

MI CORAZÓN VAGABUNDO: HABITAR EN LA ERRANCIA, CUIDADO EN LA INTEMPERIE

DOI: 10.19135/jurua-9786526312629-04

Fernando Gilabert

Universidad de Sevilla

A los viejos amigos que reencontré en Ponta Negra
A los nuevos amigos que me trajo la corriente del Potengi

1. El título evoca un tema musical de Caetano Veloso, *Meu coração vagabundo* (1967). Puede parecer un atrevimiento comenzar hablando de la música del Tropicália en un texto filosófico, más en uno cuyo cometido es abordar algunas de las cuestiones pendientes, en tanto que cuestiones siempre abiertas, acerca de la posibilidad de una terapia psicológica a partir de la fenomenología hermenéutico-existencial que despliega Martin Heidegger a lo largo de todo su camino de pensamiento. A primera vista, no tiene nada que ver una cosa con la otra, pero la referencia al poema musicalizado de Caetano es pertinente en tanto que la mirada (o el oído) se agudiza con los siguientes versos: *Meu coração não se cansa / de ter esperança / de um dia ser tudo o que quer*. Y un poco más adelante, el estribillo dice: *Meu coração vagabundo / quer guardar o mundo / em mim*.

Estos versos no pueden pasarse por alto para el lector atento de la obra de Heidegger, mucho menos si lo que se pretende es dilucidar una suerte de psicología existencial a partir de su obra. Todavía Caetano Veloso corrobora lo oportuno de su canción, pues como él mismo cuenta en *Verdade Tropical*, su autobiografía, sufre de serios episodios de depresión y colapso, tal vez como rescoldos que quedan de sus experiencias con las drogas y su paso por la cárcel, que le hacen asistir a terapia psicoanalítica durante muchos años (2017: 11-45). No debería sorprender que mencione a Heidegger en el prólogo a la edición revisada y ampliada de esa misma biografía (Veloso, 2017: 13), pues en repetidas ocasiones señala que, desde sus estudios de filosofía, tiene al maestro de

la Schwarzwald como pensador de cabecera junto a Jean Paul Sartre (Veloso, 1986; Grostein, 2008; Marcos, 2010).

Esta alusión a Heidegger es un hilo muy fino, demasiado frágil para tratar de explicar el presunto nexo entre los versos del cantor Santo Amaro y una terapia fenomenológico-existencial heideggeriana que exponga las posibilidades de ser desde el sufrimiento silenciado, donde el foco para dejar de ser concerniente al mundo contemporáneo, donde el entrante que está poniéndose al fin en la salud mental, pues en el entramado capitalista en el que se desarrolla la vida con los demás hay que decir cuando en cuando ¡basta!, recular y cambiar el tono, pues seguir con las dinámicas impuestas por la sociedad, bajo la forma de necesidades que tienen un origen necesario, pueden llevar al colapso del individuo.

Caetano también sufre el colapso, como él mismo cuenta, y atreve a romper el silencio. Heidegger también lo padece, pero el filósofo no lo rompe, es más, sufre varias crisis y sólo recientemente se descubren sus dolencias maniáticas (Xolocotzi y Tamayo, 2012). Ello de algún modo tiene que repercutir en su obra, sobre todo en la última, máxima, cuando el *Zusammenbruch* más violento surge tras la prohibición de impartir lecciones después de la debacle de Alemania en la II Guerra Mundial y su “depuración” por el proceso de desnazificación de la Universidad alemana (Xolocotzi y Tamayo, 2012: 164-166). La historia es conocida: Heidegger se afilia al NSDAP en 1933, poco después de ser elegido Rector con el beneplácito del nazismo; un año después dimite del cargo (Ott, 1988: 138-145). En sus recuerdos afirma que la dimisión debe a su decepción con el movimiento, que entonces piensa que es una solución para frenar el auge del desarraigado que provoca la técnica planetaria, pero que también el nazismo resulta finalmente ser un paso más en ese juego de desarraigado, y que, en consecuencia, él no podrá llevar a cabo las reformas pretendidas en la Universidad, la cual tendrá un papel privilegiado en el freno de ese desarraigado como motor y guía de la Universidad, de la nación alemana (Heidegger, 1988; 1990).

