejado así por una voz interior que le impedía abrazar una actividad pública en la escena política ateniense. Ahora, sin embargo, Platón le hace decir que “es uno de los pocos atenienses, para no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política (521d7) y el único que la cultiva entre sus contemporáneos”. De manera que Platón ha transmitido al proyecto filosófico socrático una transformación de no poco alcance, porque ahora se revela que la filosofía, que tenía a su cargo el cuidado del alma, se llama política y es a ésta a la que se le encomienda el cuidado y la terapia del alma. La palabra filosofía no es olvidada en el *Gorgias*, pues sigue siendo el amor al que Sócrates ha dedicado su vida (481d, 482a), es el

²⁰ J. Ortega y Gasset, *El Tema de Nuestro Tiempo*, Madrid, 1980 (1938), p. 52.

blanco de una rigurosa diatriba que Calicles emprende contra ella (484c y sgs.) y sobre todo es la gran alternativa que Sócrates ofrece como práctica y modo de vida al simulacro de política ejercitada por Calicles y sus secuaces. Pero la transferencia se ha producido: ahora la filosofía es, como ha dicho algún comentarista parafraseando a Clausewitz²¹, la continuación de la política por otros medios.

El cuidado del alma se tiene que practicar ahora en otro escenario, su objetivo es el mismo, “que los atenienses sean mejores” (521a), pero ahora en realidad ha dejado de ser solamente ese cuidado dirigido directamente al sí mismo de cada cual para que se interesara por la suerte de su existencia y tomara las riendas de su vida, reflexionando y despertando de su sopor e inconsciencia, y se ha convertido en una acción terapéutica que se ejerce primeramente como *therapeía tēs póleōs* (521a2) y sólo indirectamente está llamada a obrar sobre el alma de cada cual, destinataria final de la acción política.

La filosofía se ha convertido en acción terapéutica ejercida sobre la ciudad, a la que hay que tratar como lo haría un médico (*hōs iatrón*, 521a4). Insistamos en la comparación con la medicina, en la que estriba el núcleo teórico de la filosofía como terapia tal y como nos es presentada en el *Gorgias*. ¿Qué significa para el sentido de esta terapéutica su configuración como *téchne*? Significa que tiene un carácter normativo, que se proyecta, como la medicina, en dos planos: uno teleológico o deontológico (sustancialmente unido a la práctica de la medicina) y otro de carácter epistemológico. En primer lugar, toda *téchne* tiene que basarse en un objetivo o *télos*, que es el bien de aquello sobre lo que actúa y toda acción debe estar presidida por esta finalidad permanente como guía de sus actos. Aquí no cabe relativismo alguno. Las *téchnai* que actúan sobre el cuerpo tienen en la salud ese objetivo y las que obran sobre el alma también han de procurar el bien, que se identifica con la justicia concebida como la excelencia o el buen estado de sus potencias anímicas. En segundo lugar, el sentido normativo de la *téchne* se basa en criterios epistemológicos. El que es *technikós* tiene que fundamentar sus asertos y su modo de proceder y puede hacerlo, porque es capaz de dar razón de sus prácticas curativas. Esta capacidad, que justifica racionalmente la práctica terapéutica, se basa en su conocimientos de las causas. Platón en este punto quizás va más allá incluso que los médicos porque, si bien el médico se justifica basándose en su experiencia acumulada bajo la forma de un arte, no nos deja tan claro como el filósofo, hasta qué punto se abre una brecha entre el mero proceder empírico y el conocimiento científico que rebasa la experiencia con el elemento teórico que le es propio. Frente a este elemento normativo, la contrafigura del arte son los diversos simulacros que aparecen como formas de la adulación, la retórica respecto a la justicia o la culinaria frente a la medicina. En ellas faltan ambas cosas y, en su lugar, se cuelan el mero placer, frente al bien, o la rutina y la conjetura ciega que no puede justificar racionalmente sus procedimientos, porque carece del conocimiento de las causas y no tiene idea alguna de qué es el bien respecto a aquello sobre lo que actúa (cfr.464b-465a). Platón las llama actividades

²¹ V. Magalhaes-Vilhena, *Socrates et la légende platonicienne*, París, 1952, p. 128 *apud* Dodds, op. cit., 384.

irracionales (465a6), frente al proceder racional del *technikós* que puede justificar cada uno de los pasos emprendidos en el tratamiento ofrecido al paciente.

Pero, ¿cuál es el cambio operado en el proyecto socrático de la terapéutica filosófica con su redefinición como política? ¿Estamos ante el mismo proyecto racionalista socrático que quería convertir a la razón en el centro de la vida humana?

Aparentemente, la justicia, que es la salud del alma, es definida como un equilibrio establecido por la razón frente a la desmesura introducida por la sed irrefrenable y la locura destructiva de las pasiones. Pero a mi juicio debemos pensar en dos modificaciones importantes.

En primer lugar, ahora se habla no ya como en la *Apología* de un servicio prestado a la ciudad a través de los ciudadanos singulares con los que Sócrates se iba encontrando, sino de una terapéutica de la ciudad (513e, 521a), porque es la ciudad la que es considerada enferma y llena de úlceras supurantes y emponzoñadas (518e). Es la ciudad misma la que debe ser tratada por el político como si éste fuese un médico. Es verdad que sigue hablándose todavía de un cuidado de los ciudadanos, pero el Sócrates de Platón cree que el mejor escenario para ello no son probablemente las conversaciones que él solía tener en privado con los atenienses, sino operar sobre la ciudad misma a cuyo *therapeúein* se nos convoca ya directamente.

La segunda modificación trascendental, derivada de la primera, es que esta labor ya no requiere de la voluntariedad de los ciudadanos. Sócrates no molestaba a los que no estaban interesados en la virtud (*Apol.* 29e) e incluso dejaba ir a aquellos que a su juicio no podían aprovechar nada de sus pláticas filosóficas (cfr. *Teet.* 151a). Pero en este momento la nueva concepción de la terapia filosófica consiste en una batalla que hay que emprender “en contra de los atenienses” (521a3), porque la tarea consiste ahora en “operar un cambio contra las pasiones y en no ser condescendiente con ellas” (517b5-6). Esta es la acción terapéutica, que ya no es mero cuidado, sino el tratamiento quirúrgico debido a una ciudad “que se ha desarrollado de espaldas a la salud” y ha contraído “una enfermedad” (518d4). Este tratamiento terapéutico, dice Sócrates, se debe ejercer “persuadiéndolos y obligándolos” (*peithontes kai biazómenoi*, *Gorg.* 517b6), pero en realidad se trata de dos acciones antitéticas, porque *biazómenoi* significa ejercer violencia contra la voluntad de alguien, obligarle a hacer lo que no quiere, y lo que nos dice Sócrates es que hay que estar dispuesto a todo para salvar a la ciudad de su enfermedad, primero ensayar la persuasión y, a falta de ella, recurrir si es necesario a la violencia, para curar el mal. Sócrates hablaba en la *Apología* de “informar y persuadir” (*didáskein kai peithein*, *Apol.* 35c2), de examinar y refutar, y su método mayéutico consistía en provocar una aporía o perplejidad, para que su interlocutor encontrara la salida por él mismo. Era una terapéutica racional no sólo porque se operaba desde una conciencia racional de lo que constituye el bien de la vida humana, sino porque el interlocutor sobre el que se actuaba debía hallar racionalmente por sí mismo el camino conducente a su curación. A Platón la tarea le debió parecer demasiado bella para olvidarla y demasiado difícil para pretender llevarla realmente a la práctica. De manera que

ahora la razón se encarna en el que posee el arte del estado y a éste le es inesencial contar con la aquiescencia y la voluntad racional de los ciudadanos, que han sido reducidos a la condición de súbditos. El procedimiento terapéutico es racional porque está dirigido por el *technikós* que posee el arte del estado, pero se trata de una razón exterior que opera desde fuera y que no dudará en recurrir a la mentira y otras formas irracionales de persuasión, si es preciso emplearlas en beneficio de la salud del estado, como se verá en la *República*. En esta obra (459c-d) Platón le hará decir a Sócrates que los gobernantes harán uso muchas veces de la mentira y el engaño en beneficio de los gobernados. Lo harán como si tratara de un fármaco útil (382c), pero que quedará reservado únicamente a los médicos y vedado a los profanos, que deben abstenerse de tocarlos. Esta desigualdad en la relación entre el filósofo terapeuta y su destinatario es la consecuencia última de la conversión de la terapéutica filosófica en política y de la transformación de la ignorancia socrática en un arte del estado dispuesto a ser utilizado contra la voluntad de los ciudadanos como si éstos fueran enfermos que no puede llegar por sí mismo al uso de la razón. Pero del desarrollo del arte del estado en la ciudad ideal trataremos en otra ocasión para examinar el papel del todo en el arte de la curación, tal y como opera en una dimensión utópica donde parece encarnarse como en ningún otro sitio la categoría de totalidad bajo cuyos auspicios ha hecho Platón en el *Cármides* la alabanza de los buenos médicos.

CAPÍTULO 10

La responsabilidad como “grano de locura”

PABLO PEREZ ESPIGARES¹

Ich bin du, wenn ich ich bin

Paul Celan².

Normalmente decidimos con plena libertad acerca de las responsabilidades que asumimos para con los demás, de forma tal que sólo aceptamos tener que dar cuenta de posibles fallos o errores respecto a compromisos que previamente y con todo conocimiento de causa hemos adquirido. Solemos pensar, en efecto, que nadie tiene por qué verse obligado a responder de las desgracias y los males que les ocurren a los otros, a menos que de algún modo haya estado involucrado en tales acontecimientos. En su concepción habitual, por tanto, la responsabilidad se funda en la libre elección del sujeto y, en ese sentido, va siempre aparejada a ciertos límites, pues se circunscribe al espacio que dibuja el ejercicio de su libertad.

Frente a una concepción así, frente a la idea de que la responsabilidad se puede calcular y medir a partir de los compromisos libres de una conciencia, Lévinas afirma la realidad de una responsabilidad *infinita*, una responsabilidad inanticipable que no se ajusta al ámbito jalonado por las decisiones libres de una voluntad, porque las *precede*. Se trata de una

¹ Universidad de Granada. pabloperez@ugr.es

² Celan, P. *Lob der Ferne*, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, vol. I, p. 33 : “Yo soy tú cuando yo soy yo”.

responsabilidad de “rehén”, una responsabilidad que por su carácter excesivo se me impone a mi pesar, sin esperar mi consentimiento.

Se trata aquí de pensar con Lévinas ese exceso en el que me envuelve la relación ética con el otro, esa conminación inexorable y anárquica a la que me aboca el encuentro con el *rostro*, y que con frecuencia, por no poder ser explicada conceptualmente, es calificada como fútil ilusión subjetiva o mera quimera espiritualista:

“La humanidad del hombre, la subjetividad, es una responsabilidad por los otros, una vulnerabilidad extrema. La vuelta a sí mismo se convierte en un rodeo interminable. Previo a la conciencia (...) el hombre está referido al hombre. Está cosido a responsabilidades. A través de ellas, desgarrar la esencia (...) Sin reposo en sí, sin asiento en el mundo –en su extrañamiento de todo lugar– del otro lado-del-ser –más-allá del ser – ¡he ahí, sin duda, una interioridad a su manera! No es ninguna construcción de filósofo, sino más bien la irreal realidad de unos hombres perseguidos en la historia cotidiana del mundo, de la que la metafísica nunca ha retenido la dignidad y el sentido; y ante la que los filósofos se tapan la cara”³.

En estas líneas se puede percibir que la rearticulación de la idea de subjetividad en clave ética es el eje de la obra levinasiana. Él intentará pensar la *ipseidad* no sólo más allá de una supuesta coincidencia sustancial de sí consigo mismo – como ocurriría con el sujeto soberano y solipsista de la modernidad – sino también más allá de toda referencia al ser. La humanidad del sujeto no puede advenir si la ipseidad del ser humano se define por el cumplimiento de la diferencia ontológica, sino cuando el Yo ve interrumpida la perseverancia en el ser que le es propia y cuando ve cuestionado su derecho a ser y su buena conciencia, mostrándose así sensible al sufrimiento del otro. Eso es lo que subyace a la descripción levinasiana del sujeto como “anfitrión” y como “rehén” en sus dos trabajos principales⁴.

Lo que aquí pretendemos es aportar algunas claves de esa paradójica recuperación de la noción de sujeto por parte del pensador francés, para lo cual será necesario empezar analizando la inquietud propia de esa relación *traumática* que es la relación ética con el otro. Si para Lévinas la responsabilidad infinita que en ella emerge es el verdadero principio de individuación del yo, desde la racionalidad filosófica dicha responsabilidad sólo puede ser calificada de locura. Sin embargo, diría nuestro autor, ¡bendita locura!, pues a ella se debe “lo poco de humanidad que adorna la tierra” y gracias a ella cabe enfrentar con esperanza el absurdo que a veces parece gobernar la historia⁵.

³ Son palabras de Lévinas en su libro *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós, 1993 (ed. orig.:1972), pp. 94-95.

⁴ Véanse, respectivamente, Lévinas, E., *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1995 (ed. orig.: 1961), pp. 104 ss., 259 ss., 303; y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1995 (ed. orig.: 1974), pp. 97-115.

⁵ *Ibid.*, pp. 188 y 266.

1. LA ÉTICA COMO TRAUMATISMO

Si los griegos creían que el pensamiento emprendía el vuelo gracias al asombro ante lo que es, ante la regularidad del cosmos o la belleza de un cuerpo o la justicia de un alma, Lévinas cuenta cómo su biografía y su filosofía, dominadas “por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi”⁶, tienen su punto de arranque en el terror ante el exceso del mal. No obstante, si bien es cierto que dicho terror constituye la trama silenciosa de su pensamiento, no por ello lo paraliza ni hace que se convierta en complacencia o resignación ante la desgracia, pues siempre va unido al asombro, más fuerte y más decisivo para su filosofía, ante la bondad que, aunque sea por un breve instante, interrumpe ese mal tan cierto y esa injusticia innegable. Pura “bondad sin ideología”, como dijo Vasili Grossman⁷, bondad desinteresada de la que dan muestra y son capaces determinadas personas a veces desde el más absoluto abismo, como ocurrió en los campos de concentración de Auschwitz y como recogió el desgarrador testimonio de Primo Levi:

“Es a Lorenzo a quien debo el estar vivo hoy; y no tanto por su ayuda material como por haberme recordado constantemente con su presencia, con su manera tan llana y fácil de ser bueno, que todavía había un mundo justo fuera del nuestro, algo y alguien todavía puros y enteros, no corrompido ni salvaje, ajeno al odio y al miedo; algo difícilmente definible, una remota posibilidad de bondad por la cual valía la pena mantenerse vivo”⁸.

Esos testimonios de una bondad incomprensible permiten pensar que, a pesar de su radicalidad, ni el mal ni la injusticia tienen la última palabra. Se trata de testimonios inconmensurables, más allá de la conciencia que sus autores puedan darles, pues su sentido escapa a todo recogimiento reflexivo; testimonios que descolocan a los partidarios del realismo que ven en el poder y el interés el motor del comportamiento humano; testimonios, en definitiva, que nos dirigen hacia una verdad, una *verdad moral* diría Lévinas, que escapa a la racionalidad científica y técnica, una verdad que permite cuidar el secreto de lo humano precisamente porque aquél que es animado por ella no puede ni pretende apropiársela.

Pues bien, esa irrupción imprevisible de una bondad inexplicable constituye para nuestro autor un verdadero “acontecimiento”, un *acontecimiento ético* que Lévinas analiza en términos de “cara-a-cara” y que supone una fractura en la pura inmanencia del ser. La cotidianidad extraordinaria de mi responsabilidad para con los otros, la relación ética que la filosofía conoce pero que trata como derivada al fundarla en la ontología, es abordada aquí como irreductible, estructurada como “el uno para el otro” y como significante fuera de la finalidad y las razones de cualquier sistema o totalidad que pretendiera englobarla. La

⁶ Lévinas, E., *Difícil libertad*, Madrid, Caparrós, 2004 (ed. orig.: 1976), p. 361.

⁷ Grossman, V., *Vida y destino*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007 (ed. orig.: 1959), p. 507.

⁸ Levi, P., *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik, 1995 (ed. orig.: 1958), p. 129.

relación ética, en definitiva, traduce y permite concebir con propiedad lo que expresa la palabra *trascendencia*, movimiento del Mismo hacia el Otro.

El yo abordado como responsabilidad no se establece, sino que pierde su puesto, se encuentra desplazado y deportado, se desnuda, más abierto que toda apertura, esto es, no abierto sobre el mundo, que está siempre en los límites de la conciencia, sino abierto al otro, al que no puede contener. Frente a la interpelación del otro, el yo se escinde por exceso, por trascendencia, ex-puesto a su demanda infinita de justicia. Y conviene dejar claro que la idea de Infinito que se concretiza en esa coyuntura en la que se es responsable de otro no es un concepto teológico. Lo que Lévinas retiene de Descartes no es la forma lógica, la argumentación causalista o la finalidad que sostienen su razonamiento, sino su “gesto especulativo”, es decir, esa salida fuera de sí del pensamiento atravesado por dicha la idea. Mientras que el razonamiento cartesiano está subordinado a la búsqueda de un saber y permanece por ello en el horizonte de la ontología, la idea de Infinito como experiencia ética del rostro del otro, lejos de proporcionar una seguridad o una prueba de la existencia de Dios, nos sume en una intriga de sentido inacabable.

Se entiende, de este modo, que cuando nuestro autor sostiene que el otro me hace frente como *rostro*, se niegue a concebirlo como un mero “fenómeno”. Es decir, no es, como podría pensarse desde Husserl, un “para la conciencia”, un tema intencional que se recortaría en la profundidad de un horizonte y cuya esencia se podría discernir valiéndonos de muchos ensayos de aproximación. En cierto modo, el rostro interrumpe toda fenomenología, todo movimiento de la conciencia intencional hacia el mundo, y la toma, por así decirlo, al revés: es el otro el que apunta hacia mí, el que me mira o, mejor dicho, me habla y con ello me requiere imperativamente, esto es, me elige, me hace responsable sin dejarme siquiera el tiempo de retornar reflexivamente sobre mí mismo y encontrar un lugar seguro desde el que establecer cuándo empieza y hasta dónde llega mi deber⁹.

La urgencia del encuentro con el rostro hace que la conciencia pierda la primacía y pone de manifiesto la *asimetría ética* en la nos hallamos respecto del otro, radical *heteronomía* que no va tanto contra la autonomía y la libertad ganadas por el sujeto, como a favor de su *justificación*, evitando su equiparación ontologizante con la autarquía de un yo que se quiere soberano. Puesto que la acogida del rostro como experiencia de lo Infinito sobrepasa los poderes del sujeto, el “cara-a-cara” no puede pensarse en términos de mutuo reconocimiento, sino que, como decimos, se basa en una radical asimetría entre el otro y yo. Dicha idea expresa la imposibilidad moral de exigir a otro lo que me exijo a mí mismo o, con otras palabras, la idea de que mi inquietud por el otro no depende de su eventual

⁹ Entre los numerosos estudios dedicados a la particular ubicación de Lévinas en la tradición fenomenológica podemos resaltar el de Marion, J.-L., (dir.), *Positivité et transcendent. Lévinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2000; Sebbah, F.-D., *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001; o el clarificador artículo de Pradelle, D., “Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante étique?”, en Cohen-Levinas, D./Clément, B., *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, Paris, PUF, 2007, pp.73-98.

preocupación por mí, ya que, si se trata de una relación propiamente ética, no puede desarrollarse como un simple juego de espejos o una mera correlación de fuerzas, sino que nos saca del terreno de la rivalidad mimética que con frecuencia contamina las relaciones humanas¹⁰.

Pero, si el rostro no es un fenómeno para la conciencia, tampoco es un fenómeno *del ser*, como podría interpretarse desde Heidegger, pues no se somete a la violencia de un elemento neutro luminoso, esto es, no puede ser integrado en el horizonte de un proyecto abierto a partir del desvelamiento. Y es que el otro opone al yo lo infinito de su trascendencia, pues se resiste a toda captura, es decir, no se dirige a mí de forma que yo pueda “comprenderlo”, sino que me interpela, o lo que es igual, me pone en cuestión moralmente. El rostro como dice Lévinas recogiendo una expresión de Sartre, es un agujero en el mundo, una apertura en la apertura, un corte de la anfibología del ser y de la nada y, por ello mismo, una interrupción del “tener-que-ser” que caracteriza al *Dasein*, un cuestionamiento de su *conatus essendi* o de su perseverancia en el ser¹¹.

