

FRANCISCO ROMERO MARTÍN
MANUEL SANTAMARÍA SANTIAGO
(EDS.)

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

Prólogo de Luis Sáez Rueda

GRANADA
2023

COLECCIÓN FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO
SERIE ENSAYOS

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

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

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



© LOS EDITORES
© LOS AUTORES
© UNIVERSIDAD DE GRANADA

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

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

ÍNDICE

<i>Prólogo. Notas sobre el nuevo malestar en la cultura</i>	9
LUIS SÁEZ RUEDA	
<i>Palabras previas de los editores</i>	13
<i>Entrevista con el Dr. Fernando Colina Pérez</i>	15
A CARGO DE MANUEL SANTAMARÍA Y FRANCISCO ROMERO	
<i>'Pathos-lógos': Materiales en torno al decir (y callar) –somático– del sufrimiento.</i>	31
FERNANDO GILABERT BELLO	
<i>La patologización mental de la identidad como estrategia deshumani-zante: apuntes desde la fenomenología</i>	49
DANIEL GRECCO	
<i>Karl Jaspers: pensamiento desde la enfermedad</i>	69
MIGUEL GRIJALBA UCHE	
<i>Problemas epistemológicos del psicoanálisis</i>	89
CARLOS GÓMEZ SÁNCHEZ	
<i>La teoría de la experiencia en R.D. Laing: una revisión crítica del análi-sis existencial</i>	117
MARCO ANTONIO MILLÁN CAMPUZANO	
<i>Anomalía y anomia: diferencia subjetiva y diferencia existenciaria.</i>	133
JOSÉ ORDÓÑEZ GARCÍA	

ÍNDICE

<i>Patologías espaciales: cartografía y diagnóstico de las ciudades contemporáneas</i>	159
ANTÍA PIÑEIRO BALVÍS	
<i>La configuración psíquica del sujeto en el neoliberalismo</i>	185
SERGIO RODIA	
<i>Por qué Spinoza tiene razón. Notas ético-clínicas sobre la discapacidad..</i>	217
JOSÉ ÁNGEL RODRÍGUEZ RIBAS	
<i>El malestar de una época. El Nihilismo como acontecimiento ontológico patológico</i>	233
FRANCISCO ROMERO MARTÍN	
<i>La generalización de la psicoterapia o del por qué no somos ilustrados..</i>	261
MANUEL SANTAMARÍA SANTIAGO	
<i>Entre indios y locos. Esbozos para una crítica decolonial de “Historia de la locura en la Época Clásica”.....</i>	285
ÁLVARO SANTOS SABORIDO	
<i>Gilbert Simondon: una aproximación al estudio ontológico de las psicopatologías</i>	309
FRANCISCO VÁZQUEZ MANZANO	
<i>Habitantes de las ruinas: El “Abgrund” de la cultura.</i>	327
ZENIA YÉBENEZ ESCARDÓ	

