



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Contra la patologización del *pathos* triste

### Contribuciones del pensamiento de Xavier Zubiri a una psicopatología antropológica de los estados depresivos

Oriol Molina Andreu

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

# TESIS DOCTORAL

Contra la patologización del *pathos* triste  
Contribuciones del pensamiento de Xavier Zubiri a  
una psicopatología antropológica de los estados depresivos

Oriol Molina Andreu

Dirigida por

Josep Maria Esquirol Calaf

Begoña Román Maestre

2022



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA



# Contra la patologización del *pathos* triste

Contribuciones del pensamiento de Xavier Zubiri a  
una psicopatología antropológica de los estados depresivos

Memoria presentada para optar al grado de doctor por la  
Universidad de Barcelona

Programa de doctorado en Filosofía Contemporánea y  
Estudios Clásicos

**Autor:** Oriol Molina Andreu

**Directores:** Josep Maria Esquirol Calaf y Begoña Roman Maestre

**Tutora:** Begoña Roman Maestre

**Facultad de Filosofía**

2022



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA



## Resumen

El objetivo de esta investigación es conceptualizar la diferencia entre afecto depresivo y tristeza ordinaria dentro del paradigma de la psiquiatría antropológica, haciendo uso de los enfoques de la fenomenología y la antropología filosófica. El contexto de la investigación viene dado por un incesante crecimiento del trastorno depresivo mayor en nuestra sociedad, crecimiento que obedece, en mayor o menor medida, a que se ha difuminado la demarcación tradicional e intuitiva entre tristeza ordinaria y tristeza patológica, lo que favorece la medicalización de las emociones desagradables de la vida cotidiana. La metodología consiste en la elaboración, a partir de autodescripciones de vivencias típicas, del patrón básico del fenómeno psicopatológico –fenomenología eidética–, y en un análisis de las perturbaciones de la constitución de la experiencia subjetiva –fenomenología trascendental– sin las que el fenómeno patológico no podría tener lugar. Siguiendo el análisis de varios fenomenólogos tempranos, distinguimos entre respuestas emocionales, como la tristeza ordinaria, y sentimientos existenciales o de la personalidad, como la esperanza y la desesperanza. Puesto que los estados depresivos severos se vinculan al fenómeno de la despersonalización de las respuestas emocionales o sentimiento de pérdida de los sentimientos, argumentamos que el sentimiento depresivo corresponde a una forma de desesperanza que altera gravemente la existencia humana en su mismísima raíz. Tras examinar filosofías que comprenden la existencia como respuesta a una conmoción afectiva de carácter ontológico –*pathos*–, tales como las de Bernhard Waldenfels y Josep Maria Esquirol, y estudiar el papel de la esperanza en la vida humana, proponemos que el concepto de existencia implantada o religada de Xavier Zubiri es útil para diferenciar entre formas ordinarias y radicales de desesperación. Así, la conclusión de la tesis viene dada por la distinción explícita entre desesperación radical como enfermedad –privación de *pathos*– y desesperación ordinaria como sufrimiento existencial –mal *pathos*–. El conjunto de la investigación supone, de este modo, una aportación al estudio de los fenómenos psicopatológicos vinculados a la vulnerabilidad de la condición humana.

Palabras clave: Depresión, Medicalización de las emociones, Desesperanza, Esperanza radical, Psiquiatría antropológica, Psiquiatría fenomenológica, Antropología filosófica, Psicopatología, Vulnerabilidad existencial, Josep Maria Esquirol, Xavier Zubiri.

## Abstract

The main goal of the investigation is to conceptualize the difference between depressive mood and ordinary sadness within the paradigm of anthropological psychiatry, which makes use of the approaches of both phenomenology and philosophical anthropology. The context of our investigation is an unwavering increase of major depressive disorder in our society, an increase that might be related to a blurring of the intuitive and traditional distinction between ordinary and pathological sadness that promotes a medicalization of everyday unpleasant emotions. The methodology comprises a draft of the basic pattern of the psychopathological phenomenon that relies on first perspective descriptions of typical lived experiences –eidetic phenomenology– and an analysis of the disturbances of the constitution of lived experience that pathological phenomena require in order to happen –transcendental phenomenology–. According to the analysis of early phenomenologists, emotional responses, like ordinary sadness, are to be distinguished from existential or personality feelings like hope and hopelessness. Inasmuch as severe depressive states correlate with a depersonalization of emotional responses, or the feeling of the loss of feelings, we contend that depressive mood corresponds with a kind of hopelessness that deeply impairs existence at its root. After examining some philosophies that comprehend existence as a response to an affective ontological commotion –*pathos*–, such as Bernhard Waldenfels' and Josep Maria Esquirol's, and studying the place of hope in human life, we posit that Xavier Zubiri's concept of installed or binded existence is helpful in order to distinguish radical from ordinary hopelessness. Thus, we explicitly tell apart radical

hopelessness as illness –deprived *pathos*– from ordinary hopelessness as existential suffering –evil *pathos*–. In this manner, our investigation contributes to the study of psychopathological phenomena linked to the vulnerability of human condition.

Keywords: Depression, Medicalization of emotions, Hopelessness, Radical hope, Anthropological Psychiatry, Phenomenological Psychiatry, Philosophical Anthropology, Psychopathology, Existential vulnerability, Josep Maria Esquirol, Xavier Zubiri.

## Índice

Resumen .....	4
Índice .....	6
Introducción.....	10
Prólogo.....	20
§1. Sustancialismo y nominalismo de las categorías diagnósticas .....	20
§2. La categoría diagnóstica «trastorno depresivo mayor».....	22
§3. ¿Cuándo la depresión deviene enfermedad? .....	25
§4. La abolición de la psicopatología en nombre del empirismo .....	29
Capítulo primero. Fenomenología en sus diversas acepciones .....	36
Primera parte. Fenomenología temprana .....	36
§5. Fundamento de la fenomenología. Estructura de la vivencia.....	36
§6. Idealidad del significado. Intuición categorial. Validez intersubjetiva de la descripción fenomenológica .....	38
§7. Filosofía fenomenológica realista e idealista .....	40
§8. Reducción eidética .....	42
§9. Psicología pura o fenomenológica .....	43
§10. Horizonte. El yo en tanto horizonte de la percepción interna de la psique .....	45
§11. Emociones y sentimientos .....	46
§12. Intencionalidad emocional .....	47
§13. La intencionalidad débil de las respuestas emocionales o su carácter de eco corpóreo. Sentimientos de la personalidad como fenómenos existenciales .....	51
Segunda parte. Excurso: De la psicología fenomenológica del sentimiento a la antropología filosófica de Zubiri .....	57
§14. Desesperación radical, síntomas nucleares de enfermedad mental y restricción de la posicionalidad excéntrica .....	57
Tercera parte. Noología.....	79
§15. La inteligencia como actualización primordial y sensible de la formalidad de suyo.....	79
§16. Descripción de la noergia humana distinguiéndola de la sensibilidad animal .....	80
§17. Suidad.....	81
§18. Cosa-real y cosa-sentido. Prius y trascendentalidad de la aprehensión primordial .....	82
§19. Aprehensión dual y campo .....	83
§20. El momento del logos desrealiza.....	84



§21. El problema del sentido.....	86
§22. Rechazo a la prioridad del sentido estático. Constitución genética del sentido.....	87
§23. Constitución genética del sentido y personalización .....	89
§24. Personalización religada al mundo.....	91
§25. El sentimiento atempera al poder de la realidad para personalizar. ....	94
§26. Desesperación ordinaria o aún religada .....	99
§27. Desesperación radical o desligada.....	102
§28. El veto fenomenológico a la antropología filosófica. La respuesta de Zubiri en forma de metafísica antropológica.....	104
Cuarta parte. Fenomenología tardía.....	108
§29. La absorción de la antropología por la fenomenología trascendental.....	108
§30. La lectura del Husserl tardío por parte de Merleau-Ponty .....	110
§31. El individuo concreto como mónada y la percepción de otros yoes .....	113
§32. La constitución intersubjetiva del mundo en que viven las mónadas habilita la psicopatología fenomenológica.....	116
§33. El sentido de lo propio y la mónada .....	117
§34. Temporalidad inmanente .....	120
§35. Mineralización del sentido sedimentado .....	128
Conclusión del capítulo primero .....	134
Capítulo segundo. Psicopatología.....	138
§36. Relevancia de la auto-conciencia .....	138
§37. Semiología mental.....	141
§38. La reconstrucción psicopatológica sustenta la semiología psiquiátrica .....	144
§39. La significatividad psicopatológica: una subjetividad que acontece como respuesta....	150
§40. La afectación por el sentido .....	156
§41. El núcleo de la alienación depresiva es una despersonalización emocional .....	160
§42. El sufrimiento patológico corresponde a la privación de pathos .....	168
§43. Reconstrucción psicopatológica de los síntomas depresivos .....	178
Conclusión del capítulo segundo .....	197
Capítulo tercero. Antropología de la esperanza.....	198
§44. La esperanza y el ejercicio de la medicina.....	198
§45. Brevísimas historia de la esperanza y su crisis contemporánea.....	200
§46. Fenomenología de la esperanza .....	209

§47. Las insuficiencias del análisis conceptual de la esperanza: apoyo en un factor externo y bondad radical .....	214
§48. Esperar un buen reencuentro .....	227
§49. La herida por lo infinito nos orienta en una espera ilimitada.....	233
§50. Apostillas a la distinción entre desesperanza ordinaria y radical .....	246
Conclusión del capítulo tercero .....	253
Epílogo.....	256
§51. Responsabilidad y tratamiento de la desesperación: «no-querer» o «no-poder» ser un yo.....	256
Conclusiones finales .....	270
Bibliografía .....	274
Agradecimientos .....	290



## Introducción

El principal objetivo de esta investigación es la conceptualización del afecto patológicamente deprimido como una experiencia distinta a la tristeza. Para ello, recurrimos a la fenomenología y a la antropología filosófica. La investigación se enmarca en un contexto de constante crecimiento de la prevalencia de trastorno depresivo<sup>1</sup>. Se ha interpretado que este crecimiento obedece, en mayor o menor medida, a que se ha difuminado la demarcación tradicional e intuitiva entre tristeza ordinaria y tristeza patológica, lo que ha promovido una «medicalización» de las emociones desagradables de la vida cotidiana<sup>2</sup>.

La necesidad de conceptualizar la descripción de un sentimiento puede sorprender a quienes no estén familiarizados con el diagnóstico psiquiátrico. El diagnóstico psiquiátrico se distingue del diagnóstico médico porque tiene un carácter casi exclusivamente *descriptivo*; es decir, porque las categorías diagnósticas psiquiátricas se refieren a *experiencias* en vez de referirse a *causas*<sup>3</sup>. Además, mientras la semiología médica –disciplina que describe y clasifica los signos de enfermedad– maneja tanto síntomas *subjetivos* –dolor u opresión– como signos *objetivos* –contusión o incisión–, la psiquiatría tiene que habérselas exclusivamente con síntomas subjetivos: anomalías del juicio, de la afectividad, de los impulsos, de la vivencia de sí mismo, etcétera. La psicopatología descriptiva –disciplina que describe y clasifica los síntomas psiquiátricos– indica que la «tristeza» depresiva es distinta de la tristeza ordinaria, aunque no concreta en qué consiste la diferencia: «Esta tristeza [*sadness*] puede presentarse como sentimientos de tristeza y desdicha [*feelings of sadness and gloom*], desánimo [*despondency*], desaliento [*despair*] y desesperación [*hopelessness*]. Frecuentemente esta experiencia resulta indescriptible aunque el afectado advierte que reviste un carácter distinto a la tristeza normal.»<sup>4</sup>

En el prólogo, revisamos las razones por las que la psicopatología descriptiva se equipara a la semiología médica y describe la experiencia patológica cifñéndose a las notas positivas. De este modo, la tristeza patológica es conceptualizada como una *intensificación cuantitativa* de la tristeza convencional: una tristeza más *prolongada* o *intensa* que entorpece el día a día más de la cuenta. Ahora bien, no se puede pasar por

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, entre 2006 y 2010, en diversos centros de atención primaria de España, la prevalencia de trastorno depresivo mayor se incrementó un 155, 7% en los hombres y un 104, 9% en las mujeres. Gili, M., López-Navarro, E., Castro, A., Homar, C., Navarro, C., García-Toro, M., García-Campayo, J. y Roca, M. (2016). Gender differences in mental health during the economic crisis. *Psicothema*, 28(4), 407–413. <https://doi.org/10.7334/psicothema2015.288>.

<sup>2</sup> Cf. Horwitz, A. V. y Wakefield, J. C. (2007). *The Loss of Sadness. How Psychiatry transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder*. Oxford: Oxford University Press.

<sup>3</sup> En medicina se dan tanto diagnósticos descriptivos –*migraña* como tipología de dolor de cabeza– como diagnósticos causales –*diabetes mellitus* como exceso de azúcar en el torrente sanguíneo–.

<sup>4</sup> Oyeboode, F. (2018). *Sims' Symptoms in the Mind. Textbook of Descriptive Psychopathology* (6ª ed.). Edinburgh: Elsevier. p. 236. Mi traducción.

alto que *carecemos* de evidencia empírica que permita sostener que la tristeza *ordinaria* deviene *patológica* cuando perdura más de *dos* semanas –¿por qué no tres o cuatro?– o cuando se acompaña de otros *cuatro* –¿por qué no siete o dos?– experiencias de malestar. Puesto que no se conoce aquello que particulariza a la tristeza depresiva, se ha trasladado el peso de la distinción entre sufrimiento normal y sufrimiento patológico a la «cantidad» de tristeza que se padece aunque, por el otro lado, nadie conozca el punto a partir del cual tiene sentido pensar que la mera intensidad de la tristeza ordinaria hace de ella una condición patológica. Y lo que es peor: una vez asumimos una concepción *continuista* entre la tristeza normal y la patológica, ahora meramente distinguidas por un número *arbitrario* de síntomas y un límite temporal establecido por *convención*, los psiquiatras somos fácilmente persuadidos –por una colusión de intereses entre la voluntad social de resolver técnicamente el malestar existencial, el afán de lucro de las empresas farmacéuticas, la influencia de los líderes de opinión de la profesión y la aspiración del paciente de ver paliado su sufrimiento fácilmente– a *concebir y tratar* como una enfermedad mental la tristeza cuya intensidad resulta difícil de soportar.

