
LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ
(Editor académico)

TOTALITARISMO Y PARANOIA
LECTURAS DE NUESTRA
SITUACIÓN CULTURAL



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá
Facultad de Filosofía



Reservados todos los derechos

© Pontificia Universidad Javeriana
© Luis Fernando Cardona Suárez
© Varios autores

Primera edición: octubre de 2016
Bogotá, D. C.
ISBN: 978-958-716-969-0
Número de ejemplares: 400
Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Editorial Pontificia Universidad Javeriana
Carrera 7.^a n.º 37-25, oficina 1301
Edificio Lutaima
Teléfono: 320 8320 ext. 4752
www.javeriana.edu.co/editorial
Bogotá, D. C.

Corrección de estilo
Carlos Mauricio Granada

Montaje de cubierta
Marcela Godoy

Diagramación
Marcela Godoy

Impresión
Javegraf



Cardona Suárez, Luis Fernando, editor académico, autor

Totalitarismo y paranoia : lecturas de nuestra situación cultural / editor académico y autor Luis Fernando Cardona Suárez ; autores Wolfgang Heuer [y otros trece]. -- Primera edición. -- Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2016. (Anábasis colección).

344 páginas ; 21.5 cm

Incluye referencias bibliográficas

ISBN : 978-958-716-969-0

1. TOTALITARISMO. 2. FILOSOFÍA POLÍTICA. 3. FORMAS DE GOBIERNO. 4. CIENCIAS SOCIALES. 6. IDEOLOGÍAS POLÍTICAS. 7. PARANOIA. I. Heuer, Wolfgang, autor. II. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Filosofía

CDD 321.64 edición 21

Catalogación en la publicación - Pontificia Universidad Javeriana. Biblioteca Alfonso Borrero Cabal, S.J.

inp

29 / 09 / 2016

Prohibida la reproducción total o parcial de este material sin autorización por escrito de la Pontificia Universidad Javeriana.

CONTENIDO

PRÓLOGO	7
I. LA CONFIGURACIÓN POLÍTICA DEL TOTALITARISMO	
EL "FRÍO GLACIAL" DE LA LÓGICA DEL TOTALITARISMO <i>Wolfgang Heuer</i>	17
PARANOIA: LA LOCURA QUE HACE LA HISTORIA. OPÚSCULO EN OCASIÓN DEL CENTENARIO DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL <i>Luigi Zoja</i>	33
LA <i>HYBRIS</i> TOTALITARIA <i>Carolina Andrea Montoya</i>	41
LAS "INTERVENCIONES HUMANITARIAS" COMO APERTURA A LA EXCEPCIONALIDAD EN EL ÁMBITO GLOBAL <i>Neftalí David Suárez Rivero</i>	65
LA TAREA ANTITOTALITARIA DE LA FILOSOFÍA <i>Enver J. Torregróza</i>	99
II. LOS DISPOSITIVOS ANÍMICOS Y SIMBÓLICOS DEL TOTALITARISMO	
ARQUITECTURA Y TOTALITARISMO: LA GERMANIA DE ALBERT SPEER <i>Manuel Oswaldo Ávila</i>	121
TENSIONES NO RESUELTAS: TOTALIDAD Y SINGULARIDAD EN EL SIGLO XX <i>Juan Pablo Garavito</i>	145

EL TOTALITARISMO Y LA DEMOCRACIA LIBERAL: O DE LA OBSESIÓN POR CONSTRUIR "GUARIDAS INEXPUGNABLES" <i>Daniel Toscano López</i>	175
BIOPOLÍTICA Y PSICOPOLÍTICA. DEL PODER DISCIPLINARIO A LA SEDUCCIÓN <i>Dennys Castro Martínez</i>	199
TOTALITARISMO Y AGENESIA CULTURAL EN EL PRESENTE <i>Luis Sáez Rueda</i>	227
III. LA DESTRUCCIÓN DE UN MUNDO COMPARTIDO Y EL TERROR	
DIETÉTICA DE SENTIDO. LAS POSIBILIDADES DEL ESCEPTICISMO ANTE EL PODER TOTALITARIO <i>Alicia Natali Chamorro Muñoz</i> <i>Manuel Darío Palacio</i>	251
M. HEIDEGGER Y W. BENJAMIN. DELIMITACIONES DE LO TERRORÍFICO <i>Mery Castillo C.</i>	281
¿SE PUEDE HABLAR HOY DEL TERROR? <i>Luis Fernando Cardona Suárez</i>	307
SOBRE LOS AUTORES	339

TOTALITARISMO Y AGENESIA CULTURAL EN EL PRESENTE

Luis Sáez Rueda

El totalitarismo es un fenómeno de múltiples rostros, poliédrico. Al vincularlo con la *agenesia*, es decir, con la incapacidad para engendrar y crear, no pretendemos agotar su sentido, sino subrayar uno de sus aspectos, el que nos parece más extendido y corrosivo en el presente. Nuestra apuesta central, en esta línea, radica en que tal vínculo hunde sus raíces en el ámbito de la cultura occidental, es decir, en el suelo civilizacional entero de Occidente. Como veremos, la cultura y el espacio sociopolítico son dos caras heterogéneas de una misma moneda, anverso y reverso de un único movimiento internamente discordante, siendo el primero una esfera de *acontecimientos* irrepresentables, aprehensibles comprensiva e intensivamente, que se encarnan en la visibilidad de los procesos del segundo. Antes de avanzar hacia el subsuelo *invisible* de lo cultural civilizatorio, es necesario lanzar una mirada al modo en que el enlace que indagamos se extiende en el rostro *visible* de la praxis social y política, provocando —y este efecto es crucial por su nuda crudeza— un sufrimiento colectivo de tan gran proporción que demanda hoy la atención de la filosofía.

SUBJETIVACIÓN AGENÉSICA Y CONTINUIDAD FATÍDICA

Foucault ha mostrado convincentemente que el poder, en su forma más actual, se afianza a través de procesos de *subjetivación* (1977, cap. v; 2003). Discurre, según ello, a través de la retícula social de relaciones interpersonales en su dimensión *microfísica*, basal. En semejante campo, que es el de la vida, el poder no opera imponiendo normas y sanciones o castigos correspondientes. Su fuerza, sutil y paradójica, radica en que circula a través de los cuerpos, de los seres *de carne y hueso*, promoviendo la vida, suscitándola, ampliándola. Ejerce sobre los seres humanos algo así como una *realización por desrealización*, construyendo conductas, injertando hábitos, gestionando la temporalidad y la espacialidad de la praxis y, en suma, elaborando modos de subjetividad. El sujeto social se muestra, desde esta perspectiva, como un producto que ilusoriamente cree realizarse o hacerse desde sí, cuando tal realización, en el fondo, ha sido capturada y fabricada.