No es propósito de este estudio debatir si las palabras de Heidegger son una mera excusa con la que pretende justificar su comportamiento en los años treinta, o si realmente está convencido de la grandeza del nazismo, oculta incluso para los propios nazis (Heidegger, 1987: 208). Como proclama el personaje de Joaquin Phoenix en *Irrational Man* (Allen, 2015), maldita la falta que le hace al mundo un estudio más de Heidegger y el nazismo. Lo único destacable a este respecto es que, aún tras dimitir de la Rectoría de la Universidad de Friburgo, aún puesto bajo sospecha por los órganos del NSDAP (Safranski, 1994: 355-356) y aún estando cada vez más aislado (Mar-

1989: 103), sigue pagando las cuotas del partido hasta la caída del régimen, bien por miedo a represalias, bien por estar convencido de que Hitler pone a Alemania en camino hacia la recuperación de la gloria (Xolocotzi, 2013: 22). Este hecho es importante, porque cuando los aliados vencen en la guerra y comienzan el proceso de criba en la Universidad para suprimir en ésta toda señal de nazismo, a Heidegger, miembro del Partido, se le retira la docencia y se le otorga una pensión mínima con la que poder sobrevivir (Safranski, 1994: 379). El de Meßkirch nunca se disculpa públicamente de su adhesión, sino que sólo la justifica como un error propiciado por estos tiempos en que impera el nihilismo en su plenitud (Heidegger, 1990: 39). También para muchos, según su propia filosofía, no tiene porque pedir perdón (Rodríguez, 2009). Pero sobre eso ya hay mucho escrito.

Lo importante del vínculo de Heidegger y el nazismo aquí es señalar que su retirada obligatoria de la docencia le lleva al colapso. Anteriormente a ello, ya presenta amagos en los que la manía se convierte en núcleo central de su biografía (Xolocotzi & Tamayo, 2012: 146-147). Pero en esta ocasión, el síncope lo lleva a la terapia, a tratarse con Viktor von Gebsattel, discípulo de Ludwig Binswanger, en el sanatorio de Badenweiler. Ciento es que Binswanger no entiende bien los planteamientos de Heidegger cuando comienza a aplicar la analítica existencial al tratamiento psiquiátrico (Borges-Duarte, 2021: 175-202). Pero en el documento hagiográfico que Petzet elabora sobre su maestro, se recoge el testimonio de la relación de éste con von Gebsattel, de quien Heidegger señala que *sólo subió conmigo las montañas a través del bosque nevado. Aparte de eso, no hizo nada. Pero me ayudó como hombre* (Petzet, 1983: 52). Es posible que el tratamiento aplicado por Gebsattel no sea de su agrado ni pueda estar de acuerdo con la herencia binswangeriana de la incomprendición de la fenomenología existencial, pero la experiencia de Badenweiler le empuja a tratar de establecer nexos de su pensamiento con la psiquiatría, sobre todo a partir del contacto con Medard Boss y la posibilidad de impartir seminarios en Zollikon, ciudad suiza en la que este último reside (Heidegger, 2006a). Dichos seminarios son vitales para la confrontación entre los planteamientos heideggerianos con la psiquiatría y la psicología.

2. La larga introducción precedente sirve para justificar el nexo de Heidegger con los presupuestos de la psiquiatría y pone escuetamente sobre la pista la importancia de los *Seminarios de Zollikon* para ello. Es cierto que en ellos se expone todo un ideario que critica a la ciencia moderna y al modelo científico de la psicología como paradigma, como se expone en otras ocasiones (Gilabert, 2016; 2022). Pero aquí estos

seminarios pasan a un segundo plano en beneficio de otros planteamientos expuestos en el camino del pensar heideggeriano y que son útiles para abordar la trama de la salud mental en la época contemporánea.

Un Heidegger tardío pone cierto énfasis en la noción de habitar (*Wohnen*). Por habitar se entiende la permanencia terrenal en cuanto mortales conforme a un preservar y un tener cuidado (Heidegger, 2000, 150-151). Pero este habitar el mundo contemporáneo, en su sentido existencial, es un habitar "nómada". Ese nomadismo está en Heidegger, si bien no en forma explícita, pero también en los planteamientos de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Si bien es cierto que Deleuze no tiene a Heidegger en mucha estima, pues más o menos viene a decir que el pensamiento del filósofo alemán es heredero del platonismo y del hegelianismo, que está inmerso en una tradición donde cada autor enlaza con el anterior a partir de las pautas del trascendentalismo (Aragüés, 1998: 26), también es cierto que el predominio de la recepción francesa de Heidegger (Janicaud, 2001) hizo que la lectura de éste por parte de Deleuze y por otros post-estructuralistas no fuera en profundidad, como la que si hizo, por ejemplo, Derrida (1987).

Deleuze se interesa por los pensadores-isla, como Spinoza o Nietzsche (Antonioli, 1999), es decir, filósofos que rompen un poco con la tradición y que tras ellos no dejan una escuela como tal. Heidegger no es un pensador-isla, o al menos, no parece su perfil, pues a pesar de su insistencia en que su filosofía es un camino que sólo puede recorrer él mismo (Pöggeler, 1983: 7-8), pues todo pensador que pronuncia un cuestionamiento esencial tiene que ser malentendido por sus coetáneos (Heidegger, 1996: 269), deja una escuela que es casi una religión para sus iniciados. Pero su filosofía supone una fractura con la tradición metafísica. Esa fractura que provoca Heidegger, a la postre, es clave para entender el estructuralismo (Foucault, 2001). Lo interesante es que tanto Deleuze como Heidegger sirven para exponer el sentido de la errancia, del nomadismo.