La intriga de sentido en la que el otro me sumerge se convierte en una obsesión, en una herida, en un trastorno que me impide echar raíces en el ser, pues en el momento en que me dispongo a ello el otro, con su carga acusadora, me detiene y me obliga a preguntarme sobre mi legítimo derecho a ser, como si el *Da* de mi *Dasein*, el lugar que ocupo en el ser pudiera estar siendo hurtado a ese otro que está antes que yo. Y es que para Lévinas lo humano no puede empezar en el ser mientras el Yo no se deje menoscabar hasta ese punto, momento en el cual la preocupación por su propia muerte pasa a un segundo plano, momento en que el yo prefiere la injusticia sufrida a la injusticia cometida y prefiere aquello que justifica el ser a aquello otro que lo asegura¹².

De lo dicho hasta aquí se desprende que para Lévinas la palabra “ética” no designa jamás la sistematización más o menos coherente del conjunto de reglas de conducta, ni algo así como un estudio del *ethos*. Él no pretende en ningún momento “fundar” una ética, sino que intenta pensar cómo la preocupación por el otro emerge en el hombre sin su consentimiento previo, sin buena voluntad por su parte –postura ésta que se sitúa en las antípodas de cualquier planteamiento moralista. Él, por tanto, llama ética, no a una rama del saber, sino al “cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro”¹³. El encuentro del otro coloca al sujeto, no sin cierta dosis de sufrimiento, frente a un

¹⁰ V., por ejemplo, Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, op.cit., pp. 77 y 218 ss.

¹¹ Entre la abundante bibliografía acerca de la discusión entre Heidegger y Lévinas pueden consultarse los artículos de Marion, J.-L., por ejemplo, “La substitution et la sollicitude. Comment Lévinas replit Heidegger”, en Cohen-Levinas, D./Clément, B., *Emmanuel Lévinas et les territoires de la pensée*, op. cit., pp. 51-72 ; igualmente el interesante trabajo de Franck, D., *L'un-pour-l'autre. Lévinas et la signification*, Paris, PUF, 2008 ; o también la obra de Cohen, J., *Alternances de la métaphysique. Essais sur Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 2009, especialmente pp. 73-87 y 123-155.

¹² Cfr. Lévinas, E., *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995 (ed. orig.: 1982), pp. 263 ss.

¹³ Cfr. Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 67.

imperativo que no ha escogido, poniendo de manifiesto un aspecto del yo irreductible a una conducta voluntaria.

En ningún caso la responsabilidad puede entenderse como un altruismo recomendable, pues, tal como se entiende aquí, la ética no se apoya en una supuesta benevolencia natural del individuo. En ese sentido, Lévinas se siente muy cercano a Kant, ya que para ambos la obligación moral ni se funda ni se deduce de un saber teórico, pero tampoco puede depender de los sentimientos o la espontaneidad del sujeto. A juicio de Lévinas el filósofo de Königsberg, además, al limitar las pretensiones de la razón en el campo teórico abre la posibilidad de un orden de significaciones prácticas que sobrepasan esos límites, significaciones que no suponen el acceso teórico al ser de los fenómenos, lo cual, lejos de constituir un fracaso, despeja el camino para un pensamiento moral independiente de la ontología. Ahora bien, en Kant, que subraya la finitud del hombre y busca en ella el principio de toda inteligibilidad, el sujeto nunca pierde la primacía, pues aunque está interiormente requerido por la obligación moral, ese requerimiento procede de él —la ley moral remite a un yo legislador cuya autonomía no se pone en cuestión. Lévinas, en cambio, al analizar cómo la idea de lo Infinito —que no viene de nuestro fondo a priori— habita en el sujeto cuando responde a la llamada del otro, sostiene que el imperativo moral se impone al yo de manera heterónoma ante la vulnerabilidad de su rostro. Frente a ella, no puede darse por satisfecho con su propia valoración por haber cumplido con su deber al respetar unos principios universales¹⁴.

La radicalidad del planteamiento levinasiano nos lleva, entonces, a ver en la ética un verdadero *traumatismo*, una alteración radical de la subjetividad, estructurada como “teniendo-ya-siempre-que-responder” de una obligación que no comienza en ella. El encuentro con el rostro supone para la subjetividad una desestabilización radical de su fundamento y de su origen, una perturbación en su capacidad de asunción e iniciativa. Resulta que en la asimetría radical en la que se me presenta, la vulnerabilidad y la debilidad del rostro se descubre como una fuerza, como una interpelación irrecusable a mi responsabilidad, y que, paralelamente, mi fuerza se revela como una cierta debilidad o impotencia, pues ante él no puedo no responder. La relación ética como traumatismo pone al sujeto del revés —pasividad absoluta, en carne viva, pasión de sí—, pone en jaque la primacía de la conciencia, cuestiona su arraigo en el ser¹⁵. La condición de yo responsable es una verdadera in-condición:

“La condición —o la incondición— del sí mismo no comienza en la autoafección de un yo soberano, ‘compatible’ después de todo con el otro; al contrario, la unicidad del yo responsable sólo es posible *dentro* de la obsesión por el otro,

¹⁴ El diálogo que se puede establecer entre ambos autores es de profundo calado, como demuestra el libro de Chaliel, C., *Por una moral más allá del saber. Kant y Lévinas*, Madrid, Caparrós, 2002.

¹⁵ Cfr. Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., pp. 185 ss. En ese sin-reposo radica el sentido nómada o u-tópico de lo humano, para lo cual remitimos a las magníficas introducciones al pensamiento de Lévinas de Petrosino, S./Rolland, J., *La vérité nomade*, Paris, La découverte, 1984 y de Chaliel, C., *La utopía de lo humano*, Barcelona, Riopiedras, 1995.

dentro del traumatismo sufrido más acá de toda autoidentificación, *dentro* de un *anteriormente* irrepresentable. El uno afectado por el otro es un traumatismo anárquico o inspiración del uno por el otro y no causalidad que golpea al modo mecánico una materia sometida a su energía”¹⁶.

Ese carácter anárquico o inmemorial del traumatismo es lo que hace que Lévinas se resista a tratarlo en términos de inconsciente¹⁷. Éste, en la medida en que es signo de algo reprimido, no puede sustraerse a cierta forma de presencia –da lugar a ciertos síntomas de una conciencia alterada. A través de esos fenómenos de superficie que la traducen, la represión puede ser tratada o desbloqueada, de modo que el inconsciente puede en cierto modo y aunque sea de forma indirecta ser traído a presencia, manifestarse y ser objeto de análisis.

Sin embargo, el traumatismo que padece el yo ante la proximidad del otro, en la medida en que pone en juego una asignación de extrema urgencia anterior a todo compromiso y a todo comienzo, constituye un verdadero *anacronismo*, esto es, una relación anterior al acto, relación que no es ni acto ni posición. De ahí que Lévinas lo califique de *obsesión* que coge a la conciencia a contrapelo. Obsesión que la asedia y se aloja en ella como extranjera, para señalar así una heteronomía, un desequilibrio y un delirio que, como dice el propio autor, “sorprende a su origen, que se levanta antes que el origen, anterior al *arché*, al comienzo, que se produce antes de cualquier vislumbre de la conciencia. Es una anarquía –continúa Lévinas– que detiene el juego ontológico en el que el ser se pierde y se reencuentra. En la proximidad, el yo está anárquicamente retrasado respecto a su presente y es incapaz de recuperar dicho retraso”¹⁸.

Y es que, efectivamente, la proximidad del otro, antes que remitirnos a una posición en el espacio, nos habla de historia y de tiempo, pues ella supone la supresión de la distancia de la conciencia de sí y hace entrar en un tiempo irreductible al de los relojes: “La hora común que marca el reloj es la hora en la que el prójimo se manifiesta y se presenta en su imagen, pero precisamente es en su imagen cuando él ya no es próximo”¹⁹. Al contrario, la hora en la que el otro se aproxima implica un desarreglo del tiempo cuantificable y memorable, va contra toda sincronía y, paradójicamente, contra todo sentimiento de ser su contemporáneo: siempre llegamos tarde a la cita con el otro, ya que la proximidad “abre la distancia de la dia-cronía sin *presente común* donde la diferencia es pasado que no se puede alcanzar, un porvenir que no se puede imaginar, lo no-representable del prójimo respecto a

¹⁶ Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., pp. 195-196.

¹⁷ En este sentido pueden consultarse algunos artículos muy interesantes sobre la tensa relación entre Lévinas y el psicoanálisis. Cfr. Haar, M., “L’obsession de l’autre. L’éthique comme traumatisme”, en *Emmanuel Lévinas – Cahier de l’Herne*, Paris, Ed. Poche, 1991, pp. 525-537; Critchley, S., “Le traumatisme originel –Lévinas avec la psychanalyse”, en *Emmanuel Lévinas – Rue Descartes*, Paris, PUF, 1998, pp. 165-174. O también Chalier, C., “Lévinas y el psicoanálisis. Crítica de la esperanza”, en Barroso Ramos, M./Pérez Chico, D., *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 113-132.

¹⁸ Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994 (ed. orig.: 1993), p. 208.

¹⁹ Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., p. 151.

lo cual permanezco retrasado, obsesionado por el prójimo, pero donde esta diferencia es mi no-indiferencia para con el otro”²⁰.

Es como si el yo, obsesionado por esa paradójica proximidad del otro, no tuviera un comienzo y fuera antes de todo presente. La memoria no logra sincronizar su subjetividad: “no he hecho nada y siempre he estado encausado, perseguido”²¹. Por eso, precisamente por ese retraso irreparable, este traumatismo no obedece a ninguna sintomatología que pudiera ser tratada. No remite a algo reprimido, puesto que el yo, en tanto que responsable, es la referencia a un pasado que jamás fue presente, un pasado irrepresentable pero que, no obstante, obliga absolutamente y con la mayor de las urgencias, un pasado inmemorial que es el de la afección pre-original por el otro. Vemos, por tanto, que en el traumatismo inherente al enigmático acercamiento del otro no hay nada que se pueda curar, ya que la responsabilidad a la que me conmina se agranda a medida que se asume; cuanto más cerca, más lejos se está. Es más, podríamos decir sin miedo a equivocarnos que aquí no hay nada que curar, pues dicho traumatismo no designa el contenido de una conciencia perturbada, sino la forma en que se ve afectado el yo. La persecución asfixiante del otro, paradójicamente, “libera al sujeto del aburrimiento, es decir, del encadenamiento a sí mismo en el cual el Yo se ahoga en Sí mismo a través del modo tautológico de la identidad”²². Es lo que abordaremos a continuación.

2. LA SUSTITUCIÓN O LA RESPONSABILIDAD COMO “GRANO DE LOCURA”

Tras este recorrido, se puede apreciar que la ética de la alteridad, que encuentra uno de sus motivos principales en el rostro del otro, se articula y despliega, curiosamente, como filosofía de la subjetividad, pero eso sí, se trata de una subjetividad desprendida, como acabamos de ver, de todos los excesos del *cogito* moderno y sus sucesivas reediciones y también privada de un anclaje definitivo en el ser. Postular la primacía de la relación ética, como lugar del *sentido* más allá de la *desvelación* del ser o del ser como totalidad, permite descubrir la significación de “lo humano”, de nuestra existencia, justo allí donde el Yo se fractura y se expone a los rigores de una *responsabilidad* irrecusable, la cual será concebida paradójicamente como “principio de individuación”, esto es, como *responsabilidad constituyente* de nuestra subjetividad en la apertura al otro que nos cuestiona y nos convoca a la justicia.

Es esta idea de la responsabilidad como lugar donde se sitúa el no-lugar de la subjetividad, de una responsabilidad que supone una luxación radical del Yo pero a la vez lo individúa y lo singulariza radicalmente, lo que intenta traducir la noción de *sustitución*:

²⁰ *Ibid.*, p. 151.

²¹ *Ibid.*, p. 183.

²² *Ibid.*, p. 197.

“Esta responsabilidad hacia los demás está estructurada como ‘el uno para el otro’, hasta llegar a uno *rehén* del otro, rehén en su propia identidad de convocado e irremplazable, antes de todo regreso a sí mismo. Para el otro a modo de sí mismo, hasta la *sustitución* del otro. Y es preciso comprender que se trata de una relación ininteligible en el ser, lo cual quiere decir asimismo que dicha sustitución es una excepción de la esencia. Porque la compasión, sin duda, es un sentimiento natural (...) Pero, con la sustitución, hay una ruptura de la solidaridad mecánica que puede darse en el mundo o en el ser”²³.

Como dice Lévinas en otro lugar, “sólo al abordar al Otro asisto a mí mismo”²⁴, señalando que es la acogida del rostro la que, obligándole a salir a la exterioridad, propicia que el yo se oriente de otro modo en la economía del ser, como “ser-para-otro”. Queda claro, de este modo, que la responsabilidad ética no constituye la “humanidad” del hombre, no es una propiedad que determinaría una esencia, sino que dicha responsabilidad, al contrario, lo desidentifica, lo desustancializa y reporta al sujeto a un origen más antiguo que su propio comienzo en sí mismo: el vuelco que supone la respuesta que le doy al otro, la respuesta que soy, me impide relacionarme conmigo mismo en una relación de autoposición, me impide sencillamente descansar en una identidad.

Es la paradoja de un “yo sin identidad”, puesto que la extrema exposición que padece ante la llamada ineludible del otro, lo involucra en un proceso permanente e inacabable de desprendimiento, lo exceptúa del juego esencial del ser, le obliga a deshacerse permanentemente de su condición de ser. Eso es “ser-para-otro”, vaciarse de su propio ser, expiar, sacrificarse, darse al otro hasta la eventualidad de morir por él –y todo ello a mi pesar, sin mi consentimiento –una verdadera locura²⁵.

Pero ¿hasta qué punto, podríamos preguntarle a Lévinas, esa responsabilidad de rehén, esa responsabilidad del elegido puede significar tal cosa? ¿Se puede seguir hablando de responsabilidad si ésta se concibe como algo que nos sitúa al borde de la disolución? Para poder responder al otro, ¿no debo antes asumirme a mí mismo, hacerme cargo de mí mismo para después girarme hacia el otro y responderle?²⁶

Lévinas no ignora lo desmesurado de la responsabilidad ante la que me sitúa el otro, pero sostiene que la felicidad y la serenidad no pueden dar la justa medida de lo humano en un mundo que todavía hoy padece múltiples violencias. En cualquier caso, argumenta e intenta hacernos ver que ante ese extrañamiento radical, el yo que renuncia a su soberanía, no se diluye, sino que se conjuga en acusativo, pues se sabe reclamado personalmente: “heme aquí”. La proximidad del otro no anula, entonces, la unicidad del sujeto, sino que

²³ Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, op. cit., p. 207. La noción de sustitución es, como reconoce el propio autor, el núcleo de su segunda gran obra, cuyo capítulo IV la aborda pormenorizadamente. Cfr. Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., pp. 163-203.

²⁴ Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 195.

²⁵ Cfr. Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., p. 186.

²⁶ Son ese tipo de cuestiones las que han ocupado la discusión entre Lévinas y autores como Blanchot o Ricoeur. Pueden verse, entre otros trabajos, Blanchot, M., *L'écriture du desastre*, Paris, Gallimard, 1980; o Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996; también de Ricoeur, *De otro modo. Lectura de 'De otro modo que ser o más allá de la esencia'*, Barcelona, Anthropos, 1999.

refuerza su carácter de único, pues subraya su singularidad irremplazable en la única dimensión en la que no se concibe comparación: la responsabilidad. Así pues, “yo sin identidad” y, sin embargo, elegido, él y nadie más, para responder a la convocatoria de la debilidad del otro:

“La unicidad como algo fuera del concepto, psiquismo en tanto que grano de locura, el psiquismo ya como psicosis que no es un Yo, sino yo bajo la asignación. Asignación a la identidad para la respuesta propia de la responsabilidad en medio de la imposibilidad de hacerse reemplazar sin carencia. A este mandato mantenido sin relajo sólo puede responderse ‘heme aquí’, donde el pronombre ‘yo’ está en acusativo declinado previamente a toda declinación, poseído por el otro, enfermo”²⁷.

Y si se llega hasta ese extremo, ¿no se puede decir que el sujeto levinasiano es masoquista? O dicho de otra forma, ¿cómo distinguir entre esa elección y la alienación, esto es, simple y llanamente, la sumisión al otro?²⁸

Lévinas, en efecto, también es consciente de la ambigüedad que supone la carga acusadora del otro y sabe que resulta muy difícil distinguir entre elección y enfermedad o psicosis, pero cree que utilizar esa ambigüedad como pretexto para rechazar la responsabilidad no es argumentación suficiente. Ese rechazo, que se busca como coartada la pizca de locura para escapar de lo desmesurado de la responsabilidad ante el rostro del otro, puede acabar haciéndose cómplice de la más absoluta indiferencia, la cual es para nuestro filósofo la fuente de toda injusticia, o si se quiere, la verdadera patología.

En cualquier caso, Lévinas no hace apología del martirio y nos ofrece un sutil criterio para distinguir entre la mera sumisión a la violencia del otro y la responsabilidad por él. Mientras que ésta última hace pasar sobre la existencia de quien la acoge un gozo breve pero reconocible, la primera nos sume en la tristeza. Mientras que la sumisión al tirano nos encierra en la repetición de lo mismo y en el odio y hace más pesada la carga de la existencia, la responsabilidad, en cambio, renueva el tiempo y abre una perspectiva nueva para la felicidad, “felicidad austera de la bondad”²⁹, que no es sino una cierta descompresión de la preocupación por uno mismo. En definitiva, esa responsabilidad extrema nos revela nuestra unicidad y así nuestra libertad, la cual consiste, desde esta nueva perspectiva, “en hacer lo que nadie puede hacer en mi lugar”³⁰. De ahí que Lévinas sostenga que:

“El *para el otro* del sujeto, que es esta libertad finita, no podría interpretarse como complejo de culpabilidad, ni como benevolencia natural (como un ‘instinto divino’), ni tampoco como una tendencia al sacrificio. Esta libertad

²⁷ Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., p. 217.

²⁸ Son preguntas que el autor aborda, por ejemplo, en “Libertad y mandato” (1953), en Lévinas, E., *Humanismo del otro hombre*, op. cit., pp. 99-111.

²⁹ Lévinas, E., “Transcendence et hauteur” (1962), en *Liberté et commandement*, Paris, Fata Morgana – Le Livre de Poche, 1999, p. 81.

³⁰ Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, op. cit., p. 214.

finita, que ontológicamente no posee ningún sentido, es la *ruptura de la esencia indeseable del ser*³¹.

El yo responsable como rehén se ofrece, así, como un punto de “des-inter-és” en el ser, dado que esa responsabilidad que cuestiona mi derecho a ser no se elige, sino que se me impone, me tiene incesantemente en vilo y me prohíbe todo reposo: “si hubiese elección, el sujeto habría guardado su *en cuanto a sí* y los resortes de la vida interior, mientras que en realidad su subjetividad, su psiquismo mismo es el *para el otro*, mientras que *su mismo porte de independencia consiste en soportar al otro, en expiar por él*”³². Ese yo sin apoyos en el mundo y sin familiaridad con el ser, pero próximo al otro, da sentido a la bondad, una bondad que no se decide, sino que se apodera de mí y no me suelta. Por eso Lévinas se resiste a ver ahí cualquier atisbo de alienación: “el otro que despierta al mismo es el otro *en el mismo* sin enajenarlo, sin la esclavitud. Es la excelencia de la bondad”³³. A su juicio, dicha carga nos libera de la coraza asfixiante que constituye nuestra identidad o, con otras palabras, el asedio del otro es lo que introduce un poco de aire en la monotonía de la esencia, permitiéndonos así respirar a su ritmo. Precisamente porque el otro me perturba hasta ese punto, también me exalta, me eleva, me inspira.

Sin embargo, el masoquismo, en tanto que sumisión al dominio de otro, además de suponer la existencia de un “sí mismo” anterior a la orientación moral —que es justamente lo que aquí se critica—, implica también una perversión de esta última, pues, según Lévinas, dicha sumisión tiene su fuente en una preocupación por sí, en un miedo por uno mismo, en un pánico por lo que me ocurriría si no me someto a él. La sumisión al otro no siempre prueba que se experimente una preocupación real por él.

