

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

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



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

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

Prólogo de Fernando Colina Pérez

MADRID

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

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

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial y revisión por pares ciegos

Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

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



@ Los autores
Madrid, 2025

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

ISBN: 979-13-7006-283-5

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

ÍNDICE

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

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

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

FERNANDO GILABERT BELLO

Dr. en Filosofía – Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN: ACERCA DE LA PUBLICACIÓN DE UN TEXTO

A la hora de decidir si una investigación merece ser publicada, hay que ser consciente de diversas particularidades respecto de su redacción¹. No importa si tiene una larga trayectoria oral, si es objeto de debate en clases, congresos o charlas de café, pues es necesario denotar que en el texto «lo hablado ya no habla en lo impreso [*Das Gesprochene spricht nicht mehr im Gedruckten*]» (Heidegger, 1987: 1): es necesario cambiar el tono coloquial a otro más solemne, si se quiere decir así, que resulte más adecuado para la redacción de un escrito público y publicable. Es cierto que una exposición verbal ya sobrepasa la frontera de la reflexión privada y se revela a los demás, es decir, se hace «público», pero hay que apostillar que la oralidad es mediada por la cercanía con los interlocutores, permitiendo trazar la ruta que sigue el discurso con explicaciones y aseveraciones acerca de lo no clarificado.

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

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

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

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

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

2. LA SALUD MENTAL: UNA CUESTIÓN DE INTERÉS PÚBLICO

Lo público tiene relevancia en el objetivo aquí perseguido: se trata de confrontar una cuestión de «interés público», un tema de actualidad sobre el que se habla y escribe no para sí, sino para establecer el debate con los otros, buscando una solución colectiva que se erija como precepto hegémónico desde el que tratar el asunto. El *leitmotiv* que mueve esta investigación es el abordaje del sufrimiento psíquico en la sociedad actual, definida como tardo-capitalismo (Gilabert, 2023a), pero ya convertida en turbo-capitalismo². Esta

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

cuestión, la de la salud mental, es abordada por diversos elementos del sistema que muestran su preocupación por tal asunto, dando una falsa sensación de exigencia y disposición a fin de evitar que sus consecuencias lleguen a un punto catastrófico³.

La salud mental es objeto de debate público, es uno de los temas candentes en diversos ámbitos sociales y culturales: el Estado la promociona al considerarla un asunto de la sanidad pública; la industria del entretenimiento, a su modo, mediante series, películas, novelas y otros productos de ocio que ponen de relieve la necesidad de hacerse cargo del problema, también fomenta el debate acerca del bienestar emocional y psíquico; la prensa generalista no para de ofrecer sesudas investigaciones acerca del tema; incluso las propias empresas privadas, las que se desarrollan conforme a la trama capitalista, visibilizan una preocupación por la salud anímica de sus trabajadores⁴. La conversación pública sobre este tema, es cierto, se presenta desde diversos frentes, pero tal vez hay que poner el foco en el nivel de dicha conversación. Que se hable mucho y cada vez más de salud mental, o de cualquier otra cosa, no implica que el discurso hegemónico sobre ella tenga de suyo cierta calidad. Ni siquiera hay indicios de que sea una conversación real, pues las más de las veces no cumple con un intercambio dialógico, sino que es una mera repetición de una sola voz, la del discurso hegemónico.

Ejemplos cotidianos acerca de esta cuestión: suele decirse que hacen falta más psicólogos, que la población debe dejar de lado el estigma a acudir a consulta, que hay que aprender a decir «basta» cuando la presión comience a hacer mella en la psique, etc. Pero tales sentencias bienintencionadas se quedan en palabras vacías al no producir cambios en el paradigma de salud mental que den paso a una ruptura con un discurso hegemónico que no es palabra sanadora⁵, sino la perversión de la mera habladuría, de la cháchara (*Gerede*) (Heidegger, 2006: 167-170)⁶. Y es cháchara porque precisamente en

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

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

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

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

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

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

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

3. EL SENTIDO: AFECTIVIDAD Y MUNDANIDAD

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

El propio título de este estudio incide en ello: *Grapas, hilos y cinta americana*, materiales con los que reparar «chapuceramente» algo roto, incluso la propia situación personal y anímica del autor. Tal título, sin embargo, parece suficientemente sugerente para denotar los avatares de la existencia: una permanente reconstrucción de sentido que, para ser comprendido, debe de estar continuamente reparándose con lo que sale al paso: cosiéndolo, grapándolo, parchéándolo, uniendo unas piezas con otras, aunque resulten difíciles de conectar. Por supuesto, a base de parches, el resultado es estéticamente feo al quedar recosido⁷, no tiene una linda presencia, sino que es un conjunto de remiendos para