Deleuze y Guattari exponen la idea de sociedades de control en los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia* (2010, 2013). En sus trabajos en conjunto cuentan que las sociedades de control se identifican con la lógica del capitalismo, que es la lógica del deseo, como forma extrema de desterritorialización (Deleuze & Guattari, 2010: 30), donde una serie de dispositivos, como la farmacología, los medios de masas, el marketing institucionalizado, la red económica de salarios, gastos y crédito, o el mero consumo, sirven para dominar a la población civil (Deleuze & Guattari, 2013). A diferencias de las antiguas sociedades despóticas y disciplinarias, se vive hoy en una sociedad global que abarca la totalidad

del planeta de una forma u otra: cualquier movimiento geopolítico, por lejano que sea, termina afectando a nuestra vida cotidiana de algún modo; por lo general, en movimientos bursátiles que hacen que los de siempre ganen más y al pueblo llano les suba el recibo de la luz y la gasolina (Gilabert, 2017: 60-61).

Las sociedades de control están respaldadas por un aparato estatal, del mismo modo en que sucede en las antiguas sociedades despóticas, pero a diferencia de éstas, la revuelta social se hace imposible: en esas antiguas sociedades, el tirano puede ser derrocado y a continuación vienen unos años de placidez hasta que el aparato estatal otra vez se torna en tiranía (Deleuze & Guattari, 2010: 227-236). Los viejos regímenes del Terror, siempre organizados legislativamente conforme a la voluntad del gran paranoico, del tirano, en las sociedades de control modernas, ya no responden a los deseos de uno, sino que se diluyen en la democratización de la paranoia: la sociedad en su conjunto establece y regula el régimen de Terror, manteniendo los dictados del capital y entrando todos en un juego perverso de comercialización del trabajo-salario atravesado por la línea secante de la renta, que hace saltar la pretensión de ecualizar la sociedad.

Un teórico austriaco del derecho, Hans Kelsen formula un sistema jurídico puro mediante el que legislar los sistemas parlamentarios, considerando al estado bajo una norma unitaria, la ley (Kelsen, 1966). Para Kelsen, los modernos estados democráticos se basan en una Constitución, una ley que rige en última instancia una nación. Pero existe una figura, sin embargo, que detenta la soberanía, aún como cesión popular, una asignación dada por el conjunto de la sociedad civil que legitima a ese soberano (Schmitt, 2004). Pero en el fondo, como la soberanía que ejerce es parcial, pues siempre remite a la ley. Kelsen describe al Estado como una máquina perfecta donde todo funciona, pero a la vez anonimiza toda regulación política que pueda haber por parte de la ciudadanía.

Esto conduce de nuevo a los planteamientos heideggerianos. El estado-máquina responde a la propia maquinización de la sociedad, que ya advierte el filósofo de Meßkirch bajo los términos de *Machenschaft* (2004a: 290) y *Ge-Stell* (Heidegger, 2000: 7-36). Pero es necesaria poner en relación esa sociedad maquinizada con otro término de Heidegger: el *das Man*, el uno impersonal que hace referencia al modo en que se produce el encuentro con los otros en la vida cotidiana, de modo tal que siempre dominan la existencia: siempre se está con los demás, siempre compartimos mundo (Heidegger, 2006b: 126-130). Los otros configuran la existencia propia porque ésta siempre es reflejo de lo vivenciado a partir del trato con el mundo y con los demás que en dicho mundo

habitán, asumiendo el modo de comportarse de estos. Porque la existencia no es un individuo aislado, sino que toma la forma plural de este o aquél, sino que esa pluralidad es a la vez indeterminada: no es uno u otro de individuos, sino simplemente el modo de ser de los otros. Que nadie concreto, alivia la cotidianidad, ya que no hay que cuestionar todo a cada momento. Pero en este alivio aumenta su dominio. La vida en la comunidad tiene como herramienta de gobierno una publicidad, una vida pública, que hace que la existencia no remita a uno mismo, sino a los otros (Heidegger, 2006b: 127).