Partiendo de esta conformación del poder en las sociedades contemporáneas y dilatando su sentido, nos gustaría llamar *subjetivación agenesica* al fenómeno en virtud del cual la constitución de subjetividades por el poder revela un carácter totalitario que se evidencia en la descomposición y ruina del ser autocreativo inherente a lo humano. El hombre es un ser autocreador; este es uno de los rasgos que pertenecen a su condición, sorprendente y cautiva: su tarea en la vida no es experimentada exclusivamente como deseo de subsistencia, de permanencia en sí, sino, más allá, como anhelo de una vida más intensa, más rica, creciente en cualidad. Tal condición se ha expresado en la filosofía de muchos modos: tiende al crecimiento de sus fuerzas activas (Nietzsche), al desarrollo sin fin de la excelencia (Aristóteles), al alcance de la innumerable autonomía racional, instancia regulativa e inalcanzable (Horkheimer, Adorno)... Para decirlo con Heidegger, no posee un ser determinado, sino que es, de raíz, pregunta por su ser e inagotable empeño en ser. En cualquier caso, y aunque siempre esté condicionado por la facticidad en la que se hunde, el hombre está impelido por sobre-serse (como diría Unamuno), por autotranscenderse en un camino sin fin. ¿Y no significa esto que en tal trayecto esté lanzado a la autotransformación permanente? ¿Puede la autotranscendencia del vivir escamotear la autotransfiguración? El ser humano,

en su autogeneración (siempre condicionada por la circunstancia) es proteico, compromete su ser mismo en la responsabilidad inexorable de crearse, por mucho que el suelo que pisa lo limite. La agenesia, en su sentido más radical, no consiste en la merma contingente de capacidades creativas nombrables y localizables en el lenguaje de la representación científica. Es un acontecimiento ontológico, consistente en la pérdida de potencia del impulso humano de modelarse a sí mismo y de autotranscenderse y transformarse de modo creativo.

El totalitarismo político implica siempre, a nuestro juicio, un poder para gestionar la *subjetivación agenésica* en la comunidad. La implantación totalitaria de un orden va acompañada de una violencia represora, pero esta no es más que un mecanismo accesorio y exógeno que puede ser abandonado una vez que se ha logrado consumir su genuino modo de alcanzar el éxito: la incrustación en el tejido social de procesos capaces de construir una subjetivación en la que el impulso de autocreación de los individuos es extirpado. Es así como el totalitarismo reduce la distancia entre sus fines ideológicos y la resistencia de aquellos a los que gobierna y domina. El magnífico análisis que Arendt realiza sobre el totalitarismo confirma en aspectos centrales este punto de vista. La esencia de lo totalitario radica, más que en el acto de imponer un marco legal constrictivo, en su capacidad de seducir de tal forma que su inmanente lógica penetre en las acciones y en los movimientos humanos, ocupando el lugar de la realización espontánea a la que estos aspiran. Interpretando a la autora judía, podríamos decir que el totalitarismo logra tal efecto mediante la yuxtaposición de dos operaciones. Por un lado, se las arregla ideológicamente para hacer coincidir su lógica operativa con una supuesta lógica que regiría la realidad vital misma. El término de “ley” cambia de significado: de expresar el marco de estabilidad dentro del cual pueden tener lugar las acciones y los movimientos humanos se convierte en expresión del movimiento mismo” (Arendt 2006, 622). Atrapando al pueblo en su propias reglas de juego, el totalitarismo adopta, por otro lado, un estilo cuasimístico que, transformando el *pathos* del dominado, construye emociones justificadoras de tales reglas, emociones que han de buscar, para todo lo que sucede, misteriosas razones insertas en una vida que se vela y que es silentemente más sabia que cualquier juicio.

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. (Arendt 2006, 630)

Se trata de emancipar el pensamiento de la experiencia y de la realidad; el totalitarismo siempre "se esfuerza por inyectar un significado secreto a cada acontecimiento público [y procede] a modificar la realidad conforme a sus afirmaciones ideológicas" (Arendt 2006, 630-631). La *lógica del desarrollo* de una visión autoritaria del mundo y de la praxis social se hace así irrefutable por principio. Pues bien, ¿qué significado posee este resultado? De acuerdo con nuestra terminología, el de erradicar la propensión a la autocreación humana y sustituirla por una *autorrealización ficcional*. Tal es el nervio profundo de la *subjetivación agénésica*. La propia filosofía arendtiana es susceptible de ratificar esta conclusión. En efecto, la praxis política en el espacio público, que es donde los seres humanos llegan a constituirse como sujetos autónomos, tiene por meta, según Arendt, la libertad. Esta no debe ser confundida con la *liberación* respecto a cadenas, pues la rebasa: consiste en la *capacidad de iniciar*, en la viva fuerza que *hace nacer* algo nuevo, en el acontecimiento que rompe con la necesidad e inyecta la aparición de un *nacimiento* (Arendt 2004, 36 y ss.). Este *principio nascendi* desborda los imperativos estratégicos de la mera *supervivencia* y coloca al ser humano en el camino sin fin del *ser-se*, haciendo por ser y adoptando formas de vida y de autoorganización inéditas.

No hay sufrimiento más profundo en la aventura humana que el que supone enjaular o embridar su fuerza autogerminativa. La *subjetivación agénésica* —nos parece— constituye la fuente más honda de los padecimientos humanos, pues es comparable con una parálisis del resorte que dinamiza el existir, es decir, con una muerte en vida. Su amenaza es, por ello, el terror por excelencia, subterráneo respecto a todos los terrores cutáneos. Por mucho que las hambrunas, las guerras o cualquier otro fenómeno que ponga en riesgo la supervivencia produzcan suplicios, es la pérdida de la posibilidad de autocrearse, que está supuesta en el fondo de todos ellos, la más lacerante dolencia.