Pero el pensador francés no se queda ahí. Además de distinguir entre la sumisión alienante y la responsabilidad a partir de esa orientación desinteresada, sostiene que la violencia del tirano hay que combatirla políticamente. Y como no podía ser de otro modo, para él la responsabilidad ética es, con anterioridad, el acicate para dicha acción política. Lévinas, sin dejar de subrayar lo irreductible del “cara-a-cara”, es plenamente consciente de la imposibilidad de construir una sociedad humana únicamente a partir de esa situación extrema e hiperbólica. Efectivamente, la responsabilidad no puede detenerse en el tú de las relaciones inmediatas, so pena de que el sentido que en ella se da se diluya sin remedio. Es la irrupción del *tercero*, “otro del otro”, la que me recuerda que mi responsabilidad no se limita al círculo íntimo de la pareja y me obliga a la comparación, a tener en cuenta las

³¹ *Ibid.* Jugando con la indistinción fonética que se da en francés entre “essence” y “essance”, Lévinas alude al acontecimiento del ser tal y como lo entiende Heidegger, algo que queda claro cuando explica en otro lugar que “escribimos *esencia* con la primera *a* en cursiva para designar mediante esta palabra el sentido verbal del término *ser*, el *Sein* distinto del *Seiendes*”. Lévinas, E., *De Dios que viene a la idea*, op. cit., p. 86.

³² Lévinas, E., *De otro modo que ser*, op. cit., p. 210. De nuevo con la idea de “des-inter-és”, “des-inter-esement”, como escribe Lévinas, se apunta críticamente a la esencia en sentido heideggeriano, aspecto éste que se pierde en la traducción al español.

³³ Lévinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, op. cit., p. 215.

demandas de igualdad y el sentido universalizante o legal de la justicia: “el tercero me mira en los ojos del otro” —ahí radica el carácter racional de la relación ética³⁴. La *asimetría* del “cara-a-cara” y la *simetría* exigida por el tercero se requieren mutuamente: sin esta última mi responsabilidad redundaría en injusticia, pero si yo hago dejadez de mis responsabilidades, la medida introducida por el tercero puede devenir una instancia neutra y violenta que aplaste la unicidad de las personas³⁵.

Desde ahí cabe aventurar la hipótesis de que en el planteamiento levinasiano la política pueda considerarse como un “analgésico” o un *pharmakon* requerido desde la propia dimensión ética de nuestra existencia. La responsabilidad del uno-para-el-otro *tiene que* articularse también políticamente para no volverse injusta. Sin este contrapunto, sin esta prudencia, la violencia de la injusticia amenazaría constantemente la prioridad ética del otro. Pero hay que señalar también que el hermoso título de ciudadano que supone mi entrada en el ámbito de la política no rebaja en ningún caso mi responsabilidad. Es más, la vitalidad y la coherencia del orden político, y también su consistencia, depende, a juicio de Lévinas, de esa responsabilidad con el otro contraída por cada uno.

Si es cierto que la democracia, como sistema político y modo de vida para la justicia, se basa en el reconocimiento recíproco de los ciudadanos que en ella participan, lo cual califica moralmente la dimensión contractual que el Estado no deja de tener, no podemos pasar por alto, que, por ello, no deja de ser *únicamente* una realidad contractual. ¿Por qué buscar y por qué respetar esos contratos y esos acuerdos? ¿Qué nos obliga al reconocimiento recíproco? Defendiendo, entonces, la necesidad de la política y la legitimidad de las instituciones, Lévinas alerta contra la amenaza que sobre éstas se cierne si de ellas se ausenta esa dimensión humana. Es la responsabilidad originaria que emerge en el cara-a-cara con el otro la que, según él, vivifica e inspira el orden de la justicia. Es de ella de donde se alimenta la *justificación moral* de la política, es ella la que impide que se cierre sobre sí misma y degenerare en mero cálculo estratégico o descarnado conflicto de intereses.

En definitiva, Lévinas intenta poner de manifiesto que el sujeto no puede emanciparse de la obligación moral so pretexto de que el otro se muestra indiferente a su suerte o de que hay leyes que ya respaldan y aseguran sus derechos. La responsabilidad, tal y como él la piensa, nos libera de la violencia del mimetismo, así como de una relación en la que —con la excusa de que uno y otro son iguales— nadie le debe nada a nadie, ni nadie puede esperar nada de nadie, a no ser como consecuencia de un contrato. La obligación moral no depende de un contrato, no reposa sobre el recuerdo de compromiso alguno, sino sobre

³⁴ Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 226.

³⁵ Así se explica que en ocasiones la política aparezca para Lévinas como una modalidad de la totalidad y como negación de la ética —“el arte de prever y ganar por todos los medios la guerra”—, y en otras, vinculándola al necesario orden legal e institucional, como algo que descansa o *se inspira* en la experiencia moral del “cara-a-cara”. En torno a la aporética articulación entre ética y política en la filosofía levinasiana pueden consultarse, entre otros, Derrida, J., *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, Madrid, Trotta, 1998, o Bensussan, G., *Éthique et expérience. Lévinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008.

una llamada irrecusable procedente del rostro que desde su fragilidad aviva y mueve al yo, aunque sea a costa de introducir en él un grano de locura. Y menos mal que es así, podríamos decir con Lévinas, pues de lo contrario la moral no pasaría de ser una farsa³⁶.

³⁶ “Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa”, ése es el penetrante interrogante que nos lanza Lévinas desde el umbral de *Totalidad e Infinito*, op. cit., p. 47.

CAPÍTULO 11

Tecnologías del cuidado del mundo¹

JAVIER DE LA HIGUERA ESPÍN

1. EL DISPOSITIVO MUNDO

El título “tecnologías del cuidado del mundo” pretende hacer ya desde el comienzo un guiño a las “tecnologías del yo” foucaultianas: de modo análogo a como podemos hablar de unas prácticas orientadas al cuidado de sí, cabría imaginar unas prácticas o artificios encargados del cuidado del mundo. En principio, se pueden encontrar algunas analogías entre ellas: al igual que una práctica como la escritura —cuyo ejercicio en el estoicismo antiguo ha sido, como se sabe, estudiado por Foucault— sirve a la edificación y cuidado de sí mismo (*epimeleia heauton*), las tecnologías del cuidado del mundo serían prácticas que servirían a la configuración y cuidado de éste. De la misma manera que el sí mismo que se cuida no es anterior al cuidado sino precisamente aquello que él hace posible, el mundo que esas tecnologías deben cuidar no les preexiste sino que sólo gracias a ellas se constituye. Evidentemente, no se trata aquí del problema ecológico —por otra parte de suma importancia— de conservación del mundo desde el punto de vista medioambiental. Esas prácticas, tanto a nivel individual como a nivel mundial, no son meros instrumentos a

¹ Universidad de Granada. jdelahiguera@ugr.es

disposición de un sujeto que se sirve de ellos sino, al contrario, son modos de subjetivación que hacen posible una auténtica experiencia en la que el sujeto se forma y transforma, sea el sujeto individual, sea —permítaseme la expresión— el sujeto mundial. Aquí la analogía llega a su límite y exige una justificación que, además, nos introduce de lleno en el problema: al igual que el sí-mismo se define por ser una relación consigo que no está dada sino que tiene que hacerse en el ejercicio y la experiencia, es decir, se define como sujeto y no como presencia sustancial, el mundo no es mundo salvo si es capaz de hacer mundo, es decir, si encierra dentro de sí (un sí-mismo que es para-sí), no una presencia o realidad sustancial, sino la capacidad de hacerse lo que es, es decir, de hacer mundo. Sujeto y mundo son, sobre todo, la posibilidad abierta de subjetivarse y de mundanizarse, respectiva y mutuamente: la subjetivación del sujeto sólo es posible —como sabemos después del movimiento fenomenológico— como mundanidad y la mundanización del mundo acontece hoy día —como también sabemos ya después de tantas catástrofes del sentido del mundo— como efectividad de un mundo que es su propio sujeto, un mundo que no tiene sujeto, ni sustancia, ni sentido, sino que es su propio sujeto, su propia sustancia, su propio sentido². Esa respectividad y ese intercambio o mutualidad, el acontecer como posibilidad abierta e indeterminada de subjetivación-como-mundo y de mundanización-como-sujeto, parecen definir el espacio común de las tecnologías del cuidado.

Permítasenos designar ese espacio común con el término un tanto provocador de “dispositivo”. En principio podría entenderse de un modo indiferenciado como el *Gestell* heideggeriano o también como el *dispositif* foucaultiano-deleuziano. Y aclaremos lo que se encierra en esa in-diferencia algo oscura. Giorgio Agamben ha llevado a cabo la genealogía del dispositivo y ha descubierto su herencia teológica: nuestro “dispositivo” traduce la *dispositio* divina de que habló la edad media y ésta, a su vez, traducía la *oikonomía* de Dios de la que hablan los primeros teólogos, y que designa la manera en que Dios organiza su casa o el mundo que creó. Esa actividad de administración o gobierno se entiende *en tanto que* distinta de la naturaleza unitaria e inmóvil de Dios. De ahí se deriva la fractura que separa y reúne en Dios el ser y la *praxis*, su naturaleza y su operación, separación que expresa el ser uno y múltiple de Dios en la Trinidad y que nos ha dejado en herencia una disyuntiva entre *physis* y *praxis*, entre ontología y política, de la que sólo empezamos ahora a reponernos —

² Jean-Luc Nancy ha planteado la cuestión de un modo muy sugerente: “...el rasgo decisivo del devenir-mundo del mundo, si puede decirse así —o bien del devenir-mundo del conjunto antes articulado y escindido en naturaleza-hombre-Dios— es el rasgo por el cual el mundo se aleja resuelta y absolutamente de todo estatuto de objeto para tender a ser él mismo el ‘sujeto’ de su propia ‘mundialidad’ —o ‘mundialización’.” Nancy, J.-L., “*Urbi et orbi*”, en *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002, p. 33. Se podría abrir aquí un largo paréntesis —que sólo quisiera indicar y no desarrollar— acerca de cómo el motivo del mundo como sujeto de sí o sin-sujeto remite, según Nancy, a un acontecer autodesconstructor del cristianismo o del monoteísmo (*ibid.*, pp. 32-33, 38-40). Es quizás el mismo motivo que un pensador como Carl Schmitt —para quien el cristianismo representa algo muy distinto y hasta opuesto— denuncia como el “carácter absoluto de lo no absoluto”. Schmitt, C., “La situación actual del problema: La legitimidad moderna”, en *La tiranía de los valores*, Granada, Comares, 2010, p. 69.

es quizás una de nuestras enfermedades de civilización—. El dispositivo es el lugar donde esa separación forma unidad paradójica, lugar por tanto ontológico-político que define en gran medida nuestra contemporaneidad —que empezamos ahora no sólo a teorizar sino a poder problematiza teórica y prácticamente—. Lo que este análisis de Agamben deja claro es que la actividad u operación que designa el dispositivo se define *precisamente* por estar separada de la naturaleza o esencia: actividad que no está fundada en el ser³. Lo que caracteriza precisamente el acontecer único del mundo-sujeto y permite entenderlo como dispositivo es más una irrealidad que una realidad preexistente (sustancia, presencia), una irrealidad puesta en marcha, un movimiento. La *res ipsa et ultima* del dispositivo es el movimiento puro de subjetivación y mundanización. Ese movimiento, como dice Foucault, “...marca efectivamente en lo real lo que no existe”, haciendo que “...lo que no existe (la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, etc.), devenga algo, algo que sin embargo sigue sin existir”⁴. En un lenguaje existencial que no es el de Foucault en la frase anterior —pero que está más cerca del campo semántico que quisiera desplegar aquí— podríamos decir que se trata de cómo el tránsito de nada es lo que hace que algo emerja o acontezca como cosa existente, es decir, transida de nada.

El terreno común al mundo como mundialidad (sujeto de sí mismo) y al sujeto como exposición en el mundo y como mundo (podríamos utilizar para ello la expresión “mundanidad”: mundialidad y mundanidad, entonces, como los dos aspectos del dispositivo), es un movimiento: la existencia. Jean-Luc Nancy ha hablado, en este sentido, de un “existencial mundial”: la existencia no es privativa del *Dasein*⁵. Las tecnologías del cuidado son modos en que la existencia mundial se cuida *de sí desde sí* misma. La posibilidad de la caída viene dada en la misma realidad del mundo-sujeto, precisamente en tanto que forma dispositivo: la posibilidad de que el sí-mismo actúe de modo que renuncie a su mismidad de sujeto o de que el mundo se convierta en inmundo. El dispositivo, como

³ “De cierta manera, los ‘dispositivos’ de los que habla Foucault están articulados en esa herencia teológica. Pueden reconducirse a la fractura que separa y reúne en Dios al ser y a la praxis, la naturaleza (o la esencia) y la operación por la cual Él administra y gobierna al mundo de las criaturas. El término *dispositivo* nombra aquello en lo que y por lo que se realiza *una pura actividad de gobierno sin el medio fundado en el ser*. Es por esto que los dispositivos deben siempre implicar un proceso de subjetivación, *deben producir su sujeto*”. Agamben, G., “¿Qué es un dispositivo?”, en *Sociológica*, año 26, n° 73 (mayo-agosto 2011), p. 256 (subrayado mío). No obstante, Agamben plantea en este texto una partición de clases de entidades que no parece del todo convincente: los seres vivos o sustancias, los dispositivos que pretenden captar o apropiarse de ellos y los sujetos, definidos por la forma de relación que se produce entre los vivientes y los dispositivos. Y un programa tampoco en principio claro: una liberación de lo apropiado por los dispositivos y su devolución al uso común. Según la hipótesis que aquí se presenta, los dispositivos no dejan ningún ámbito inmaculado fuera de ellos: no hay afuera de los dispositivos, ellos son la exterioridad absoluta del acontecer o existencia. El programa terapéutico no podrá pretender una salvación absoluta con respecto a los dispositivos sino un cuidado de los mismos —de la existencia del existir.

⁴ Foucault, M., “Leçon du 10 janvier 1979”, en *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris, Hautes Études / Gallimard / Seuil, 2004, p. 21.

⁵ Cfr. Nancy, J.-L., *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, p. 37; *La création du monde ou la mondialisation*, op. cit., pp. 58-59, etc.

unidad paradójica de lo sin-relación: la acción y su *arché*, el *operari* y el *esse* (“relación de la no-relación”, según Blanchot; “síntesis disyunta”, según Deleuze), en ese caso, se convierte en sistema de gestión de lo objetivamente existente. El mundo-sujeto *deviene* entonces una unidad ordenada a un fundamento asegurador de su realidad y determinante de su acción: ontificación del dispositivo. Podríamos estar en el presente muy cerca de esta cosificación en lo que podríamos llamar un dispositivo de control —correspondiente a lo que Deleuze ha denominado “sociedades de control”—.

Al caer, la existencia, la única y soberana existencia, se desliza fuera de sí misma en el régimen general de las cosas, supuestamente al margen del dispositivo, como un simple afuera sin interior, exposición acabada de sí —de un sí-mismo sin mismidad—⁶: la existencia caída es la que no puede abrir en la exterioridad un pliegue de interioridad, de auto-referencia o autonormatividad, un *habitus*. Cese del movimiento puro. Pero el afuera sin interior de las meras cosas es *realmente* una cerrada y compacta masa cuyo interior está saturado e inmóvil. La mera cosa es la supuesta mismidad sin relación a sí, sin exterioridad interior, que pretende ser sin ex-sistir, sin exponerse a su nada constitutiva. La existencia caída es la que encuentra su mismidad en una supuesta exterioridad con respecto a los dispositivos que *son* el mundo: finitud salvada, curada, librada de su infinita finitud.

Es importante reparar en que una idea terapéutica de la filosofía tiene aquí su punto de partida y su ámbito. Toda filosofía sería terapéutica en este sentido: nos cura de caer en la relativización de la absoluta finitud de la existencia finita. La raíz del asombro filosófico, la “maravilla de las maravillas” de descubrir que el ente es, es la experiencia fáctica de esa absolutez —el absoluto contenido en lo finito—, la existencia como creación de sí y criterio último. Su gratuidad es el hecho trascendental del mundo, objeto y problema del pensamiento. Jan Patočka habla, en este sentido, de una “filosofía de la amplitud” —que sería la filosofía *como tal* en su núcleo ontológico irrenunciable—⁷: aquella que descubre, toma conciencia y se enfrenta a ese *factum* radical de que la vida es soberana y que, por tanto, no hay salvación posible para ella. Es eso lo que quiere decir que el mundo sea su propio sujeto, o que el mundo *no tiene* sentido sino que *es* su propio sentido⁸. La terapia del mundo —de la existencia, es decir, yo y mundo— es consciente de “...la necesidad para la vida de llevar en todo momento todo el peso del mundo”⁹ y no pretende librarse de él salvándolo o curándolo. La terapia específicamente filosófica, a diferencia de otras terapias, busca en la misma facticidad finita donde la vida se realiza, el movimiento infinito de

⁶ Sobre esto son obligatorias las bellas páginas de Jean-Luc Nancy en “*Res ipsa et ultima*”, en *La pensée dérobée*, Galilée, pp. 179 ss.

⁷ Véase Patočka, J., “Equilibre et amplitude dans la vie” y “La position de la philosophie dans et en dehors du monde”, en *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, Grenoble, Millon, 1990.

⁸ Es la formulación de J.-L. Nancy en “La fin du monde”, en *Le Sens du monde*, Paris, Galilée, 1993, pp. 13-20: “...mientras que el mundo estaba en relación con lo otro (con otro mundo o con un autor del mundo), podía *tener* un sentido. Pero el fin del mundo es que no hay ya esa relación esencial y que no hay ya esencialmente (es decir, existencialmente) más que el mundo ‘mismo’. De modo que el mundo *no tiene* sentido, sino que *es* el sentido.” (*ibid.*, p. 19).

⁹ Patočka, J., “Equilibre et amplitude dans la vie”, loc. cit., p. 35.

autotranscendencia immanente que continuamente la repone de sí misma¹⁰. Y en ello, es una terapia irreductible a cualquier otra, casi diríamos inconmensurable con ninguna: la vida quiere salvarse y no puede aceptar esa verdad insoportable de su propia soberanía; terapia heroica, la filosófica, que para curar la vida debe alzarse contra sus intereses concretos¹¹. Tan fuerte es el deseo de la vida actual de salvarse, que el mundo casi ha dejado en el presente de hacer mundo. Decirlo o mostrarlo sólo sería posible desde afuera, invirtiendo el mundo —es quizás lo que define a la filosofía desde Platón hasta Hegel y más allá: “Philosophie ist die verkehrte Welt”, es decir, ontología.

2. ¿QUÉ ES EL PRESENTE?

Pero no hay afuera del mundo. El mundo es absoluto. La filosofía sólo puede hacer y decir el mundo desde dentro de él. Si, como afirma Patočka, no hay analogía alguna entre el lenguaje de la filosofía y el mundo¹², lo que condena a la filosofía al combate contra el mundo mismo, sabemos al menos que esa lucha no nos permitirá salir de él. Combate contra el mundo en el mundo, ¿no es esa la constante de la existencia histórica humana? La lucha del mundo contra el mundo es el presente y es el lugar de la ontología: la exterioridad que habita interiormente el mundo y que le permite hacer mundo. Lugar en que existe la filosofía y en el que opera, lugar, pues, ontológico-político, en el centro mismo del dispositivo. Y lugar terapéutico: la terapia filosófica lo es siempre del mundo, no de los individuos, ni de las sociedades. No es psico- o socio- sino ontologo-terapia —terapia ontológica de lo ontológico—. Es la terapia mundana del hacer-mundo del mundo, la

¹⁰ Ese movimiento de trascendencia immanente que es exactamente el de la filosofía en su definición ontológica en el *Banquete* platónico, es descrito en todos sus pliegues por Georg Simmel en “Die Transzendenz des Lebens” (1918), traducido como “La trascendencia de la vida” en *Reis*, 89/00, pp. 297-313.

¹¹ “Es peligroso para la vida comprender su soberanía interna; la orientación espontánea de la vida la hace salir de ella misma, la lleva a quedarse junto a las cosas, a los objetivos, a los modelos”. Patočka, J., “La position de la philosophie dans et en dehors du monde”, loc. cit., p. 21. “La vida sigue su curso ingenuo mientras proyecta su soberanía interna delante de sí como realidad mundana. En otros términos: la vida ingenua siempre tiene dioses a los que se ofrece y que pueden salvar su finitud fáctica.” (*ibid.*, p. 22). “La existencia (*être-là*) del héroe, su ser en el mundo, en el instante, no espera ninguna confirmación, ninguna continuación en un más allá. El heroísmo asume la finitud propia. (...) Para concluir, quizás podríamos formular el ideal de una filosofía soberana bajo la doble especie de una filosofía del heroísmo y de un heroísmo de la filosofía.” (*ibid.*, p. 25).