En consecuencia, nuestro método *no* es el de la psicopatología descriptiva. *No* nos focalizamos en las notas *positivas* de la experiencia patológica. Nuestra investigación no incluye resultados obtenidos en tests de aplicación validada que midan la intensidad de una reificación de la experiencia en muestras representativas de individuos diagnosticados de trastorno depresivo mayor. Por tanto, la limitación más importante de nuestra investigación es que no aporta «hechos» –que pueden ser contrastados por cualquiera de forma inmediata– sino conceptos con los que comprender el sentido de una experiencia ajena a lo convencional. Partimos del postulado que lo anómalo de una experiencia psicopatológica no depende primariamente de sus notas positivas –*cuánto* dura, *cuántas* notas la configuran, *cuán* intensa resulta–, sino de su carácter intrínsecamente *deficitario* o *negativo*<sup>5</sup>. La ausencia de algo no se constata del mismo modo que se constata la presencia de algo: se puede inferir una ausencia si se consigue mostrar que algo *debería* haber estado presente. De este modo, tratamos de conceptualizar la dimensión deficitaria de la experiencia depresiva respecto a dimensiones esenciales de la vida humana de las que la ciencia no puede dar razón: «No todo lo que sucede en una enfermedad mental puede explicarse mediante los criterios de la ciencia»<sup>6</sup>. En términos generales, los aspectos de la mente que se resisten a la descripción de las ciencias naturales<sup>7</sup> son la racionalidad, la auto-consciencia y la

---

<sup>5</sup> Una reflexión de Johann Glatzel. Cf. Glatzel, J. (1990). Die Abschaffung der Psychopathologie im Namen der Empirismus. *Der Nervenarzt*, 61, 276–280.

<sup>6</sup> Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology. Volume One*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997. p. 8. Mi traducción.

<sup>7</sup> En un último análisis, la ciencia natural corresponde a la *descripción matemática y abstracta* de las cualidades primarias, espacio-temporales, de la materia –aquellas que no dependen exclusivamente de la experiencia subjetiva del observador, como forma, tamaño y movimiento– y de las leyes que gobiernan sus relaciones, entre las que destaca la causalidad eficiente. Cf. Feser, E. (2019). *Aristotle's Revenge. The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science*. Heusenstamm: Editiones Scholasticae.

intencionalidad<sup>8</sup>. La intencionalidad corresponde a la direccionalidad intrínseca que los estados mentales exhiben hacia ciertos objetos. La fenomenología lleva a cabo un análisis reflexivo de la intencionalidad de modo que, desde esta perspectiva, la mente se presenta como una «corriente de procesos intencionales (...) más que como el yo o yo es que están integrados o que son capaces de integrarse en ella»<sup>9</sup>. En consecuencia, la psicopatología fenomenológica describe las variopintas *restricciones* de la intencionalidad de las distintas experiencias patológicas, prestando atención a los momentos de la experiencia del paciente que no se ajustan a la constitución intersubjetiva del mundo<sup>10</sup>.

El primer y más extenso capítulo de la investigación –que comprende cuatro partes– estudia los análisis fenomenológicos que fundamentan nuestra descripción de la experiencia depresiva. Estudiamos la psicología fenomenológica del sentimiento y la antropología filosófica de Max Scheler<sup>11</sup> y, particularmente, tanto la temprana fenomenología realista como la tardía fenomenología trascendental de Edmund Husserl<sup>12</sup>. También estudiamos los análisis del sentimiento de diversos autores que se

---

<sup>8</sup> Cf. Feser, E. (2006). *Philosophy of Mind. A Beginner's Guide*. London: Onworld Publications.

<sup>9</sup> Embree, L. (2013). *Análisi reflexiva. Una primera introducció a l'análisi fenomenològica*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona. p. 22. Mi traducción.

<sup>10</sup> En 1922, durante un encuentro de la sociedad psiquiátrica suiza, se reunieron los psiquiatras Eugène Minkowski, Ludwig Binswanger, Erwin Strauss y Viktor Emil von Gebsattel. Estaban insatisfechos porque las perspectivas *somática*, *psicológica* o *neuropsicológica* de la psicopatología descriptiva no proporcionaban descripciones que capturaran la *negatividad* característica de la experiencia patológica. Pensaron que una *perspectiva filosófica* cumplía mejor con la tarea, en especial una que emplease la fenomenología de Edmund Husserl. Cuando esta forma de psicopatología recurre a la fenomenología existencial de Martin Heidegger suele denominarse «existencial» y cuando recurre a antropologías filosóficas de cuño fenomenológico recibe el apelativo de «antropológica». Cf. Cutting, J. (2012). *A Critique of Psychopathology*. Berlin: Parodos Verlag. pp. 258-259.

<sup>11</sup> Las obras de Scheler que hemos estudiado son las más representativas de su producción sobre antropología y sobre los sentimientos: Scheler, M. (2017). *El puesto del hombre en el cosmos*. Madrid: Escolar y Mayo Editores y Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (3ª ed). Madrid: Caparrós Editores. Además, hemos consultado diversos trabajos breves de Scheler.

<sup>12</sup> En relación a la fenomenología realista, hemos consultado las *Investigaciones Lógicas*, en especial el segundo tomo. En relación a la fenomenología trascendental, hemos recurrido tanto a los dos primeros tomos de *Ideas* como a *Las meditaciones cartesianas*. Además, hemos consultado otros textos breves de Husserl –como *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*– así como una diversa bibliografía secundaria, de la que destacamos: Patočka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder; Moran, D. (2011). *Introducción a la Fenomenología*. Barcelona: Anthropos Editorial; Gallagher, S. y Zahavi, D. (2013). *La mente fenomenológica* (2ª ed.). Madrid: Alianza Editorial; Ingarden, R. (2017). *Introducción en la fenomenología de Edmund Husserl. Lecciones de Oslo 1967*. Madrid: Avarigani Editores; Miguel Osswald, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Madrid: Plaza y Valdés; San Martín, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. San Martín, J. (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva; San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. México: Editorial Trotta y Ferrer, U. y Sánchez-Migallón, S. (2018). *La ética de Edmund Husserl* (2ª ed.). Sevilla: Editorial Thémata.

mantuvieron fieles al enfoque de la fenomenología temprana<sup>13</sup>. Seguimos la lectura «existencialista» que Merleau-Ponty<sup>14</sup> propone de la fenomenología trascendental para habilitar un diálogo con el pensamiento de Xavier Zubiri, diálogo que una lectura idealista impide. De hecho, a lo largo del conjunto de la investigación, hemos seleccionado autores orientándonos por el mismo principio: que traten de las emociones, de la tristeza, de la esperanza y de la desesperanza mediante conceptos y métodos afines a los de la fenomenología y la antropología filosófica alemana, pero que lo hagan con un espíritu no tan idealista que impida el diálogo con el realismo de Zubiri. La principal ventaja de este abordaje es la riqueza de matices que los autores aportan al fenómeno investigado, su principal desventaja es que la heterogeneidad de propuestas impide alcanzar sistematicidad.

Recurrimos al pensamiento de Xavier Zubiri porque dos de sus conceptos más originales permiten describir las peculiaridades del afecto depresivo. Se trata de los conceptos de *religación* y de *persona* a los que remiten, respectivamente, la teoría de la esperanza de Pedro Laín Entralgo y la concepción de la enfermedad mental de Héctor Pelegrina, ambos discípulos de Zubiri<sup>15</sup>. Intercalamos el estudio del pensamiento de Zubiri entre la fenomenología temprana y la tardía porque se trata de un pensamiento que, por más que no sea estrictamente fenomenológico, sólo se comprende rectamente a la luz de la fenomenología<sup>16</sup>, línea de interpretación de la obra de Zubiri defendida por Antonio Pintor-Ramos<sup>17,18</sup> y Diego Gracia<sup>19</sup>. Una de las máximas de la filosofía de Zubiri es el rechazo a la *originalidad* filosófica del sentido mientras que, para la fenomenología, el sentido es el modo *radical* con que las cosas se manifiestan a la conciencia. Zubiri entiende que el sentido corresponde al despliegue dinámico de la realidad en la que la persona humana está radicalmente implantada<sup>20</sup>, de modo que propone una *antropología filosófica*, una forma de pensar la vida humana

---

<sup>13</sup> Dada la dificultad para acceder a los textos de los autores menos conocidos, hemos consultado la revisión de Ingrid Vendrell: Vendrell Ferran, Í. (2008). *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag.

<sup>14</sup> Véase el prólogo a la *Fenomenología de la percepción* (1945). Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península. pp. 7-21.

<sup>15</sup> *Vid.* Notas 35 y 41.

<sup>16</sup> Pintor-Ramos, A. (1994). *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. p. 335.

<sup>17</sup> *Cf. Ibid.*

<sup>18</sup> *Cf.* Pintor-Ramos, A. (1993). *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

<sup>19</sup> *Cf.* Gracia, D. (2007). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Madrid: Editorial Triacastela.

<sup>20</sup> La «implantación radical» corresponde a la *religación*. El texto de referencia es Zubiri, X. (2017). En torno al problema de Dios. En *Naturaleza, Historia, Dios* (15ª ed.). Madrid: Alianza Editorial. Además, hemos acudido a Pintor-Ramos, A. (2015). Desarrollo del concepto de religación en Zubiri. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 42, 85–129.

distinguiéndola por una serie de rasgos específicos<sup>21</sup>. De este modo, estudiamos tanto su teoría del conocimiento –la noología<sup>22,23,24</sup>– como sus escritos sobre antropología<sup>25,26</sup> y el sentimiento<sup>27</sup>. Puesto que los textos acerca del ser humano y el sentimiento *antecedentes* a las ideas definitivas de Zubiri sobre la inteligencia humana, es necesario acudir a la bibliografía secundaria que reconstruye noológicamente los planteamientos tempranos. Siempre que ha sido posible, nos hemos ceñido a la reconstrucción que Diego Gracia lleva a cabo de la aprehensión constructiva de los valores a través del sentimiento<sup>28,29</sup>.

En relación al objetivo principal de la investigación, un punto esencial corresponde a la distinción entre respuestas emocionales intencionalmente dirigidas a valores y sentimientos existenciales o de la personalidad<sup>30</sup>. Puesto que la tristeza consiste en una respuesta dolorosa ante la *pérdida* de un bien, no identificamos tristeza y depresión, porque la intencionalidad de ésta última no corresponde a la intencionalidad de las respuestas emocionales. La depresión corresponde a un sentimiento existencial, semejante a la desesperación aunque más radical<sup>31</sup>. La intencionalidad del sentimiento existencial es una intencionalidad *previa* a la dirigida a objetos, que determina los tipos de intencionalidad que podemos adoptar y en relación a la cual las cosas se dotan de

---

<sup>21</sup> Según Zubiri, la *aprehensión primordial de realidad* es una capacidad humana esencial: mientras que la cosa queda ante un animal como un estímulo determinado por las respuestas de las que su organismo es capaz, la cosa queda en la intelección humana como algo *de suyo*; algo cuya naturaleza –aún por determinar– es independiente del ser humano. Esta idea apunta en la misma dirección que la propuesta de Helmuth Plessner, otro de los padres de la antropología filosófica, de distinguir la vida humana de la animal por estar excéntricamente posicionada, es decir, por quedar ubicada de antemano fuera de sí misma, lo que Thomas Nagel denomina una «perspectiva desde ninguna parte». Aunque el individuo corpóreo tenga una posición determinada, su vida y su inteligencia no tienen que salir de sí mismas para alcanzar las cosas. La vida y la inteligencia humana están *intrínsecamente abiertas a las cosas*, siempre están ya moviéndose «entre» ellas. El asunto de la excentricidad surge repetidamente a lo largo de nuestra investigación, pero cobra especial relevancia en las secciones §14 y §51. Hemos consultado Plessner, H. (2019). *Levels of Organic Life and the Human. An Introduction to Philosophical Anthropology*. New York: Fordham University Press y Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press.

<sup>22</sup> Zubiri, X. (2011). *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial.

<sup>23</sup> Zubiri, X. (2008). *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza Editorial.

<sup>24</sup> Zubiri, X. (2008). *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza Editorial.

<sup>25</sup> Zubiri, X. (2007). *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial.

<sup>26</sup> Zubiri, X. (2012). *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

<sup>27</sup> Zubiri, X. (2015). *Sobre el Sentimiento y la Volición* (2ª ed.). Madrid: Alianza Editorial.

<sup>28</sup> Gracia, D. (2013). *Construyendo valores*. Madrid: Editorial Triacastela.

<sup>29</sup> Gracia, D. (2013). *Valor y precio*. Madrid: Editorial Triacastela.

<sup>30</sup> Una distinción establecida por la fenomenología temprana. Cf. Vendrell Ferran, Í. (2008). *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag.

<sup>31</sup> Esta es la tesis que defiende Matthew Rattcliffe. Cf. Rattcliffe, M. (2015). *Experiences of depression. A study in phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.



unas u otras posibilidades<sup>32</sup>. Los sentimientos existenciales no son respuestas a valores objetivos, sino formas *personales* de sentirse interpelado a hacerse cargo de la propia existencia. Mientras la desesperación nos expone a la *indisponibilidad* de buenas expectativas, la desesperación radical restringe la mismísima posibilidad de *esperar*<sup>33</sup>.

La especificidad de la intencionalidad emocional tiene que ver tanto con el objeto intencionado como con el modo de intencionarlo. Las emociones intencionan valores de un modo que incluye, además de elementos cognitivos, elementos corpóreos específicos, como la sensación de expansión que pertenece esencialmente a la alegría. Según la fenomenología realista, el valor es *independiente* de la intencionalidad cognitivo-corpórea que lo intenciona. En cambio, Zubiri defiende una postura *constructivista*: los valores son fruto de la interacción entre la intencionalidad cognitivo-corpórea y la condición de lo real para ser valorada<sup>34</sup>. Esta condición corresponde a la dimensión por la cual la realidad admite que la persona del ser humano cobre presencia en el mundo, algo que tiene lugar a medida que el ser humano incorpora una posibilidad y descarta las restantes, conformando así la figura de su ser. Zubiri denomina «poder de lo real» a la condición de la realidad que la persona necesita para llegar a ser.

De este modo, re-formulamos la distinción entre sentimiento existencial y respuesta emocional. Mientras los sentimientos existenciales corresponden a *tipos de relación* entablada con el poder de lo real para posibilitar la persona, las respuestas emocionales *objetualizan* las variopintas facetas de la relación entablada con el poder de lo real. Los sentimientos existenciales traducen *cómo* nos sentimos expuestos al poder de la realidad para hacernos o deshacernos: confiando, desconfiando, exigiendo, anhelando, etc. Corresponden a distintas formas de *esperar* que nuestro propio ser se configure en diálogo con el poder que lo hace ser. Expresamos la misma idea afirmando que los sentimientos existenciales son modulaciones de la radical exposición –que hemos denominado *pathos*– de la persona a la realidad como fuente de posibilidades para realizarse. En cambio, las respuestas emocionales co-definen las notas concretas del poder al que estamos expuestos: su presencia o su ausencia, su inmediatez o su distancia, su carácter amable o detestable, etc. Es decir, las respuestas emocionales perfilan los valores que predominan en la relación establecida con la realidad. Según cómo nos relacionemos con el poder que nos fundamenta, este poder muestra una u otra de sus facetas. De este modo, si entendemos que un bien corresponde a una posibilidad que contribuye a realizar la persona, un bien reviste distinto valor según la necesidad que satisfaga: corpórea, psicológica o espiritual, sólo por mencionar algunas.

Bajo esta óptica, la esperanza corresponde a la espera de la configuración del propio ser que *confía* en el poder de lo real, mientras que la desesperación corresponde a la espera

---

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 35. Mi traducción.