Llegados a este punto, puede ser aclarado en qué sentido el fenómeno de la *subjetivación agenesica* está vinculado al de la *continuidad fatídica*. El primero colapsa el advenir que porta el ser humano, su exceso respecto a sí, la sobreabundancia que lo excita hacia la forja de su ser y lo convierte en una flecha lanzada hacia el infinito de su continua renovación autocreativa. Pero si esto es así, tal fenómeno lleva aparejado el de la subrepticia permanencia en un presente continuo, sin apertura a la autotranscendencia y congelado en una inmediatez en la que se desvanece la memoria. Este segundo fenómeno fue estudiado desde una perspectiva psicopatológica por la escuela del *análisis existencial*, a la que pertenecieron psiquiatras que transformaron el significado de la *salud* y de la *enfermedad* en una dirección existencialista, tomando como base la hermenéutica del *Dasein* que realizó Heidegger en *Sein und Zeit* en 1927¹. La salud, en esta línea, coincide con la experiencia —a la que Heidegger llamó “maravilla de las maravillas”— “soy”, es decir, con la autoaprehensión del hombre como ser que existe². La enfermedad consiste, en coherencia con ello, en el desarraigo respecto a la facticidad existencial, cuyos modos constitutivos llamó Heidegger “existenciaríos”. Pues bien, la *continuidad fatídica* expresa la ruptura del nexo presente-pasado-futuro, los éxtasis del tiempo. Se rompe la

¹ El término *análisis existencial* fue forjado en 1924 por el psiquiatra Jakob Wyrsch para designar el método terapéutico propuesto por Ludwig Binswanger. Este método combina el psicoanálisis freudiano con la fenomenología heideggeriana y toma como objeto la existencia del sujeto en cuanto ser que *habita* un mundo. La escuela le achaca a Freud haber reducido lo humano al *Homo natura*. No es la supervivencia sino la existencia lo propiamente humano. Entre sus partidarios, encontramos a E. Minkowski, M. Boss y R. May, nombrando solo los más destacados. El análisis existencial —que tuvo su momento de esplendor en los años cincuenta y sesenta del pasado siglo— experimenta en la actualidad un renacimiento, sobre todo a partir del filósofo y psiquiatra alemán W. Blankenburg (1971), que introduce, junto con la inspiración heideggeriana, la fuente que representa M. Merleau-Ponty. Para una visión global sobre esta escuela, son especialmente relevantes May (1967) y Ruitenbeek (1972).

² Valga el impresionante relato que realiza May acerca de una de sus pacientes. La paciente, hija ilegítima, arrastraba una vida de angustia próxima a la esquizofrenia. Se curó. Poco antes escribió: “Yo soy una persona que nació ilegítimamente. Entonces, ¿qué queda? Lo que queda es esto: yo soy. Este acto de contacto y aceptación de mi ‘yo soy’, una vez que lo aprehendí bien, me produjo (creo que por primera vez en mi vida) esta experiencia: ‘Puesto que yo soy, tengo derecho a ser’” (May 1967[1958], 64-65).

conexión e integración temporal, de forma que todo queda reducido a un presente continuo, vacío, monótono, experimentado como fatídico, en el sentido de que el fluir del tiempo queda reducido a la regla de una sola categoría. En semejante detención solo queda, entonces, la posibilidad de un movimiento aparente, no en expansión de la vida, sino anclado en la verticalidad de dos ilusiones, la del ascenso etéreo y la del descenso nefasto. Binswanger encuentra todo este complejo sintiente en una de sus pacientes. Ellen West, reducida por la *continuidad fatídica* a la mencionada regla de una sola categoría, escapa ensoñadamente a través de elevaciones y hundimientos fantasmagóricos. Ora se volatiliza en el cielo resplandeciente, ora baja a un mundo de cieno. Por un lado, los momentos de altura se caracterizan por un imaginario espiritual. Se considera llamada a realizar alguna misión especial, sintiéndose involucrada en una *gran causa*. Por el otro lado, en los momentos y fases de hundimiento, experimenta el más tremendo vacío incrustado en el mundo real, la fealdad y el aire viciado de la rutina diaria, olor nauseabundo a decadencia y muerte. Todo lo de los demás —piensa— es raquitismo de multitud que quiere aplastarla (Binswanger 1967a, 259-297). Pero no es solo la temporalidad existencial la que se muestra afectada en este fenómeno que comentamos, sino, al mismo tiempo, la espacialidad. En la *continuidad fatídica*, el sujeto es incapaz de adoptar verdaderas perspectivas que rompan la afección de esa sucesión infecunda de lo que sucede. Como mostró M. Merleau-Ponty, sin perspectiva le es imposible al hombre organizar espacial y corporalmente su experiencia. No hay, en consecuencia, unidad significativa entre las cosas. Como muestra Minkowski (1973) a lo largo de *El tiempo vivido*, el “espacio límpido” se esfuma en el “espacio oscuro”, donde ya no fluyen puntos de vista arraigados, sino ópticas siempre cambiantes y sin eje organizador de mundo.

Aunque el análisis existencial no vinculó la enfermedad con el poder político, nos parece que esta experiencia emocional de la *continuidad fatídica* es una de las vivencias fundamentales que debemos presuponer en la *subjetivación agénésica* que el totalitarismo efectúa. La *lógica del desarrollo* totalitario, impresa en la vida social, puede ser considerada como una pauta inamovible de fondo, a pesar de todas sus variaciones en superficie, una pauta experimentada en la forma de ley

inexorable. A ella queda fijada la temporalidad comunitaria, desarraigada de la significatividad existencial y dinámica que puede otorgarle la historia antecedente y el umbral de lo venidero. Al mismo tiempo, la incardinación corporal en el mundo pierde su plasticidad y es retenida en estereotipos conductuales. Una sociedad dominada totalitariamente es, ante todo, un conglomerado de relaciones interpersonales *sin-mundo* que habitar. Es una comunidad desarraigada, flotante o evaporada en un *tempo* de detención de la vida, en cuyo confinamiento solo se escucha, bajo todas las apariencias, el pavoroso sonido de la repetición, pues su devenir es únicamente ficcional. El totalitarismo, al generar este colectivo en desarraigo, lo sume en el *vacío de ser*, un acontecimiento ontológico que da lugar a una multitud de plexos emocionales por medio de los cuales los individuos se sienten afectados por la frialdad de su inexistencia. Ahora bien, el vacío existencial resulta insoportable para el ser humano, hasta el punto de que pide dolorosamente a su portador que se lo emboce, que se lo sustraiga a la mirada autoexperiencial que haría de él un horror expresamente tangible. Es así, a nuestro entender, el modo en que la colectividad se ve empujada a emprender un dinamismo ciego, aturdido, yermo de extrañamiento. Cuanto más profundamente se extiende el sentimiento de vacuidad, más necesaria se hace esta dinamicidad ofuscada que sirve de velo y de bálsamo, convirtiéndose en un vértigo de acción que no cambia cualitativamente la rígida lógica fatídica y que puede ser calificado como una *organización del vacío*.