¹² “...la imposibilidad para el filósofo de demostrar su verdad a los otros. Quienes entienden la filosofía de una manera que excluye a priori toda comprensión, no ven en sus argumentos más que elementos en apoyo de las propias tesis de la filosofía. (...) De ahí también la dificultad del filósofo cuando tiene que decir qué es la filosofía misma: ‘efectivamente no es un saber que, como otros, pueda de ninguna manera formularse en proposiciones’ (Platón, Carta VII, 341 c). ¿Cómo demostrar algo sin análogo *en el mundo* y que, en su proyección mundana, está manchado por la relatividad común a todas las cosas humanas? También el *silencio* deviene una modalidad de la respuesta filosófica”. *Ibid.*, p. 17.

operación —técnica— que puede cuidar de que el movimiento de la existencia, esa pequeña exterioridad cuya pulsación hace respirar al mundo, no cese.

El objeto-problema de la filosofía es el mundo como lucha consigo mismo, interioridad absoluta en la que puede abrirse un afuera. La “ontología del presente” foucaultiana no expresa otra cosa: una relación sagital del presente consigo mismo, el movimiento de una certera flecha, que viniendo de una absoluta lejanía y dirigiéndose a ella, atraviesa “el corazón del presente” —según la conocida metáfora de Habermas sobre el Foucault “ilustrado”—, y lo abre a la diferencia que él mismo es, lugar de apertura del mundo. Es también el sentido del diagnóstico foucaultiano, tal como claramente fue delimitado en sus contornos metodológicos en *La arqueología del saber* (1969): mostrar que “somos diferencia”¹³. Era precisamente la importancia que Foucault llegó a concederle en algún momento al estructuralismo. Ese presente cuya mismidad está separada de sí es el lugar del dispositivo. Deleuze ha visto cómo el dispositivo foucaultiano designa precisamente ese espacio de no-universalidad, de apertura a la novedad y de una actualidad en la que se reúnen “líneas de estratificación o sedimentación y líneas de actualización o creatividad”¹⁴. En el acontecer presente se produce la desconexión del operar con respecto al ser (la nada-como-razón o el in-fundamento), lo que hace posible la génesis ontológica. Lugar de eventualidad en que surge eventualidad, creación continua del mundo en cada singularidad, que se dispone como co-origen absoluto del mundo¹⁵.

La terapia filosófica del mundo trabaja en el presente y pertenece a él pero, al mismo tiempo, está a distancia de él. Su lugar de trabajo es precisamente ese espacio de no-coincidencia del presente consigo mismo. Eso que Nietzsche ha llamado lo inactual o intempestivo (*Unzeitgemäß*): una forma de actuar *dentro* (*in*) del presente *contra* (*gegen*) él y *por encima* (*auf*) de él¹⁶. En un bello texto, “¿Qué es ser contemporáneo?” (2006)¹⁷, Agamben ha construido con más detalle ese concepto de un presente inactual, llamándolo “contemporaneidad”. Además de aunar la pertenencia y la distancia, la contemporaneidad es la actitud o modo de relación con el propio tiempo de quien, al fijar la mirada sobre él,

¹³ Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 172-173: “El diagnóstico así entendido no establece la constatación de nuestra identidad por el juego de las distinciones. Establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser un origen olvidado y encubierto, es esta dispersión que somos y que hacemos.”

¹⁴ Deleuze, G., “¿Qué es un dispositivo?”, en Balibar, E., Deleuze, G. y otros, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 161 (texto recogido después en el libro *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Minuit, 2003). Ver también Deleuze, G., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, pp. 113-114. Allí distingue entre el presente y lo actual, asimilando este último a lo inactual nietzscheano y el presente a lo real-positivo.

¹⁵ Sobre ello, ver Nancy, J.-L., *Être singulier pluriel*, op. cit., pp. 22, 35, 106, etc.

¹⁶ Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999 (ed. G. Cano), p. 39 (original alemán: Nietzsche, F., *Werke in drei Bänden*, München, 1954, Band 1, p. 210; en <http://www.zeno.org/nid/20009229833>).

¹⁷ Publicado en http://www.ddooss.org/articulos/textos/Giorgio_Agamben.htm (trad. de Cristina Sardoy).

no ve ya sus luces, a menudo cegadoras y ocultadoras de su singularidad, sino sus sombras. Contemporáneo es quien sabe ver “la sombra de su tiempo” y puede percibir en ella algo que le interpela, una exigencia o urgencia que late en su propio interior pero como viniendo de muy lejos: “percibir en la oscuridad del presente esa luz que trata de alcanzarnos y no puede: eso significa ser contemporáneos”. El presente así percibido como contemporaneidad está fracturado, es a la vez nuestro tiempo y lo más distante. De manera, dice Agamben, que la actualidad “...incluye dentro de sí una pequeña parte de su afuera”, señal de una “proximidad con el origen”. De ahí que la vía más directa de acceso al presente sea, según Agamben, la arqueología. La fractura del tiempo es, en el presente, el lugar vacío o afuera en que una cita inédita entre los tiempos es posible, donde cabe que el propio presente se reactualice creadora u originariamente¹⁸.

Agamben se refiere explícitamente a lo inactual nietzscheano y, de pasada, cita a Foucault y Benjamin pero su fuente, de modo bastante patente, es también Heidegger. Recordemos su discurso de 1955, titulado *Gelassenheit* (serenidad). Allí, tras un diagnóstico sobre el mundo actual como dispositivo (*Gestell*) técnico, Heidegger propone una actitud que permita evitar la servidumbre sin remedio a esa realidad devenida total. Esa actitud es la serenidad, en su copertenencia con lo que llama “la apertura al misterio” (*Die Offenheit für das Geheimnis*)¹⁹. No es necesario interpretar esta constelación semántica de modo místico aunque sí de modo ontológico —según una ontología, como la que intentamos reconstruir desde el principio, de los acontecimientos—. La frase principal —“La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen”, según la traducción española— puede traducirse más ajustadamente, según la propuesta de Reiner Schürmann, como “El dejar-ser destinado a las cosas y la apertura como respuesta (*en favour de*) al misterio se pertenecen el uno al otro”²⁰. El sujeto de la serenidad o dejar-ser, así como de la apertura, no es el ser humano. Unas líneas antes de la frase citada, Heidegger había dejado claro con respecto a la técnica que dejar-ser lo que es significa decir, al mismo tiempo, sí y no al presente: sí, porque es el lugar al que pertenecemos nosotros mismos, es la realidad presente del mundo; no, porque esa realidad presente no agota lo que somos —habría que decir: “no agota la diferencia que somos”—. El dejar-ser es la serenidad (aquí resuena la cercanía del *Gelâzenheit* de Eckhart y la *apatheia* estoica) o indiferencia con respecto a esa realidad presente en particular. Esa actitud no designa una mera posición del sujeto porque lo que

¹⁸ “...el contemporáneo no es sólo quien, percibiendo la sombra del presente, aprehende su luz invendible; es también quien, dividiendo e interpolando el tiempo, está en condiciones de transformarlo y ponerlo en relación con los otros tiempos, leer en él de manera inédita la historia, ‘citarla’ según una necesidad que no proviene de su arbitrio, sino de una exigencia a la que él no puede dejar de responder”. (p. 5).

¹⁹ Heidegger, M., *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1988 (trad. de Y. Zimmermann), p. 28.

²⁰ Cfr. Schürmann, R., *Maître Eckhart ou la joie errante. Sermons allemands traduits et commentés par Reiner Schürmann*, Paris, Rivages Poche, 2005, pp. 293-318. No puedo entrar aquí en la comparación entre Heidegger y Eckhart, en la que se demora Schürmann, ni siquiera en lo que esa comparación puede aportar al esclarecimiento del problema estrictamente ontológico, al margen del significado del fenómeno místico.

en ella se traduce —lo que se corresponde o lo que le copertenece— es la estructura misma de la donación: la apertura como respuesta al misterio es la duplicidad de presencia/ausencia que acompaña a toda fenomenalidad. “He aquí —interpreta Schürmann— propiamente el misterio: algo que se desvela velándose”²¹: el mundo presente oculta con su misma presencia los mundos no presentes; la presencia es, al mismo tiempo, la ausencia de lo que se presenta. El mundo técnico, dice Heidegger, puede “...fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegarlos de tal modo que un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el *único* válido y practicado”²². Esa es la esencia del misterio: “lo que así se muestra y al mismo tiempo se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio”²³. La copertenencia de serenidad y misterio señalan, además, hacia la posibilidad de una renovación del mundo²⁴. Se trata de la misma intuición que alimentaba la idea de contemporaneidad en la que antes ubicábamos el lugar del cuidado del mundo. Cuidar el mundo significa atender a esta dualidad de sí y no, que el presente encierra, en tanto que lugar ontológico-eventual.

3. EL JUEGO DEL MUNDO

Agamben ponía el ejemplo de la moda como expresión de lo que llama contemporaneidad. Lo que caracteriza a la moda es introducir en el tiempo una discontinuidad que diferencia lo que en el presente es actual y lo que no, según esté o no a la moda. Aunque es percibida con claridad, esta diferencia es inobjetivable, de manera que la moda no se puede identificar con un momento determinado del tiempo. Más bien, representa un lugar donde cualquier momento del tiempo puede reaparecer en esos fenómenos de *revival* que todos conocemos. Habría que dudar, sin embargo, de que la moda sea el ejemplo más adecuado de lo que Agamben mismo pretende plantear. Lo que nos preguntamos ahora es qué es el presente que hemos de cuidar y en qué puede consistir ese cuidado. Pues bien, la moda parece ser una realidad demasiado formal como para servir de modelo para la ontología de la actualidad. Representa un fenómeno desligado de una determinación temporal concreta, como si fuera un puro acontecer remanente, en su constitutivo diferir de cualquier facticidad y libre, por tanto, del peso histórico-mundano que siempre acompaña a la existencia concreta. La connotación frecuente que la moda tiene de frivolidad, capricho o arbitrariedad parece responder a esa des-ligación con respecto a la realidad.

²¹ *Ibid.*, p. 298.

²² Heidegger, M., *Serenidad*, op. cit., p. 29.

²³ *Ibid.*, p. 28.

²⁴ “La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir...”. *Ibid.*, p. 28.

En ese aspecto, parece sin embargo mucho más potente como ejemplo de lo que el mismo Agamben quiere expresar la caracterización que Baudelaire ha hecho de la actualidad como modernidad y la lectura que Foucault ha realizado de ella en la línea de una ontología del presente o de la actualidad. Como se sabe, el tema es tratado por Foucault, en relación con su lectura del Kant de *Was ist Aufklärung?*, en una de las conferencias que dio sobre ese tema ya al final de su vida. No quisiera ahora recorrer toda esa lectura sino sólo destacar algunas ideas que parecen fundamentales para nuestros propósitos²⁵:

1. La teoría baudelairiana es un ejemplo privilegiado de lo que Foucault llama “actitud de modernidad”, iniciada por el texto kantiano sobre la Ilustración: un modo de relación con el presente que incluye una manera de pensar y sentir, así como “...un modo de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea”²⁶.

2. La actitud de modernidad no es sólo, según Baudelaire, la sensibilidad hacia el acontecer, la novedad, lo transitorio. Más que el aprecio por la moda pasajera, que parece sólo instalada en el decurso temporal, el “pintor de la vida moderna” busca “heroizar el presente”: apoderarse de algo eterno en el presente, algo absolutamente valioso, su dignidad más propia, podríamos decir.

3. La actitud de modernidad no es tampoco una sacralización del presente con objeto de perpetuarlo. El pintor de la vida moderna no es el *flâneur*, curioso que vaga por las calles buscando el placer fugitivo de la circunstancia, lo cual representa otra forma de sacralización, podríamos decir, hedonista, del presente.

4. El fin que el pintor de la vida moderna persigue es “más elevado” que el del paseante: busca en el fugitivo presente, dice Baudelaire, “...algo que se nos permitirá llamar *modernidad*”. Y esa búsqueda va acompañada, como antes veíamos, de una disposición activa, diríamos que de una *operación*, que Foucault denomina aquí “transfiguración”:

“Transfiguración, que no es anulación de lo real sino juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad; [...] Para la actitud de modernidad, el alto valor del presente es indisoluble de la obstinación en imaginarlo de otra manera y en transformarlo, no destruyéndolo, sino captándolo tal cual es. La modernidad baudelairiana es un ejercicio en el que la extrema atención a lo real es confrontada con la práctica de una libertad que simultáneamente respeta esa realidad y la viola”²⁷.

5. Foucault añade a esta caracterización de la modernidad en Baudelaire, que no es sólo una forma de relación con el presente, sino “un modo de relación consigo mismo”: ser moderno es “tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura”²⁸,

²⁵ Para la lectura más detenida de ese asunto, me permito remitir a mi estudio preliminar de Foucault, M., *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2006.

²⁶ Foucault, M., “¿Qué es la Ilustración?”, en *Sobre la Ilustración*, op. cit., p. 81.

²⁷ *Ibid.*, pp. 84-85.

²⁸ *Ibid.*, p. 85.

haciendo de la propia existencia una obra de arte en la que se trata, claro está, de “inventarse a sí mismo”, no de descubrir un sí mismo secreto o una verdad oculta.

En la “actitud de modernidad” foucaultiana, se encierra el doble aspecto del cuidado: cuidado del mundo y cuidado de sí. Los dos aspectos implican, como antes veíamos, una pertenencia y una tarea: lo real-presente es respetado y valorado de modo máximo, es nuestra propia realidad; la tarea a realizar con ella es, entonces, una operación hecha en su interior, pero no para encontrar allí un supuesto núcleo esencial que hubiera que preservar. El “alto valor del presente” reside en su no-coincidencia consigo mismo, eso que Agamben llamaba contemporaneidad, su ser-para-sí como distancia de sí. Es valioso el mundo que hace mundo, el yo que se hace a sí mismo, el dispositivo como subjetivación del mundo y mundanización del sujeto. La actitud de modernidad parece entonces ser el modo de existir o de habitar el mundo como lugar cuya intimidad más propia es la apertura a una infinita salida fuera de sí. Jean-Luc Nancy ha dado la definición certera de lo que es ese mundo, el mundo *como tal* —el objeto del cuidado y, por tanto, el sujeto de la salud y la enfermedad— : mundo es “...aquello *en* lo que puede abrirse un *afuera* y hacer experiencia”²⁹. La experiencia del mundo es la existencia como un estar en el afuera interior del mundo.

Cuidar es “el juego difícil” de decir sí y no al mundo y a sí mismo: sí al valor absoluto de lo que somos, a nuestro existir actual, del que no podemos separarnos, al cual no podemos traicionar con la afirmación de un ultramundo o un sujeto absoluto: “no tenéis derecho a despreciar el presente”, dice Baudelaire. Esa es nuestra dignidad, ese es nuestro sí. Sujeto y mundo no preexisten al cuidado, sino que son sus resultados, su experiencia afirmativa, la afirmación del valor de la experiencia como único constituyente de un sí mismo sin cumplimiento ni reposo, simple y puro respeto del existir hacia sí mismo. El sí no lo dice el sujeto: el sujeto (el sujeto mundial o mundialización) es el propio sí de la existencia —su sí-mismo—.

Cuidar es también decir no: decir no a la existencia determinada, que se ha identificado tanto con el mundo que ha evacuado todo vacío y exterioridad al afuera de otro mundo (sea el ultramundo ontoteológico, sea el recordado, nostálgica o utópicamente, mundo del sentido y del valor, que podría proporcionar la salvación a la vida). El cuidado niega, entonces, que el mundo tenga un sentido pero para lanzar la nuda afirmación de que el mundo *es* su sentido. El cuidado niega la existencia salvada para encontrar, precisamente, su salud en el existir soberano. El presente negado es la presencia del presente, lo que hace de él *también* una sustancia, aunque *no sólo*. Difícil juego del sí y del no, de que hablaba Foucault, auténtico *juego del mundo*, que hemos llamado al principio dispositivo: la pulsación vital de nada en todo, del infinito vivir en el viviente finito. Pero la dificultad de este juego está en que lo que se afirma y lo que se niega es *la misma cosa*, el mundo, el existir, la existencia: el mundo (el ser, podríamos decir *à la* heideggeriana) *como* existencia del existir.

²⁹ Nancy, J.-L., “Une expérience au coeur”, en *La Déclosion. Déconstruction du christianisme*, 1, Paris, Galilée, 2005, p. 123.

Y entre el existir y la existencia no hay diferencia —sino *diferancia*, es decir, realización concreta o existencial de la diferencia ontológica, identidad del ser-singular-plural con respecto a sí—. Ese es el corazón de las tecnologías del cuidado: el existir no se realiza sino a través de la existencia determinada. El cuidado lo es de que el vivir prosiga en el viviente, el existir en el existente, *en* el mundo y *como* mundo. En su diferencia, como diferencia. Si existir es hacer la experiencia del afuera, según decíamos, ese afuera se produce o acontece de modo totalmente mundano dentro del mundo. No es la irrupción de lo ultra o de lo altermundano. Las tecnologías designan precisamente esa materialización eventual del afuera, *la manera mundana en que el mundo hace mundo* y, por tanto, la manera en que es y puede seguir siendo mundo. El cuidado de la apertura del mundo sólo puede, en ese sentido, ser tecnológico. Su axioma: las tecnologías del mundo son capaces de hacer mundo y constituyen la condición más importante de su realidad y continuidad.

4. PENSAR LA NADA DEL MUNDO QUE HACE MUNDO

H. Arendt ha denominado “autoridad” precisamente al elemento, vinculado antiguamente con la tradición y la religión, que aporta al mundo la permanencia y la estabilidad que los seres humanos necesitan, por su finitud y mutabilidad. “Si se pierde la autoridad —afirma Arendt—, se pierde el fundamento del mundo”³⁰, lo cual no es una simple pérdida subjetiva de seguridad, un fenómeno psicológico, sino una pérdida objetiva, del mundo mismo, una “alienación del mundo” —como la denomina en *La condición humana*— que se cifraría en “...la pérdida de la capacidad humana de construir, preservar y cuidar un mundo que pueda sobrevivirnos y continuar siendo un lugar adecuado para que en él vivan los que vengan detrás de nosotros”³¹. La autoridad no es un hacer concreto, un poder, ni nada efectivo, sino algo “en cierto sentido nulo” —en palabras de Montesquieu, citado por Arendt— que aumenta, respalda y aporta la norma o medida de la acción. Pertenece al espacio de la fundación, como decíamos antes —no en vano la palabra y el concepto son estudiados por Arendt en relación con su genealogía romana, en la que es tan importante la experiencia sagrada de la fundación de la ciudad—.

El ámbito originario de la autoridad, antes que el político, es, para H. Arendt, el educativo. Allí adopta la forma de una responsabilidad con respecto al mundo, que es condición de la tarea de educar. “Ante el niño —dice Arendt—, el maestro es una especie de representante de todos los adultos, que le muestra los detalles y le dice: ‘Este es nuestro mundo’”³². Negarse a asumir esa “responsabilidad conjunta con respecto al mundo” impide absolutamente educar —algo que, precisamente, según Arendt, está ocurriendo en la

³⁰ Arendt, H., “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, p. 105.

³¹ *Ibid.*, p. 105.

³² Arendt, H., “La crisis en la educación”, en *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, op. cit., p. 201.

actualidad y es la causa de la crisis de la educación y, probablemente, si no se enmienda, de un hundimiento irreparable del mundo común—³³. No es de extrañar que para Arendt la “esencia de la actividad educativa” sea la conservación, la cual es, sin embargo, calificada por ella como destructora y ruinoso en términos políticos. Si se acepta y conserva políticamente el *statu quo*, el mundo se arruina: “...el mundo queda irrevocablemente destinado a la ruina del tiempo si los seres humanos no se deciden a intervenir, alterar y crear lo nuevo”³⁴. Para Arendt, la esencia de la educación es cuidar de que la posibilidad de la novedad, que mantiene al mundo vivo, no se agote. Educar es preservar el elemento “revolucionario” que hace que el mundo sea mundo³⁵.