<sup>33</sup> *Ibid.* pp. 104-110

<sup>34</sup> Gracia, D. (2013). *Valor y precio*. Madrid: Editorial Triacastela. pp. 70-132.

que *desconfía*<sup>35</sup>. Mientras el esperanzado experimenta la religación al poder como un vínculo promisorio, el desesperanzado lo experimenta como un lazo que estrangula o asfixia la figura de persona que espera. Esta experiencia de aprisionamiento puede formularse así: «los bienes disponibles me posibilitan peor que otros que querría pero que no dispongo». La relación del desesperado con el poder de lo real reviste una unilateralidad parecida a la de la exigencia contractual y a la del manejo técnico<sup>36</sup>: el individuo *exige* de la relación con la realidad la consecución de los bienes concretos que proyecta, en vez de *confiar* en la bondad de la relación para ofrecer bienes imprevisibles. De ahí que el desesperado sea proclive a *desmesuradas* reacciones de tristeza, que hoy día se conciben como un trastorno mental. Puesto que la tristeza responde a la *pérdida* de un bien y la relación desesperanzada con la realidad *restringe* la oferta de bienes a aquellos que uno proyecta, ante la pérdida de bienes relevantes la tristeza del desesperanzado deviene inconsolable, puesto que desconfía que la realidad vaya a obsequiarle con un bien imprevisto.

En este contexto, caracterizamos la radical desesperación depresiva como la *incapacidad para esperar* la configuración del propio ser que resulta del *cese* de la *experiencia* de relación dialógica con el poder de lo real. Aunque este vínculo siga presente intelectivamente, carece de eficacia sentimental<sup>37</sup>. La atemperación del sentimiento no religa o, parafraseando a Josep Maria Esquirol, la conmoción de la «herida por lo infinito» no permite hacerse cargo de la propia existencia<sup>38</sup>. Esto lo demuestra el fenómeno nuclear de la enfermedad depresiva, la despersonalización de las

---

<sup>35</sup> Esta es la tesis de Pedro Laín Entralgo. Laín Entralgo, P. (1984). *La espera y la esperanza* (2ª ed.). Madrid: Alianza Editorial.

<sup>36</sup> Se trata de una idea que no sólo plantea Zubiri, sino también Gabriel Marcel –*vid.* nota 53– y Harriet Rosa –*vid.* notas 51 y 52–. La formulación clásica de esta idea se debe a Søren Kierkegaard. Cf. Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Editorial Trotta.

<sup>37</sup> Para exponer el carácter religante del sentimiento –*vid.* nota 35–, ha sido necesario ir más allá de los textos de Zubiri, porque éstos vinculan la religación a la actualidad *intelectiva* de la realidad. Ahora bien, el Zubiri maduro entiende que los tres momentos –intelección, sentimiento y voluntad– de la aprehensión de realidad se recubren entre ellos, por lo que todo sentimiento es intelectual. Por tanto, si la intelección nos religa a lo real, también lo hace el sentimiento. Para orientarnos en esta tarea, hemos consultado diversas fuentes: Buló, V. (2013). *Tonos de realidad. Pensar el sentimiento en la filosofía de Xavier Zubiri* (Edición Kindle). Santiago de Chile: RIL Editores; García Sierra, A. (2012). Análisis metafísico-noológico de la corporeidad desde el pensamiento de Xavier Zubiri. *Thémata. Revista de Filosofía, Segundo Semestre* (46), 599–606; Ferrer Santos, U. (2010). *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri*. Sevilla: Editorial Thémata; Barroso Fernández, Ó. (2000). La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, 3, 133–148 e Ilarduia, J. M. (1995). La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento? En *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri* (pp. 135–155). Madrid: Editorial Trotta.

<sup>38</sup> Identificamos la condición religante del *acto* sentimental –llamado «atemperación» o «fruición»– con la «herida por lo infinito» de Josep Maria Esquirol; una conmoción que expone radicalmente nuestras vidas a lo *inobjetivable* –el goce de la vida, el asombro ante el mundo, el amor al otro y el temor a la muerte que nos aguarda– y de la que nos hacemos cargo mediante *respuestas personalísimas*, intransferibles. Hemos consultado los textos que exponen la antropología filosófica del autor: Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado; Esquirol, J. M. (2018). *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Barcelona: Acantilado y Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado.

respuestas emocionales: a pesar que la persona radicalmente desesperada pueda disponer de los bienes que desea, ya no los experimenta como posibilidades personalizantes<sup>39</sup>. De este modo, distinguimos entre desesperación radical –frucción negativa que no implanta efectivamente la existencia o privación de *pathos*– y desesperación ordinaria –frucción negativa implantada o mal *pathos*–. Las respuestas de tristeza desesperada que conforman el grueso del «trastorno depresivo mayor» corresponden al mal *pathos*, conmociones afectivas que dificultan personalizarse del modo que uno querría.

En el segundo capítulo, estudiamos aquellos elementos de una teoría general de la psiquiatría, como la noción de síntoma y la de enfermedad mental, indispensables para articular nuestra propuesta. En relación al síntoma, seguimos la propuesta de Carlos Rejón de dejar de concebir al síntoma psiquiátrico como un universal para entenderlo, en cambio, como un *universal incompleto* que exige, para ser aplicado, de la reconstrucción de la relación singular del paciente particular con el mundo<sup>40</sup>. En relación a la noción de enfermedad mental, seguimos la propuesta de Héctor Pelegrina de concebirla como una falta de apropiación de posibles que despersonaliza<sup>41</sup>. Articulamos conjuntamente la noción de experiencia psicopatológica como deficitaria, la noción de síntoma como universal incompleto y la noción de enfermedad como despersonalización siguiendo la propuesta de Andreas Heinz de entender los síntomas de enfermedad mental como signos objetivables de un sufrimiento subjetivo o incapacidad para la participación social que dependen de una privación de capacidades humanas esenciales como las que estudia la antropología filosófica<sup>42</sup>. Por tanto, distinguimos explícitamente entre enfermedad mental y sufrimiento psíquico<sup>43</sup>, distinción a la que nos referimos como privación de *pathos* y mal *pathos*, respectivamente. A lo largo del segundo capítulo, también revisamos las descripciones

---

<sup>39</sup> Cf. Micali, S. (2013). Genetische Phänomenologie der Person-Über die Depersonalisation in der Melancholie. En Römer, I. y Wunsch, M. (Eds.), *Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven* (pp. 81–99). Münster: mentis Verlag.

<sup>40</sup> El principal texto utilizado es Rejón Altable, C. (2012). *Concepción de la psicopatología como lógica. Un ensayo de Teoría de la Psiquiatría*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. También hemos consultado otras obras como Rejón Altable, C. (2021). *Uno y Distinto. Estudios sobre locura e individuación*. Barcelona: Herder y Ramos-Gorostiza, P. y Rejón Altable, C. (2002). *El esquema de lo concreto. Una introducción a la psicopatología*. Madrid: Editorial Triacastela.

<sup>41</sup> Los dos textos que empleamos son Pelegrina Cetran, H. (2006). *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Madrid: Ediciones Polifemo y Pelegrina Cetran, H. (2017). *Psicopatología Regional. Estructuras dimensionales de la psicopatología. Logopatías y Timopatías*. Buenos Aires: Editorial Polemos.

<sup>42</sup> Cf. Heinz, A. (2015). *Der Begriff der psychischen Krankheit* (2º ed.). Berlin: Suhrkamp Verlag.

<sup>43</sup> Al conceptualizar el sufrimiento, seguimos a Svenaeus, F. (2018). *Phenomenological Bioethics*. New York: Routledge. pp. 18-36.

de la experiencia depresiva por parte de Minkowski<sup>44</sup>, Binswanger<sup>45</sup>, Strauss<sup>46</sup>, von Gebattel<sup>47,48</sup>, Tellenbach<sup>49</sup>, Glatzel<sup>50</sup> y Maldiney<sup>51</sup>. Finalmente, examinamos con cierto detalle las diferencias de la experiencia en primera persona de la tristeza, la desesperación y la desesperación radical. En particular, recurrimos a la auto-descripción de la depresión padecida por una filósofa, Eva Meijer<sup>52</sup>.

Habiéndonos centrado en la desesperación en los capítulos precedentes, en el tercer y último capítulo nos ocupamos por entero de la esperanza. En primer lugar, revisamos los vaivenes del concepto de esperanza a lo largo de la historia occidental<sup>53</sup> y el análisis que Harmut Rosa lleva a cabo de por qué a los individuos tardo-modernos les resulta tan difícil albergar esperanza<sup>54,55</sup>. En segundo lugar, estudiamos la fenomenología de la esperanza de Gabriel Marcel<sup>56</sup>, la distinción entre espera y esperanza de Pedro Laín Entralgo<sup>57</sup> y el lugar de la esperanza en la vida humana según Josep Maria Esquirol<sup>58</sup>. En tercer y último lugar, argumentamos contra una comprensión meramente

---

<sup>44</sup> Minkowski, E. (1973). *El tiempo vivido. Estudios fenomenológicos y psicológicos*. México: Fondo de Cultura Económica.

<sup>45</sup> Binswanger, L. (2002). *Mélancolie et manie. Etudes phénoménologiques*. Paris: Presses Universitaires de France. Nos ocupamos de esta obra en el primer capítulo, por su deuda con la fenomenología trascendental de Husserl.

<sup>46</sup> Strauss, E. (2012). The experience of time in endogenous depression and in psychopathic depressive state (1928). En M. R. Broome, R. Harland, G. S. Owen y A. Stringaris (Eds.), *The Maudsley Reader in Phenomenological Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>47</sup> Gebattel, V. E. (2012). Compulsive thought relating to time in melancholia (1928). In M. R. Broome, R. Harland, G. S. Owen y A. Stringaris (Eds.), *The Maudsley Reader in Phenomenological Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>48</sup> Von Gebattel, V. E. (1966). *Antropología médica*. Madrid: Ediciones Rialp.

<sup>49</sup> Tellenbach, H. (1976). *La melancolía. Visión histórica del problema. Endogenicidad. Tipología. Patogenia. Clínica*. Madrid: Ediciones Morata.

<sup>50</sup> Glatzel, J. (1985). *Depresiones endógenas*. Barcelona: Ediciones Doyma.

<sup>51</sup> Maldiney, H. (2021). De la transpasabilidad. En P. Mena y F. Johnson (Eds.), *De la transpasibilidad. Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir* (pp. 12–63). Buenos Aires: Sb Editorial. Se trata de la traducción del capítulo final de la principal obra de Maldiney, Maldiney, H (1997). *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon. pp. 263-308.

<sup>52</sup> Meijer, E. (2021). *Los límites de mi lenguaje. Meditaciones sobre la depresión*. Madrid: Katz Editores.

<sup>53</sup> Laín Entralgo, P. (1978). *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Ediciones Guadarrama; Editorial Labor.

<sup>54</sup> Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz Editores.

<sup>55</sup> Rosa, H. (2020). *Lo indisponible*. Barcelona: Herder.

<sup>56</sup> Marcel, G. (2005). Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza. En *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza* (pp. 41–79). Salamanca: Ediciones Sígueme.

<sup>57</sup> *Vid.* Nota 35.

<sup>58</sup> *Vid.* Nota 38.

«conceptual» de la esperanza, como cuando es analíticamente definida como «espero *p*»<sup>59</sup>. Todo ello para defender que la esperanza consiste en la confianza en la relación dialógica con la realidad –«espero en ti»– como defiende, además de los autores citados, Jonathan Lears, quién acuñó la expresión «esperanza radical»<sup>60</sup>. La investigación concluye con un breve epílogo acerca de los aspectos prácticos de la distinción entre desesperación ordinaria y radical, como son la responsabilidad del paciente y el distinto propósito del tratamiento en uno y otro caso.

---

<sup>59</sup> Meirav, A. (2009). The Nature of Hope. *Ratio*, XXII(June), 216–233.

<sup>60</sup> Lear, J. (2006). *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press. El trabajo de Lear expone cómo la confianza en la bondad de la realidad puede sobrevivir, incluso, a la extinción de un modelo cultural de «vida buena» mediante el ejemplo de cómo la tribu indígena norteamericana de los *crow* afrontó el fin de su modo de vida ancestral sin perder la esperanza.

En la profundidad de una tristeza falta totalmente cualquier punto de apoyo y motivo para estimarla cuantitativamente o para medirla. En una tristeza sólo es posible mostrar cómo un ser humano es interpelado y cómo se transforma su relación con el mundo y consigo mismo.<sup>61</sup>

Martin Heidegger

## Prólogo

En este prólogo, desarrollamos el contexto que da pie a nuestra investigación. Dado que se trata de una investigación *psicopatológica* y que esta disciplina no se comprende de un modo unitario, también presentamos aquí la idea de psicopatología que manejamos, tema que desarrollamos más extensamente en el segundo capítulo.

La pregunta que pretendemos responder es cuál es la *cualidad* que distingue la tristeza depresiva de la ordinaria, asunto sobre el que no existe acuerdo en la literatura. Esta falta de acuerdo comporta dificultades en el quehacer cotidiano del psiquiatra, puesto que se insiste en que no cabe confundir el sufrimiento ordinario y el patológico: «es crucial distinguir el trastorno depresivo mayor de la infelicidad o los sentimientos típicos de tristeza»<sup>62</sup>. En las taxonomías psiquiátricas más usadas actualmente, el trastorno depresivo es concebido como un síndrome –una *agrupación* de síntomas– que provoca deterioro funcional, de modo que se supone que podemos distinguir entre el malestar existencial y el trastorno necesitado de tratamiento especializado, tanto por el número de síntomas como por el grado de disfunción asociados, sin necesitar recurrir a la identificación de la cualidad específica de la experiencia patológica.

### §1. Sustancialismo y nominalismo de las categorías diagnósticas

Podemos aventurar una primera caracterización de lo psicopatológico, evitando en lo posible conceptos *a priori*, describiéndolo como *experiencias* y *conductas*<sup>63</sup> que conllevan algún *sufrimiento* por parte de quien las ejecuta y que se *juzgan* bien alejadas de la norma estadística o de alguna noción de lo valioso, lo que lleva indefectiblemente aparejado algún barrunto de lo que sea la vida humana. Estas experiencias y conductas constituyen la materia tanto de la descripción psicopatológica como del diagnóstico psiquiátrico. En relación al modo de *existencia* de estas agrupaciones de experiencias y conductas –síndromes– se puede sostener tanto una concepción sustancialista como una nominalista.

La primera consiste en suponer la *sustancia* «enfermedad»: un *ente* que irrumpe o se gesta en el *ente* organismo (psíquico y/o somático), *enajenándolo de su estructura*

---

<sup>61</sup> Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. Barcelona: Herder. p. 141.

<sup>62</sup> Malhi GS, Mann JJ. Depression. *Lancet*. 2018 Nov 24;392(10161):2299-2312. p. 2300. Mi traducción.

<sup>63</sup> Con esta expresión nos referimos a la distinción cotidiana entre experiencias *subjetivas* y comportamientos *objetivos*, distinción que en ocasiones trata de asimilarse a la diferencia entre un *síntoma* médico como una *queja subjetiva* y un *signo* médico como un *hallazgo objetivo*.