Para que esto ocurra, ya no es ni siquiera necesario que exista un régimen político expresamente totalitario. Esta situación puede tener lugar, camuflada, en nuestras democracias actuales, en las que unas fuerzas ciegas, que rebasan a los gobiernos concretos en un mundo globalizado, hacen las veces de régimen totalitario. El capitalismo, por ejemplo, adoptando hoy una configuración reticular y plástica, administra el trabajo adueñándose de la temporalidad y espacialidad de los individuos, de los que se diría que ya no viven sino que *son vividos* por ritmos autonomizados y yacentes en el magma social (Hardt y Negri 2000, 363-365). Tanto es así que, si añadimos otros dinamismos autonomizados que gobiernan desde la oscuridad y a fuer de comando el *corpus* sociopolítico entero —como la estricta

separación entre actividad profesional funcional y el goce sin alma, la racionalización exasperada de la espontaneidad, propiciadora, a marchas forzadas, de una *operacionalización y judicialización de la existencia* o la lógica oposicional de la comunicación intersubjetiva, suministradora de relaciones prácticamente legaliformes entre los individuos—, estamos autorizados hoy para diagnosticar el rumbo de la praxis en las sociedades avanzadas como extensión de un paradójico *totalitarismo democrático*, sustentado en una sutil *thana-tología* que usurpa y saquea la vocación autogeneradora de los seres humanos (Sáez 2012a).

PARANOIA, TRAGEDIA Y POLÍTICA DE LOS DESECHOS

El totalitarismo, tal y como lo venimos describiendo, muestra también su potencia mediante la proliferación del miedo y, más profundamente, del terror, ocasionando una paranoia generalizada. Pero no es necesario que lo haga mediante medidas expresas. Lo más enigmático de su *modus operandi* se cifra, para nosotros, en que puede conseguir esto a través de una violencia tácita, incorporada en la sociedad y asumida por ella como si procediese de fantasmas propios. Para hurgar en el tejido pasional de esta otra cara de lo totalitario, recurriremos de nuevo a indagaciones del *análisis existencial*, extrapolándolas de lo individual a lo colectivo.

La *continuidad fatídica* a la que nos hemos referido encierra al ser humano en la pertinaz repetición de un presente desnudo, uniforme y experimentado como inexorable. Sobre esa base se pueden entender sus rendimientos fóbicos. Clausurados en ella, los individuos se hacen víctimas de un pánico a que, si se rompe la continuidad que los esclaviza pero a la que se aferran para subsistir, ocurra algo catastrófico. Emerge, así, lo que los miembros de esta escuela han llamado *lo súbito aterrador*. Binswanger, por ejemplo, refiere el caso de una mujer que experimentaba ataques fortísimos de ansiedad si se movía alguno de los tacones de sus zapatos. Esta fobia del tacón concentra obsesivamente un miedo al elemento sorpresa. Pero puede aparecer también en manías increíblemente pequeñas, como el horror a la vista de un botón suelto colgando de un hilo (Binswanger 1967b, 248-251).

Este envés paranoico está supuesto en el totalitarismo, a nuestro juicio, en dos modos diferentes pero coherentes entre sí. En primer lugar, se muestra como lo que llamaríamos *agenesia ensoñadora* y *antitrágica*. Un individuo al que no se le ha secuestrado su lucidez debería sentirse bajo la presión totalitaria en situación trágica, pues, por un lado, se halla espoleado por el anhelo a autocrearse y, por otro, es consciente de que el mundo que lo rodea se lo impide por completo. Lo trágico contiene siempre una tensión irresoluble entre dos fuerzas, pero de ningún modo ha de ser concebido como un *pathos* decadente y destructivo. Por el contrario, la tensión misma es productiva, conduce a la invención heroica de caminos intransitados. En el caso del totalitarismo, el empuje trágico del que lo padece y sufre debería suscitar fortaleza para superar el vacío existencial que aquel, como se ha señalado, provoca. “Para no llegar, más tarde o más temprano, a ser nada, el camino más derecho es esforzarse en serlo todo”, sentenciaba agudamente Unamuno (1966, 1131). Entre la imposibilidad del todo al que se aspira y la tentación de abandonarse a la nada, el pensador salmantino no veía forma más digna de comportamiento que la *creación desesperada* (Cerezo 1996, cap. 9). Desde este punto de vista, el desahucio de la pasión trágica evidencia su carácter agenéxico. Scheler ha visto de forma magistral la consecuencia más grave que, nos parece, se desprende de esta situación, que hemos denominado *agenesia ensoñadora*. Tras dictaminar que las épocas más grandes encierran siempre la experiencia de lo trágico, denuncia esa

tendencia, propia del “soñador” sin energía, a tener en la conciencia como realmente dados meros contenidos de deseo de la fantasía, del sueño diurno —en ocasiones también en una amplitud anormal de la ilusión y de la alucinación—, es decir, a *anticipar* en su existencia lo meramente deseado o anhelado en la práctica, así como paladear y gozar por adelantado [...]. Por el contrario, la inclinación a anticipar “como real” lo meramente deseado o logrado a medias y a paladearlo previamente en el sentimiento, perjudican la energía necesaria para su realización [...]. La persona de voluntad fuerte “vive” en sus proyectos *como* proyectos, como contenidos “que deben ser realizados”, sin que alcancen esa *apariencia* de realidad. (Scheler 2003, 125)

El terror de lo totalitario genera un miedo a la autocreación, una paranoia a la autotransformación que compensa la frustración y gesta autorrealizaciones ilusorias; extirpa la tragedia que, bajo su empoderamiento, expele e implanta en la comunidad. Arranca la potencia autocreadora del ser humano, que puede vibrar en la tensión entre su aspiración a hacerse y el encarcelamiento fatídico que lo amenaza con la nadificación. Semejante dispositivo de sometimiento no nos es hoy ajeno. Como hemos sugerido, hay muchas razones para asegurar que nos encontramos actualmente, incluso allí donde la libertad parece prevalecer, bajo el yugo de un *totalitarismo democrático* en el que la tiranía no posee cabeza visible, sino que se expande por la prevalencia de procesos de poder autonomizados y ciegos, latentes en el subsuelo social. De un modo transingular, supraindividual, nos encontramos, en el presente, en la que hemos llamado en otro lugar *sociedad estacionaria*, una comunidad que se agita extraordinariamente de forma cuantitativa, pero que permanece igual a sí misma en su ser cualitativo, una comunidad que organiza su vacío mediante toda una *mathesis universalis* de la existencia y en la que todo inicio, todo cambio, acontece imaginariamente y desemboca en una cada vez más ubicua *ficcionalización del mundo* (Sáez 2009a, caps. 1 y 6.2). Y habría que añadir, continuando el hilo conductor del sentimiento trágico, que la destrucción agenésica de este colabora intensamente en la indiferencia hacia el sufrimiento del otro. Pues a la experiencia trágica le es inherente un tipo de *culpa existencial* muy distinta a la que, freudianamente, podría ser pensada en cuanto castigo por el incumplimiento de una norma social. Se trata de un experimentarse *deudor* respecto a la vida de los congéneres. Esta solidaridad en el sufrimiento que, por lo que decimos, es devastada por el totalitarismo, la expresa Jaspers en palabras tan bellas y profundas como hirientemente descarnadas:

En el mundo abunda, sin duda, la muerte inocente. El mal oculto destruye sin ser visto, hace cosas que nadie oye. Ninguna autoridad del mundo llega siquiera a tener noticias de él (de cómo un hombre es torturado solitariamente hasta morir en la mazmorra del castillo). Los hombres mueren como mártires sin serlo cuando su martirio no es percibido ni será conocido nunca por nadie. La tortura y destrucción

del débil acontecen diariamente sobre la faz de la tierra [...]. ¿Dónde está la culpa de la destrucción inocente? ¿Dónde el poder que condena al inocente a la miseria? Allí donde los hombres han despejado esta pregunta ha surgido la idea de culpabilidad compartida. Todos los hombres son solidarios [...]. [Se experimenta que] yo soy culpable del mal que ocurre en el mundo si no he hecho todo lo posible, incluyendo el sacrificio de mi vida, para evitarlo; soy culpable porque vivo y puedo seguir viviendo mientras esto sucede. De ese modo abarca a todos la culpa compartida de todo cuanto ocurre. (1995, 65)

Vemos aquí cómo el derrumbamiento de lo trágico creador termina siendo acompañado por la desafección respecto al sufrimiento generalizado. Y en este punto se muestra convincente el complemento que Binswanger propone para el *dejar ser* contenido en la noción heideggeriana de *Sorge*: el amor (*Liebe*). Binswanger lo entiende como el imperativo existencial: *¡te seré fiel hasta la muerte!* (1942, 551-566). Podríamos decir que la comunidad, secuestrada en la *continuidad fatídica*, es disuelta en unidades atómicas que han perdido su real capacidad para ser afectadas por el sufrimiento del otro. Reunidas estas en un único sujeto de proporciones gigantescas, constituyen una sociedad allanada y sin lazos genuinamente interactivos. A nuestro juicio, esta situación implica que la angustia es gestionada individualmente, en un médium social por el que transita, como un fantasma, el sentimiento de abandono.

Respecto a lo anterior, un ser humano que se experimenta radicalmente abandonado constituye un caldo de cultivo que alimenta dos pasiones complementarias. Por un lado, la que lo hace sentirse como un despojo o un desecho. Por otro, la del presagio de que todo lo que lo rodea trama contra él para convertirlo precisamente en eso, en una *cosa* desechable. He aquí la segunda faz paranoica del totalitarismo. Relata Minkowski el caso de un cuadro paranoide grave que, expresado en términos del propio paciente, era toda una "política de los desperdicios". El mundo era para él un extenso campo de escoria. Todo estaba confabulado contra él, de tal manera que sentía con absoluta certeza que sería condenado a muerte y que se le haría tragar toda la inmundicia del mundo. La *inminencia catastrófica* o lo *súbito*

aterrador están aquí ligados también a la *continuidad fatídica*. Su tiempo era el de una sucesión de puros presentes fragmentados. En esos casos, la idea de libertad queda sustituida por la de una causalidad completa y lo real se transfigura en una hostil maquinaria, en la que todo está calculado. Crece la actitud, exactamente, de una persona condenada a muerte. Cualquier movimiento en el mundo respondía para el enfermo a esa "política de los desperdicios" (Minkowski 1967). Sería muy fácil apartar la mirada de esta ilustración, considerándola una excepción patológica de las que abundan en el jardín de los manicomios. Pero nos parece esencial llamar la atención sobre la circunstancia de que, en menor grado, el síndrome paranoide ahí ejemplificado caracteriza a nuestras sociedades, atravesadas por un totalitarismo taimado que, como hemos señalado, puede discurrir en regímenes democráticos. Si tenemos en cuenta la ya aludida expansión de fuerzas ciegas en el substrato colectivo, se hace verídico que en el presente la *subjetivación agenésica*, a través de la *biopolítica*, esté suscitando una creciente thanatología en tal dirección.

La *administración del vacío* que subyace en nuestro mundo *estacionario*, contemplada desde un cierto punto de vista, se erige en una gran fábrica de desechos humanos, pues mantiene a los sujetos en tal vértigo de acción —una acción encubridora de la ausencia de transformación cualitativa— que los convierte, en el fondo, en prescindibles y, por lo tanto, en desechables. No parece exagerado que el *campo de concentración*, que una vez fue recinto signable para lo *sobrante*, se esté convirtiendo en el modelo de la sociedad entera (Agamben 1998, cap. 7) ni que la globalización del dominio occidental ya no encuentre *tierras vacías* para el depósito de lo superfluo humano y se vea obligada a confeccionar lo que podríamos llamar *zona interna excedentaria*, es decir, un conjunto itinerante y metamorfoseante de intersticios o no-lugares, pues son siempre *tierras de nadie* articulándose entre zonas habitables. Tratase de una letrina de mil hendiduras que se cruzan, de una *fosa reticular* que se mueve pro-teicamente por el mundo globalizado y en cuyas fauces, que son como grietas, es arrumbado el ser humano excedente del momento y de la circunstancia. Allí van a parar los refugiados políticos, los inmigrantes, los profesionales no rentables, los trabajadores precarios y, ante

todo, una novedosa e inmensa horda de *peligrosos sociales*, considerados así porque constituyen una amenaza contra la *mathesis universalis* social, que racionaliza la vida y que sublima la *continuidad fatídica* por medio de la obsesión con la *seguridad*: el loco *inadaptado*, el niño *hiperactivo*, el investigador autónomo, el político disidente, el jubilado o el pensador crítico, por detener aquí una lista que puede continuar el lector. El totalitarismo no es pues un fenómeno aislable, circunscrito a circunstancias fácilmente delimitables. Parece generalizarse, universalizarse, haciendo del mundo lo *in-mundo*. Y es que parece infiltrarse, más allá de la praxis sociopolítica, en el devenir de la cultura, al menos la occidental.

TOTALITARISMO Y AGENESIA EN EL SUBSUELO CULTURAL DE OCCIDENTE

A lo largo de las reflexiones precedentes hemos añadido al análisis del totalitarismo la tesis según la cual este constituye un fenómeno que hoy se propaga a lo largo del espacio profundo de lo social. Quisiéramos ahora justificar con mayor rigor esta convicción. Para ello, hemos de comenzar intentando esclarecer el sentido ontológico de la agenesia que lo acompaña o, mejor, que lo constituye.