Sabemos, sin embargo, que es frecuente estar tentado de buscar ese elemento revolucionario no ya en este sino en otro mundo. Y que la mejor forma de hacer mundo podría pensarse que es dar la vuelta al existente o “apearse de él”, como decía aquel chiste del 68 revolucionario. Ni Arendt, ni la idea misma de tecnologías del cuidado del mundo que aquí intentamos construir, apuntan en esa dirección. Que el mundo haga mundo es siempre el resultado de una creación *ex nihilo* pero se trata, no de una nada distinta absolutamente del mundo, sino de la nada misma *del mundo* que se crea y se recrea. Uno de los pensadores más interesantes, a mi juicio, en la actualidad, de *esa nada del mundo que hace mundo*, es el francés Bernard Stiegler. En lo que sigue —y ya para terminar—, quisiera presentar las líneas generales de su proyecto que tienen que ver con nuestro problema. Su obra, ya muy extensa, marcada desde el principio por una fuerte impronta derridiana, pero integradora de la socio-onto-tecnología de Gilbert Simondon, ha sabido conectar o proseguir la desconstrucción con una reflexión ontológico-política que incluye un diagnóstico muy consistente del cierre actual del mundo y un programa terapéutico-filosófico inscrito en una estrategia más amplia de cuidado del mundo, denominado como

³³ La confesión de desencanto ante el mundo de los educadores es muy vivamente expresada por Arendt: “Es como si los padres dijeran cada día: ‘En este mundo, ni siquiera en nuestra casa estamos seguros; la forma de movernos en él, lo que hay que saber, las habilidades que hay que adquirir son un misterio también para nosotros. Tienes que tratar de hacer lo mejor que puedas; en cualquier caso, no puedes pedirnos cuentas. Somos inocentes, nos lavamos las manos en cuanto a ti’”. *Ibid.*, p. 203.

³⁴ *Ibid.*, p. 204.

³⁵ “Porque está hecho por mortales, el mundo se marchita; y porque continuamente cambian sus habitantes, corre el riesgo de llegar a ser mortal como ellos. Para preservar el mundo del carácter mortal de sus creadores y habitantes hay que volver a ponerlo, una y otra vez, en el punto justo. El problema es, simplemente, el de educar de tal modo que siempre sea posible la corrección, aunque no se pueda jamás tener certeza de ella. Nuestra esperanza siempre está en lo nuevo que trae cada generación; pero precisamente porque podemos basar nuestra esperanza tan sólo en esto, lo destruiríamos todo si tratáramos de controlar de ese modo a los nuevos, a quienes nosotros, los viejos, les hemos dicho cómo deben ser. Precisamente por el bien de lo que hay de nuevo y revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora; tiene que preservar ese elemento nuevo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación”. *Ibid.*, pp. 204-205.

“nueva crítica de la economía política”³⁶. La filosofía tiene para el pensador francés dentro de ese programa el papel de una farmacología. Pero, no se entienda mal, se trata de la filosofía en tanto que saber del *pharmakon*, que es veneno y remedio. El axioma de partida es lo que Stiegler ha llamado la “tecnicidad originaria” del mundo y del ser humano, es decir, la condición ontológica originaria es la falta o manquedad (*défaut*). El “juego del mundo”, como el propio Stiegler lo llama, es la conversión o transformación de esa falta en lo que hace falta (*le défaut / ce qu’il faut*), auténtica metamorfosis en que consiste propiamente la vida del mundo y que no ha dejado de producirse desde que existe el ser humano. Es la posibilidad de esa “revolución permanente” lo que hemos de cuidar³⁷. La tarea de la filosofía es, en primera instancia, la conceptualización de esa transformación de una falta en necesidad, movimiento que encierra una doble *epoché* o suspensión —“doble redoblamiento epocal”, lo llama—: la suspensión o indeterminación programática inicial y la apropiación proyectiva de la suspensión. La existencia del mundo exige, entonces, una constante retroproyección de la suspensión originaria —de la ausencia originaria de origen—³⁸. Esa retroproyección no es puramente ideal, sino que tiene condiciones técnicas y, especialmente hoy día, tecnológicas (las nuevas tecnologías relacionales, integradoras de las TICs y de las tecnologías audiovisuales). Y, como sospechaba Platón en el *Fedro*, esas tecnologías —allí, la escritura, mero recordatorio o *hypomnesis*, devaluadora de la verdadera anamnesis depositada en la palabra viva— son un auténtico *pharmakon*, que puede servir, bien a la construcción del mundo, bien a su destrucción. Lo que importa subrayar aquí —ya que no puedo sino mínimamente resumir algunos de sus principales argumentos— es que la tesis de Stiegler es ontológica: la tecnicidad no designa la mera instrumentalidad, no es un mero medio, sino que constituye la dimensión de apertura e indeterminación creadora del mundo. El presupuesto de esta tesis es la teoría simondoniana acerca del *modo de existencia de los objetos técnicos* —dicho con el título del libro de Simondon de 1958—. El

³⁶ Véase sobre esta denominación Stiegler, B., *Pour une nouvelle critique de l'économie politique*, Paris, Galilée, 2009. Stiegler no sólo ha desarrollado teóricamente sus propuestas sino que las acompaña de un espíritu emprendedor en el ámbito de la crítica de la cultura y la sociedad, dirigiendo el Institut de Recherche et d'Innovation (IRI) en el Centro Georges Pompidou de Paris o fundando la muy activa asociación *Ars Industrialis* (www.arsindustrialis.org).

³⁷ “Tal es el juego de la *revolución permanente*, es decir, del *eterno retorno del mismo envite: elevarse*, ir más lejos en la composición de las fuerzas para que se descubra allí, en este proceso de individuación que es el devenir mismo, un porvenir de ese proceso, la posibilidad de su prosecución como invención de singularidades, que son las proyecciones incalculables de la apertura del juego, de lo que, en él, se juega de la indeterminación del porvenir, de su improbabilidad mejor o peor. Tal es la *eris*. La constancia de ese juego es la tecnicidad de la existencia: desde el *homo erectus* hasta nosotros, pasando por Lascaux, la *composición de la técnica con la vida*, que nosotros somos, como composición de lo muerto y de lo vivo, constituye ese proceso de constante transformación que es la individuación psico-social en tanto que doble redoblamiento *epochal* de la técnica, siendo ésta la *prosecución* de la vida por otros medios”. Stiegler, B., *Mécreance et discrédit. La décadence des démocraties industrielles*, Paris, Galilée, 2004, pp. 89-90. En *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la Pharmacologie* (Paris, Flammarion, 2010, p. 125) muy escuetamente: “La *falta* deviene lo que *hace falta*, es decir, aquello de lo que, como la Cosa, hay que *cuidar*.”

³⁸ Véase al respecto Stiegler, B., *La technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris, Galilée, 2001, cap. V: “Faire la différence”.

objeto técnico, para Simondon, se caracteriza por su apertura, indeterminación o no-saturación y, por tanto, por su potencial negentrópico³⁹. Pero más allá de Simondon quizás, la tesis de la tecnicidad originaria lleva a Stiegler a entender que la consistencia o mismidad del mundo es técnica: toda presencia es protésica, es realmente exposición o presentación —de nada, ausencia de origen—, de ahí que la fenomenalidad misma, todo aparecer en el mundo, posea un carácter fetichista⁴⁰. Desde este planteamiento, presupuesto en la idea misma de unas tecnologías del cuidado del mundo, se toma una importante distancia de aquellos diagnósticos, también ontológicos, pero que ven el cierre o agotamiento del mundo actual en clave de “ficcionalización del mundo” —dicho con la expresión de L. Sáez en su libro *Ser errático*—⁴¹. Al contrario, podríamos decir que el mundo es *constitutivamente ficcional*. Su sustancia y mismidad más propia es ese movimiento infinito del afuera que abre un espacio virtual donde habitar. El mundo como ficcionalidad en movimiento es lo que antes hemos llamado “dispositivo”. De modo que el vacío no es el problema ontológico, no es la enfermedad que aqueja al mundo; aquél es más bien una vivencia subjetiva o un fenómeno psicológico, una “pérdida del sentimiento de existir” —es decir, pérdida del “sentimiento de que vale la pena vivir la vida”—, según lo denomina Stiegler, que efectivamente caracteriza como síntoma, de modo muy singular, la experiencia de proletarización de la existencia en la actualidad⁴². El problema, entonces no está en el vaciamiento del peso ontológico del mundo sino, por el contrario, en la dificultad actual para llevar a cabo una apropiación de la apertura que permita mantener el mundo abierto y proyectar, por tanto, un futuro para ese movimiento ficcional.

Bajo esos presupuestos, se ve la necesidad de explicar cómo se produce esa proyección en la que la ficción o tecnicidad originaria da lugar al mundo en tanto que mundo. Una pieza fundamental de la hipótesis de Stiegler es, para ello, su teoría —no psicológica— de la atención, porque es ésta y son sus condiciones técnicas y tecnológicas de posibilidad, los responsables de la proyección del mundo como espacio de experiencia en que se constituyen los objetos y los sujetos correlativamente, y como trama intencional de sentido

³⁹ “...el objeto técnico no existe solamente por el resultado de su funcionamiento en los dispositivos exteriores (...), sino por los fenómenos de los que es asiento: por ello, posee una fecundidad, una no-saturación que le da una posteridad”. Simondon, G., *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989, p. 43. “...la máquina, obra de organización, de información, es, como la vida y con la vida, lo que se opone al desorden, al nivelamiento de todas las cosas que tienden a privar al universo de los poderes de cambio. La máquina es aquello por lo que el hombre se opone a la muerte del universo; ralentiza, como la vida, la degradación de la energía, y se convierte en estabilizadora del mundo”. *Ibid.*, pp. 15-16. Sobre la apertura como rasgo esencial de las máquinas, ver en la misma obra las pp. 41 y 46.

⁴⁰ Un desarrollo mayor de este aspecto se puede encontrar en mi “Paris et les montagnes. Sur l'ontologie événementielle”, en *Revue Contre-Attaques*, Perspective n°3: Stiegler, editada por Alain Jugnon (en prensa).

⁴¹ Ver Sáez, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, cap. 10, § 2: “Crítica negativa de la ficcionalización del mundo”.

⁴² Ver Stiegler, B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la Pharmacologie*, op. cit, pp. 15, 51, 89, 255, etc.

en que se integran retenciones y protenciones —Stiegler reinterpreta la teoría husserliana del tiempo inmanente—. Pero la atención es tanto “...la facultad psíquica de concentrarse sobre un objeto, es decir, de darse un objeto, [como] (...) la facultad social de cuidar este objeto”⁴³. Y “...la forma *mayor* de la atención” es el cuidado⁴⁴. La atención es el cuidado sin el cual el mundo mismo —en su mismidad de acontecer infinitamente finito— se cierra o agota: “obsolescencia del mundo”⁴⁵.

Este es el diagnóstico de Stiegler: la actual destrucción sistemática de la atención, sobre todo juvenil, ejemplificada en el extendido y creciente síndrome de déficit atencional —es el asunto del que trata *Prendre soin. De la jeunesse et des générations* (2008) —, acarrea no sólo la liquidación de la facultad cognitiva, lo que llama la “estupidez sistémica”, sino una proletarización general que priva a los individuos de la experiencia y reduce el mundo a mera subsistencia⁴⁶. Incluso lo teórico mismo está sometido a esa proletarización en la forma de una inatención al plano de las idealidades o “consistencias” —como las llama deleuzianamente Stiegler— y una incapacidad para problematizar⁴⁷: incapacidad para acceder o elevarse al plano de la infinitud. En el ámbito del pensamiento filosófico la proletarización de lo teórico está representada por el naturalismo, la conversión de la filosofía en una ciencia humana y, en general, por aquellos modos filosóficos que olvidan el núcleo aporético-ontológico de su actividad teórica y, por tanto, desprecian el papel terapéutico del infinito⁴⁸.

El origen de la situación de obsolescencia actual del mundo está, en último término, en la ambivalencia misma del *pharmakon* tecnológico: la formación de la atención tiene, en general y de modo estructural, condiciones técnicas —como puede ser la escritura alfabética a partir del nacimiento de las sociedades históricas— que, en última instancia, son determinantes para la organización de los aparatos psíquicos, condicionantes de la sinaptogénesis, y elementos claves en la formación de lo que Stiegler llama —siguiendo a Simondon— “circuitos de transindividuación”, es decir, tejidos de significaciones compartidas. El *pharmakon*, que es condición de la formación de la atención y por tanto del cuidado, puede convertirse también en el veneno que transforme el cuidado en incuria. Es la consecuencia fundamental de la consistencia farmacológica del mundo, a la que me refería al principio: el mundo está constitutivamente expuesto a la incuria, “no hay paraíso en la tierra”⁴⁹. La ambivalencia del *pharmakon* es, por tanto, la de una prótesis o artificio que

⁴³ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁴ Stiegler, B., *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, Paris, Flammarion, 2008, p. 183.

⁴⁵ Stiegler, B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d’être vécue. De la Pharmacologie*, op. cit., p. 105.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 44, 89, 256; y Stiegler, B., *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, op. cit., pp. 60-61.

⁴⁷ Stiegler, B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d’être vécue. De la Pharmacologie*, op. cit., pp. 91, 211, 255.

⁴⁸ Infinitización de la existencia o “reencantamiento del mundo”. Éste es el título de uno de sus libros, en el que se expone el proyecto inspirador (y el manifiesto) de *Ars Industrialis: Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris, Flammarion, 2006.

⁴⁹ “La tendencia a la incuria es irreductible: no hay, no ha habido y no habrá jamás paraíso en la tierra. Es la razón por la que siempre hay que organizar una economía de la incuria cultivando sistemas de cuidado que suponen una inteligencia farmacológica, concretando de ese modo un

permite cuidar, y es su condición necesaria, pero que, al mismo tiempo, debe ser vigilada críticamente y sometida a su vez al cuidado. La situación actual parece ser, en este sentido, inédita: por primera vez en la historia del mundo está en peligro la posibilidad misma de curar los agenciamientos perversos del *pharmakon*, lo que ya hemos denominado el “segundo redoblamiento epocal”. El cuidado del mundo ha de serlo de su suspensión farmacológica originaria pero también de la delimitación o cierre de su horizonte como época o contemporaneidad (presente como infinitud finita, abierto por la exterioridad)⁵⁰. Como se ve, esta ambivalencia farmacológica da lugar a toda una complejidad real que ha de ser analizada. Su estudio (lo que llamaríamos en la terminología derridiana la “lógica del suplemento”) es el problema de la filosofía, lo que hace de ella una farmacología⁵¹. La terapia filosófica, como terapia del *pharmakon*, no es sin embargo la propuesta de un discurso normativo-trascendente que estableciera desde afuera su uso correcto: no es posible una cura del mundo a través de la superación de la tecnicidad. Cuidarse de que el *pharmakon* cuide es a su vez posible por un *pharmakon* que pudiera llegar a ser también dañino. La filosofía no ha de entenderse, entonces, como “farmacología general”, capaz de autofundamentarse, al estilo de la metafísica tradicional, con vistas a convertirse en la terapéutica social general. Precisamente, al contrario, la metafísica ha estado marcada en su origen por la negación de su dimensión farmacológica, es decir, por la negación del “carácter estructuralmente hypomnésico de la vida del espíritu”, es decir, las condiciones técnico-materiales de la actividad de pensar y de sus objetivaciones⁵². La filosofía como farmacología acepta esa dimensión técnica e institucional, material, como parte de sí misma y, al mismo tiempo, como exigencia de integrarse en un contexto disciplinar más amplio y no-jerarquizado, la “organología general” —con el término que Stiegler adopta de Simondon y Canguilhem—, formada también por otras terapéuticas socialmente establecidas, y encargada de la articulación del *organon* técnico con los órganos fisiológicos y socio-institucionales humanos. Aun siendo su corazón la filosofía como farmacología, la organología se extendería a un campo de estudio muy amplio: el mundo en tanto que articulación de lo vivo con lo no-vivo, proceso técnico autonormativo, producción y circulación inmanente de sentido.

El meta-cuidado del mundo ha sido responsabilidad de lo que Stiegler llama “sistemas de cuidado”: la filosofía ha sido uno de ellos y, de modo más general, la educación. Su

arte de vivir, tramando múltiples terapéuticas”. Stiegler, B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la Pharmacologie*, op. cit., p. 202.

⁵⁰ La situación actual del mundo es, por ello, de “hiper-epocalidad”, es decir, una suspensión que cierra el devenir y decreta el “No future”. *Ibid.* p. 224. Sobre el “redoblamiento epocal” como los dos tiempos del *pharmakon* ver, entre otras referencias, *ibid.*, p. 108; *La technique et le temps, I. La faute d'Epiméthée*, Paris, Galilée, 1994, p. 217; *La technique et le temps II. La désorientation*, pp. 15 y 55; *Mécréance et discredit, I. La décadence des démocraties industrielles*, Paris, Galilée, 2004, p. 90.

⁵¹ Sobre ello trató la conferencia que Bernard Stiegler impartió en Almuñécar el 25 de septiembre de 2008: “Filosofía e instituciones” (inédita), en el marco del Simposium Internacional *La filosofía fuera de sí*, organizado por el Centro Mediterráneo de la Universidad de Granada.

⁵² Cfr. Stiegler, B., *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, op. cit., p. 204.

papel es, como hemos apuntado ya, vigilar que el *pharmakon* técnico implicado en la formación de la atención no la destruya. Esos sistemas integran técnicas e instituciones — “instituciones de programas” — diversas con el objeto de permitir y organizar el acceso a las idealidades o valores que aportan infinitud a la existencia y hacen deseable el mundo. La función del sistema escolar es permitir el salto al “plano de las consistencias”. Claro está que esas consistencias, idealidades o valores no vienen del cielo. Evidentemente, con la caída del ideal teológico en la modernidad, las consistencias han dejado de caer de ningún lugar que esté fuera del mundo. Son producidos y proyectados ficcionalmente por el propio mundo (el mundo pasado) y guardados técnicamente en soportes materiales de la memoria —lo que llama Stiegler, en la terminología de un Husserl corregido, “retenciones terciarias”—, que están sometidos a variaciones y, por tanto, a condiciones técnicas. Como sabemos, el primero (o el primero reflexionado por la filosofía) es la escritura como *hypomnesis*. Los sistemas de cuidado, entonces, tienen la misión de generar *anamnesis* a partir de los *hypomnémata*. Ello es posible cuando éstos son capaces de generar “circuitos de transindividuación” en los que la interiorización de significaciones compartidas permite el paso al acto noético, es decir, la ampliación de lo sensible como sentido, la apertura o hacer mundo del mundo. Y hasta ahora se puede decir que lo han conseguido: las técnicas hypomnésicas o de formación de la atención, lo que en otro lugar Stiegler llama “las tecnologías del espíritu”, han servido al cuidado y, en sitios como la escuela, se ha cultivado ese uso —digamos— “mundial” de las técnicas espirituales.

El cambio actual en las condiciones técnicas de estos soportes materiales de la memoria es una auténtica mutación de las condiciones de acceso a las idealidades y, por tanto, de la apropiación de infinitud, de que depende la mismidad del mundo. Por un lado, la aparición de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, en convergencia con las tecnologías audiovisuales, permite condiciones de acceso a las retenciones terciarias de carácter absolutamente diferente a las que permitía el mundo del libro y la escritura. Por otro lado, la industrialización de la producción de esas tecnologías del espíritu ha abierto el campo de las industrias culturales y del consumo meramente pulsional de esos soportes de la memoria. El resultado es la destrucción de la libido, que está detrás de los diversos fenómenos de desafección del mundo, como si éste estuviera dejando de ser deseable. Stiegler ha asumido el diagnóstico certero que Deleuze hiciera en 1990 acerca de las sociedades actuales como “sociedades de control” que reemplazan a las antiguas sociedades disciplinarias⁵³. Sustituyen el encierro por la modulación, la fábrica por la empresa, la escuela por la formación permanente, el examen por el control continuo, las máquinas energéticas por las máquinas de información, el capitalismo productor por el superproductor y consumista. En ellas, la ciencia máxima e instrumento del control social es el marketing. En ese contexto, las “industrias de programas” se han apropiado de las

⁵³ Cfr. Deleuze, G., “Postscriptum sur les sociétés de contrôle”, en *Pourparlers. 1972-1990*, Minuit, 2003, pp. 240-247.

psicotecnologías en detrimento de las “instituciones de programas”, como la escuela. El resultado es el surgimiento de una nueva modalidad del poder, el “psicopoder”, convertida según Stiegler en el centro de gravedad actual del biopoder⁵⁴, capaz de controlar y fabricar las motivaciones de los individuos con el concurso de saberes que lo refuerzan, como el marketing, pero sin una regulación que permita reconducir los procesos sociales hacia la formación de nuevos sistemas de cuidado que acojan las nuevas mutaciones organológicas. En las actuales sociedades de control, un determinado uso de las psicotecnologías explota el dispositivo de construcción de la atención con fines económicos industriales pero, como ya hemos visto, esa explotación conduce a su misma destrucción. Ante esta situación, la propuesta de Stiegler es buscar en la filosofía, transformada farmacológicamente, la posibilidad de una “nueva crítica” que asuma, pues, como su condición misma, la originariedad del *pharmakon* y, a partir de ahí, haga posible una psicopolítica que sea capaz de dirigir al psicopoder evitando la destrucción del mundo a que éste conduce.