Lo que aquí se busca plantear es la cuestión del habitar en la errancia, del nomadismo. Los rodeos por la terminología no son heideggeriana, sino también de Deleuze y Guattari (y las alusiones Kelsen), aparentemente poco tienen que ver con la cuestión misma de habitar, pero son necesarios para hacer ver a *grosso modo* dónde se sitúa el paraje inhóspito en que se encuentra el ser humano en la trama contemporánea. Porque el *das Man* no remite a un Otro, sino a un *tópico* a un lugar. Ese lugar se presenta, de forma política, como el Estado. El Estado es un asentamiento sedentario de orden territorial, hasta el punto de que las más de las veces se relaciona directamente con la noción de territorio, incluso, en un paso más, con la nación (Isensee, 2020). El Estado es el trascendente político de un territorio y es el lugar en que radican las sociedades de control. Para éstas, para las sociedades de control, el *tópico* siempre tiene connotación de emplazamiento concreto determinado, un espacio de situación, aun siendo ficticio, aun no siendo tangible; lo que pretenden las sociedades de control es cartografiar acorde a sus intereses y sus lógicas, se busca someter mediante un mapa estático

El mapa estático da la apariencia de que permite señalar puntos localizados en el espacio desde el que se ejerce el control o donde se instalan los recursos o núcleos de consumo, todos ellos como centros neurálgicos, lugares bien localizados. “Estático” es un derivado del verbo “estar”. Los idiomas castellano y portugués diferencian entre el verbo “ser” y el verbo “estar” que en la mayoría de las lenguas occidentales refieren al mismo verbo: *to be, être, essere, sein...* Esta diferencia es fundamental para entender la recepción de Heidegger en el mundo iberoamericano. No hay que entrar en muchos detalles, salvo advertir que con “ser” parece que se hace referencia a lo inalterable e inmutable en alguna cosa, mientras que “estar” da la impresión de que señala lo que una cosa “es” en cada momento y lugar, implica un hallarse en una situación, condición o modo actual de ser (RAE, 2014), algo temporal y circunstancial, bien sea una localización, bien sea un estado afectivo.

Acorde a esta descripción, lo estático es algo coyuntural pero que, no obstante, tiende a relacionarse con aquello que permanece inmutable, con lo que muestra no poseer una *dynamis* propia, puesto que busca asentarse, permanecer igual. Sin embargo, siempre se está en estados temporales, dentro de una lógica histórica y afectiva. De ahí que el “estar” implique siempre un “ahí” (*Da-sein*), que apunta hacia una existencia subjetiva relacionada con la temporalidad. Si el “ahí” siempre es temporal, cualquier asentamiento en cualquier lugar también siempre lo es, por lo que se pueden cartografiar las sociedades de control de forma parcial y temporal, pero no las existencias individuales sometidas, pues estas son siempre errantes, vagabundas, por mor de sus propios afectos, de sus “estados afectivos”.

El “Estado” político, aun partiendo de una determinación errónea del sentido del “estar”, es el mayor elemento de dominio de las sociedades de control. Queda como un residuo de las sociedades del Terror, pero permite dar un suelo, esto es, un recurso más del propio capital. Éste no conoce de territorios estatales, más bien se erige como el gran territorio, en la medida en que desterritorializa y reterritorializa de continuo el globo (Deleuze & Guattari, 2010: 263-285). Sin embargo, presenta a la aldea global como el terreno de lo familiar, pues parece necesario que tenga que haber un lugar donde acogerse, una casa, un hogar, un punto cero que denota el horizonte de sentido de la permanencia en sociedad (Gilabert, 2021a: 261). Pero ese hogar parece quedar atrás y pone en camino hacia otra parte. Ahora bien, suponer que hay un hogar al que volver ayuda a soportar los sinsabores de la cotidiana: el Edén perdido siempre es recuperable.

Aun así, esa aldea global familiar se presenta bajo el rostro anónimo del *das Man*, de la convivencia con los otros. De este modo, lo extraño es lo familiar mismo. Ello origina el desasosiego: lo familiar tiene que ver con un Estado y una sociedad que toma la forma de lo ajeno, a pesar de comparecer como un entorno sedentario, pero sólo para cumplir las lógicas del deseo propias del capital (Godani, 2014). Porque los afectos no se mantienen sobre suelo estable, no tienen un lugar propio y no se les puede dar una respuesta dentro de un estado de cosas interrelacionados dentro de las sociedades de control, porque escapa siempre al territorio mismo, siempre está errando, vagabundeando, más allá de las fronteras establecidas por el propio capital para la vida afectiva. Es evidente que el capital conoce este problema que le es intrínseco y por eso siempre está desterritorializando y reterritorializando a fin de captar los afectos e introducirlos dentro de su propia trama, dentro de su mercado. Pues precisamente el mayor deseo del capital es

acogerse a su propio hogar, ya que éste le otorgaría sus propias garantías, y el Estado es la mayor de esas garantías en una lógica perversa.