La agenesia, pensada en su mayor profundidad, es, según nuestra convicción, el cierre o reclusión de la condición *errática* humana. La tendencia humana a autotranscenderse proteicamente, en virtud de su anhelo por *sobre-ser-se*, emana de lo que hemos llamado su *ser errático* (Sáez 2009a, cap. 5). La expresión "errático" ha cobrado en nuestro lenguaje un sentido peyorativo. Significa *estar a la deriva*, sin rumbo, existir de modo arbitrario. Pero tal y como la tomamos, esta acepción constituye la degeneración, siempre posible, del *ser en ciernes*, y siempre de forma autogeneradora, que pertenece a lo humano. Veamos. Siguiendo a Heidegger, cabe señalar que el humano es un ser atravesado por el *extrañamiento*, por la capacidad de sorprenderse y de quedar perplejo ante el *factum* de que el mundo *es*. Por él, puede decir "es el ámbito abierto del mundo" y "habito en él, inmerso en su seno". Ahora bien, también por él —y esto implica situarse "con y contra Heidegger" (Sáez 2009a, cap. 4)— se siente lanzado al mismo tiempo fuera de todo hogar o morada.

El extrañamiento nos hace, a un tiempo y en el mismo acto, *céntricos* y *excéntricos* respecto al mundo concreto en el que existimos. Céntricos, porque nos sitúa en él, en su facticidad limitada, de tal forma que lo *habitamos*. Excéntricos, porque nos coloca en la frontera de cualquier *mundo de sentido* en particular, como testigos perplejos. Aunque no podamos derogar el estar en un *ahí* preciso, comprendemos que no nos vincula a él ningún lazo de esencia, que podríamos ser en todos los *otros* de dicho *ahí*, es decir, que existiendo, no pertenecemos enteramente a ningún lugar y que semejante *ser-en-ningún-lugar-particular* es también, aporéticamente, lo que nos instala en un lugar. La centricidad y la excentricidad son dos caras de una misma moneda, haz y envés de la existencia. Y esta doble condición no se moviliza alternativamente, sino que conforma una unidad *discorde*, una unidad con dos caras diferentes y, en cierto modo, contradictorias entre sí. En esa medida, el ser humano es devenir creativo e incierto, sin una identidad sustancial. Es devenir proteico y siempre desgarrado. No porque posea diferentes moradas para habitar, sino más bien porque es el ser que está continua e inexorablemente *entre moradas, en camino*, como diría Machado. En cuanto habita un mundo, se halla en la tesitura que lo empuja a escuchar la interpelación que de este emerge. En cuanto excéntrico, está lanzado, como un arco tendido, hacia los confines de su mundo, ex-cediendo su pertenencia y saltando hacia una nueva tierra, aún *porvenir*. El ser humano es esa *brecha*, entre una tierra a la que pertenece y de la que se siente salir y otra tierra que *adviene* pero que no es todavía. Es ese tránsito, intersticio, estar en *estado naciente*, en la tensión entre radicación y erradicación, habitar y deshabitar, tener lo propio y estar en proceso de ex-propiación. En su arraigo parte ya una línea de fuga hacia lo extranjero y extraño. Que diésemos a esta condición el nombre de "ser errático" se debe a que implica *sostenerse* en semejante hiato, en el que todo arraigo lo es justo porque se desborda a sí mismo. Y, por ello, la erraticidad no significa primariamente *estar desorientado*, sino *ser-no-radificado-en-la-radicación*, estar *in-curso* en el *trans-curso*.

La condición *errática*, así comprendida, se expresa en la vida sociopolítica, en conformaciones que hacen de esta un proceso de transformaciones trabadas de intersticios, de *entres*. Pero dado que constituye la *existencia* humana, dicha expresión sociopolítica va a

caballo de su substrato cultural, que es el alma de una civilización. La cultura civilizacional no está compuesta por *estructuras* representables y *organizaciones* tangibles, como ocurre en la faz sociopolítica. Es, más bien, dinamizada por cursos de acontecimientos irrepresentables, no por ello místicamente inasibles: se trata de flujos comprensibles, como visiones en movimiento del mundo, corrientes valorativas, caudales de estilos y modos de vida, cauces trabados por hábitos, costumbres, anhelos, temores, etc. Pues bien, que la cultura civilizacional sea errática quiere decir que está siempre en un devenir en el que centricidad y excentricidad se relacionan tensionalmente. Lo cultural es, desde el punto de vista excéntrico, un movimiento autocreador, autogenerativo, que no posee un *telos* determinable. Por su tendencia a la exuberancia existencial, contiene en su finitud la aspiración inmanente a un infinito autotransformador, pues el devenir no cesa de inyectar en ella alteraciones al hilo de la problematidad que va encontrando. Desde la óptica céntrica, la cultura es el plexo sociopolítico en el que su invisible autotranscendimiento infinito es remansado, contenido prudencialmente en ciertos límites. En su relación, ambas dimensiones, haz y envés de un mismo movimiento, conforman una tensión que bien podría compararse con la de sístole y diástole del corazón: cuando la problematidad excéntrica de la cultura pide desde sí un exceso diastólico, fuerza al mundo sociopolítico a transfigurarse hasta hallar una nueva forma capaz de encarnar al flujo cultural y ofrecerle una forma organizativa en sístole.

¿Qué podríamos entender por *agenesia cultural* desde esta comprensión del ser civilizatorio? Como adelantamos, consiste en la ruptura con la erraticidad inherente a la cultura. Con mayor precisión: es la clausura del existir en una centricidad cerrada, blindada ante la excentricidad cultural, la cual injerta en la existencia de una civilización su propensión a intensificar su riqueza espiritual, su infinito autotranscendimiento y, con ello, su inexorable carácter autogenerador, autocreativo. Cuando ello ocurre, la esfera sociopolítica —céntrica— ya no adopta la forma de una contención prudente y transitoria de la potencia excéntrica del *ser-en-cultura*. Se transforma en un vasto ceñidor que colapsa el advenir y que eleva a una escala supra-individual, colectiva, al fenómeno de la *continuidad fatídica*. En el

presente, la civilización occidental ha llegado a un estrechamiento de su advenir de tal magnitud, que, subrepticamente, ha identificado el futuro con el progreso cuantitativo y procedimental. Pero, como se señaló, un crecimiento de ese tipo no cambia de ningún modo el ser cualitativo del devenir. La técnica y las repercusiones del avance científico no deben ser demonizadas *a priori*. Pertenecen al *Homo sapiens*, en la medida en que este, por decirlo así, incorpora y contiene en su seno al *Homo habilis*.