Los aspectos de esa crítica farmacológica: el estudio de la lógica del suplemento, por un lado, pero también de su historia (más allá, pues, de la gramatología derridiana), ya que el *pharmakon* posee una historicidad propia y está sometido a mutaciones cuyo conocimiento es necesario para que la terapia filosófica atienda a las raíces ontológico-eventuales — genealógicas— del mundo presente. Las tecnologías del espíritu están sometidas a una tendencia hacia la formalización y la discretización, que es lo que Sylvain Auroux ha llamado —y Stiegler con él— el “proceso de gramatización”⁵⁵. La gramatización ha hecho posible la vida del espíritu, es decir, la constitución de los saberes teóricos y prácticos. Y ahora, con las tecnologías relacionales, plantea un nuevo estadio organológico —un replanteamiento general de la articulación de los diversos órganos, biológicos, técnicos y sociales— cuyo agenciamiento ha de ser aún determinado o delimitado en sus condiciones de salud, es decir, con vistas a que ese agenciamiento pueda dar lugar a un dispositivo-mundo. Es lo que aún está por pensar. La crítica filosófico-farmacológica debe aportar indicaciones y criterios que permitan guiar una nueva “economía política de las tecnologías del espíritu”, una psicopolítica que sea capaz de dirigir al psicopoder evitando la destrucción del mundo a que éste conduce.

El programa de Stiegler desplaza la cuestión del cuidado desde el plano ético al político. Y, como vemos, conduciendo a una acción política determinada —una política pública de las industrias culturales— en la que la filosofía adopta un importante papel. Parece verse la dificultad de armonizar este nivel político concreto con el del análisis ontológico-político, que siempre exige un paso atrás o una retirada con respecto al primero. Si la cuestión

⁵⁴ Cfr. Stiegler, B., *Prendre soin. De la jeunesse et des générations*, op. cit., pp. 183 ss.

⁵⁵ Auroux, S., *La révolution technologique de la grammatisation*, Mardaga, 1993; Ver, de Stiegler, entre otras referencias: *De la misère symbolique 1, L'époque hyperindustrielle*, Paris, Galilée, 2004, pp. 103-4, 111 ss.

fundamental de la crítica filosófica es la del infinito, como reconoce Stiegler⁵⁶, parece que esa cuestión exige ser traducida en términos de actividad, de *praxis* introductora de infinitud en ámbitos específicos y de una manera que *a priori* es difícil de determinar. No cabe duda de que el programa de Stiegler es seductor. Y lo es porque marca un camino teórico y político a la filosofía como ontología de la actualidad. El diagnóstico ontológico del hoy es acompañado de una terapia que, más acá o más allá de las psicoterapias neurocentradas y de los proyectos éticos bienintencionados, intenta mantenerse en el terreno no fundamentalista del pensamiento ontológico-eventual buscando la manera de intervenir u operar en el espacio mismo donde acontece el mundo. La operación propuesta —que podemos designar con nuestro título como *tecnologías del cuidado del mundo*— está inserta como una técnica más en el dispositivo operatorio que es el mundo mismo, pero obedece a una necesidad, aporta una justificación y se rige por una norma. La norma de una salud que es el mundo mismo haciendo mundo⁵⁷.

⁵⁶ “La cuestión del infinito se ha convertido en la cuestión por excelencia de la economía política”. Stiegler, B., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d’être vécue. De la Pharmacologie*, op. cit., p. 126.

⁵⁷ La finalidad del cuidado es expresada por Stiegler de diversas formas equivalentes que apuntan a un concepto de salud: el desarrollo de “un arte de vivir”, una creatividad (en el sentido de Winnicott), una normatividad (Canguilhem), la individuación (Simondon), la “Existance”.

CAPÍTULO 12

El proyecto decolonial ante el colapso civilizatorio occidental. ¿El presente exánime de la Filosofía o la Filosofía ante un presente exánime?

MARÍA EUGENIA BORSANI[♦]

1. TRAZOS DESPROLIJOS DE UNA PINTURA DEL PRESENTE: ESTADO DE LA CUESTIÓN Y EL SILENCIO DE LA FILOSOFÍA

Las llamas de Tottenham, Liverpool, Birmingham, siguieron al fuego encendido en el centro de tan británica Londres. Vuestros indignados a la luz de la luna en la Puerta del Sol, antes y hoy, Grecia y su efecto dominó, Noráfrica: Egipto, Túnez, Libia. La hambruna desesperante en una Somalia moribunda, sin prensa. Argentina y las ocupaciones de territorios por parte de miles de familias que pugnan por un trozo de tierra. Chile, represión a la rebelión estudiantil por días y días. Haití tan olvidada, como flagelada por una epidemia de cólera, peste milenaria, que según las previsiones de la Organización Panamericana de la Salud podría arrasarse unas 200.000 vidas en breve. EE. UU. ante una caótica situación sin igual, adjetivada de manera inocua como “bursátil”. Más abajo, México y los cárteles de la droga; muertos por doquier. Oslo conmovida por sus jóvenes masacrados Por aquí, la

[♦] Universidad Nacional del Comahue - CEAPEDI (Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad de la Universidad Nacional del Comahue). Neuquén – Argentina. borsanime@ceapedi.com.ar

eurozona alarmada, Merkel exhorta que si fracasa el euro, fracasa Europa. La última Cumbre Mundial sobre Cambio Climático no llegó a buen término y la pernicioso actividad vejatoria de la naturaleza pone en vilo nuestra vida y la vida misma del planeta¹.

Crisis política, educativa, habitacional, económica, financiera, climática, crisis de sentido, crisis civilizacional.

No son meros episodios aislados de una suerte de coincidente convulsión mundial, casualidad sin más. No, ninguna casualidad; son éstos signos de la decadencia irreversible de un sistema, de un ordenamiento planetario que eclosiona, o lo que es más preciso decir, que implosiona, puesto que la matriz mundial de poder capitalista² o patrón de poder global de la historia está en instancias de colapso terminal, no por la agencia de factores externos a tal patrón de poder sino causada por lo que en su propio seno se ha gestado; así, la ampulosidad de occidente muestra ya signos de irremediable declive. Crisis civilizatoria sin parangón en la historia, sus signos son inocultables, sus efectos impredecibles. Desasosiego, incertidumbre y zozobra habitan el presente.

El mundo estalla, la filosofía o buena parte de ella, calla.

Es que la filosofía, según cierto parecer, debe orientar su preocupación intelectual y poner su empeño al servicio del tanpreciado mundo de las ideas, aquél que cobija el ser y también nuestra razón de ser, de ser filósofos y filósofas, *dictum* platónico mediante. Mientras el mundo del aquí y el ahora... que otros sean desde otros espacios, los que vean qué cosa hacer! Pues no, estas líneas no están escritas en esa dirección, se acercan más a la exigencia de un enlace hoy inexistente, que hoy clama por ser reinventado entre filosofía y política, que a mi entender es lo mismo que decir Filosofía y las urgencias mundanas del presente.

En 1932, un lúcido y muy joven intelectual francés, compañero de residencia estudiantil de Sartre y amigo de Raymond Aron, escribió un texto breve que si bien procuró desde su título ser un texto literario, se convirtió en un ácido texto filosófico, aunque ni su autor, Paul Nizan ni el texto al que estamos aludiendo, *Los perros guardianes* fueran muy recordados. Allí Nizan ante la crisis de su tiempo se preguntaba:

¿Qué hacen en todo esto los hombres que han escogido por profesión hablar en nombre de la Inteligencia y el Espíritu? ¿Qué hacen los pensadores de oficio en medio de estos desequilibrios? Siguen guardando silencio. No advierten ni denuncian. No han cambiado. A cada momento crece la distancia entre su pensamiento y el mundo abocado a

¹ En la parte final de un artículo periodístico que lleva por título “El reordenamiento global”, Walter Mignolo repara en algunos de los casos de la actualidad apuntados aquí, a los que interpreta como signos de una trayectoria de descolonización y desoccidentalización. Cfr. Mignolo, W., “El reordenamiento global” en *Diario Página 12*, 11 de Agosto de 2011.

² El concepto ‘matriz de poder’ es acuñado por el destacado semiólogo argentino Walter Mignolo y se corresponde con la noción de ‘patrón de poder’, que pertenece al sociólogo peruano Aníbal Quijano.

la catástrofe. El abismo entre sus promesas y la situación de los hombres es más escandaloso que nunca”³.

En ese enojoso y productivo registro siguen las reflexiones siguientes; hoy la filosofía no puede mostrarse esquiva a la hora de escrutar la actualidad en un momento epocal que no es propicio para silencios de ningún tipo como tampoco para miradas complacientes con el legado recibido que en algo, y seguramente no poco, ha incidido en el estado de cosas actual.

2. UNA ACCIÓN INTERPELATIVA PUERTAS ADENTRO DE LA FILOSOFÍA: SUMARIO ITINERARIO AUTO-CENSURADO

Procuraré entonces desandar ciertos caminos de la Filosofía para indagar por qué este estado de cosas y recorrer los cargos a hacerle a esta tan preciada actividad que, comprometida con la precisión conceptual y por el buen decir, se olvidó del sentir y del hacer. La filosofía misma y sus hacedores en estado de ataraxia, ciertamente imperturbable ante aquello que, según muchos entienden, no le va de suyo atender.

En las antípodas de ese estado emocional e intelectual se piensan estas líneas. Asumiendo la prosa irreverente que este escrito pretende lograr, traeremos al presente a los grandes y célebres varones de la Filosofía canónica, pues ellos son los clásicos y en tal sentido aún tienen qué decirnos, pero intentaremos retomarlos buscando derivas de su pensamiento que no fueron escrutadas en los límites territoriales de la universal y provinciana Europa. Nos involucraremos con la filosofía clásica desde un pensamiento geo-políticamente situado en la exterioridad diseñada por esa misma filosofía, desde un afuera que ella misma ubicó como periferialidad respecto a su indisputable centralidad. La clave de este abordaje es la de la interpelación, que como tal supone una acción dialógica, pero no se trata de un diálogo en aras de un plácido consenso, sino más bien, se trata de una especie de interrogatorio bajo el supuesto de que existen imputaciones en contra, es una acción interrogativa que increpa y amonesta, hay una sospecha de base, a saber: asistimos a la decadencia de la otrora exultante civilización euro-anglo-centrada; occidente se desploma, o al menos deja de ser espacio de buen resguardo ético, epistémico y político; la Filosofía algo ha tenido que ver en esto, y si no, algo tiene que decir en ‘tiempos de excepcionalidad histórica’, expresión ésta que corresponde al sociólogo peruano Aníbal Quijano⁴.

Antes de pasar al primer filósofo que nos ocupa interesa decir que no se trata de un ejercicio baladí en aras de mancillar la memoria de quienes han escrito las páginas del pensamiento occidental, sino que lo que mueve este recorrido es poner en tensión estos

³ Nizan, P., *Los perros guardianes*, Madrid, Fundamentos, 1973, p. 121.

⁴ Así denomina al presente Aníbal Quijano en la Conferencia “Colonialidad- Descolonialidad del poder”, Paraguay, Universidad Nacional de Asunción, Agosto 2010. Disponible en <http://ceapedi.uncoma.edu.ar>

pensamientos con el silencio de la filosofía al que nos refiriéramos, silencio que impugnamos.

2.1. *Vamos con Descartes*

Sin duda, Descartes es un indiscutido hito entre otros grandes de la Filosofía. Logró dar con un indubitable fundamento del conocimiento, sostenido en la prístina evidencia del *ego cogito*. El empoderamiento de la razón, cobijo de certezas y punto de partida, momento fundacional de la modernidad y de sus designios. Tan exultante momento se inscribe también como el más trágico, más nocivo de la Filosofía. Puesto que fue el racionalismo cartesiano el que encerró el conocimiento en el ámbito del yo, del individuo, desprovisto entonces de dimensión comunal o grupal, como ocurría allá lejos de Europa, en tierras de las Indias tan occidentales como accidentales, según lo expresa un investigador canadiense⁵. Se decretó que quien conoce es el sujeto de conocimiento, nunca una comunidad, claro... desconocía Descartes, por aquellos tiempos, de la existencia de grupos humanos que no tenían en su léxico ni en su ponderación del saber la dimensión del yo, sino la del nosotros. Pero la petulancia de la modernidad adoptó el modelo racionalista y ponderó su aptitud a escala universal. Pues si hay quienes no saben del yo, que lo sepan, ordena la racionalidad moderna eurocentrada!

Se ocultó así el conocimiento en el ostracismo del yo y fue aquel tiempo -que Europa lo entendió como magnífico- ciertamente fatídico para la humanidad. Fue también ese momento epocal responsable de la escisión hombre-naturaleza, concomitante al método analítico y como consecuencia de ello, el desguace y fragmentación del mundo y manejo antojadizo del conocimiento y con ello la estructura arbórea del saber. Tal diferenciación ontológica hizo que la naturaleza quedara puesta en el espacio de la exterioridad, de la ajenidad, de una extranjería tal que permitirá en más manipularla, expoliarla conforme la avaricia irrefrenable de la moderna empresa conquistadora y depredadora emprendida un siglo antes de Descartes. Así, pues si hay quienes creen que hombre y naturaleza forman una unidad indivisa, que sepan que no es así, decreta la *episteme* occidental!

Aquel momento de aparición del *ego cogito* estaba sostenido en un antecedente que no aparece en las líneas cartesianas de manera explícita pero que sin embargo impregnó el horizonte histórico del renacimiento. Fue posible el yo pienso como resultante de su predecesor, el yo conquisto: *ego conquiro*, siguiendo el planteo del filósofo argentino Enrique Dussel.

⁵ Anibal Quijano hace alusión a este juego de palabras, occidentales y accidentales, en la Conferencia citada.

Este yo conquistador fue el despliegue de la primera voluntad de poder moderna sobre el originario de tierras conquistadas, y México el primer escenario de aquel *ego* moderno que antecedió al *ego cogito*⁶.

Fue así la prepotencia conquistadora emprendida a partir del circuito comercial del Atlántico la que obra como soporte del exultante *ego cogito*.

De tal forma, el *ego conquiro* es el punto de largada de la primera modernidad surgida a partir de la conquista de América que pone a funcionar la maquinaria moderna capitalista inscribiendo un derrotero de ignominia sin igual⁷. El yo conquisto es el que forja el imaginario de la Europa colonizadora que imprimirá de ahora en más criterios de subyugación económica, epistémica y ontológica. Para tales efectos necesariamente hubo de fraguarse una categoría mental antes inexistente, como bien lo ha investigado Quijano: la idea de raza, el constructo mental ‘raza’. Con ello se establece la diferenciación entre seres superiores e inferiores, lospreciados y los despreciados, los indispensables y los dispensables⁸ los unos quienes merecen vivir y los otros, cuyas vidas dependen del designio de los primeros, quedando así a merced de quienes distribuyen a su merced el ser, permitiéndoles a unos, ser y decretando el no ser, a otros, semi – infra - sub-humanos. Europa como usina de la ontología, permite ser o deniega el ser. Se marca así un límite entre los que están en el certero horizonte de la historia, ‘*humanitas*’ y los que aún no han ingresado a ella, por tanto, mero ‘*anthropos*’, diferenciación ésta que luego Hegel se ocupará de reforzar refiriéndose a los pueblos sin historia, aquellos a los que aún no ha arribado el espíritu absoluto y su salvífico despliegue. Más adelante nos referiremos a Hegel.

Antes, algo más de este *ego conquiro*. Este yo conquistador fue emblemático en cuanto superioridad europea lanzada a la intrusión de territorios conjuntamente con el exterminio de vidas deficitarias (genocidios)⁹, exterminio de saberes (epistemicidios) (Santos, 2009,81),

⁶ Dussel, E., “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Lander, E., *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/dussel.rtf>

⁷ Según Quijano “Lo que hoy denominamos América Latina, se constituyó junto con y como parte del actual patrón de poder mundialmente dominante. Aquí se configuraron y se establecieron la colonialidad y la globalidad como fundamentos y modos constitutivos del nuevo patrón de poder. Desde aquí partió el proceso histórico que definió la dependencia histórico-estructural de América Latina y dio lugar, en el mismo movimiento, a la constitución de Europa Occidental como centro mundial de control de este poder. Y en ese mismo movimiento, definió también los nuevos elementos materiales y subjetivos que fundaron el modo de existencia social que recibió el nombre de modernidad.” Quijano, A.; “Don quijote y los molinos de viento en América Latina” Disponible en <http://www.oeiperu.org/documentos/ClavesQuijano.pdf>. Inicialmente el autor había titulado este trabajo “Los fantasmas de América Latina” en *Libros y Artes. Revista de Cultura de la Biblioteca Nacional del Perú*, 10 (2005), pp. 14-16.

⁸ La oposición dispensables-indispensables corresponde a Nelson Maldonado Torres. Cfr. Maldonado- Torres, N., “Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto.” en Castro Gómez, S./Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del hombre Ed., 2007.

⁹ Según el artículo II de la Convención de la Organización de la Naciones Unidas sobre la prevención y sanción del delito de Genocidio de 1948 -CONUG-, el genocidio refiere a “actos

devaluados por doxáticos y supresión de las divinidades (teocidios), ponderadas como exóticas, expulsadas por paganas. El modelo, uno y único, el de la Europa conquistadora que acrecienta sus dominios territoriales desde una concepción extractiva de los recursos naturales en espacios habitados por seres indeseables pero a los que debía concedérseles el atributo de ser entes poseedores de alma, caso contrario, cómo justificar la empresa evangelizadora, maquillaje de las primeras oleadas conquistadoras. A propósito, Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de Las Casas no mantenían una discusión estrictamente teológica, sino, cabe pensar su dimensión político-económica al servicio de la corona.

De tal modo, se diseñó una ruta marítima al tiempo que una hoja de ruta de la razón, el itinerario es el mismo: la aventura imperial y el imperialismo de la razón moderna se erigió entonces como modélica, una única cartografía de la modernidad colonial.

Entonces, el *ego conquiro* que antecede y luego se ensambla armoniosa y coherentemente con el *ego cogito*: una perspectiva racializada de la filosofía (racismo epistémico) sostenida en la ficción de la raza y con ello occidente como legítimo lugar donde ha de morar la razón; lugar de la *episteme* moderna donde no hay espacio para ningún "otro" distinto al yo-pienso cartesiano.

Cabe decir que podríamos ser absolutamente piadosos y disculpar esta tendencia de la Filosofía en tanto hija de su tiempo y sostener que ésta era la opinión formada en los círculos de la intelectualidad europea del S. XVII, pero eso es falso a todas luces ya que existieron voces en contra de una mirada racista que ya comenzaba a tener visos de sistematicidad. Eso es lo que queremos subrayar, no eran planteos aislados sino que bien pueden ser pensados como soportes conceptuales de lo que hoy denominamos teoría de la racialización, que propiciando la ideología racista, perviven actualmente, llevando a cabo una acción de minusvalía, exclusión resultante de la estratificación de los seres humanos en los diversos espacios del planeta con criterios diferenciales entre lo propio y lo bárbaro. Pero cabe una aclaración al respecto que muy bien expone el filósofo portorriqueño Nelson Maldonado-Torres:

Pero, tal contexto no estaba definido solamente por la existencia del bárbaro o, más bien, el bárbaro había adquirido nuevas connotaciones en la modernidad. El bárbaro era ahora un sujeto racializado. Y lo que caracterizaba esta racialización era un cuestionamiento radical o una sospecha permanente sobre la humanidad del sujeto en cuestión. Así, la "certidumbre" sobre la empresa colonial y el fundamento del *ego conquiro* quedan anclados, como el *cogito* cartesiano, en la duda o el escepticismo. El escepticismo se convierte en el medio para alcanzar certidumbre y proveer una fundación sólida al sujeto moderno. El rol del escepticismo es central para la modernidad europea. Y así como el *ego conquiro* antecede al *ego cogito*, un cierto tipo de escepticismo sobre la humanidad de los sub-otros colonizados y racializados sirve como fondo a las certidumbres cartesianas y su método de duda hiperbólica. Así, pues, antes que el escepticismo metódico cartesiano (el procedimiento que introdujo la figura

perpetrados con la intención de destruir, en forma parcial o total, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal".

del genio maligno) se hiciera central para las concepciones modernas del yo y del mundo, había otro tipo de escepticismo en la modernidad que ya le era constitutivo al sujeto moderno. En vez de la actitud metódica que lleva al *ego cogito*, esta forma de escepticismo define la actitud que sostiene al *ego conquiro* u *hombre imperial*¹⁰.