*natural*. No hace falta que el sustancialismo sea necesariamente materialista. Por ejemplo, el cognitivismo asimila el trastorno psicológico a una estructura concreta y persistente de creencias, sentimientos e impulsos que, cual átomos psicológicos, es idéntica en los distintos individuos que sufren el mismo trastorno y ha devenido autónoma del sujeto, en un involuntario eterno retorno de los mismos patrones mentales ante situaciones distintas. El sustancialismo clásico sostiene que el intelecto humano aprehende la *esencia* –concepto cifrable en una definición lingüística que caracteriza los miembros de una especie– de una cosa, y que esa definición o esencia captura lo fundamental de esa cosa como realidad, su *existencia*. Esta visión aboca al sempiterno problema de la relación entre particulares y universales, que en nuestro ámbito clínico se traduce en el dilema cotidiano de la relación problemática entre *cada* caso, *este* hombre enfermo, y la especie patológica, *la* enfermedad.

Por el otro lado, el nominalismo, el adversario más acérrimo del sustancialismo, sostiene que aunque pueda definirse la esencia de una sustancia, esto no implica que la definición capte lo existencialmente específico de algo como realidad. Es decir, aunque los entes existan *per se*, los conceptos a través de los que aprehendemos su existencia son meros nombres cuya mayor virtud es fomentar *acuerdos* sobre la existencia de cosas, puesto que la razón humana no ofrece garantía suficiente de la relación entre esencia y existencia. Por este motivo, algunos detractores del sustancialismo de los entes o trastornos psiquiátricos abogan por sustituirlo por un nominalismo diagnóstico<sup>64</sup>; un nominalismo que mantenga los conceptos de los trastornos sin por ello abandonar el escepticismo sobre la existencia de tales entes universales. Este nominalismo diluye el asunto de la verdad acerca de la existencia de enfermedades en el valor *pragmático* del uso de tales conceptos. En este caso, el *signo-de* no indica la presencia de una sustancia invisible, sino que él mismo forma parte de un patrón de signos visibles –evidentes–, evidencia que consiste en resultar *significativo para* el clínico. En otras palabras: la conceptualización de algo como trastorno depende más de aquello que los clínicos consideran objeto de atención profesional, que de las especulaciones acerca de la existencia de esa condición. De este modo, son significativos para el clínico unos determinados patrones de transgresión de la vida de relación habitual<sup>65</sup>. Este es el modelo que emplean las taxonomías de los trastornos

---

<sup>64</sup> Zachar, P. (2014). *A Metaphysics of Psychopathology*. Cambridge (Massachusetts): The MIT Press.

<sup>65</sup> Asumiendo los antecedentes históricos de abuso del diagnóstico psiquiátrico sobre minorías sociales, el DSM advierte que ciertas formas de transgresión de normas morales *no deben ser asimiladas* a trastornos psiquiátricos. La diferencia entre unos y otros radica en que, en el caso de los trastornos psiquiátricos, se entiende que la transgresión del comportamiento es fruto de una disfunción bien psicológica bien biológica aún por determinar. Frances, A., Pincus, H., First, M. y Widiger, T. (Eds.). (2002). *DSM-IV-TR®. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales. Texto revisado*. Barcelona: Masson. p. xxix.

mentales: el DSM<sup>66</sup> y la CIE<sup>67</sup>. Estas taxonomías renuncian explícitamente a abordar *la* o *las esencias* del trastorno mental, a la vez que ofrecen un extenso catálogo de trastornos concretos y de los síntomas que los constituyen.

«Es más, a pesar de que este manual proporciona una clasificación de los trastornos mentales, debe admitirse que no existe una definición que especifique adecuadamente los límites del concepto <trastorno mental>. (...) Los trastornos mentales han sido definidos también mediante una gran variedad de conceptos (p.ej., malestar, descontrol, limitación, incapacidad, inflexibilidad, irracionalidad, patrón sindrómico, etiología y desviación estadística). Cada uno es un indicador útil para un tipo de trastorno mental, pero ninguno equivale al concepto y *cada caso requiere una definición distinta*. [mi énfasis]»<sup>68</sup>

## §2. La categoría diagnóstica «trastorno depresivo mayor»

Caractericemos ahora la entidad nosológica «trastorno depresivo mayor». El trastorno depresivo mayor –*major depressive disorder*– es la categoría pivotal de los trastornos del estado de ánimo en ambas taxonomías psiquiátricas, DSM y CIE. Cabe advertir que *mayor* es una traducción literal e imprecisa de *major*. La voz inglesa *major* se puede traducir tanto como «intenso» o «grande» –cuantitativamente– y como «grave» o «serio» –cualitativamente–. Se trata de un trastorno que afectaba, en 2015, a un 4,4% de la población mundial, unos 322 millones de personas, cifra cuyo incremento en la década entre 2005 y 2015 se estima en un 18,4%<sup>69</sup>. Se trata de la afección psiquiátrica de mayor expansión y repercusión social: actualmente, su prevalencia anual en el mundo se estima en un 6% de la población, de modo que prácticamente una de cada cinco personas sufre depresión mayor en algún momento de su vida<sup>70</sup>. Su diagnóstico es difícil puesto que puede presentarse con una diversidad de agrupaciones sintomáticas – que pueden confundirse con otras enfermedades psiquiátricas o médicas–, y porque no existe ninguna prueba de laboratorio o de imagen que permita optimizar su detección. Para acabar de complicar las cosas, el síntoma que sugiere su presencia –la tristeza intensa y sostenida– puede deberse no sólo a otros problemas médicos sino a la zozobra existencial, de modo que también hay que distinguir el trastorno depresivo mayor de

---

<sup>66</sup> Siglas que significan *Diagnostic and Statistical Manual* –manual diagnóstico y estadístico– de los trastornos mentales. Este manual es confeccionado por la Asociación Psiquiátrica Norte-americana (APA).

<sup>67</sup> Siglas que significan *Clasificación Internacional de Enfermedades* –ICD en inglés–. Dispone de una sección dedicada a los trastornos mentales y del comportamiento. La CIE está auspiciada por la Organización Mundial de la Salud (OMS).

<sup>68</sup> Frances, A., Pincus, H. A., First, M. B. y Widiger, T. A. (Eds.). (2002). *Op.Cit.* p. xxix.

<sup>69</sup> *Depression and Other Common Mental Disorders: Global Health Estimates*. Geneva: World Health Organization; 2017. License: CC BY-NC-SA 3.0 IGO. p. 8. Recurrimos a un estudio con más de 5 años de antigüedad porque se trata de un estudio que estima la prevalencia *mundial*, estudio cuya gran extensión impide que se realice anualmente.

<sup>70</sup> Malhi GS, Mann JJ. *Op. Cit.* De nuevo, se trata de un trabajo de revisión publicado casi un lustro atrás. El impacto de la pandemia de COVID-19 –así como de las medidas para combatirla– sobre la prevalencia y gravedad del trastorno depresivo mayor aún no está claro en el momento de escribir estas líneas.



formas de sufrimientos que, tradicionalmente, quedan fuera del campo de competencia de la medicina.

Cuando se considera el trastorno depresivo en continuidad con los malestares anímicos ordinarios, se emplean los siguientes criterios para distinguirlos. El primero, la *cantidad* de «ítems» o síntomas en que consiste la condición: la depresión es algo relevante para el clínico cuando supera un determinado umbral de ítems de malestar, concretamente cinco de un total de nueve para el DSM. De estos cinco, sólo son indispensables el estado de ánimo triste intenso y persistente o la incapacidad de experimentar placer, el resto puede corresponder a distintos síntomas. Excepto en el raro caso en que se den síntomas psicóticos como alucinaciones o delirios, los síntomas que componen el catálogo de posibles síntomas depresivos no denotan, *per se*, una condición intuitivamente trastornada. Tales síntomas consisten en disminución del interés, la sensación de energía, vigor o capacidad de disfrute, fatiga, cambios del sueño, de la actividad psicomotriz o del apetito así como actitudes desesperanzadas que abarcan del pesimismo acusado al deseo suicida.

El segundo criterio opera *previa y/o simultáneamente* al recuento del número de síntomas, cuando se pondera si las vivencias o ítems *deben merecer la condición de síntomas*. Sólo pueden serlo si: «provocan malestar clínicamente significativo o deterioro social, laboral o de otras áreas importantes de la actividad del individuo»<sup>71</sup>. La conceptualización DSM del trastorno depresivo es, pues, la de un malestar *intenso*: por un lado respecto a la cantidad de malestar y, por el otro, al considerar que aquello que hace del malestar anomalía –síntoma o trastorno– consiste en deficiente adaptación al medio en forma de deterioro *social o laboral*.

A pesar del peso de los criterios concretos, se respeta la potestad del clínico para enjuiciar las vivencias o conductas como «significativas»<sup>72</sup> –y, por ello, síntomas– más allá del grado de deterioro que inducen, puesto que se reconoce que es imposible proporcionar criterios para definir operativa y exhaustivamente qué cuenta como «clínicamente significativo»:

«La proliferación constante de nuevas categorías que describen a la población ambulatoria menos deteriorada suscita la pregunta de dónde termina la psicopatología y dónde comienza el deterioro de la vida diaria. *El DSM-IV-TR responde a esta pregunta*

---

<sup>71</sup> Se trata del denominado *criterio C* en el DSM. Frances, A., Pincus, H. A., First, M. B. y Widiger, T. A. (Eds.). (2002). *Op. Cit.* p. 399

<sup>72</sup> «Las respuestas a una pérdida significativa (p. ej., duelo, ruina económica, pérdidas debidas a una catástrofe natural, una enfermedad o discapacidad grave) pueden incluir el sentimiento de tristeza intensa, rumiación acerca de la pérdida, insomnio, pérdida de apetito y pérdida de peso que figuran en el criterio A, y pueden *simular [mi énfasis]* un episodio depresivo. Aunque estos síntomas pueden ser comprensibles o considerarse apropiados a la pérdida, también se debería pensar atentamente en la presencia de un episodio de depresión mayor además de la respuesta normal a una pérdida significativa. Esta decisión requiere inevitablemente el criterio clínico basado en la historia del individuo y en las normas culturales para la expresión del malestar en el contexto de la pérdida.» *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM-5®*. (2014). Madrid: Editorial Médica Panamericana. p. 107.

*de forma tautológica, centrándose en el requisito de que la enfermedad provoque deterioro o malestar clínicamente significativo, aunque no proporciona una instrucción clara sobre cómo aplicar el término significación clínica [mi énfasis]. La evaluación de la significación clínica suele variar entre las diferentes culturas y depende de la disponibilidad y los intereses de los clínicos.»<sup>73</sup>*

Así, el DSM reconoce la inherente heterogeneidad de la entidad nosológica trastorno depresivo mayor, que incluye tanto casos de lo que tradicionalmente entendemos por enfermedad mental, así como casos de lo que entendemos como sufrimiento existencial. Por tanto, su potencial confusión con el sufrimiento «normal» es un riesgo bien presente. El único auxilio que el manual ofrece para evitar la confusión entre los episodios depresivos y las respuestas de sufrimiento, es recurrir al susodicho criterio C y a la cantidad de síntomas *para circunscribir lo propiamente patológico*:

«Finalmente, hay que señalar que los *períodos de tristeza* son aspectos inherentes a la experiencia humana. Estos períodos no se deben diagnosticar como un episodio depresivo mayor a no ser que cumplan los criterios de gravedad (p. ej., cinco de entre nueve síntomas), duración (p.ej., la mayor parte del día, casi cada día durante al menos 2 semanas) y malestar o deterioro clínicamente significativos.»<sup>74</sup>

Para soslayar esta confusión, tiempo atrás se enfatizó la presencia de una forma anómala de tristeza dentro del síndrome depresivo<sup>75</sup>. A este propósito, ediciones anteriores del DSM hicieron acopio del término «anhedonia» que había sido acuñado por Théodule-Armand Ribot en 1897 para referirse a la inhabilidad para experimentar placer<sup>76</sup>. La comprensión de la tristeza patológica como anhedonia ha variado según si el placer se ha entendido como una sensación específica o como una cualidad general de la conciencia. De este modo, José Manuel Olivares describe los distintos sentidos con los que se ha ido caracterizando a la anhedonia: como anestesia sensorial al placer, como incapacidad para ser consciente específicamente del placer, como incapacidad para ser consciente de lo emocionalmente placentero en general, como dificultad para expresar que algo resulta placentero y como falta de interés en general<sup>77</sup>. Tanto la penúltima –

---

<sup>73</sup> First, M. B., Frances, A. y Pincus, H. A. (2005). *DSM-IV-TR®. Guía de uso*. Barcelona: Masson. p. 15.

<sup>74</sup> Frances, A., Pincus, H. A., First, M. B. y Widiger, T. A. (Eds.). (2002). *Op. Cit.* p. 398.

<sup>75</sup> «El síntoma esencial de este trastorno es el estado de ánimo depresivo. Sin embargo, a veces el episodio depresivo mayor se produce en ausencia de la sensación subjetiva de depresión. Algunos pacientes, en particular los más graves, han perdido la capacidad para sentir tristeza. Otros pueden tener un estilo cognoscitivo o provenir de un contexto cultural en el que los sentimientos de tristeza se expresan poco. Por tanto, se ha proporcionado otro síntoma que se considera un «equivalente depresivo» (*la pérdida de interés por las cosas o incapacidad para disfrutar*).» First, M. B., Frances, A. Y Pincus, H. A. (2005). *DSM-IV-TR®. Guía de uso*. Barcelona: Masson. p. 210.

<sup>76</sup> Berrios, G. E. (1996). *The history of mental symptoms. Descriptive psychopathology since the nineteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 333-344.

<sup>77</sup> Olivares, J. M. (2000). Afectividad y estado de ánimo: tristeza, apatía, anhedonia. En R. Luque y J. M. Villagrán (Eds.), *Psicopatología descriptiva: nuevas tendencias* (pp. 167–185). Madrid: Editorial Trotta. p. 176.

DSM-IV-TR<sup>78</sup>– como la última edición del manual – DSM-5<sup>79</sup>–, consideran *imprescindible* que el paciente sufra *o* tristeza intensa *o* anhedonia –junto a algunos síntomas más– con tal de establecer el diagnóstico de episodio depresivo mayor. Previamente, el DSM-III había considerado que la anhedonia era *imprescindible* –aunque insuficiente *per se*– para establecer un diagnóstico de trastorno depresivo mayor. Las ediciones posteriores –DSM-III-R y DSM-IV– rebajaron esta exigencia aunque, no obstante, siguieron insistiendo en que la anhedonia era un síntoma «capital» de una depresión grave<sup>80</sup>.

Actualmente, la anhedonia –como pérdida del placer asociado a casi todas las actividades– distingue un tipo *específico* de episodio depresivo –el *melancólico*– pero no sirve para distinguir entre episodios depresivos en sentido amplio y respuestas de sufrimiento a la pérdida y a la adversidad. Se trata de una *ausencia* casi completa de la capacidad de placer, no de una mera *disminución*<sup>81</sup>, que se experimenta como un *estado de ánimo cualitativamente distinto* tanto de la tristeza ordinaria como de la tristeza intensa de un episodio depresivo y casi siempre está asociado a cambios psicomotrices que son observables por terceras personas<sup>82</sup>.