3. La pregunta que sale al paso es acerca de la relación del estatismo (político) con los afectos y el cuidado. Parece que el individuo debiera tener un lugar donde acogerse, algo así como un hogar al que volver, desde el que parte toda reflexión acerca de una ontología de la existencia. La existencia de un presunto hogar primigenio, aún no sabiendo cómo ni dónde se localiza, supone una realidad menos áspera que el vagabundear al que estamos arrojados. Pues ese vagabundeo, esa errancia supone un castigo. En el Antiguo Testamento, expulsado del Paraíso, el ser humano es condenado a vagar por la tierra de hierro (*Deut. 28, 23*). También entre los griegos, donde el mayor castigo es no ser acogido en morada alguna (dentro del territorio de la ciudad) (*Sófocles. Oedipus Rex, 1517-1531*). Pero esos castigos pueden ser perdonados por Dios o por la *pólis* y retornar a la tierra natal. Sin embargo, heideggerianamente no hay vuelta al lugar originario, pero porque no se parte de ninguna parte, sino que siempre, desde el origen se está en camino: el ser humano posee una condición nomada, errante, que es lo que constituye su existencialidad misma.

Es posible de tratar de cambiar las tornas respecto del hogar: si bien la morada no es primigenia ni originaria, si es viable que ahora haya una residencia construida conforme al propio andar desamparado en el mundo, una casa edificada tras el hartazgo de vagar. Pero la casa, el hogar, la morada siempre tienen que ver con la temporalidad. El morar siempre es temporal y tiene que ver, etimológicamente, con la muerte, con la locura, con las costumbres, con la pereza, con la lentitud (*Coromines, 2012: 378*). De “morar” viene el verbo “demorar” y el reflexivo “demorarse”, lo cual pondría en conexión la tardanza con el tedio: el término alemán para aburrimiento es *Langeweile*, literalmente, “larga espera”. El estado afectivo no es siempre un estar en el mismo sitio, no puede suponerse entonces que el techo al que se acoge el ser humano sea constituido simplemente por el temple afectivo. Ni siquiera parece posible que tal morada sea una salvación, sobre todo porque las formas que toma la afectividad no permiten establecer unos cimientos. El tedio imposibilita poner piedra sobre piedra para construir una casa, como se deduce en las lecciones de Heidegger de 1929 (*Heidegger, 1983: 217-227*), pero también la angustia, por retomar un ejemplo de la época de la analítica existencial (*Heidegger, 2006b: 184-191*).

Esto se exemplifica respecto de las lógicas del deseo imperantes en las sociedades de control con dos términos heideggerianos: la novelería (*die Neugier*) y la angustia (*die Angst*). No hay mucho

problema al aludir a la angustia, ya que es el temple afectivo fundamental en *Sein und Zeit*, pues el espanto ante el saber de la muerte propia lleva a ella y, en ese tratado, es lo que permite dar el salto, a través del cuidado, del modo de ser inauténtico al modo de ser auténtico (Heidegger, 2006b: 260-266). Pero aludir a la novelería implica poner sobre la mesa una serie de matices que lo hacen problemático: se vincula fácilmente a las lógicas del deseo; este estado caído de la existencia es identificable con la mercantilización capitalista de la novedad. Evidentemente, esa novedad no es sólo el producto, sino que existen trastornos psicológicos relacionados con adicciones e incluso respecto de los demás, con personas incapaces de mantener relaciones con los otros de forma duradera, tanto amorosas, como laborales, como meramente sociales. Esa ansia de novedades se caracteriza como una dispersión de la existencia (Heidegger, 2006b: 172), como un estar en todas partes y en ninguna, o, mejor aún, como un permanecer en el mundo sin morada (Heidegger, 2004b: 38). En tanto que “novelera”, la existencia no tiene arraigo alguno, hay una carencia de morada (*Aufenthaltslosigkeit*).

Ahora bien, se trata de poner en relación de algún modo la novelería con la angustia. El cuidado es lo que permite el salto al modo de ser auténtico y en *Sein und Zeit* toma la forma de una pre-ocupación acerca de la caída existencial (Heidegger, 2006b: 191-195). Esta caída se revela como una amenaza: la amenaza de no estar a cubierto bajo un techo seguro, la de estar a la intemperie, la de no estar a salvo en casa. La angustia es el estado afectivo que caracteriza al no-estar-en-casa, es un encontrarse ante la nada, ante la inhospitalidad de la nada (Gilabert, 2021b). La defensa frente a esa inhospitalidad se da en el trato más inmediato con el mundo, donde se encubre la nada en la búsqueda de novedades. Ahí el capital y sus lógicas del deseo han sabido sacar provecho del vacío ante la angustia: no es sólo la compra de objetos para tratar de obtener una vida plena, sino que también hay otro tipo de consumo, por ejemplo, el de fármacos o el de vida social, que también entran dentro de ese *desiderandum* capitalista. Es complicado estar frente a la nada, pero así es la situación del ser humano en el mundo, donde vaga porque no tiene un techo bajo el que acogerse, no hay un techo de sentido y sólo puede resguardarse de la lluvia bajo algo provisional. La esperanza reside en suponer que se puede recuperar el techo originario, el de un hogar natal... pero no hay salvación ni hay un lugar al que acogerse a seguro, sino que siempre se está bajo las inclemencias del mundo. La morada originaria remite a algo vacío, como en *Dogville* (von Trier, 2003), donde las paredes de las viviendas están pintadas en el suelo.