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

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

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

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

Los afectos son considerados como una reacción a algo invasivo, algo que viene «de fuera» y que domina al individuo, al que se trata como un ente aislado del resto del mundo⁸. Estos afectos irrumpen con violencia, y, por ende, una explicación científica puede considerarlos incluso nocivos. Pero la existencia se comprende precisamente desde ese carácter afectivo, vale decir «emotivo», y del que ya Heidegger da cuenta hace casi un siglo, cuando despliega una analítica existencial donde está a la base una estructura afectiva de la comprensión (Borges Duarte, 2021: 103). Desde los presupuestos heideggerianos es desde donde se debe partir: la existencialidad advierte de la constitución ontológica de lo humano como una apertura al ser que permite la pregunta por el sentido (Adrián Escudero, 2009: 64). Por ello, la existencia es exclusivamente algo humano, a pesar de que hay otras cosas que «existen» y algunas incluso tienen vida (animales y plantas). Estas otras cosas «existen» pero no son propiamente «existencia», sino que están «en» la existencia, forman parte de ésta como una realidad efectiva pero no poseen ningún rasgo que indique apertura ni cuestionamiento de sentido (Heidegger, 1983: 296).

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

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

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

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

4. LA EXISTENCIA: *COLLAGE* DE VIVENCIAS

Un *collage* es una técnica artística. Allí resuena lo griego, pues se vincula a *téchne* y a *poiesis*⁹. Tal sentido griego es conveniente que sea retenido de manera provisoria para luego desplegarse respecto del sentido. La técnica (artística) del *collage* consiste en unir distintas imágenes que originalmente forman parte de otra cosa para constituir una nueva obra. Por lo general se asocia a la pintura, mejor dicho, al cuadro, como obra de arte: se recortan las diversas imágenes y se pegan sobre un lienzo o sobre un papel. Pero el *collage* puede extender su referencia a cualquier otra forma de arte, por ejemplo, la escultura, al realizarse *collages* tridimensionales que sobrepasan la frontera del *ars pictórica*, pero también esculturas ya diseñadas con piezas «sobrantes» o «recicladas»¹⁰. Pero también el *collage* se impone en otras disciplinas artísticas como la arquitectura, la música, la literatura, el cine y, sobre todo, el videoclip¹¹.

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

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

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

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

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

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

desaconseja, los niños tienen la función del cole o no hay con quien dejar al perro¹². Al no poder colgar en Instagram las fotos de lo bien que se pasa, aparece la frustración y, con ella el sufrimiento.

5. EL SUFRIMIENTO: DESMONTAJE DE LA SUBJETIVIDAD

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

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

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

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

En la época de la supremacía del capital, el mundo del sentido se presenta como inmanente, esto es, su fin está en sí mismo y no puede ir más allá. Por eso está sujeto a la mercadería, presentándose como objeto cerrado, como útil de consumo. La estratagema del capital, sin embargo, lo presenta con cierto resquicio de apertura, a fin de propiciar toda una gama de productos de la misma serie en la que no parece agotarse el sentido¹³. De este modo, el malestar se afronta deslaminándolo, quitando cada estrato, pero sin unas instrucciones claras de cómo hacerlo, por lo que, en la mayoría de los casos, se acaba rompiendo el *collage*.

El *collage*, pone en la senda del sentido griego, retenido de manera provisoria y que sólo ahora cabe desvelar: técnica viene de *techné*, término con que se designa en la Antigüedad clásica una habilidad para transformar artificialmente. Hay que mencionar que se habla de «técnicas» en psicología, psiquiatría y psicoterapia. En su sentido griego, la técnica alberga en sí un carácter de «producción», fruto de la mano humana, frente a lo físico, algo que es en sí mismo por sí mismo (Aristóteles, *Physica*: 192a). La *poiesis* tiene que ver con los aspectos creativos de esa artificialidad: no es sólo que se debe a lo humano, sino al cómo se hace conforme a lo humano. Así el mundo de sentido aparece como un artificio que va desarrollándose conforme a las propias vivencias, que nada tienen que ver con lo físico, sino que son experienciadas siempre desde la inmanencia misma de lo humano. Pero el carácter *poiético* con que se desarrolla ese mundo de sentido permite trascender hasta el punto de otorgar un sentido al mundo. El mundo del sentido es inmanente, mientras el sentido del mundo es trascendente. La trascendencia es el objetivo por lograr, como individuos, como sujetos, despejada la subjetividad de todas las perversiones con que la dota la moderna teoría del conocimiento¹⁴. Se trasciende conforme a la trascendencia que se otorga al mundo, es decir, conforme al sentido del mundo. Y ese sentido del mundo corresponde a una subjetividad ontológica.

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

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

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

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

6. CONCLUSIÓN: ACERCA DE LA RECONSTRUCCIÓN

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

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

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

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

7. BIBLIOGRAFÍA

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

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

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