### §3. ¿Cuándo la depresión deviene enfermedad?

Con la excepción de la anhedonia melancólica, ninguno de los fenómenos *emocionales* que el DSM considera posibles síntomas del episodio depresivo mayor más prevalente y habitual –todos los que no son melancólicos– reviste una cualidad que los distingue de fenómenos que experimentamos ordinariamente. Así, por ejemplo, habrá que diagnosticársele un trastorno depresivo mayor a quien padezca, durante dos semanas y en un grado suficiente para interferir en su actividad habitual, de tristeza persistente, menos interés, insomnio, fatiga, dificultad para concentrarse y una mengua del cinco por ciento del peso habitual –tres kilogramos en el caso que uno pese sesenta–.

Podemos preguntarnos quién deja de encontrarse así tras una pérdida importante, confrontado con una situación existencial peliaguda o padeciendo una enfermedad médica de cierto calibre. A la vista de ello, se albergan dudas acerca de si la prevalencia tan elevada de trastorno depresivo mayor –según datos epidemiológicos obtenidos haciendo uso del concepto DSM o CIE– esconde una *patologización* del sufrimiento ordinario. Ante este temor, tuvo amplia repercusión, hace una década, la propuesta de

---

<sup>78</sup> Frances, A., Pincus, H., First, M. y Widiger, T. (Eds.). (2002). *Op. Cit.* pp. 391-399.

<sup>79</sup> *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM-5®*. (2014). Madrid: Editorial Médica Panamericana. p. 104.

<sup>80</sup> Berrios, G. E. (1996). *The history of mental symptoms. Descriptive psychopathology since the nineteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 344.

<sup>81</sup> *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM-5®*. (2014). Madrid: Editorial Médica Panamericana. p. 121.

<sup>82</sup> *Ibid.*

Allan V. Horwitz y Jerome C. Wakefield de separar la auténtica enfermedad depresiva de la tristeza ordinaria atendiendo al *contexto* en que emergía el sufrimiento<sup>83</sup>. Estos autores fundamentaron su propuesta argumentando que la tristeza ordinaria no es un trastorno –por más intensa que sea–, en tanto ha sido seleccionada favorablemente por la evolución; mientras que la tristeza patológica, que aparece sin contexto que la justifique, sí puede entenderse como disfunción en tanto no obedece a la selección natural<sup>84</sup>.

Como respuesta a esta propuesta, el psiquiatra Mario Maj escribió un trabajo titulado *¿Cuándo la depresión deviene un trastorno mental?*<sup>85</sup> En él, señalaba cuatro argumentos en contra del empleo del *contexto* para diferenciar la depresión patológica de la tristeza, el núcleo de la propuesta de Horwitz y Wakefield. Primero, la evidencia empírica que experimentar un estado depresivo modifica la interpretación del propio contexto; segundo, la evidencia empírica que experimentar un estado depresivo facilita sufrir eventos adversos que, retrospectivamente, se malinterpretarán como motivos de la depresión; tercero, que resulta insoslayable recurrir al juicio subjetivo del clínico –con su ineludible carga valorativa– para discernir si el contexto es proporcionalmente desencadenante del estado depresivo o no, es decir, que no hay *hechos* que hablen por sí mismos en relación al contexto. Y, cuarto, que no está empíricamente demostrado que la distinción contextual entre depresión y tristeza correlacione con una respuesta diferencial al tratamiento, argumento relacionado con la noción de diagnóstico *ex juvantibus*<sup>86</sup>. Tras descartar la propuesta de Horwitz y Wakefield, Maj repasa otra propuesta para diferenciar categorialmente la depresión de la tristeza.

Se trata de la propuesta de la denominada, por parte de Maj, «psicopatología europea». En este caso, la psicopatología *no* corresponde a ninguna de las siguientes: ni equivale a patología mental en sentido lato, ni equivale a semiología, ni equivale a nosografía, la

---

<sup>83</sup> Cf. Horwitz, A. V. y Wakefield, J. C. (2012). *The Loss of Sadness: How Psychiatry Transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder* (Reprint ed.). Oxford: Oxford University Press.

<sup>84</sup> «Al considerar la función de la tristeza, es importante tener en mente que la función de un mecanismo biológico no necesita ser ventajosa en el entorno actual, aunque habitualmente lo pueda ser. Sin embargo, sí tuvo que ser ventajosa en el pasado y de este modo explicar el motivo por el cual este mecanismo fue seleccionado y existe en la actualidad. Es aquello que los psicólogos evolutivos John Tooby y Leda Cosmides denominan entorno de adaptación evolutiva (EAE) (...). La tristeza está diseñada para hacer frente a contextos que aparecieron en estas condiciones ancestrales pero que pueden ser menos evidentes en nuestros entornos contemporáneos.» Horwitz, A. V. Y Wakefield, J. C. (2012). *The Loss of Sadness: How Psychiatry Transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder* (Reprint ed.). Oxford: Oxford University Press. pp. 47-48. Mi traducción.

<sup>85</sup> Maj, M. (2012). When does depression become a mental disorder? En *Philosophical issues in psychiatry II: nosology* (pp. 221-228). Oxford: Oxford University Press.

<sup>86</sup> En el contexto médico, la locución latina *ex juvantibus* –que significa «de aquello que ayuda»– se refiere a la inferencia acerca de la enfermedad o proceso patológico subyacente a partir de la respuesta al tratamiento aplicado. En este caso, Maj afirma que, puesto que no parece haber gran diferencia entre la respuesta al tratamiento antidepressivo entre aquellos sujetos cuya depresión emerge de un contexto comprensible y aquellos que no, no hay razón para inferir que el proceso subyacente sea distinto en uno y otro caso.

caracterización de síndromes como hacen los manuales DSM o CIE. Tampoco se trata de otra corriente teórica más dentro de las diversas teorías que pretenden explicar la etiopatogenia de los trastornos mentales, como el psicoanálisis.

En su concepción europea, la psicopatología implica tres empeños: el descriptivo, el clínico y el estructural. La *psicopatología descriptiva* –que tradicionalmente se vincula a Karl Jaspers<sup>87</sup>– trata de recoger fielmente la descripción que el paciente hace de las vivencias que se despliegan en su campo de conciencia bajo dos presupuestos metodológicos: en primer lugar, evitar sistemáticamente en la descripción las explicaciones teóricas, las suposiciones y los prejuicios sobre la causalidad o motivación de las vivencias. En segundo lugar, recurre al uso de la empatía como herramienta, a la vez que tiene en cuenta sus limitaciones<sup>88</sup>. De esta descripción emergerá un ordenamiento de las experiencias anormales y una terminología para designarlas. La *psicopatología clínica* –tradicionalmente vinculada a un discípulo de Jaspers, Kurt Schneider– apunta a identificar aquellas vivencias psicopatológicas que permiten trazar distinciones nosográficas, constituyendo así el vínculo entre psicopatología descriptiva y nosografía. Persigue el propósito de subsumir la experiencia individual en categorías generales, en tipos; por lo que se mueve en la tensa y equívoca zona entre el conocimiento de lo particular concreto y de lo general abstracto. Finalmente, la *psicopatología estructural* sostiene que bajo la diversidad de fenómenos psicopatológicos subyacen *totalidades organizadas* o estructuras. Es decir, las distintas formas de enfermar se distinguen no sólo por la objetivación de síntomas sino mediante el desvelamiento de estructuras –estilos de constitución de experiencia– en relación a la cuales las vivencias cobran un sentido anómalo. El desarrollo de la psicopatología estructural se debe a un variado elenco de psiquiatras, la práctica totalidad de ellos europeos e influidos por el movimiento fenomenológico y hermenéutico de la filosofía continental del siglo XX<sup>89</sup>. Bajo esta perspectiva, las agrupaciones de síntomas muestran una coherencia propia que es aprehensible en tanto depende de una alteración originaria de la experiencia del sujeto. De este modo, se pretende alcanzar una cierta clase de *comprensión*: se *hace manifiesta la estructura*

---

<sup>87</sup> Fue el propio Jaspers quien puso en circulación el adjetivo *fenomenológico* para su psicología descriptiva. Jaspers apreciaba la fenomenología de Husserl previa a la reducción trascendental y al giro idealista, centrada en la captación de las modalidades del aparecer en las diferentes esferas de la conciencia: percepción, imaginación, recuerdo, etc.

<sup>88</sup> Jaspers enfatiza el papel de la *comprensión empática* en psiquiatría, en contraposición a la explicación causal. Su visión de la psicopatología combina el «espacio de las razones» de la razón práctica y el «reino de la ley» de la razón teórica de Kant, o el de las ciencias ideográficas y nomotéticas de Dilthey. Jaspers insiste en que fenómenos psicopatológicos cruciales como el delirio, a diferencia de fenómenos psicológicos más cotidianos, no pueden ser comprendidos empáticamente: se trata, efectivamente, de fenómenos mentales, no meramente causales, cuyo significado, a diferencia de la experiencia habitual de lo mental, no puede ser ni plena ni correctamente comprendido.

<sup>89</sup> Puede darse un vistazo rápido, si bien exhaustivo, a esa lista de autores leyendo el índice de Spiegelberg, H. (1972). *Phenomenology in Psychology and Psychiatry. A historical introduction*. Evanston: Northwestern University Press. Los principales autores serían, además de Jaspers y Schneider, Ludwig Binswanger, Eugène Minkowski, Viktor Emil von Gebsattel, Erwin Strauss, Frederik Jacobus Johannes Buytendijk, Kurt Goldstein, Paul Schilder, Medard Boss y Viktor Frankl.

*inmanente* al campo subjetivo de experiencias y/o al patrón conductual. Para la psicopatología europea, en cualquiera de sus desempeños, el papel del psicopatólogo es *permitir* que se produzca la *manifestación* de la estructura en tanto sentido e *intuirla*; no embarcarse en un proceso de *construcción* activa del sentido<sup>90</sup>. La caracterización de la tarea del psicopatólogo como *intuición* o aprehensión pasiva de estructuras significantes guarda una evidente similitud con el proceder fenomenológico. Aunque los tres momentos de la psicopatología pueden ser calificados de «europeos», con ese epíteto Maj califica particularmente al último de ellos. Considera que el propósito de esta clase de psicopatología ha sido hallar la diferencia *cualitativa* particular a los distintos síntomas y síndromes, lo que permitiría distinguirlos de otros fenómenos no mórbidos.

En opinión de Maj, excelente conocedor de la literatura concerniente a la taxonomía de los estados depresivos, puede darse por empíricamente comprobado que *algunos* individuos deprimidos exhiben una tristeza cualitativamente distinta a la tristeza ordinaria, aunque nadie ha sido capaz de definir satisfactoriamente en qué consiste esa forma peculiar de tristeza. Por otro lado, Maj constata que la investigación taxonómica, basada en métodos estadísticos complejos como la taxometría de Meehl y el análisis de clases latentes, *no ha conseguido demostrar ninguna diferencia* entre depresivos con tristeza ordinaria y depresivos con tristeza anormal respecto a una extensa panoplia de co-variables: síntomas, edad, antecedentes, situación socio-económica, etcétera<sup>91</sup>. Más allá de la cualidad de la tristeza, ninguna otra variable distingue entre dos grupos de pacientes depresivos. Por tanto, Maj concluye que no hay pruebas que existan dos depresiones distintas aunque algunos individuos deprimidos experimenten una tristeza cualitativamente distinta a la ordinaria. Por esta razón, se inclina tanto por concebir la tristeza anómala como un marcador de la gravedad de la depresión –en vez de indicar otra forma de depresión– así como por emplazar la depresión en un *continuo* con la tristeza ordinaria. A Maj no se le escapa que esta postura tiene un punto débil:

«Lo que es mucho peor, de todos modos, es que *debemos reconocer que el único límite en este continuo* [este continuo alude al criterio de dos semanas de duración y de un mínimo de cinco síntomas que provocan deterioro funcional] *impuesto por nuestro sistema diagnóstico más influyente no tiene una base empírica sólida [mi énfasis]*. Este es un tema muy delicado, que debería atenderse de inmediato. Cuanto más aparezca la cuestión de la distinción entre la depresión y la tristeza ordinaria cargada de implicaciones filosóficas, éticas, sociales y políticas –además de las clínicas y de las

---

<sup>90</sup> Correspondería a la contraposición entre un comprender como *explicitación inmediata –intuición– del sentido implícito* y el interpretar como acto reflexivo y mediato entre lo dado y la comprensión. La psicopatología *estructural* pretende que su comprender, cuando de veras se alcanza, no es interpretativo en el segundo sentido.

<sup>91</sup> Como su nombre indica, los métodos estadísticos *taxonómicos* se desarrollan como una herramienta para discernir qué agrupaciones de variables de una muestra se asocian entre sí –*co-varían*– de modo que sugieren la presencia subyacente de una clase o grupo *natural*, por ejemplo, una especie animal. Si, en una muestra de felinos, se constata que la variable «pelaje rayado» se asocia positiva y fuertemente a la variable «tamaño», entonces esta muestra estará compuesta con mayor probabilidad por tigres en vez de por gatos. Los métodos estadísticos taxonómicos se aplican a las variables de una muestra de pacientes para discernir si esa muestra está conformada por una o varias «especies» patológicas, es decir, enfermedades entendidas como tipos naturales o esencias realmente existentes.

científicas–, tanto más exige una evidencia de investigación verdaderamente convincente e inequívoca.»<sup>92</sup>

Al igual que carecemos de evidencia empírica para respaldar una *distinción cualitativa* entre una forma de depresión patológica y el sufrimiento emocional ordinario, también carecemos de evidencia empírica que valide el *límite convencional* que establecemos entre la depresión mayor como tristeza ordinaria intensa y los «periodos tristes de la vida humana». No hay datos empíricos que certifiquen que la tristeza empieza a poder considerarse síntoma de un trastorno transcurridas dos semanas, ni que la tristeza que interfiere con el trabajo o con el ocio sea síntoma de un trastorno. Y esto es ciertamente preocupante porque, como afirmara Jaspers en su conferencia *El médico en la era técnica* (1958):

«Este hombre moderno en sí se cree enfermo porque se siente desdichado. Todos necesitan la recuperación del «coraje para volver a sí mismo» (título de un libro psicoterapéutico de principios de siglo [Jaspers se refiere al siglo XX]), el «coraje de ser», el «camino a la felicidad». *Pero esto presupone la vaguedad del concepto de enfermedad [mi énfasis]*. De un modo característico del mundo moderno, la Organización Mundial de la Salud define a la salud como un «estado de completo bienestar físico, mental y social». No existe tal salud. De acuerdo con este concepto, de hecho todos los seres humanos están de algún modo enfermos en todo momento. *Pero cuando el concepto de enfermedad ya no tiene límites [mi énfasis]*, cuando cada uno puede sentirse enfermo como existencia y acudir al médico, cuando el médico debe estar presente para todos los padecimientos, *aparece la confusión existencial [mi énfasis]*.»<sup>93</sup>

De este modo, y para concluir con este punto, constatamos que se carece tanto de evidencia empírica para substituir el modelo continuista de depresión por otro categorial, como para sostener el límite *convencionalmente* asumido por el modelo continuista entre tristeza ordinaria y tristeza más intensa de lo habitual. Más sorprendente aún es que, sin nuevas evidencias empíricas que lo respalden, el DSM-5 – la última edición de este manual– suprimió la restricción que impedía diagnosticar como depresión la tristeza experimentada durante los dos primeros meses de un duelo. De esta manera, los límites que el modelo continuista establece entre sufrimiento y trastorno, además de carecer de evidencia empírica que los sustente, han ido volviéndose cada vez menos nítidos. Por este motivo, es de suponer que la psiquiatría ha promovido mayor «confusión existencial» o «patologización» de la vida humana, lo que, como médicos, resulta intolerable.