También el vacío se puede explicar en términos del nihilismo de Nietzsche y Heidegger más clásicos: la metafísica ya no puede entablar una casa a la que volver, pues su problema fundamental (¿por qué el ente es y no más bien la nada?) no se resuelve con una simple respuesta porque, como cualquier otra pregunta de la vida cotidiana, pues planta la existencia frente a la nada que constituye el ser mismo, que siempre es ser del ente, pero en cuanto ser mismo no se ha planteado nunca. Y la metafísica ni contempla ni puede contemplar la nada, por lo que olvida su problema rector (Heidegger, 2004a: 105). Y no es tanto porque sea un asunto del que la tradición haya de responsabilizarse, sino porque incumbe al ser mismo, por lo que la historia del olvido del ser es la misma historia de la existencia, pues ésta es la apertura en la que aparece lo ente de modo tal que oculta su ser (Heidegger, 2006b: 15).

Desde Heidegger mismo, sin embargo, parece que surge una posibilidad al apelar al lenguaje como casa del ser (Heidegger, 2004a: 313). Pero el ser, y con él el lenguaje, no da ni puede dar un asentamiento fijo. Más bien es al contrario, siempre va parejo a la existencia en tanto que errante, porque a la existencia le ataña la apertura misma del ser que se representa como el espacio donde se despliegan, en la existencia, el resto de entes. La casa del ser y la casa del lenguaje, en definitiva la misma morada, siempre más que una casa es una tienda de campaña, es efímera, y sólo es hogar por una noche, por lo demás estamos en la intemperie. El lenguaje es el ejemplo mismo al ser siempre cambiante y suponer siempre el esfuerzo de decir la existencia, la cual está siempre templada afectivamente. ¿Cómo decir en palabras el afecto en el preciso instante en que “afecta”, en que templá? ¿Cómo expresar la alegría, la tristeza, la angustia, el aburrimiento en el momento en que se dan? Eso es lo que hacen los poetas y, con todo, sólo pueden decir aquellos afectos extremos de los que tienen conciencia. ¿Cómo decir aquellos afectos, como el tedio profundo, de los que no hay conciencia de su efecto en el temple?

Todo ello corrobora la idea de errancia que este estudio defiende, el ir de casa en casa, de palabra en palabra sin un lugar propio en el que tomar asiento, pues el lenguaje evoluciona conforme al errar de la existencia. La casa que ofrece el lenguaje es sólo un refugio temporal. Otra de las consecuencias de la trama contemporánea es la red global de lenguajes, una nueva Torre de Babel que ya no sólo permite a un castellanoparlante hablar con un lusófono en inglés, como idioma hegemónico, sino que también tienen cabida los nuevos lenguajes digitales, los lenguajes del algoritmo, el lenguaje de la Inteligencia

Artificial. No hay una casa para la existencia en el lenguaje: en todo caso, sólo un AirBnB.

Sólo es eso la existencia, una mera arrendataria del lenguaje, que es lo que permite decir provisionalmente lo que es, lo que se es. Pero es complicado decir lo que precisamente constituye el ser de la existencia y su determinación por la afectividad. Se puede constituir un lugar provisional, pero siempre a sabiendas de su provisionalidad. Ni siquiera cuando uno es consciente de que lleva errando toda la vida y se encuentra ya cansado. Quiere asentarse, pero ni siquiera así, pues el techo siempre es cambiante como siempre es cambiante el lenguaje, porque la afectividad también es voluble.

4. Lo único que queda entonces es el cuidado. Pero siempre se ha de tener en cuenta de que no es un techo, sino que siempre es en la intemperie. El cuidado no es algo óntico, sino ontológico, en el sentido de que trata no con los entes en el mundo sino con el mismo ser-en-el-mundo (Gilabert, 2023: 33). El cuidado en Heidegger permite señalar el sentido del ser humano en tanto que ser humano. Ello delimita a Heidegger del resto de la fenomenología con matriz en Husserl, pues pone el acento en la existencia, normalmente dedicada a vivir y no a establecer una actitud teórica para con el mundo (Safranski, 1994: 124). Esto significa que la vida fáctica, aquella errante en la intemperie, no es observada desde fuera sino que siempre se está inmersa en ella, viviendo sus singularidades. La vida fáctica, la que está en la intemperie errando, se caracteriza por un cuidar (Xolocotzi, 2004: 180-188).