Ahora bien, se diría que el *Homo habilis* ha aventajado al *sapiens* y lo ha reemplazado. Toda la filosofía continental del siglo xx viene advirtiendo, desde diferentes ángulos, sobre tal acontecimiento fundamental de nuestra época. Lo ha hecho la fenomenología eidética (a través, sobre todo, de la figura de Husserl), denunciando la invasión del *mundo de la vida* por el positivismo. Lo ha hecho la fenomenología existencial en la palabra de Heidegger, que entendía el predominio y prepotencia de la "técnica" no como el que es asignable al mero uso de instrumentos, sino el propio de una comprensión del mundo que convierte a todo lo existente en *existencias*, es decir, en objetos o cosas que, como latas en el mercado, son medibles, acumulables y puestas a disposición del arbitrio humano (Heidegger 2001). Lo ha hecho la Escuela de Frankfurt, señalando la conversión de toda racionalidad en instrumental. Lo ha hecho la hermenéutica, propiciando la sentencia gadameriana según la cual toda verdad es subsumida en el *método*. Lo ha hecho, por terminar aquí, la nueva ilustración habermasiano-apeliana, mostrando la colonización de la vida comunicativa por el *sistema*. Como lágrimas que se disuelven en la lluvia, esta multitud de diagnósticos (entre los que hemos mencionado tan solo un exiguo conjunto) se pierden en la memoria, mientras aumenta la ilusión de que *progresamos*. No, no progresamos, sino que nos mantenemos estáticos en un ajetreo de movimientos que —lo hemos señalado— administra nuestro *vacío de ser*. El oscuro sentimiento de vacuidad se propaga hoy a un ritmo terrorífico. Es el terror mismo, que camina clandestinamente en el subsuelo civilizatorio occidental en la forma de un nuevo y paralizador *malestar en la cultura* (Sáez 2013a), cuyo rasgo más general es el nihilismo negativo o impropio, es decir, la depotenciación del Ser o, más claramente,

el desfallecimiento, en la colectividad entera, del acto de *ser* (Sáez 2013b; 2009b). Y este vaciamiento de la existencia del ser humano en el presente no cesa de producir, en superficie, una miríada de *enfermedades de civilización*, a saber, comportamientos colectivos cuyo sentido radica, fundamentalmente, en *llenar el vacío* y camuflarlo, obturando y sellando la *salud civilizatoria*, que no es más que su viva autocreación en pos de una existencia más intensa y más rica en caminos cualitativos de expresión (Sáez 2012b; 2011; 2010).

Si al lector le convencen, siquiera mínimamente, las reflexiones precedentes, reparará en que queda aún una cuestión por justificar. ¿Se puede interpretar esta situación agnésica y enfermiza de Occidente como un *totalitarismo civilizatorio*? Nuestra respuesta es afirmativa. Pero para esclarecerla se hace necesario que resumamos, muy sucintamente, la comprensión del tipo de enfermedad fundamental a la que remitimos todas las manifestaciones en superficie (Sáez 2015, caps. 4 y 5). Los flujos que manan en el devenir del substrato cultural, alma de la civilización, y de los que hemos realizado ya mención, no se disponen separadamente. Están en relación. Inspirándonos en G. Deleuze, pensamos que se autoorganizan en un dinamismo *rizomático* y *caosmótico*. Un rizoma de fuerzas en relación no es un *kosmos*, un orden centrado, homogéneo y absoluto. Todo lo contrario: carece de centro estable, está conformado por heterogeneidades y es contingente y abierto, pues se autoaltera por el devenir continuo del juego recíproco de las relaciones. Ahora bien, tampoco es un *caos*. Va dando lugar, en su desplazamiento permanente, a órdenes no arbitrarios, de manera creadora, indeterminable e impredecible³. Ni *caos* ni *kosmos*, es un híbrido entre ambos: *caosmos* (Deleuze y Guattari 1988, 9-32; Deleuze 1994, series 1, 2, 21 y 25). Pero si un *caosmos* vincula heterogeneidades en un orden, ¿qué tipo de regla lo articula? Diríamos que una regla *in status nascendi*. En efecto, el rizoma no es determinado de antemano por una ley o unos principios aprióricos y

³ El rizoma de, por ejemplo, una conversación animada contiene una miríada de intensidades relacionales que deviene de manera constante versátil y transfiguradora y que subtiende el hilo de sus vueltas y revueltas. Pero no se dirá que dicha conversación es arbitraria, que carece de orden. Se trata de un orden de la indeterminación y la impredecibilidad, de un orden irreglable pero comprensible.

externos a la profusión de relaciones. Tampoco es organizado por un *telos* preestablecido. Su tipo de orden es generado *en el encuentro mismo* de las fuerzas, en su relación diferencial. Pero como esta constituye un devenir versátil, autotransformador e impredecible, hay que admitir que la norma ordenadora nace y se desvanece a cada paso, haciendo nacer, en cada desfallecimiento, otra.

No se trata, sin embargo, de un *conjunto de normas legales* que se suceden unas a otras. Es una sola, emergente en el conjunto de las relaciones y proteica. Y es *una*, no porque constituya una identidad consigo misma pero variable en sus apariciones. Es *una y ubicua*, actuante en cada una de sus modalidades nacientes. Pues bien, las visiones del mundo, valoraciones, anhelos, etc., que fluyen en la cultura como substrato civilizatorio adoptan esta conformación rizomática y caosmótica. Su dinamismo autogenerador se corporeiza en estructuras sociopolíticas, que, como dijimos, le confieren, durante un tiempo, una forma representable y tangible. Hemos de añadir aquí que las relaciones intersubjetivas, en esta cara sociopolítica, son de *transducción*. Este profundo e iluminador concepto que utiliza G. Simondon (2009, parte iv) permite entender lo colectivo-social como *transindividual*. Según ello, los individuos, en su relación, se ven conducidos a inyectar afectiva y emocionalmente unos en otros su *problematicidad presingular*, es decir, el conjunto de problemáticas que los genera desde el fondo, y procuran su individuación. Una comunidad así no es pensable simplemente como una *intersubjetividad*, sino como una *transubjetividad* en la que los afectos se interpenetran, dando lugar a un movimiento colectivo —del que diríamos que es *rizomático y caosmótico*— autotransformador, autoalterante.