Aquel colonialismo histórico-político y diplomático de hace ya cinco siglos quedó en el legado de la colonialidad global actuante en nuestro presente.

Por ello, para que sea factible poner en vilo el sistema mundo moderno¹¹ - colonial se vuelve hoy una exigencia impostergable escrutar el soporte epistémico brindado por los titanes del pensamiento “universal”, aquel que contribuyó a forjar el racismo epistémico que acompañó el derrotero dramático de occidente que hoy implosiona. Se generó, de manos de los grandes del pensamiento clásico, sistemas de pensamiento funcionales, es decir, a expensas de la lógica modernidad-colonialidad. Se les imputa, entonces, haber colaborado en la elaboración y sostenimiento de una estructura de poder, de ser y de saber conforme los mandatos de la racionalidad moderna occidental, cuyo colosal colapso actual es innegable.

2.2. *El turno de Kant precedido de breves líneas de Hume y otras pocas sobre Voltaire*

Hume no está fuera de esta escena moderna y acuerda con la imposición de un modelo civilizatorio. Su desprecio hacia la otredad fue puesto de manifiesto respecto a los negros afro-transportados que habitaban los enclaves del Caribe, quienes concitaron su atención. Sostenía que no podía esperarse ningún signo de ingenio, de arte ni de ciencia si ésta no procedía de una tez blanca. Sus apreciaciones tienen incluso hasta el registro de la caricatura. Dice:

“Sospecho que los negros y en general todas las otras especies de hombres (de las que hay unas cuatro o cinco clases) son naturalmente inferiores a los blancos. Nunca hubo una nación civilizada que no tuviera la tez blanca, ni individuos eminentes en la acción o la especulación. (...) En Jamaica, sin embargo, se habla de un negro que toma parte en el aprendizaje, pero seguramente se le admira por logros exiguos, como un loro que ha aprendido a decir varias palabras”¹².

¹⁰ Maldonado-Torres, N., “Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto.” en Castro Gómez, S./ Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial*, op. cit., p. 134.

¹¹ El concepto sistema- mundo moderno corresponde a Immanuel Wallerstein. Cfr. Wallerstein, I., *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, Siglo XXI, 1984.

¹² La cita extendida dice así: “<los negros> no han creado ingeniosas manufacturas, ni artes, ni ciencias. Por otra parte, entre los blancos más rudos y bárbaros, como los antiguos alemanes o los tártaros de la actualidad, hay algunos eminentes, ya sea en su valor, forma de gobierno o alguna otra particularidad. Tal diferencia uniforme y constante no podría ocurrir en tantos países y edades si la naturaleza no hubiese hecho una distinción original entre estas clases de hombre, y esto por no mencionar nuestras colonias, donde hay esclavos negros dispersados por toda Europa, de los cuales no se ha descubierto ningún síntoma de ingenio; mientras que la gente

Voltaire, por su lado, apoyaba la poligénesis (otra especie humana distinta a la blanca) contrariando así el dogma monogenético de la teorías creacionista sostenida por la iglesia y era algo más indulgente que Hume. Auguraba, que a futuro “tales animales <por los negros> sabrán cultivar la tierra, embellecerlas con casas y jardines y conocer la ruta de los astros: hace falta su tiempo para todo (...) Nuestros sabios han dicho que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios: ¡he aquí una cómica imagen del Ser eterno, con una nariz aplastada y con poca o ninguna inteligencia”¹³.

En un tono justificatorio, mostrando a Voltaire como víctima de las preconcepciones (y pre-comprensiones) de su tiempo, el filósofo peruano Francisco Miró Quesada sostiene que:

“Voltaire tuvo su desliz racista cuando escribe en su obra ‘Ensayo sobre las costumbres’ que la piel negra de los africanos constituye una prueba de la existencia de un principio que hace diferente a las diversas razas, en consecuencia, dice Voltaire, la naturaleza ha subordinado a este principio los diversos grados de inteligencia de los pueblos, por lo que resulta natural que los negros sean esclavos de los blancos. Estas palabras de Voltaire demuestran que hasta los más grandes sabios pueden ser víctimas de los prejuicios existentes en su época”¹⁴.

Claro está que no aceptamos esta disculpa epocal a Voltaire, sino que ponderamos sus consideraciones en el marco de la superioridad esgrimida por el hombre blanco, superioridad intelectual que se atribuye y que marcará el itinerario de la filosofía, de la ciencia y de la política occidental. Como dato interesante, recordemos que Voltaire tenía inversiones en el comercio de la trata¹⁵.

Por su parte, Kant es el paladín del universalismo, la estructura cognitiva universal del sujeto cognoscente y un indiscutido universalismo en su ética formal, otro representante destacado de la filosofía ilustrada, a no dudarlo. Sin embargo, permítaseme mostrar otro cariz, otro acceso de lectura a este ‘grande’ de la Filosofía y mostrar su raciología, que en ocasiones varias, reiteramos, se la minimiza exculpatoriamente y se dice: -pero acorde con el espíritu de la época, no podría haber pensado otra cosa! ¡No es así! Kant podría haber pensado en otra clave, Herder sí lo hizo, Herder no se lee ni se enseña, es un filósofo menor y si algo de él nos ha llegado ha sido justamente en clave de contradictor del

pobre, sin educación, se establece entre nosotros y se distinguen en todas las profesiones.” Hume, D., “De los caracteres nacionales” en *Escritos impíos y antirreligiosos*, Barcelona, Akal, 2005, pp. 103-104.

¹³ Cfr. Ki-Zerbo, J., *Da Vasco da Gama 200. Storia si un rapporto sbagliato fra Europa e Africa*, Roma, 2002 citado por Bou, L. C., *Africa y la Historia*, Rosario, CEUR, 2007, p. 15.

¹⁴ Miró Quesada, F., “Racismo: un prejuicio latente”, 2007 Disponible en http://www.cimarrones-peru.org/racismo_latente.htm

¹⁵ Cfr. Bou, L. C., op. cit.

pensamiento kantiano, pero poco sabemos sobre el rechazo de Herder respecto al concepto kantiano de raza.

Desacralizar, es ese un buen desafío moderno, que vale recuperar hoy. Si la Filosofía moderna se piensa racional, que es lo mismo que decir adulta, habiendo llegado al paroxismo del pensamiento es, entre otras cuestiones por haber podido retirar de escena los ecos del pensamiento teológico de manos de las tenebrosas tinieblas del oscurantismo que demoraron el ingreso a las luces de la razón, según leemos en páginas apologéticas de la modernidad.

Si con Kant la filosofía ha arribado a la mayoría de edad, debemos ejercer esa misma mayoría en un pensamiento autónomo que deje atrás a tutores, incluso ponerlo en práctica sobre el mismo pensamiento kantiano, que por tiempo nos ha tutelado en nuestras referencias filosóficas, en nuestros programas de cátedra, en tanto data obligada toda vez que de pensamiento emblemático de la modernidad se tratara. Dicho de otro modo, si lo que importa es radicalizar las acciones de desacralización, idéntico ejercicio ha de llevarse ante aquellos que han quedado rodeados de un halo de santidad filosófica, a saber, el mismo I. Kant.

El filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze, en referencia al olvido de parte de la academia de las teorías raciales o raciología kantiana, sugiere que tal olvido “es atribuible al irresistible deseo de ver a Kant sólo como un filósofo ‘puro’, preocupado únicamente por los temas filosóficos de la cultura ‘pura’ en el *sancta sanctorum* de las tradiciones de la filosofía occidental”¹⁶. Justamente, dado el carácter irreverente de estas líneas es que nos permitimos involucrarnos con lo más santo de todo lo santo y leer en otra clave.

Kant ha sido un destacado referente de las teorías raciales que desde el S. XVIII en más se impusieron en el escenario filosófico mundial, desde el atrio europeo. La raciología kantiana se gesta en los cursos en los que Kant se desempeñara por más de cuarenta años (1756-1797) en Geografía Física y Antropología. Cabe hacer mención a las disertaciones sobre “Conocimiento del mundo” que estaban destinadas al público en general y que tenían la forma de conferencias populares. Este dato lo entendemos relevante ya que exime de comentarios referidos a que lo que allí se sistematizara de manos del pensador de Königsberg pudiera ser tenido como intervenciones menores que no hicieron mella en la intelectualidad de sus tiempos. Muy por el contrario, fue un extraordinario divulgador de una nociva invención moderna, colaborando así en la construcción de “la otredad” sostenida en una taxonomía racial, ubicando a unos y otros en estratificaciones inamovibles. Tal otredad está privada del desempeño de agencia racional y moral alguna.

Pues bien, Kant presentó una pirámide cromática a la vez que epistémica, por supuesto que en la cúspide de tal pirámide se halla alojada la razón, que es, a no dudarla blanca y por supuesto masculina. El desprecio con el que son tratados los ‘otros’ evita toda posibilidad

¹⁶ Eze, E. Ch., "El color de la razón: la idea de raza en la Antropología de Kant" en Mignolo, W. (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Ed. del Signo y Duke University, 2001, p. 201.

de indulgencia. Kant sostenía, desde la arrogancia más exasperante, dado que no le asistía fundado conocimiento alguno, más que dudosas fuentes recogidas en el puerto de su Königsberg natal, que: “[L]a raza de los americanos no puede educarse. No hay fuerza motivadora porque carecen de afecto y pasión. Ellos no están en el amor, por eso tampoco tienen miedo. Apenas hablan, no se acarician mutuamente, nada les importa y son haraganes”¹⁷. Sus consideraciones acerca de los asiáticos no eran de muy distinto tenor: ellos pueden ser educados en las artes más no en las ciencias, las que ya sabemos, quedan reservadas para el desempeño de la actividad racional propia del europeo. Así también, por caso, los hindúes permanecen siempre como están, no pueden avanzar. En lo que a los negros respecta, éstos no eran dignos de mejor consideración, espacio de lo sub-humano, subalterno, alteridad y sub-alteridad. Los negros africanos estaban ubicados por Kant en un nivel sub-ontológico que de suyo les cabía ocupar, dado que los negros “carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleva por encima de lo insignificante”, según lo expresara en la sección cuarta de *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, bajo el título “Sobre las características nacionales en cuanto se basan en la diferente sensibilidad para lo bello y lo sublime”.

La razón tomó un color, el color de la razón, como ya he dicho, no podía ser otro que blanco. Lo no blanco no piensa, tampoco tiene afectos, carecen de aptitudes éticas.

En definitiva, y para abreviar, en palabras de Chukwudi Eze, Kant se ocupó de “la humanidad europea, tomada en sí misma, y una demostración de cómo esta humanidad ‘ideal’ o ‘verdadera’ y su historia es naturalmente y cualitativamente (espiritual, moral racional, etc.) y cuantitativamente (corporal, física, climática, etc.) superior a todas las demás”¹⁸, lo que tira por la borda todo cometido universalista, puesto que cómo conciliar esto con su universalismo, es decir, puede pensarse en universalismo alguno cuando está franqueado por límites territoriales? Marcas de eurocentrismo que no es sino universalización de una particularidad geo-situada que se arrogó la hegemonía a nivel mundial.

Como simples notas de color, de color negro en este caso, cabe decir, como dato de contraste cromático, epidérmico y epistémico, que en esos tiempos se publica un notable texto de Teoría Política, en la pluma de Quobna Ottobah Cugoano, nacido en Ghana, África, transportado a América, para trabajo esclavo en las colonias británicas en el Caribe inglés, luego liberto trasladado a Londres. En dicho tratado el autor vuelca sus reflexiones sobre la trata y la esclavitud de los negros. Su obra lleva por título “*Pensamientos y sentimientos sobre el mal y el maldito tráfico de esclavos y comercio de la especie humana* dirigido a los habitantes de la Gran Bretaña por Ottobah Cugoano, un nativo de África”, en el año 1787. Claro está, tal vez se tratara de un extraño caso negro salido del molde de lo que por naturaleza cabría esperar. El planteo de Cugoano no queda en la mera denuncia y en el clamor de la víctima -

¹⁷ Kant en Eze, E. Ch., “El color de la razón”, *loc. cit.*, pp. 224-225.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 227-228.

que si así fuera, enhorabuena-, sino que muestra la mercantilización a la que ha sido sometida una parte de la humanidad por decisión conquistadora de otra parte y con ello el abyecto racismo imperante en tiempos de la libertaria ilustración.

2.3. También los contractualistas

En el marco de aquel regocijo por el exultante *ego* europeo cuya líneas iniciales marcáramos con Descartes, cabe hacer mención, desde la Filosofía Política, a los Hobbes, los Locke, y el pensamiento contractualista en general, con algunas salvedades derivadas de lecturas no canónicas (por caso, de Rousseau). Los ordenamientos jurídicos deberán ser garantes de los derechos naturales que le caben al individuo. El sujeto de derecho es el individuo, la egopolítica, preponderancia del exuberante yo, en indiscutible consolidación. Tales tramos, hoy considerados clásicos de la Filosofía Política se sostuvieron en aquella escisión naturaleza - humanidad. Los pueblos no-europeos, brutales, salvajes, atrasados coexisten temporalmente más no epistémicamente con la humanidad eurocentrada, sintiéndose ésta obligada a llevar bonanza a recónditos lugares. Más el trato que habría de prodigarles a estas criaturas sería el que como mero *anthropos* les correspondía, sumidos aún en estado de naturaleza, según la egolatría colonial.

Así también cabe recordar que el derecho moderno que emana de estos capítulos de la Filosofía Política se diseñará en aras de preservar los derechos del hombre y del ciudadano, es decir, de algunos hombres y de algunos ciudadanos, derechos que paridos en la Francia ilustrada y declamados con valía universal serán vulnerados sistemáticamente puertas afuera de Europa y también puertas adentro de Europa con los menos europeos de los europeos. La universalidad de tal declaración se inscribirá por tanto en otras de las tantas falacias del universalismo que hoy sea hace menester desmontar, o dicho de otra manera, acometer sin demora alguna la tarea de una acción que propenda a descolonizar a Occidente, exigencia que asume el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos.

Lo cierto es que el contractualismo todo opera como soporte fundamental justificatorio de la empresa conquistadora, por caso recuérdese a Locke y el modo de legitimar la propiedad territorial. Mientras, se diseñaba en el ideario británico la Conquista del oeste, del salvaje oeste y la apropiación de tierras ancestrales a pueblos originarios en Nueva Inglaterra en sintonía con la expansión capitalista.

Se obvió, a su vez, que por allá lejos por tierras americanas, la pertenencia no le cabe al sujeto sino a la comunidad y que no existe lo propio referido al individuo, sino que lo propio tiene la dimensión de lo colectivo. ¡Pues, si hay grupos que estiman que la propiedad cabe a la comunidad y no al individuo, que se convenzan de lo contrario, otro decreto más de la racionalidad moderna colonial!

2.4. *Hegel, el desarrollo del espíritu.*

Por fuera del paraguas contractualista, pero desde dentro de la *episteme* moderna colonial, hallamos a Hegel. El despliegue del espíritu universal marcará una estela a escala mundial. Hegel sostendrá -desde una concepción de la historia conforme la cual hay naciones que ya han alcanzado su desarrollo- que existen pueblos que aún no han ingresado en el derrotero del avance hacia la libertad y esto, en absoluta concordancia con el ánimo colonial conquistador y perpetrador de la Europa de finales del S XVIII e inicios del S. XIX. Así, Hegel justifica claramente la superioridad europea al sostener que la raza débil de los americanos debía extinguirse sin más ante la imponente civilización europea, responsable de llevar el progreso a territorios colonizados.¹⁹ A propósito, la intelectual argentina Alcira Argumedo sostiene, en tono crítico, que: “[e]l jurado de la historia universal evalúa la capacidad de cada pueblo tomado como individuo para constituirse en protagonista, marcar el rumbo e imponerlo a los demás en la marcha subterránea del Espíritu en pos de la libertad”²⁰, aunque esa libertad sea a costa de la opresión, la masacre y subalternización o subordinación de pueblos no europeos, como si acaso esos otros pueblos no-europeos hubieran estado urgidos por el desembarco triunfal y redentor del tan europeo como universal espíritu. Esa historia universal está escrita con tinta y tinte etnocéntricos, patrocinando al resto del infantil y atrasado universo a su antojo, que es lo mismo que decir, domeñando y domesticando al resto del mundo según sus patrones.

3. PROPUESTA DECOLONIAL

Todo lo dicho no está fuera de la escena de nuestros días, sino que la constituye en tanto legado político - epistémico. En tal sentido, cabe husmear por algunos escenarios de la patológica hiperespecialización del conocimiento hoy²¹: la medicina desatendió aspectos preventivos y lejos de abocarse a la profilaxis, convirtió al sujeto en una cuadrícula ultra segmentada; la farmacéutica tomó la forma empresarial aliada a grupos económicos multinacionales, el Derecho se tornó una mecánica de aplicación procedimental, la economía no se ha ocupado de la inequidad exasperante en la distribución de los recursos, la psicología privilegió métodos de testeo a expensas de exigencias político-institucionales y etcétera. ¡Pero estas cuestiones tampoco atañen a las ciencias sociales y humanas, dicen algunos y la epistemología debe continuar sus indagaciones y fortalecer la pretensión de objetividad de toda indagación que se precie de científica con independencia del rumbo de la empresa científica occidental y por supuesto, no atender a cuestiones atinentes a la colonización del conocimiento, que no es de su competencia!

¹⁹ Cfr. Hegel.G. W., *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid, 1975.

²⁰ Argumedo, A., *Los silencios y las voces en América Latina*, Buenos Aires, Colihue, 2004, p. 27.

²¹ Santos, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, CLACSO, S.XXI, 2009.

Arremeter contra este estado de situación conlleva a una propuesta desacralizadora de los beneficios logrados en nombre de la ciencia y de la filosofía, occidental por cierto, y es compatible con la opción decolonial que no refiere ya a ordenamientos políticos a los que se les ha arrebatado su soberanía sino a una apropiación más efectiva e invisibilizada: la colonialidad que ha perdurado y pervive en nuestros elaboraciones intelectuales, políticas, éticas, culturales y más.

Sobre finales de los años '90 del siglo pasado y en el marco de un nuevo ordenamiento mundial global, se constituye el Programa de Investigación Modernidad-Colonialidad (PMC). Este programa ha propiciado debates referidos a explorar las condiciones de emergencia del proyecto moderno, por entender que el derrotero de la modernidad pudo ser tal, habida cuenta de la empresa colonial occidental. De tal forma, el despliegue de la lógica de la modernidad habría colonizado las esferas del poder, del saber y del ser, incidiendo en el plano político, epistémico y ontológico, conforme el diseño europeo colonial. El PMC aboga por un viraje del *locus* de enunciación euro-centrado: giro decolonial y pos-occidental²², donde lo pos-occidental refiere al corrimiento epistémico-político de la escena moderna occidental hacia espacios conformados en términos de otredad no-europea.

A propósito dice Mignolo:

“La gramática de la descolonialidad (la descolonización del ser y del saber, de la teoría política y económica) comienza en el momento en que los actores que habitan lenguas y subjetividades racializadas y negadas en su humanidad, toman conciencia de los efectos de la colonialidad del ser y del saber. La colonización del ser y del saber operó y opera de arriba hacia abajo, desde el control de la autoridad (política) y de la economía. La descolonización del ser y del saber va desde abajo hacia arriba, de la sociedad civil activa y la sociedad política radical hacia el control imperial del poder y la economía. Es en este sentido que la gramática de la descolonialidad está funcionando, tiene que funcionar, desde abajo hacia arriba”²³.