El cuidado (*Sorge*) es un término con un cierto carácter dinámico, lo que lo pone en relación a la vida errante, sin un lugar sedentario al que acogerse. El cuidado es uno de los existenciarios desplegados en *Sein und Zeit* (Heidegger, 2006b: 181-200): la existencia se caracteriza por el cuidado porque siempre se experiencia desde la mismidad más propia, pero no como un “yo” que trasciende el mundo, sino en una identidad que se convierte en nexo de los tres éxtasis temporales, siempre errante, siempre en relación con los otros, siempre en la intemperie, aunque precisamente la triple extática es lo que hace conjeturar que hay un techo perdido en el pasado y que está próximo a recuperarse, o que pueda encontrarse alguna vez cobijo.

Que el cuidado tiene que ver con la mismidad permite tomar distancia de un estar-ocupado con las cosas en el mundo: es un estar-ocupado consigo mismo, precisamente con lo que no puede ser objeto de ocupación, la mismidad. Porque ocuparse de la mismidad propia no es acicalarse, preocuparse por mantener un estado saludable o simplemente entregarse al placer. En eso no consiste el cuidado existenciario, sino que

eso es más cercano al trato con el útil en tanto que implica una acción de trato con lo ente, en este caso el ente que constituye el cuerpo propio (o la mente). Pero el cuidado ya de antemano implica un estar-ocupados, una pre-ocupación en la que ya siempre estamos para con la existencia.

La existencia se caracteriza por el cuidado y en el cuidado va la mismidad, pues la existencia siempre está sometida circunstancialmente, no es algo que trasciende, sino que siempre es inmanente y sujeta a los eventos que le acaecen en el mundo. De este modo, el cuidado se da siempre en la intemperie, porque son las circunstancias existenciales mismas. Nada se hizo para llegar a ello, ninguna hazaña habilidosa para estar en el mundo (Heidegger, 2004b:112, ni ha sido ningún castigo divino por comer manzanas y jugar al rasca-y-gana del bien y del mal, sino que ya de suyo la existencia está arrojada a la errancia. Esto se refleja en que, en una situación determinada, a pesar de no ser elegida, uno sabe cómo desenvolverse. Pero desenvolverse no significa aquí saber hacer las cosas bien o mal, sino que se actúa y padece a la vez sin quedar paralizados, hay un conocimiento acerca del existir propio.

El manejo en el mundo es a partir del mero hecho de estar errando en él. Ese manejo para con el mundo es lo que se caracteriza bajo el término del cuidar. Es un hacer, pero un hacer consciente y conforme a una toma de decisiones, sino que ya hay una predeterminación por la propia intemperie: se actúa en función de las circunstancias, que paradójicamente no pueden ser predeterminadas. A la existencia la predetermina el cuidado, pues empuja a existir en función del ser más propio, conformado respecto de la cultura, del mundo al que se está arrojado y del que se aprende todo el comportamiento, toda forma de actuar. No hay autonomía ni trascendencia, puesto que el mundo marca una pauta.

En el mundo hay una multitud de factores que afectan a cada uno de diversas maneras y no es posible de extrapolar de unos a otros, por eso el cuidado siempre es para cada cual. La existencia tiene sus posibilidades de despliegue en el mundo, pero de modo que es el propio errar individual el que decide el rumbo de tal errancia, tanto como un avanzar por decisión propio hacia una determinada dirección, como un dejarse arrastrar por la corriente. Esto es, no es una mera observación exterior, ajena al errar, sino que hay una inmersión en ello. Desde este mundo está la posibilidad de una comprensión de carácter integral de la existencia, desde las propias circunstancias y el cuidado que ello implica. Ese es el verdadero aporte de una psicología fenomenológica existencial, pero alberga la dificultad de que al ser siempre errantes, al cambiar cada vez, el análisis siempre se refiere algo ya mutado y, por ende,

condicionado a la aparición de un factor novedoso. Esto crea perplejidad, pero es que tal perplejidad es ineludible, pues de ella surge la posibilidad de aprehender la existencia en su propiedad. Aprehender significa “atrapar”, “apresar”, tal vez, cerrar la puerta para que nada escape. Pero el mundo es apertura, siempre se da conforme al temple anímico que determina la existencia cada vez. El afecto determina la concepción del mundo y siempre se ve condicionado desde el cuidado, que desde el errar de la existencia en la intemperie busca retener lo que ésta es en el mundo, de ahí que se vuelve una vez más al estribillo de Caetano: *mi corazón vagabundo / quiere mantener el mundo / en mí*.