PATHOS-LÓGOS: MATERIALES EN TORNO AL DECIR (Y CALLAR) —SOMÁTICO— DEL SUFRIMIENTO

FERNANDO GILABERT BELLO

Investigador postdoctoral – Universidad de Sevilla¹

1. PRESUPUESTOS

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

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

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

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

1.1. *Afectividad*

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

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

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

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

1.2. Existencia

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

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

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

1.3. *Subjetividad*

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

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

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

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

1.4. *Psique*

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

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

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

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

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

2. INTERLUDIO I

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

3. *PATHOS*

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

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

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

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

3.1. *Ethos*

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

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

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

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

3.2. *Patetismo*

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

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

3.3. *Sufrimiento*

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

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

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

4. INTERLUDIO II

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

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

5. *LÓGOS*

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

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

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

5.1. *Ciencia*

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

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

5.2. *Síntoma*

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

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

6. SECUELAS

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

7. BIBLIOGRAFÍA

- Adrián, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- d'Agostini, F. (2000). *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*. Madrid: Cátedra.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- (1990). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- (2020). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.
- de Azúa, F. (2021). *Baudelaire y el artista de la vida moderna*. Barcelona: Penguin Random House.
- Binet-Sanglé, C. (2012). *La folie de Jésus*, S/L: Ulan Press.
- Borges, I. (2021). *Cuidado e afectividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica*. Lisbo: Sistema Solar-Documenta.
- Burgos, J.M. (2003). *El personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva*. Madrid: Palabra.
- Campillo, A. (1985). *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*. Barcelona: Anagrama.
- Ferrater, J. (2004). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel-RBA.
- Freud, S. (1992). *El yo y el ello y otras obras [1923-1925]*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme.
- Galiano, M. (pseudónimo de Márquez Guerrero, Á.) (2023), «El individuo y sus máscaras: los modos de configuración de la personalidad». *Granos de polen*, Mayo 2023, pp. 40-47.
- Gelman, J. (2008). *De pie contra la muerte. Discurso por la concesión del premio Cervantes 2007*, Madrid: RTVE.
- Gilabert, F. (2016). «Heidegger en torno al error de la modernidad: la crítica al dualismo cartesiano de cuerpo y alma (*Sein und Zeit*, párrafos 19, 20, 21)». *Daimon. Revista de filosofía*, Sup. 5: *Filosofía y cuerpo desde el pensamiento greco-romano hasta la actualidad. En memoria de Rocío Orsi Portalo*, pp. 89-98.
- (2022). «*Fundamentum Scientiae*. Heidegger y el no-pensar de la ciencia moderna». *Azafea. Revista de filosofía*, nº 24, pp. 187-199.

- (2023). «De un ocuparse de las circunstancias. El sentido del cuidado (*Sorge*) en la obra de Martin Heidegger *Der Begriff der Zeit* (1924)», *Tópicos. Revista de Filosofía*, nº 65, pp. 225-243.
- Grijalba, M. (2023). «Más desafectos y disidencias que afectos y unanimidades. Reflexiones sobre el sufrimiento y el dolor en la sociedad actual». En: Ordóñez García, J. (Ed.). *Afectividad y disidencias de la afectividad*. Madrid: Dykinson, pp. 171-187.
- Heidegger, M. (1976). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Sudamericana.
- (1994). «*Lósos*. Heraclito, Fragmento 50». En: Heidegger, M. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, pp. 179-199.
- (2003). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- (2004). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder.
- (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.
- (2010). «La época de la imagen del mundo». En: Heidegger, M. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, pp. 63-90.
- (2011). *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta.
- (2012). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza.
- (2022). *La metafísica del idealismo alemán (Schelling)*. Barcelona: Herder.
- Homero. (2005). *Iliada*. Madrid: Gredos.
- Jaspers, K (1988). *La práctica médica en la era tecnológica*. Barcelona: Gedisa.
- Kant, I. (1994). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Trotta.
- Lacan, J. (2008). *El reverso del psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- (2009). «Función y campo de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis». En: Lacan, J. *Ecrits I*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 231-310.
- (2013). *El Sinthome*. Barcelona: Paidós.
- Laplanche, J. y Pontalis, J.B. (2004) *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.
- Lythgoe, E. (2015). «La analítica existencial. Continuidad y ruptura entre 1927-1930». En: Lythgoe, E. & Rossi, L. A. *'Ser y tiempo', singularización y comunidad*, Buenos Aires: Biblos, pp. 13-99.

- MacMahon, B. y Pugh, T.F. (1975). *Principios y métodos de epidemiología*. México D.F.: La prensa médica mexicana.
- McKeown, T. (2006). *Los orígenes de las enfermedades humanas*. Madrid: Triacastela.
- Onfray, M. (2007). *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*. Barcelona: Anagrama.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2014). *Documentos básicos*, 48^a ed. Versión en línea (<https://apps.who.int/gb/bd/PDF/bd48/basic-documents-48th-edition-sp.pdf>).
- Ortega y Gasset, J. (1981). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza.
- Pabón S. de Urbina, J.M. (2003). *Diccionario manual griego clásico-español*. Barcelona: Vox-Spes.
- Pinillos, J.L. (2002). *Principios de psicología*. Madrid: Alianza.
- Platón. (1988). *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos.
- Poznansky, A. (2023). *Chaikovski. Vida*. Madrid: Akal.
- Real Academia Española (RAE). (2014). *Diccionario de la lengua española*. 23^a ed., Versión en línea.
- Rodríguez, L. (2001). *Ética*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ruhrberg, K. (2005). *Arte del siglo XX. Vol. 1: Pintura*. Walter, I. F. (Ed). Colonia: Taschen.
- Sagrada Biblia*. (1995). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- da Silva, J.L. y Cecchini, M.V. (2015). «Articulação entre hermenêutica e fenomenologia para uma clínica psicológica com bases heideggerianas». *Revista da Abordagem Gestáltica-Phenomenological Studies*, vol XXI, nº 1, pp. 74-82.
- Sloterdijk, P. (2015). *Los hijos terribles de la edad moderna. Sobre el experimento antígenearológico de la modernidad*. Madrid: Siruela.
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a 'Ser y tiempo'*, México D.F.: Plaza y Valdés.