La actitud investigativa decolonial no se agota en las cuestiones del orden de la discriminación étnica racial, sino que aborda la problemática desde el racismo epistémico y

²² El concepto ‘pos-occidental’ fue oportunamente acuñado por el cubano Fernández Retamar, R., “Nuestra América y el occidente”, Casa de las Américas, 1976, y tematizado en el marco del PMC. Lo pos-occidental alude a una toma distancia de otros tantos “post” de nuestros días, siempre gestados desde escenarios intra.modernos. A propósito, el chileno Luis Hachin Lara expresa que: “La esperanza y la práctica teórica Post Occidental, se alimenta de esta herencia <latinoamericana, indígena, afrodescendiente> y sólo para aclarar; no se trata de apoyar el argumento del origen y su ficción, ni de reivindicar historicismo alguno. Simplemente se trata de explicar la procedencia de un argumento, arrinconado y omitido por la apabullante adhesión al Post Modernismo, al Post Colonialismo y al Post Orientalismo por parte de un buen número de investigadores y que indudablemente, como métodos hermenéuticos tienen, cada uno de ellos, pertinencia en espacios geopolíticos determinados.” Hachin Lara, L., “¿Por qué volver a los textos coloniales? Herencias y coherencias del pensamiento americano en el discurso colonial”, *Revista de Literatura y Lingüística*, 17 (2006). Confróntese también Fernández Retamar, R., *op. cit.*

²³ Mignolo, W., *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Signo, 2010, p. 112.

con ello interesa hurgar en nuestras mentes sesgadas con recorridos estrechos, siempre occidental-céntricos, propendiendo a hacer algunos virajes en nuestros itinerarios intelectuales, en nuestras elecciones bibliográficas y en nuestros nutrientes teóricos que permitan llevar a buen puerto la acción decolonizante.

Esa es la apuesta, ir en busca de nuevos recursos e insumos teórico-prácticos que posibiliten encontrar otras estrategias explicativas del hoy en aras de la reversión del *status quo*, que no se nos ha presentado como caótico presente generado de la nada, sino que está inmerso en una historia que se pretendió universal a costa de mancillar memorias, aniquilar seres, saberes, cultos y más.

Hoy, todos los ordenamientos políticos que siguieron aquella hoja de ruta civilizatoria y que cumplieron en los primeros tiempos de la conquista con el mandato evangelizador del S.XVI, luego con el mandato civilizatorio de los siglos XVIII y S.XIX y más adelante con el mandato desarrollista y liberal democrático del presente, S.XX y XXI respectivamente, se encuentran en una encrucijada civilizatoria²⁴. Tal vez de lo que se trata sea de llevar a cabo una recusación radical a los imperativos de la modernidad habida cuenta del actual presente. Ahora bien, no es plausible la propuesta decolonial por el sólo hecho de poner al descubierto lo acaecido y develar la contracara, el reverso de la modernidad, sino que, en tal caso, sus aportes resultan relevantes dado que al dislocar el preciado *locus* de enunciación eurocentrado, genera en ese mismo acto una significativa acción direccionada a la descolonización epistémica a la vez que política.

Tal acción de dislocación ejercida por la decolonialidad necesariamente ha de orientarse a refutar las tantas veces mentadas teorías en torno a que los acontecimientos deleznable de la civilización occidental han de ser pensados en tanto extravío de la razón y que vale pugnar por la continuidad en aras de completar el proyecto moderno, que se encuentra aún inacabado (Habermas, Taylor, Apel y otros). No hay ningún extravío de la razón. No se trata, bajo ningún aspecto, de un yerro y la posibilidad de la posterior reorientación racional. La decolonialidad impugnará radicalmente tal concepción y mostrará que razón y conquista son caras de la misma moneda, premeditado diseño del verso y reverso de la narrativa moderna conquistadora, impugnando el ideario de la *episteme* civilizatoria que aún hoy incide en el derrotero político de la humanidad toda²⁵.

Occidente no naufragó en los mares en aquella travesía emprendida en los albores del renacentismo. Hoy sí naufraga, más no en los mares sino en todo territorio marcado de colonialidad. Occidente naufraga, aunque buena parte de los occidentales lo nieguen.

²⁴ Cfr. Grosfoguel, R., "Descolonizando los universalismos occidentales: del pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas" en Castro-Gómez, S. / Grosfoguel, R.(eds.) , *El giro decolonial*, op. cit.

²⁵ Las consideraciones de este párrafo aparecerán en Borsani, M. E., "Historia, memoria, y genocidio: lectura decolonial de la lógica moderna de exterminio" en Bresciano, J. A., (comp.), *La memoria histórica y sus configuraciones temáticas. Una aproximación interdisciplinaria*, Montevideo, Ediciones Cruz del Sur, 2011.

Asistimos así a un escenario que requiere de cambios muy complejos, cambios civilizacionales, como lo expresa Santos, ya mencionado y a quien ahora retomamos.

Invita el autor:

“...a una comprensión no occidental del mundo en toda su complejidad y en la cual habrá de caber la tan indispensable como inadecuada comprensión occidental del mundo occidental y no-occidental. Esta comprensión y esta complejidad son el lastre histórico, cultural y político donde emerge la globalización contrahegemónica como la alternativa construida por el Sur en su extrema diversidad. Lo que está en juego no es sólo la contraposición entre el Sur y el Norte, es también entre el Sur del Sur y el Norte del Sur y entre el Sur del Norte y el Norte del Norte”²⁶

Claro que sur y norte remiten a ubicaciones cardinales epistémicas, al lugar en el que se instale la opción intelectual asumida.

4. DILEMA DE CIERRE

Comenzamos este trabajo con una pregunta, cuestionamiento que ubicamos junto a oposición, a una disyuntiva, a saber: ¿El presente exánime de la Filosofía? ó la Filosofía ante un presente exánime. Que la filosofía se halla ante un presente desfalleciente, frente a un presente revulsivo en estado de agonía, no nos cabe duda alguna, allí talla lo civilizatorio a lo que hiciéramos referencia anteriormente.

Sin embargo, no convalidamos que el presente de la filosofía esté dando sus últimos estertores muy por el contrario, encontramos proyectos, programas y teorizaciones que dan cuenta de la vitalidad de la filosofía, en tanto ésta se disponga de otro modo de cara al mundo, en tanto ésta se piense en otro vínculo respecto al presente, en tanto ésta ensaye otros criterios investigativos y ancle en nutrientes conceptuales otros que den por tierra la brecha abismal entre la teoría y el mundo práxico que habitamos. No se trata de un salto al vacío pero tampoco, dada la ingente crisis actual, es tiempo para las timoratas filosofías de la medida.

Enhorabuena entonces, la digna rabia²⁷, enhorabuena, digo, cuando esa indignación, ese desasosiego se motoriza en resistencia, en rebelión, que ha de diseñarse de plurales modalidades en conformidad con la diversidad o como dice Mignolo, diversalidad²⁸ que no ya el universo, sino el pluri-verso demanda²⁹. Como único universal, entonces, la

²⁶ Santos, B. de Sousa, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, CLACSO, S.XXI, 2009, p. 355.

²⁷ Digna rabia es el nombre del Festival realizado en vísperas al 1 de enero de 2009 conmemorando el aniversario del movimiento insurgente zapatista de Chiapas, México. En una de sus proclamas expresan, con sabiduría envidiable, que su lucha es por un mundo en el que quepamos todos los que habitamos en este planeta.

²⁸ El término ‘diversalidad’ ha sido acuñado por el escritor, oriundo de la Isla de Martinica, Edouard Glissant.

²⁹ Mignolo, W. (comp.), *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Ed. del Signo/Duke University Buenos Aires, 2006.

posibilidad mental de abrazar la polifonía cultural y la alteridad no ya precedida de ningún prefijo de minusvalía (sub, infra, proto), diversos sí, más no sub-valorados. Tal vez, la patología civilizatoria anide es esa subvaluación y se torne urgente, por tanto, escrutar nuestras prácticas educativas, políticas e institucionales en aras de desmontar, desandar, des-cubrir la lógica modernidad-colonialidad en tanto modelo epistémico-político que hemos venido reproduciendo.

Tal vez la postura decolonial contribuya a dar con alternativas creativas, innovadoras, insurgentes que estén a la altura del momento de crisis y de cambios que esta coyuntura epocal global exige, sin más dilaciones; desafío del que los y las intelectuales no podemos desentendernos; es éste un tiempo de exultante potencialidad filosófica que insta a diseñar nuevos corredores intelectuales y por allí andamos.

Bibliografía

- Argumedo, A., *Los silencios y las voces en América Latina*, Buenos Aires, Colihue, 2004.
- Borsani, M. E., "Historia, memoria, y genocidio: lectura decolonial de la lógica moderna de exterminio" en Bresciano, J. A. (comp.), *La memoria histórica y sus configuraciones temáticas. Una aproximación interdisciplinaria*, Montevideo, Ediciones Cruz del Sur, 2011.
- Bou, L. C., *Africa y la Historia*, Rosario, CEUR, 2007.
- Castro-Gómez, S./ Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá. Siglo del hombre, 2007.
- Dussel, E., "Europa, modernidad y eurocentrismo" en Lander, E., *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/dussel.rtf>
- Eze, E. Ch., "El color de la razón: la idea de raza en la Antropología de Kant" en Mignolo, W. (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires, Ed. del Signo y Duke University, 2001.
- Grosfoguel, R., "Descolonizando los universalismos occidentales: del pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas" en Castro-Gómez, S./ Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial, op. cit.*
- Henry, P., "Entre Hume y Cugoano: raza, etnicidad y el acorralamiento filosófico" en Eze, E. Ch./ Castro-Gómez, S./ Henry, P., *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Ed. del Signo y Duke University, 2008.
- Hachin Lara, L., "¿Por qué volver a los textos coloniales? Herencias y coherencias del pensamiento americano en el discurso colonial" en *Revista de Literatura y Lingüística* 17 (2006).
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid, Alianza, 1975.
- Hume, D., *Escritos impíos y antirreligiosos*, Akal, 2005.
- Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991.
- Maldonado-Torres, N., "Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto." en Castro-Gómez, S./ Grosfoguel, R. (eds.), *El giro decolonial, op. cit.*
- Mignolo, W. (comp.), *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Ed. del Signo/Duke University Buenos Aires, 2006.
- Mignolo, W., *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ed. del Signo, 2010.
- *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*, Buenos Aires, Ed. del Signo, 2011.
- Miró Quesada, F., "Racismo: un prejuicio latente". 2007
Disponible en http://www.cimarrones-peru.org/racismo_latente.htm
- Nizan, P., *Los perros guardianes*, Madrid, Fundamentos, 1973.
- Quijano, A., "Don quijote y los molinos de viento en América Latina"
Disponible en <http://www.ociperu.org/documentos/ClavesQuijano.pdf>

- “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina.” en Lander, E. (comp.), *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales, Op. Cit.*
- “Los fantasmas de América Latina” en *Libros y Artes*, Revista de Cultura de la Biblioteca Nacional del Perú, 10, Abril (2005), pp. 14-16.
- Santos, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, CLACSO, S.XXI, 2009.
- Santos, Boaventura de Sousa, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO, 2010.

Sobre los autores

FRANCISCO ALONSO-FERNÁNDEZ. Catedrático de Psiquiatría y Psicología Médica de la Universidad de Sevilla (1967-77) y de la Universidad Complutense de Madrid, en la que ha sido nombrado, con carácter vitalicio, Catedrático Emérito desde 1990. Académico numerario y Presidente de la Sección 6ª de la Real Academia Nacional de Medicina. Académico Correspondiente de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Doctor Honoris causa en cuatro Universidades, españolas y latinoamericanas.

Autor de cerca de medio millar de trabajos publicados en revistas científicas españolas y extranjeras y de cuarenta y nueve libros, tiene patentado un método para la detección, diagnóstico, clasificación y seguimiento de la depresión, lo que ha supuesto un nuevo enfoque en este campo. Su obra es polivalente. Más allá de la producción en el ámbito de la psiquiatría, ha podido vincular sus puntos de vista con la historia, la filosofía, el arte o la sociología, por lo que ha desarrollado una profunda labor en terrenos como la psicopatología, la psiquiatría social, la psiquiatría antropológica, la psicohistoria, la psicoliteratura y la psicomística, realizando indagaciones sobre figuras tan relevantes como Beethoven, Chopin, Feijoo, Felipe II, Felipe V, Goya, Kafka, Larra, San Juan de la Cruz o Hemingway, y sobre personajes literarios tales como D. Quijote o D. Juan Tenorio. Entre sus obras más recientes destacan: *Formas actuales de neurosis*, Madrid, Pirámide, 1981 (2005); *La depresión y su diagnóstico. Nuevo modelo clínico*, Barcelona, Labor, 1988; *Psicología médica y social*, Barcelona, Salvat, 1989; *Las nuevas adicciones*, Madrid, 2003; *El Quijote y su laberinto vital*, Barcelona, Anthropos, 2005; *El hombre libre y sus sombras*, Barcelona, Anthropos, 2006; *La cuarta dimensión del enfermo depresivo*, Madrid, Instituto de Filosofía, 2009.

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ. Profesor del Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada, donde imparte las asignaturas de Antropología filosófica, Humanismos y antihumanismos y filosofía de la globalización, entre otras. Actualmente es coordinador de la titulación de filosofía.

Es autor de *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana*, Comares, Granada, 2002. Entre sus obras más recientes destacan: "Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología", *Pensamiento*, 62 (2006); Traducción y edición italiana (junto con Paolo Ponzio) de *Intelligenza senziente*, de Xabier Zubiri, Milán, Bompiani, 2008; "El fundamento en Zubiri. Aportaciones de su filosofía al debate antropológico entre relativismo y universalismo", *Daimon*, 48 (2009); "Persona, religación y realidad moral. Los conceptos éticos a la luz de la filosofía de Zubiri", *Pensamiento*, 246 (2009).

MARÍA EUGENIA BORSANI. Profesora de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina. Co-fundadora de la carrera de Filosofía y del posgrado en Filosofía y Crítica de la Cultura (2003) en la misma universidad. Directora del Proyecto de Investigación “Indagación crítico interrelativa del presente. Coordenadas de matrices de pensamiento: hibridación e interdiscursividad”. Fundadora del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad —CEAPEDI. Dirige la Revista Otros Logos. Revista de Estudios Críticos.

Entre sus numerosas obras destacan: *Una bisagra entre la hermenéutica y la Filosofía de las Ciencias*, 2005; *Filosofía- Crítica- Cultura*, 2006 (co-editora); *La diversidad, signo del presente. Ensayos sobre Filosofía- Crítica y Cultura* 2009 (co-editora).

RITA CANTOS VERGARA. Licenciada en filosofía en la Universidad Autónoma de México. Actualmente realiza su Tesis Doctoral en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada con el título de "Filosofía y psicopatología. Aproximación crítica a procesos enfermizos de la actualidad", bajo la dirección de Luis Sáez Rueda.

JAVIER DE LA HIGUERA ESPÍN. Profesor en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada donde imparte las asignaturas de Metafísica y Filosofía y literatura, entre otras.

Entre sus obras más recientes destacan: *Michel Foucault: La filosofía como crítica*. Granada, Editorial Comares, 1999; Estudio introductorio y traducción (junto con A. Campillo y E. Bello) de *Michel Foucault, Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2006; “La posibilidad de la ontología”, en L. Sáez, J. de la Higuera y J. F. Zúñiga (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007; "Secreto teológico y finitud. La lectura de la ontología barroca", en P. Peñalver y J. L. Villacañas (eds.), *Razón de Occidente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

MARÍA EUGENIA GONZÁLEZ LARA. Actualmente realiza su Tesis Doctoral en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada bajo la dirección de Javier de la Higuera Espín. Su investigación se realiza en torno a la comprensión ontológico-existencial de psicopatologías en su dimensión social. En particular, trabaja el concepto ontológico-existencial de locura en las primeras obras de Foucault.

Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de Salamanca (2008-2009) y en la London Metropolitan University, Inglaterra (2009-2010).

INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ. Doctora en Filosofía por la Universidad de Granada. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de Pisa (2007), en l'Université Paris Panthéon-Sorbonne (2008), y en l'École Normale Supérieure de Lyon (2009).

Entre sus publicaciones destacan: “El deseo como dimensión esencial de la vida humana”, en Javier San Martín y Tomás Domingo Moratalla (eds.), *Perspectivas sobre la vida humana. Cuerpo, mente, género y persona*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011; “Conflictos religiosos y políticas afectivas en la filosofía de Spinoza”, en Ávila, R., Ruiz, E., Castillo, J.M. (eds.), *Miradas a los otros. Dioses, culturas y civilizaciones*. Arena Libros, Madrid, 2011; "Spinoza contra la extirpación estoica de las pasiones", *Daimon. Revista Internacional de filosofía* (2010).

LEOPOLDO LA RUBIA DE PRADO. Profesor en el Departamento de Filosofía I de la Universidad de Granada, donde imparte las asignaturas de Filosofía de las vanguardias, Filosofía del arte, entre otras. Actualmente es Vicedecano de actividades culturales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada.

Entre sus obras más recientes destacan: "La crisis del lenguaje comunicativo y el recurso de la fantasía", *Éndoxa: series filosóficas*, n° 16, 2002; "Enfermedad y sufrimiento como dimensiones creativa y ética. Las patologías de los personajes dostoievskianos: Nétoschka Nezvanova", *Mundo Eslavo*, n° 1, 2002; *Dalí: excéntrico concéntrico* (coordinador). Granada, Editorial Universidad de Granada, 2006; *Kafka y el cine. La estética de lo kafkiano en el séptimo arte*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.

PABLO PÉREZ ESPIGARES. Tesitando en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada, bajo la dirección de Luis Sáez. Sus intereses de investigación actual son el replanteamiento del sujeto a partir de Heidegger y Lévinas, y la repercusión en el concepto de ciudadanía; el debate en torno al multiculturalismo y la alternativa desde la interculturalidad. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de París.

Entre sus publicaciones, destaca: "Nihilismo y violencia en la era de la técnica. Diagnóstico epocal desde la crítica de Heidegger a la metafísica", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 63, n° 235, enero-abril 2007: 81-109.

LUIS SÁEZ RUEDA. Profesor en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada, donde imparte las asignaturas de Corrientes actuales de filosofía, Filosofía del sujeto, Crisis de la modernidad y pensamiento posmetafísico, entre otras. Ha recibido el premio a la Investigación de Calidad por la Universidad de Granada (2005).

Autor de *Movimientos filosóficos actuales*, ³2009 (ed. orig. 2001) y *El conflicto entre continentales y analíticos* (2002). Entre sus obras más recientes destacan: *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009; "Ontology of Events vs. Ontology of Facts. About the current fissures between the continental and analytic traditions", *The Journals of the British Society for Phenomenology*, vol. 37, n1 2 (May 2006): 120-137; "Hospedar la locura. Reto del pensar en tiempos de nihilismo", en Ávila, R./Estrada, J.A./Ruiz, E. (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Madrid, Arena Libros, 2009, pp. 245-264. «Ontología política como terapia de la cultura estacionaria y llamada al ser-cenital», *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, n° 1 (2010), pp. 125-146.

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS. Catedrático de filosofía antigua y director del Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada, donde imparte las asignaturas de Historia de la filosofía antigua, Filosofía presocrática y Filosofía helenística, entre otras. Como platonista ha sido miembro del Comité Ejecutivo de la *International Plato Society* (IPS), durante los dos últimos periodos trienales.

Entre sus obras más recientes destacan: "Myth and Rhetoric in the Gorgias", en Michael Erler / Luc Brisson (eds.), *Gorgias - Meno, Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, S. Augustin, 2007 ; "The Ontology of Pleasure in the Philebus and the Republic", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, XXIV (2008), pp. 51-74; "Platón y la teoría cognitiva del deseo", en V. Domínguez (ed.), *La oscuridad radiante. Lecturas del mito de la caverna*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, "La verdad del placer" en J. Dillon & Brisson, L., *Plato's Philebus*, Academia Verlag, S. Augustin, 2010, pp. 243-249; así como la traducción de *Aristóteles: Fragmentos*. Madrid, Gredos, 2005.

JUAN DAVID ZULOAGA DAZA. Polítologo e ingeniero industrial (Universidad de los Andes, Bogotá); International Baccalaureate. Suiza. 1998; Vinculado al Proyecto de Educación Rural (PER) del Viceministerio de Educación Básica y Media; Profesor titular de la

cátedra 'Clásicos del pensamiento político' de la Facultad de Ciencia Política, Gobierno y Relaciones Internacionales de la Universidad del Rosario, hasta 2007; Actualmente prolonga sus estudios en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada, donde realiza su Tesis Doctoral, con título "Máscaras del Barroco en la crisis del presente", bajo la dirección de Luis Sáez Rueda.

Entre sus publicaciones, destacan: *¿Puede un Estado adoptar los preceptos del pensamiento sistémico crítico?*, Universidad de los Andes. Bogotá. 2005; *Un estudio sobre el Estado y la razón de Estado en la obra y el pensamiento de Nicolás Maquiavelo y sus relaciones con la fortuna, la virtud, la naturaleza humana y la religión*, Universidad de los Andes. Bogotá. 2005; *Un estudio sobre el individuo del barroco y la idea de un justo medio en la obra de Baltasar Gracián*, Universidad de Granada, 2008.