Dicho esto, entendemos la enfermedad nuclear de Occidente en el presente como un paradójico movimiento de *génesis autófaga*. Para que los dinamismos culturales conserven su fuerza autocreadora, han de mantener relaciones *diferenciales*, relaciones recíprocamente afectantes, lo cual propicia una vinculación enriquecedora y proteica. Ahora bien, en nuestro mundo se hace cada vez más palpable que tales relaciones se convierten en *acoplantes*, en nexos rígidos que simplemente se disponen maquinalmente en una misma y única dirección. Así, los procesos profundos del capital (convertidos ya en

forma de vida) se enlazan en *acopladuras* coherentes con los de otras fuerzas ciegas: inerciales comprensiones de lo real, inerciales cursos valorativos, inerciales formas de percibir y de interpretar, inerciales estilos de comportamiento, etc. Es generada así una retícula de emparejamientos que encajan como piezas. Por su parte, propulsadas por la vinculación *acoplante*, las relaciones sociales son despojadas de su potencia *transductiva*. Esta es sustituida por dispositivos de *transacción* que vinculan exógenamente. Una transacción es un trato, un intercambio de objetos, un negocio, una estipulación que fija lugares. En todos estos casos, el ser humano, ya sea en cuanto individuo o como colectividad, se “vuelve hacia sí”, niega la transmutación y ya no tiene plasticidad suficiente como para dar testimonio de su ser autotransformador. Así, las relaciones entre los seres humanos no permiten ya una transducción inmanente: se convierten en nexos *desde fuera*, motivados no por la afección recíproca, sino por el afán de influjo de intenciones estratégicas y operacionalizables. A una escala mayor, las naciones —y sus pueblos respectivos— no se interpenetran hoy en una vibración endógena capaz de transformarlas en el encuentro; parten de autoafirmaciones atómicas de las que nacen *acuerdos* y *compromisos* externos, extrínsecos.

La *génesis autófaga*, que sustituye las relaciones diferenciales de los dinamismos culturales por vínculos acoplantes y las relaciones transductivas por transacciones, se muestra como una génesis del devenir que, aporéticamente, se devora a sí misma. La expansión y el crecimiento que procura destruyen su genuina propensión a la exuberancia autocreativa. De ese modo, Occidente arruina el carácter proyectivo que alienta el alma de cualquier civilización, reduciendo su movimiento al que procuran unas fuerzas ciegas que, autonomizadas respecto a la existencia humana y ligadas maquinalmente, se comportan como algoritmos funcionales. De estos solo cabe esperar cambios en cantidad, en medida reglable. El ser humano, destinado a habitar céntricamente y, al unísono, a extraditarse excéntricamente hacia nuevos hogares en su camino infinito de autoorganización creadora, no puede dejar de experimentar este agente patógeno de la autofagia genética en profundidad más que como el dominio de una oscura *ley del desarrollo* que escapa a su voluntad. Así se convierte en

esclavo de un totalitarismo inserto en los intersticios de una existencia que ya no hace honor a su concepto. Cabe hablar, pues, de un *totalitarismo civilizacional* sin rostro, sustentado en la *continuidad fatídica* de inercias desgajadas de la libre acción humana y de su capacidad para *iniciar-se*. Es fácil derivar de ello que la faz paranoide de lo totalitario cultural coincide con el miedo a vivir sin la inhumana seguridad que este mismo totalitarismo ofrece por medio de una reglamentación del acontecer. Solo el extrañamiento, la lucidez irradiante que surgiría de la contemplación de semejante *inexistencia en la existencia*, puede salvarnos de esta lacerante esclavitud y del clandestino sufrimiento que provoca: el malestar en la cultura, una penuria vaga, porque es *sin objeto* concreto.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. 1998. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Arendt, H. (1962) 2004. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- . (1951) 2006. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Binswanger, L. 1942. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. München: Ernst Reinhardt Verlag.
- . (1944) 1967a. "El caso Ellen West". En *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*. Editado por R. May, 289-434. Madrid: Gredos.
- . (1947) 1967b. "La escuela de pensamiento del análisis existencial". En *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*. Editado por R. May, 235-261. Madrid: Gredos.
- Blankenburg, W. 1971. *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*. Stuttgart: F. Enke Verlag.
- Cerezo Galán, P. 1996. *Las máscaras de lo trágico*. Madrid: Trotta.
- Deleuze, G. 1994. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. y F. Guattari. 1988. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Hardt, M. y T. Negri. 2000. *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. 2001. "La pregunta por la técnica". En *Conferencias y artículos*, 11-32. Barcelona: Serbal.
- Foucault, M. 1977. *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- . 2003. *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- Jaspers, K. (1952) 1995. *Lo trágico. El lenguaje*. Granada: Ágora.
- May, R. (1958) 1967. "Contribuciones de la psicoterapia existencial". En *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*. Editado por R. May, 59-122. Madrid: Gredos.
- Minkowski, É. (1923) 1967. "Hallazgos en un caso de depresión esquizofrénica". En *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría*. Editado por R. May, 163-176. Madrid: Gredos.
- . 1973. *El tiempo vivido*. Madrid, México: Fondo de Cultura Económica.

- Ruitenbeek, H. M., ed. (1962) 1972. *Psicoanálisis y filosofía existencial*. Madrid: Gredos.
- Sáez Rueda, L. 2009a. *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Barcelona: Crítica.
- . 2009b. "Hospedar la locura. Retos del pensar en tiempos de nihilismo". En *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*. Editado por R. Ávila, J. A. Estrada y E. Ruiz, 245-264. Madrid: Arena Libros.
- . 2010. "Ontología política como terapia de la cultura estacionaria y llamada al ser-cenital". *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos* 1: 125-146.
- . 2011. "Enfermedades de Occidente. Patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología". En *Occidente enfermo. Filosofía y patologías de civilización*. Editado por L. Sáez, P. Pérez e I. Hoyos, 71-92. Hamburg: Grin Verlag GmbH.
- . 2012a. "Thanatología del neoliberalismo en el siglo XXI. *Otros Logos*". *Revista de Estudios Críticos* 3: 12-33.
- . 2012b. "Bioexistencia. Ontopolítica del vacío en Occidente enfermo". En *Direito Constitucional e Biopolítica*. Editado por J. S. Mayrink Neiva, 7-24. Brasília: Publicações da Escola da Agu, Escola da Advocacia-GeneraI da União.
- . 2013a. "El malestar del siglo". En *Crítica y meditación. Homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*. Editado por J. F. García Casanova y A. Vallejo, 435-455. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- . 2013b. "Nihilismo y barroco en la experiencia actual del espacio. Arte y filosofía en lo otro de la salud existencial". En *La filosofía y su otro. Para pensar el presente*. Editado por O. Barroso, J. de la Higuera y L. Sáez Rueda, 291-321. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- . 2015. *El ocaso de Occidente*. Barcelona: Herder.
- Scheler, M. 2003. *Gramática de los sentimientos*. Barcelona: Crítica.
- Simondon, G. 2009. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Cactus.
- Unamuno, M. de. 1966. *Obras completas*, vol. I. Madrid: Escelicer.