#### §4. *La abolición de la psicopatología en nombre del empirismo*

Ante este estado de cosas, parecería no haber otra solución que esperar alguna evidencia empírica que sustente de forma incontestable la tesis categorial o la tesis continuista. En esta sección pretendemos mostrar que si asumimos este estado de cosas es porque,

---

<sup>92</sup> Maj, M. (2012). *When does depression become a mental disorder?* En *Philosophical issues in psychiatry II: nosology* (pp. 221-228). Oxford: Oxford University Press. p. 226. Mi traducción.

<sup>93</sup> Jaspers, K. (1998). *La práctica médica en la era tecnológica*. Barcelona: Gedisa. p.78

antes, hemos asumido una determinada concepción de la psicopatología. El psiquiatra Johann Glatzel escribió un artículo titulado *La abolición de la psicopatología en nombre del empirismo* (1990)<sup>94</sup>, en el que critica la comprensión contemporánea de la psicopatología que representan los manuales DSM y CIE. La tesis de Glatzel es que una psicopatología que se sirve del concepto *restringido* de experiencia del empirismo lógico se anula a sí misma. La misión de la psicopatología conformada según los principios del empirismo o positivismo lógico, es obtener definiciones «consensuales más que válidas», por lo que el esfuerzo conceptual no se dirige tanto a *qué* es aprehendido sino a *cómo* se aprehende, motivo por el que se impone una terminología descriptiva que se cree libre de presuposiciones y teorías. De la influencia del empirismo o positivismo lógico sobre la psicopatología se suele responsabilizar al filósofo Carl G. Hempel<sup>95</sup>, uno de los fundadores del Círculo de Viena y defensor del operativismo<sup>96</sup>. El principal propósito del empirismo lógico consiste en *establecer una separación tajante* entre proposiciones descriptivas u objetivas –empíricas– y proposiciones teóricas. Las proposiciones empíricas conciernen a objetos públicos o intersubjetivamente accesibles tales como mesas, sillas, piedras, etcétera. Si se propone la existencia de algo –«ahí hay una mesa»–, se debe mostrar *cómo* se ha accedido a ese conocimiento sin recurrir al auxilio de teorías: «ahí hay una mesa *en tanto puedo verla, tocarla, medirla, pesarla...*».

Tras la Segunda Guerra Mundial, las taxonomías psiquiátricas describían los síntomas y los trastornos mediante una profusión de términos teóricos basados en especulaciones sobre la etiología de los trastornos y el funcionamiento de la mente. Con la llegada de la CIE-8 (1967), cuya nomenclatura adoptó el DSM-II, se empezó a adoptar la postura empirista, cambio que culminó finalmente en el DSM-III (1980). A partir de entonces, la certeza sobre la presencia de un trastorno dependía de comprobar la presencia de un número concreto de síntomas. Estos síntomas se definían, a su turno, mediante un lenguaje ateórico y se pretendía que podían ser captados públicamente –como las sillas

---

<sup>94</sup> Glatzel, J. (1990). Die Abschaffung der Psychopathologie im Namen der Empirismus. *Der Nervenarzt*, 61, 276–280. Empleamos la traducción castellana obra de Pablo Ramos: Glatzel, J. (1990). La abolición de la psicopatología en nombre del empirismo. Accedido el 10 de julio de 2020 en <https://fenopatologica.com/2020/05/28/la-abolicion-de-la-psicopatologia-en-nombre-del-empirismo-traduccion/>. La traducción no está paginada, de modo que no podemos indicar la página concreta a la que pertenece el texto citado.

<sup>95</sup> Fulford, K., Thornton, T., & Graham, G. (2006). *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford: Oxford University Press. pp. 324-325.

<sup>96</sup> El operacionalismo, u operativismo, aborda el problema de cómo las ciencias definen *científicamente* los conceptos que emplean, tales como «longitud». El operacionalismo sostiene que los conceptos no son definidos teóricamente sino por medio de las operaciones que el científico lleva a cabo. Es decir, el concepto no significa nada más que una serie de operaciones. Es evidente la influencia de esta forma de pensamiento sobre el manual DSM: diagnosticar un episodio de depresión mayor no significa nada más que comprobar que se satisfacen –según la evaluación de un experto que comprueba que la experiencia del paciente se corresponde o no a ciertos síntomas– una serie de criterios de inclusión y exclusión. Como hemos visto, en muchas ocasiones es ineludible recurrir al criterio personal del clínico –que juzga la historia del individuo frente a un marco cultural de expresión del sufrimiento– para distinguir entre respuestas de sufrimiento y episodios depresivos. Esto impide considerar al DSM un manual *plenamente* operacionalista.



o las mesas–, de ahí que se intentara traducir el elemento vivencial del síntoma en algún comportamiento observable. Para mantener el carácter atóxico de la definición del síntoma, dado que no es posible reducir el conjunto de la experiencia a comportamientos observables, se utilizaron conceptos psicológicos –creencia, emoción, estado de ánimo, percepción, etcétera– según su uso cotidiano en vez de teórico. Como señala Glatzel, cuando esta psicopatología fija *determinantemente* su objeto, *éste se revela inasible*. Por ejemplo, una vez se fija de antemano que el delirio corresponde a una forma de creencia y la melancolía corresponde a una forma de tristeza, no hay forma de dar cuenta conceptualmente de la certeza que nos hallamos ante un delirante o un melancólico por las *cualidades emocionales extrañas* de la experiencia delirante y melancólica. A esta psicopatología debe llamársela, en puridad, *semiología mental*, puesto que su propósito es ofrecer conceptos que delimiten *especies* cerradas de experiencia mental mórbida –síntomas como universales semiológicos–, que pueden ser *reconocidos o identificados* –meramente observados en vez de contruidos con el auxilio de una teoría– durante la exploración del estado mental. De este modo se presume que los síntomas operan como signos de una relación semiótica *unívoca* entre signo y lesión, idéntica a la que vale para el resto de la medicina.

Para hacer frente a la imposibilidad de conceptualizar ciertas experiencias –aquellas en las que la acción humana deja de aparecer claramente como intencional, históricamente motivada y libre– como definiciones de contenido concreto, esta semiología mental *asume* que *todos* los fenómenos psicopatológicos consisten en *variaciones*, cuantitativas o cualitativas, de un sistema psicológico de referencia normal. Una vez asumido este *postulado*, la variación se describe mediante ese lenguaje a-tórico y sencillo que el empirismo prescribe para la observación neutra. Es decir, la psicología se entiende como psico-orto-logía y la psicopatología *únicamente* como *pato-psicología*.

Como hemos visto, la asunción de este marco es lo que lleva, en el caso que nos ocupa, a no poder definir la tristeza patológica de otro modo que no sea como *tristeza ordinaria intensa*, por mucho que, en paralelo, se conmine a evitar confundirla con los períodos normales de tristeza acusada que azotan cualquier vida humana<sup>97</sup>. Por este motivo, debemos mostrarnos precavidos ante la conclusión de Maj: «la depresión no debería concebirse y presentarse como una enfermedad presente o ausente (...), porque [esta concepción] no está fundamentada por la evidencia empírica disponible actualmente.»<sup>98</sup> Esta afirmación es, en realidad, un *truismo*: una vez asumido que la tristeza patológica *sólo se puede definir* como tristeza ordinaria intensa –lo que *ya asume* todo el instrumental psicométrico utilizado en la investigación empírica para establecer el diagnóstico, «medir» su severidad y estimar su dispersión social–, no vamos a encontrar

---

<sup>97</sup> «Finalmente, hay que señalar que los *períodos de tristeza* son aspectos inherentes a la experiencia humana. Estos períodos no se deben diagnosticar como un episodio depresivo mayor a no ser que cumplan los criterios de gravedad (p. ej., cinco de entre nueve síntomas), duración (p.ej., la mayor parte del día, casi cada día durante al menos 2 semanas) y malestar o deterioro clínicamente significativos.» Frances, A., Pincus, H. A., First, M. B. y Widiger, T. A. (Eds.). (2002). *Op. Cit.* p. 398

<sup>98</sup> Maj, M. (2012). When does depression become a mental disorder? En *Philosophical Issues in Psychiatry II: Nosology* (pp. 221–228). Oxford: Oxford University Press. p. 226.

evidencias empíricas que respalden la distinción *categorica* entre tristeza ordinaria y tristeza patológica. El juicio que le merece este estado de cosas a Glatzel es tajante: «Pienso que se puede calificar sencillamente como fraudulenta la certeza del diagnosticador psiquiátrico ante un esquizofrénico o un melancólico basada en la mostración de una serie de fenómenos psicopatológicos explicitados operacionalmente o definidos nominalmente.»<sup>99</sup> Al fin y al cabo, la disociación tajante que el empirismo lógico propone entre descripción y teoría es un *postulado*, una proposición cuya verdad se admite sin pruebas con tal que fundamente ulteriores razonamientos<sup>100</sup>. Si la transformación de la psicopatología en los criterios diagnósticos DSM de la mano del empirismo lógico conduce a la situación que hemos descrito, una en la que no se distingue entre sufrimiento y trastorno, merece la pena replantearse de nuevo el carácter teórico de la psicopatología descriptiva.

Glatzel concluye que resulta imprescindible manejar otra concepción de la experiencia en el quehacer psicopatológico, al punto de devenir una *ciencia de la experiencia* que reconstruya el sentido de la vivencia patológica. La psicopatología debe ocuparse de «comprender las relaciones entre biografía, situación vital y cambio percibido» de tal manera que «el fenómeno psicopatológico debe ser explicado y traído a la intuición de forma que lo referido objetivamente no quede desprendido, es decir, definido de forma verificable intersubjetivamente, sino que se *determine preguntando por su valor dentro de la vivencia [mi énfasis]*»<sup>101</sup>. Es decir, la psicopatología debe asumir un marco *hermenéutico* incompatible con la ontología subyacente al positivismo lógico. Glatzel aventura que ello acarrea la transformación de la psicopatología en una *ciencia antropológica*: «La pregunta por el sentido *individual [mi énfasis]* de los fenómenos psicopatológicos observados sobrepasa el caso sencillo concreto hacia *constantes antropológicas de validez trans-individual [mi énfasis]* que llegan a ser manifiestas en el trastorno.»<sup>102</sup>

Los rasgos subjetivos de la experiencia no pueden excluirse de la descripción del carácter en primera persona de la experiencia del mismo modo que excluimos los rasgos subjetivos de la descripción de un objeto en tercera persona. Para describir la vivencia patológica no queda otro camino que auxiliarse de conceptos extraídos de nuestra propia experiencia en primera persona, es decir, hacer uso de la empatía y de la imaginación

---

<sup>99</sup> Cf. Glatzel, J. (1990). *Op. Cit.*

<sup>100</sup> No hay que olvidar que otros filósofos de la ciencia, como Thomas Kuhn, han argumentado que toda observación está inevitablemente cargada de teoría.

<sup>101</sup> Cf. Glatzel, J. (1990). *Op. Cit.*

<sup>102</sup> *Ibid.*

para ponerse en el lugar del otro y describir la especificidad de su vivencia<sup>103</sup>. Ahora bien, si nos tomamos en serio la advertencia de Glatzel y evitamos adscribir sistemáticamente lo patológico a una variación cuantitativa o cualitativa de un sistema normalizado de referencia, no podemos asumir simplemente que ya sabemos, de una vez y para siempre, en qué consiste la tristeza o la desesperación y aplicar entonces estos conceptos experienciales a la experiencia ajena. Debemos aclarar la estructura del sentimiento en la vida psíquica humana, explorar tanto las particulares estructuras como el significado de la tristeza y de la desesperación –¿en qué consisten? ¿en qué se diferencian?– para después ponderar su uso en la caracterización de la vivencia depresiva.

De este modo, nuestra investigación se emplaza en la estela de la psicopatología «europea» –fenomenológica y hermenéutica– y su principal objetivo consiste en describir la cualidad de la tristeza depresiva de un modo más exhaustivo que los autores que nos han precedido, entre los que destacan Eugène Minkowski, Ludwig Binswanger y Viktor Emil von Gebsattel. Como veremos, la *cualidad* de la tristeza depresiva se relaciona con el particular *sentido moral* que esta emoción entraña para la *persona* afectada.