REFERENCIAS

- ALLEN, W. (2015). *Irrational Man*. Estados Unidos: Sony-Gravier-Perdido.
- ANTONIOLI, M. (1999). *Deleuze et l'histoire de la philosophie*. Paris: Kimé.
- ARAGÜES, J.M. (1998). *Deleuze (1925-1995)*. Madrid: Del Orto.
- BORGES-DUARTE, I. (2021). *Cuidado e afectividad em Heidegger e na análise existencial fenomenológica*. Lisboa-Rio de Janeiro: PUC Rio-Nau-Documenta.
- COROMINES, J. (2012). *Breve diccionario etimológico*. Madrid: Gredos.
- DELEUZE, G. & Guattari, F. (2010). *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*. Paris: Minuit.
- DELEUZE, G. & Guattari, F. (2013). *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Minuit.
- DERRIDA, J. (1987). *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilee.
- FOUCAULT, M. (2001). *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard
- GILABERT, F. (2016). Heidegger y la terapia psiquiátrica como ciencia moderna. A propósito de los *Seminarios de Zollikon*. In Garrido-Periñán, J.J., Bravo-Delorme, C. & Ordóñez-García, J. (Eds.). *La filosofía como terapia en la sociedad actual: desafíos filosóficos de nuestro tempo* (pp. 85-107). Sevilla: Fénix.
- GILABERT, F. (2017). De la empresa del yo a la cooperativa del nosotros. Construir pueblo en un mundo globalizado. Cuenca-Jiménez, R.C.; Gadea, W.F. & Allens-Perkins, D. *Hacia una (re)conceptualización de la democracia contemporánea* (pp. 59-71). Loja: Universidad Técnica Particular de Loja.
- GILABERT, F. (2021a). El (ficticio) hospicio del pensar. Bauchtwiz, O.F.; Pellejero, E. & Moreira G. *O Habitar e o Inhabitual* (pp. 259-277). Natal: UFRN.
- GILABERT, F. (2021b). Parajes inhóspitos: Inquietud, familiaridad, mundaneidad. *Philosophical Readings*, (13.3), 202-208.
- GILABERT, F. (2022). *Fundamentum Scientiae*: Heidegger y el no pensar de la ciencia moderna. *Azafea. Revista de filosofía*, (24), 187-199.
- GILABERT, F. (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*, (65), 225-243.
- GODANI, P. (2014). *Senza padri. Economia del desiderio e condizioni di libertà nel capitalismo contemporaneo*. Roma: DeriveApprodi.
- GROSTEIN, F. (2008). *Coração Vagabundo*. Brasil: Natasha Filmes.
- HEIDEGGER, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Ensamkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1987). *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer.

- HEIDEGGER, M. (1988). *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Neske.
- HEIDEGGER, M. (1990). *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1996). *Nietzsche I*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2004a). *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2004b). *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2006a). *Zollikoner Seminare. Protokolle-Zwiegespräche-Briefe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2006b). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- ISENSEE, J. (2018). *Grenzen. Zur Territorialität des Staates*. Berlin: Duncker & Humblot.
- JANICAUD, D. (2001). *Heidegger en France*. Paris: Albin.
- KELSEN, H. (1966). *Allgemeine Staatslehre*. Leipzig: Gehlen.
- MARCOS, J.M. (2010). Caetano Veloso: 'Nunca quise que Lula se convirtiese en padre de la patria'. *Público*, 11/07/2010.
- MARTIN, B. (1989). *Martin Heidegger und das dritte Reich*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- PETZET, H.W. (1983). *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Societäts.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2014). *Diccionario de la Real Academia Española* (14a ed.). Madrid: Espasa.
- RODRÍGUEZ, R. (2009). "Heidegger y el nacionalsocialismo. ¿Un viaje a Siracusa?". Estudio preliminar a *Heidegger, M. Escritos sobre la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos.
- SAGRADA BIBLIA (1995). Madrid: BAC.
- SAFRANSKI, R. (1994). *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*. München: Hanser.
- SCHMITT, C. (2004). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SÓFOCLES (1982). *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- VON TRIER, L. (2003). *Dogville*. Dinamarca: Film i Väst.
- VELOSO, C. (1986). *O Cinema Falado*. Brasil: Araujo-Veloso-Brandão.
- VELOSO, C. (2017). *Verdade Tropical (Edição comemorativa)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- XOLOCOTZI, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a 'Ser y tiempo'*. México D.F.: Plaza y Valdés.
- XOLOCOTZI, Á. (2013). *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*. México D.F.: Plaza y Valdés.
- XOLOCOTZI, Á. & TAMAYO, L. (2012). *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*. Madrid: Trotta.