En esta forma de psicopatología, la distinción entre normalidad y anomalía remite al distinto significado que la experiencia de sufrimiento ostenta respecto a unas «constantes antropológicas de validez trans-individual» que hay que buscar en la inmersión pre-reflexiva del paciente y del clínico en las dimensiones compartidas del *mundo de la vida*:

«Si un proceso semejante [de distinción entre normal y anormal] se puede llevar a cabo, debe su posibilidad al respaldo de un horizonte de significatividad compartido y arraiga en el sustrato de ese (pre)acuerdo intersubjetivo. El hecho de vivir siempre en un mundo ya interpretado –esto es, cuyo sentido no depende de las síntesis de un sujeto ponente con el refugio final de la causa como determinación– ancla la psicopatología con solidez suficiente para que no acuse las fijaciones que hemos ido liberando. Ciertamente, del saber de fondo del mundo de la vida no se puede disponer libremente, pero no es menos cierto que supone el respaldo y la garantía de los intercambios simbólicos que nos aseguran en lo cotidiano. (...) Ese saber previo que nos habilita como sujetos de comunicación y la referencia argumentada que la psicopatología hace cuando propone

---

<sup>103</sup> Cf. Nagel, T. (2016). *What is it like to be a bat? Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?* Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH&Co.KG. Se trata de un texto, originalmente publicado en *The Philosophical Review* Vol. 83 N° 4 (1974) pp. 435-450, en el que Nagel argumenta que no pueden ofrecerse descripciones objetivas, despojadas de la perspectiva subjetiva, de los estados mentales. La argumentación de Nagel se apoya, entre otros, en argumentos desarrollados por fenomenólogos como Husserl, Heidegger o Merleau-Ponty. Por ejemplo, el hecho que las experiencias en primera persona sean irreductibles a descripciones en tercera persona en tanto estas experiencias tienen como condición de posibilidad la encarnación y situación concreta del sujeto. La descripción de la fachada como de color rojo y forma rectangular no incluye algo esencial para que esta descripción traduzca correctamente la experiencia que uno hace de la fachada: el hecho que uno es un sujeto encarnado que percibe esa superficie roja y rectangular como la fachada de una «casa»; «casa» que uno, directamente, no «ve» pero que, no obstante, aprehende. Uno aprehende esa superficie como parte de una casa –de ahí que la llame «fachada» en vez de «muro»– porque la cosa se le presenta, en relación a su encontrarse corporalmente situado, *disponiendo de un interior al que potencialmente puede acceder*. Por tanto, la experiencia en primera persona no se agota en la descripción hecha «desde fuera». Es necesario recurrir a alguna forma de «proyección» –imaginaria– de uno mismo «dentro» de la experiencia de otro con tal de captar estos elementos.

imposibilidades o retiradas concretas que se llaman alucinaciones o delirio, alientan y protegen a la psicopatología en sus pretensiones de verdad.»<sup>104</sup>

El mundo de la vida –*Lebenswelt*– es la provincia de la realidad que un adulto normal y completamente despierto toma incuestionablemente por segura<sup>105</sup>. Es la región de la realidad con la cual el ser humano se ocupa y que modifica a través de las acciones de su cuerpo animado. Además, es la región en la que puede ser comprendido por semejantes y trabajar con ellos como compañeros. En este mundo tropieza con obstáculos que puede superar y con otros que le resultan insuperables. En este mundo encuentra las objetividades y eventos –incluyendo las acciones y el resultado de las acciones de otros seres humanos– que limitan la libertad de sus acciones posibles. De este modo, mostraremos que la tristeza depresiva consiste, a diferencia de la tristeza convencional, en una experiencia de *alienación moral* en el sentido que el mundo de la vida del depresivo se encuentra desprovisto, de un modo peculiar, de la *categoría de la posibilidad* que resulta imprescindible para hacer efectiva en el mundo la forma de realidad de la persona humana. Queremos dar a entender que no deben considerarse estas dos emociones –tristeza depresiva y ordinaria– como síntomas *intercambiables* de un mismo trastorno depresivo mayor del cual, finalmente, sólo distinguimos *cuantitativamente* entre formas leves –pocos síntomas–, moderadas –bastantes síntomas– y graves –muchos síntomas–. Hay trastornos depresivos mayores con muchos síntomas aunque de escasa gravedad, pues no enajenan al individuo de la acción moral; de ahí que el mero diagnóstico de una forma grave de trastorno depresivo mayor *no conlleve* incapacidad para decidir u obrar.

Para ello, seguiremos el siguiente esquema: en primer lugar, gracias a la fenomenología temprana, distinguimos entre respuestas emocionales como formas corpóreas de intencionalidad<sup>106</sup> dirigidas a la realidad valorada, y emociones de la personalidad que actualizan la actitud afectiva radical con la que el individuo se vincula al mundo en tanto campo axiológico. En segundo lugar, gracias a la fenomenología tardía y a la

---

<sup>104</sup> Ramos-Gorostiza, P. y Rejón Altable, C. (2002). *El esquema de lo concreto. Una introducción a la psicopatología*. Madrid: Editorial Triacastela. pp. 209-210.

<sup>105</sup> Parfraseo la definición que se encuentra en Schutz, A. y Luckmann, T. (1995). *The Structures of the Life-World. Volume 1*. Evanston: Northwestern University Press. p.3. Esta definición bebe, a su turno, de la caracterización del mundo de la vida que encontramos en Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Fondo de Cultura Económica. §§ 50-51 /185-200/ pp. 230-246.

<sup>106</sup> Tanto teóricos como investigadores de las emociones de la segunda mitad del siglo XX han abrazado una u otra de dos concepciones radicalmente distintas del fenómeno emocional: *o bien se conciben como fenómenos intencionales o bien se les niega este rasgo*. Entre los primeros, destacan psicólogos como Lazarus, sociólogos como Harré y filósofos como Kenny, Solomon, Goldie o Nussbaum. Entre los segundos encontramos psicólogos como Tomkins, Ekman o Izard, o filósofos como Griffiths, todos ellos bajo la influencia de la teoría de la emoción de James-Lange. El principal problema al que se enfrentan los partidarios de la emoción como un fenómeno intencional es «el problema de las llamadas emociones carentes de objeto [*objectless*], como *los estados de depresión [mi énfasis]* o ansiedad que parecen producirse en ausencia de objeto intencional o alguna creencia acompañante (...)» [Leys, R. (2017). *The Ascent of Affect. Genealogy and Critique*. Chicago: The University of Chicago Press. p. 5. Mi traducción]. En nuestra investigación, abordamos este problema. Véase §§11-13.

noología, mostramos que la personalidad actualiza el carácter absoluto con que la vida humana ya se manifiesta íntimamente como auto-conciencia pre-reflexiva. Esta forma de conciencia, ni intencional ni reflexiva aunque entremezclada con ambas, es la infraestructura de toda conciencia, de modo que opera como condición de posibilidad de la intencionalidad afectiva. En tercer y último lugar, mientras describimos la tristeza ordinaria como respuesta emocional ante determinadas aprehensiones axiológicas, caracterizamos la tristeza depresiva como emoción de la personalidad que expresa un fracaso en la personalización. La tristeza depresiva guarda parecido con la desesperación, pero se distingue de ella al implicar una enajenación del carácter absoluto de la persona al ser la emoción que aparece cuando deviene imposible referir radicalmente la propia persona al mundo.

## Capítulo primero. Fenomenología en sus diversas acepciones

### Primera parte. Fenomenología temprana

#### §5. Fundamento de la fenomenología. Estructura de la vivencia

Aunque en muchas ocasiones se caracterice la fenomenología como un «método» –en el sentido de uso ordenado de una serie de conceptos con tal de alcanzar un fin predeterminado–, es más acertado caracterizarla como una *actitud* ante los siguientes interrogantes filosóficos: ¿cuál es el terreno en el que el hombre se encuentra con los objetos? ¿Cómo acceden los objetos a ese encuentro? Como explica Patočka, mientras la psicología y la antropología contemporáneas comprenden la *psique* como un objeto más entre el resto de entes del universo, la fenomenología no pierde de vista que es en la conciencia –que emerge de algún modo en ese ente que llamamos *psique*<sup>107</sup>– donde acontece nuestro acceso al sentido de lo que es, donde la verdad o los valores pueden manifestarse<sup>108</sup>. La fenomenología entiende que nuestra vida y comportamiento «interiores» son una relación con las cosas y su verdad. En consecuencia, la fenomenología aborda la experiencia empezando por suspender los prejuicios que habitualmente la rodean cuando preguntamos en qué se distingue la realidad psíquica del resto de lo real; cuál es la articulación entre *psique* y *materia*; cuáles son las características contingentes del portador del acto psíquico; cuál es la relación entre lo representado psíquicamente y lo independiente de la *psique*, etcétera.

Instalados en esta actitud, se sigue un primer *principio de todos los principios*: «No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al principio de todos los principios: (...) que todo lo que se nos ofrece en la «intuición» originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da.»<sup>109</sup> Lo que se da, lo intuido, no es una *representación*, más o menos correcta, en un «espacio interior» –la conciencia– de lo que sea que haya ahí fuera, en la realidad. Objeto y sujeto ya no se entienden como entidades separadas, sino que nos hallamos ante la experiencia *intencional* como unidad

---

<sup>107</sup> «La conciencia no es una realidad, sino el modo en que toda realidad es *inadecuadamente* dada, incluidas las realidades de la *psique* y de la *persona*. *Precisamente porque la conciencia no es ella misma la realidad de las personas y de su psique, la psicología no puede definirse como el estudio de la conciencia, sino como el estudio de una de las realidades que se manifiestan en ella de forma inadecuada.*» de Monticelli, R. (1998). *El futuro de la fenomenología. Meditaciones sobre el conocimiento personal*. Madrid: Ediciones Cátedra. pp. 86-87.

<sup>108</sup> Patočka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder. p. 49.

<sup>109</sup> Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Fondo de Cultura Económica. /51/ [44], p. 129.

inmediata<sup>110</sup>. El «objeto» aparece, en tanto meramente intuido, como una *intención* y el «sujeto» comparece como una *serie de estructuras cuya legalidad* permite la aparición de lo intuido: «En la percepción es percibido algo; en la representación imaginativa es representado imaginativamente algo; en el enunciado es anunciado algo; en el amor es amado algo; en el odio es odiado algo; en el apetito es apetecido algo, etc.»<sup>111</sup> Esta es la estructura fundamental de la experiencia según la fenomenología: lo intuido es siempre una *referencia* –mención– a algo, mención que se produce a través de unas estructuras que correlacionan *qué* se mienta con *cómo* es mentado. La intencionalidad no es un añadido a la vivencia psíquica, sino que es su *lógica interna*. A esta estructura se la conoce como el «*apriori* de la correlación», correlación entre objeto intuido y modalidad de intuición. Por ejemplo, la *unidad* del objeto corresponde a *la unidad* de mi percibirla *a través* de múltiples lados o escorzos que se van presentado secuencialmente. La unidad del objeto no es algo «en sí» ahí, en lo real, sino la unidad de mis múltiples percepciones secuenciales –ahora veo por delante, ahora de lado, ahora por el otro– en tanto todas ellas incluyen la referencia intencional o mención al mismo objeto.

De este modo, la vida psíquica es un continuo de ejecuciones o rendimientos intencionales a través de los cuales las cosas aparecen. Patočka ofrece el esquema de los estratos intencionales de la vivencia tal y como Husserl lo desarrolla en las *Investigaciones Lógicas*<sup>112</sup>. Se distinguen cuatro estratos: el mero objeto, el objeto como sentido, el carácter tético de la vivencia y el carácter de donación de la vivencia. Como hemos visto, el objeto como tal, como mero objeto, no pertenece a la vivencia excepto como referencia o mención, es aquello «hacia lo que» el conjunto de la estructura intencional tiende, de modo que son el resto de estratos los que conforman propiamente el cuerpo de la vivencia. El objeto como sentido o tema consiste en la forma o perspectiva mediante la que el objeto llega a nosotros. Un mismo árbol no se tematiza igual en tanto es percibido que en tanto es imaginado. El objeto como sentido es recibido dentro de la vivencia siempre de algún modo, es decir, se dan una serie de *tesis* en referencia a su sentido como objeto: por ejemplo, se puede simplemente denotar al objeto –representar– o se puede afirmar o negar su presencia independiente de mí –

---

<sup>110</sup> «Intencionalidad significa ser-para-fuera, ex-sistencia, en el más estricto sentido de la palabra, intencional es lo que no se queda en sí mismo, sino que va hacia lo otro, se hace lo otro, pero sin ser lo otro; eso significa que el término de la relación intencional [«objeto»] es parte constitutiva de la relación intencional y que sin el término no se puede ni entender ni describir la intencionalidad; pero, ¿se puede describir el término al margen de la intencionalidad, como si entrar en la relación intencional fuera algo externo y posterior a la existencia del término? (...) Admitir la intencionalidad como relación sujeto-objeto por un lado y admitir después un objeto independiente de la relación intencional es contradictorio. Estudiar la intencionalidad significa situarse necesariamente en la relación, teniendo en cuenta que toda relación lo es, por lo menos, de dos términos; mas en este tipo de relación ninguno de los miembros de la relación puede ser considerado independiente de ella; no se puede considerar un objeto deseado sin el deseo, ni un deseo sin objeto deseado; por eso nunca puede un término de esa relación ser explicación de la relación, puesto que sólo a partir de ella es inteligible.» San Martín, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. pp. 231-232.

<sup>111</sup> Husserl, E. (1999). *Investigaciones lógicas 2*. Madrid: Alianza Editorial. V IL, §10. p. 491.

<sup>112</sup> Patočka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder. pp. 59-61.

juzgar-. En este punto, Husserl distingue entre *materia* –modalidad tética dominante acerca del objeto como sentido– y *cualidad* –modalidad tética dominante acerca de la materia– del acto intencional. Es decir, que no es igual que la percepción de un objeto se done «dudosamente» –materia– a que yo esté «convencido» –cualidad– del carácter dudoso de esta percepción.

Los aspectos téticos de la vivencia, materia y cualidad, constituyen la *esencia* de la intencionalidad. El último estrato de la vivencia corresponde a la satisfacción de las tesis mediante su donación. El término alemán que emplea Husserl para la donación es *Erfüllung*. Este término ha sido traducido indistintamente como donación, impleción, satisfacción, plenificación o cumplimiento. Nosotros empleamos, a lo largo del texto, diversas de estas expresiones. En cualquier forma de manifestación puede distinguirse la manifestación como *verificación* o *evidencia* de la mera mención. Por un lado, está el ejemplo típico de la percepción nítida de algo como ese algo –«¡era un perro, lo vi con mis propios ojos!»– en la que el cumplimiento de las tesis intencionales se experimenta como una donación en *carne y hueso* –*leibhaftig*– de estas tesis. En otras ocasiones, la percepción concreta no cumple las tesis intencionales implícitas, de modo que el objeto queda meramente *mentado* intencionalmente –«¿eso que vi era un perro o un zorro?»–. Se trata de uno de los grandes hallazgos de la descripción fenomenológica, la caracterización de la *evidencia* como grado de satisfacción de las variopintas expectativas implícitas en los diversos actos intencionales. Por ejemplo, en la percepción, el objeto mentado se hace presente de forma concreta, en carne y hueso. En la ficción –el recuerdo, la imaginación– intuimos particularidades del objeto concreto –no *un* árbol, sino *aquel* pino verde oscuro– cuya totalidad, sin embargo, no se nos entrega en su concreción. En el concepto –en el lenguaje– hay una mención al objeto desprovista de concreción, una intencionalidad que principalmente señala y actúa como signo del objeto. La evidencia como experiencia de la verdad consiste, pues, en la vivencia de «la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal»<sup>113</sup>.

#### §6. *Idealidad del significado. Intuición categorial. Validez intersubjetiva de la descripción fenomenológica*

A pesar de que Husserl hable de «intuición sensible», recurra habitualmente a símiles sensoriales y hable de «visión» e «intuición», Patočka nos advierte que el carácter de la donación original de Husserl no es sensorial, sino *lógica*<sup>114</sup>; «lógica» en el sentido de *significado ideal* que no coincide del todo con el semántico, que se supedita al ideal. Husserl observa que expresiones como «vencedor en Jena» y «derrotado en Waterloo» se refieren a un *mismo* significado ideal –Napoleón Bonaparte– a través de *distintas* significaciones semánticas. El significado lógico-ideal corresponde a «lo mentado intencionalmente en la vivencia» en vez de al significante semántico con el que describimos esta intuición. De este modo, la intuición sensible no aporta impresiones

---

<sup>113</sup> Husserl, E. (1999). *Investigaciones lógicas 2*. Madrid: Alianza Editorial. VI IL §39. p. 686.

<sup>114</sup> Patočka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder. p. 25-27.



empíricas sino *cosas*. La cosa no se da como «vibraciones acústicas» sino como el «ruido del coche que pasa por la calle»:

«El análisis puramente psicológico descriptivo de un complejo de sonidos articulados encuentra sonidos y partes o formas unitarias de sonido; pero no encuentra nada comparable a vibraciones sonoras, órgano del sonido, etc., ni tampoco nada semejante al sentido ideal que hace del complejo de sonidos un nombre, ni menos la persona que pueda ser llamada por ese nombre. (...) Pasamos ahora del plano de la ciencia empírica y de la psicología al de la ciencia ideal y la fenomenología.»<sup>115</sup>

«La percepción es para nosotros un *plus* que consiste en la vivencia misma, en su contenido descriptivo frente a la existencia bruta de la sensación; es el carácter de acto que anima a la sensación, por decirlo así, y que hace por *esencia* que percibamos este o aquel *objeto*, por ejemplo, que veamos este árbol, oigamos aquel campanillazo, aspiremos el aroma de las flores, etc.»<sup>116</sup>

Ahora bien, no todas las intuiciones revisten el mismo carácter. En la sexta *Investigación Lógica*, Husserl argumenta, en contra tanto de los empiristas como de Kant, que intuimos *categorías*. No sólo veo *ese* papel blanco, sino que *veo* que ese papel *es* blanco, *es* miembro de la especie «blancura»<sup>117</sup>. Aunque Husserl admite, con Kant, que el «ser no es absolutamente nada perceptible»<sup>118</sup>, nadie *ve* el *ser* blanco, eso no significa que la intuición del ser, o de otras categorías lógicas, no *se funde* en lo intuido. Podemos aprehender los objetos directamente, en su simple concreción enfrente de nosotros, pero también podemos aprehenderlos mediante una *serie de actos* que ponen de relieve sus distintas *partes*. Las *relaciones* entre las partes del objeto, y entre las partes y el todo del objeto, conforman nuevos objetos a intuir que Husserl denomina intuiciones «categoriales» para distinguirlas de las intuiciones inmediatas –sensibles– de cosas<sup>119</sup>, de modo que se trata de actos *fundados* en intuiciones más simples. Cuando intuyo el universal «perro» a partir de la percepción particular de un can, estoy *viendo* cómo ciertas relaciones –andar a cuatro patas, cierta figura corporal, un movimiento y comportamiento típico frente al de otros animales, etcétera– se co-pertencen esencialmente y son satisfechas en una percepción concreta. La sucesión de vivencias perceptivas individuales de la superficie roja que observo hacen mención a la especie «rojez» y a la especie «mesa». La percepción «mesa roja» resulta de la combinación de múltiples vivencias empíricas y de la intuición de núcleos lógico-ideales – el ser de la rojez y el ser de la mesa– a los que remiten. No se trata de objetos platónicos, sino de unidades de significado que se fundan en la correlación entre lo intuido y el modo de intuirlo. Mediante «ciertas legalidades fundamentales que rigen nuestras vivencias es

---

<sup>115</sup> Husserl, E. (1999). *Investigaciones lógicas 2*. Madrid: Alianza Editorial. V IL. §16. p. 512.

<sup>116</sup> *Ibid.* V IL. §14. p. 503.

<sup>117</sup> *Ibid.* VI IL, §40. pp. 694-695.

<sup>118</sup> *Ibid.* VI IL, §43. p. 699.

<sup>119</sup> *Ibid.* VI IL, §48. pp. 709-712.

posible objetivar cualquier entidad, es decir, no solo hacer una imagen de ese ente, sino describir y analizar estructuralmente el acceso a ella misma en su carácter y esencia.»<sup>120</sup>

La *validez* del conocimiento fenomenológico consiste en reducir el ente a la inmanencia de lo que se da a sí mismo: «Ese darse en sí mismo significa: a mí, en tanto el que filosofa, se me aparece en el original una estructura [el acto intencional estratificado] en la cual está presente para mí el objeto en su esencia gnoseológica.»<sup>121</sup> La fenomenología temprana proporciona así el fenómeno puro, significado ideal o esencia –en adelante, *eidos* en singular y *eidoi* en plural– al que apunta la vida psíquica contingente. Las formas fundamentales de relación con las cosas –representación, juicio y estimación (complacencia o rechazo)– resultan de combinaciones de vivencias psíquicas con sus correspondientes intencionalidades a *eidoi*. Aquí radica la particularidad de la fenomenología frente a una simple descripción introspectiva de la psique. Mientras la vivencia de conciencia es interna, el *eidos* al que apunta *no lo es*. El *eidos* pertenece a un reino que no es *intra*-subjetivo sino *inter*-subjetivo, de modo que puede ser intuido por otros como la vivencia de cada cual no puede serlo. Trataremos detalladamente de la naturaleza de la intersubjetividad en la cuarta parte de este capítulo.

### §7. Filosofía fenomenológica realista e idealista

La presentada aquí es una concepción *temprana* de la fenomenología, que se remonta a las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901) de Edmund Husserl y que adoptaron los autores que no siguieron el posterior giro idealista que Husserl tomó en el libro primero de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913): Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Dietrich von Hildebrand, Jen Hering, Hedwig Conrad-Martius, Edith Stein, Gertha Walter, Adolf Reinach, Aurel Kolnai y, sobre todo, Max Scheler. Esta primera concepción de la fenomenología también recibe el nombre de *psicología descriptiva pura* o *fenomenología pura*, y así fue como, históricamente, influyó por vez primera en la psiquiatría a través de Karl Jaspers<sup>122</sup>. Nuestra investigación incorpora una distinción establecida por esta versión temprana de la fenomenología: la distinción entre respuestas emocionales –entre las que se incluye la tristeza «ordinaria», en el sentido de compartida por cualquier ser humano en tanto está dotada de una estructura esencial específica–, y emociones de la personalidad –entre las que se incluye la desesperación y, como forma idiosincrática, la desesperación radical en que consiste la tristeza patológica–. Fue Max Scheler quien llevó hasta sus últimas

---

<sup>120</sup> Patočka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder. p. 128.

<sup>121</sup> *Ibid.* p. 87.

<sup>122</sup> Para Karl Jaspers, la fenomenología permite obtener descripciones teóricamente neutras de las vivencias de conciencia mediante el ideal regulativo de suspender metódicamente todo presupuesto. Según sus propias palabras, Jaspers se resiste a recurrir a la fenomenología en tanto intuición de las esencias a las que apuntan los actos psicológicos contingentes. A pesar de eso, Spiegelberg demuestra que Jaspers hace un amplio uso de la quinta *Investigación Lógica* de Husserl –en la que define la conciencia como «vivencia intencional»– en el primer capítulo –el consagrado a la descripción de fenómenos psicopatológicos– de la *Psicopatología General*. Cf. Spiegelberg, H. (1972). *Phenomenology in Psychology and Psychiatry. A Historical Introduction*. Evanston: Northwestern University Press. p. 177.

consecuencias esta concepción, de modo que sostuvo que había un conocimiento del ser-qué de algo, su ser-esencia –*Sosein*–, divorciado del conocimiento de la existencia –*Dasein*– de ese algo<sup>123</sup>. Husserl nunca se mostró tan extremista y subrayó que hecho fáctico y esencia eran inseparables<sup>124</sup>. Xavier Zubiri, de cuyo pensamiento se alimenta nuestra investigación, asimiló la fenomenología a la interpretación scheleriana<sup>125</sup>, de modo que «lo que aparece en tanto [sólo] aparece» se refería, para él, a una entidad objetiva universal –esencia o *eidos*– depurada de contingencia y mutabilidad temporal al modo de los números y las figuras geométricas: *pura* significación.

El planteamiento fenomenológico inicial contenía *in nuce* dos posibles desarrollos ulteriores: hacia el polo subjetivo y hacia el polo objetivo. Husserl optó por el primero en su llamado giro idealista, centrándose en comprender *cómo* se da lo dado, cuáles son las condiciones subjetivas de posibilidad del objeto. Husserl pretendía exponer lo que permite la aparición a través de las mismas legalidades de esencia que constituyen la aparición de algo. Aspiraba a exponer claramente, mediante la reflexión, el vínculo recíproco entre las cosas que aparecen en y para la conciencia y la conciencia que trasluce a través del aparecer de las cosas. Se trata de lo que Patočka caracteriza como la tendencia «cartesiana» o subjetivista de Husserl. Es cierto que la fenomenología es una filosofía subjetiva, en el sentido que plantea como una necesidad que el «yo» –ego anónimo o conciencia pura, desprovista de rasgos empíricos contingentes– exista con tal que aparezcan cosas –*cogitationes*–, puesto que las estructuras –el *cogito*– en que consiste su aparecer como cosas me pertenece. Se trataría de plantear el *cogito ergo sum* en tanto la certidumbre de la existencia de un yo o conciencia pura en cuyo seno es indubitable que aparecen cosas:

«Puedo dudar si esa cosa que veo ante mí existe, pues subsiste la posibilidad de un engaño: por eso debo excluir la posición de existencia, no me está permitido hacer ningún uso de ella; pero lo que no puedo excluir, lo que no está sometido a ninguna duda, es *mi* vivencia de las cosas (...). Hay que mostrar todavía lo que significa esto de que mi vivencia no es excluible. No es indubitable que yo, este yo empírico, con nombre y estado social, dotado de tales y tales propiedades, existe. (...) Pero “yo”, sujeto que vivencia, que contempla el mundo y la propia persona como fenómeno, “yo” estoy en el vivenciar y sólo en él, y tan indubitable e incancelable como el vivenciar mismo.»<sup>126</sup>.

---

<sup>123</sup> Scheler, M. (2011). La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico. En *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico (con otros escritos sobre el método fenomenológico)* (pp. 11–66). Madrid: Ediciones Encuentro. p. 62.

<sup>124</sup> Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Fondo de Cultura Económica. /12/ §2, p. 88.

<sup>125</sup> Serrano de Haro, A. (2016). *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. Madrid: Editorial Trotta. p. 22.

<sup>126</sup> Stein, E. (2004). *El problema de la empatía*. Madrid: Editorial Trotta. pp. 20-21.

Ahora bien, esta necesidad no implica, como Husserl parecía asumir, que el conjunto de mi ser –no sólo el yo puro– puede ser expuesto a través de las *mismas* estructuras del aparecer: «La fenomenología trascendental constantemente se empeña en hacer del *sum* un *cogitatum*, para que haya un objeto al que poder dirigir la mirada.»<sup>127</sup> Fue en relación a este punto que, en *Ser y tiempo* (1927), Martin Heidegger discrepó tajantemente de su maestro Husserl. Heidegger entendía que la existencia humana no puede ser reducida al aparecer de las cosas sino que, al revés, es mi ser como existencia – el *Da-sein* del ser humano– la que permite el aparecer de las cosas en un «ahí» –*Da*–. La existencia humana es el «ahí» en que algo, en un momento segundo, aparece. La propia existencia no adviene a manifestación como el resto de fenómenos, sino que se encuentra *pre-téoricamente* en forma de una estancia conmovida en el mundo. En relación a cómo «aparece» la existencia, Heidegger sustituye la distancia –la relación intencional– de la mirada objetivante, reflexiva y teorizante por la claridad de un encontrarse –*sich befinden*– situado mediante el fenómeno del temple o modulación –*Befindlichkeit*– del estado de ánimo<sup>128</sup>. Encontrarse situado significa *comprensión* de la propia relación respecto a una totalidad –estructura que subyace a la experiencia del mundo– que no puede ser objetivada, de ahí que Heidegger operase una transformación *hermenéutica* de la fenomenología<sup>129</sup>. La existencia como tal no comparece mediante la reflexión de la mirada objetivante sino como «ser-en-el-mundo», una conmoción afectiva que comprende las cosas primariamente como *mis* posibilidades y el mundo como *mi* mundo, aquello que posibilita mis posibilidades. El «ser-en-el-mundo», que aparece como modulación afectiva, constituye así el basamento de cualquier intencionalidad dirigida a objetos. Husserl terminaría aproximándose de algún modo a este punto de vista en su etapa tardía, como expondremos más adelante.

#### §8. Reducción eidética

A diferencia de Husserl, los fenomenólogos «realistas» u «ontológicos» se ocuparon exclusivamente del polo objetivo, de *qué es* lo dado. Estos fenomenólogos contemplan los objetos tratando de alcanzar sus esencias, prescindiendo o superando sus aspectos empíricos: «la filosofía es, según su esencia, intuición estrictamente evidente –no augmentable ni aniquilable por inducción, y válida *a priori* para todo existente contingente– de todas las esencialidades y conexiones esenciales del ente accesibles a nosotros»<sup>130</sup>, en riguroso contraste con el conocimiento científico. Es decir, esta fenomenología se plantea como una disciplina de conocimiento de *universales*. Por este motivo, la herramienta conceptual de la que mayor uso hicieron es la «reducción

---

<sup>127</sup> Patočka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder. p. 147.

<sup>128</sup> Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo* (2º ed). Madrid: Editorial Trotta. §§28-34. pp. 150-185.

<sup>129</sup> Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Editorial Tecnos.

<sup>130</sup> Scheler, M. (2011). La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico. En *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico (con otros escritos sobre el método fenomenológico)* (pp. 11–66). Madrid: Ediciones Encuentro. p. 65.

eidética». No se trata de una contemplación *pasiva* ni de una iluminación *súbita* sino que implica describir al objeto, analizarlo y compararlo con otros objetos, someterlo a variaciones imaginarias, reteniendo los rasgos comunes entre dichas permutaciones y tomando nota de lo que se pierde. Pensemos en una mesa. Hay mesas de distintos materiales, formas, colores, etcétera. Imaginemos una mesa pequeña, de madera clara de pino y de cuatro patas. Si convertimos imaginariamente el material de la mesa en plástico rojo en vez de madera clara de pino, seguimos ante una mesa. En cambio, si añadimos imaginariamente un respaldo a la mesa de madera de pino, ya no tenemos una mesa sino una silla de madera de pino. El *eidós* se manifiesta como lo *invariante* del objeto dentro de su variedad posible, el conjunto de posibilidades que pertenecen *esencialmente* al fenómeno mientras sigue siendo el mismo fenómeno y no se transforma en otro. Para estos fenomenólogos, el conocimiento así obtenido de la esencia y sus leyes prototípicas tiene validez objetiva, no depende del criterio subjetivo. En relación al *eidós* mesa, hemos descubierto necesidades objetivas de ser mesa que, de no cumplirse, hacen que en su lugar aparezca una silla.

Aún y así, en el terreno afectivo, alcanzaron conclusiones parecidas a las de Heidegger, pues describen una versión radical a la realidad de carácter afectivo que subyace a los actos intencionales. Como se ha mencionado, distinguieron entre *sentimientos intencionales o respuestas emocionales*, montadas sobre una estructura de relación intencional con un objeto –el valor– que, para poder darse, exige las estructuras del aparecer intencional; y *sentimientos existenciales*, aquellos que corresponden a una modulación de la versión afectiva de la propia existencia al mundo.

#### §9. Psicología pura o fenomenológica

La reducción eidética se aplicó a diversas áreas de objetos, estableciéndose ontologías regionales. En consecuencia, la psique no sólo se trató como el terreno del aparecer de las cosas sino que, una vez desveladas las estructuras del aparecer, se exploró la donación específica de lo psíquico en tanto tal a través de lo que Scheler nombró *percepción* «interna», en vez de *reflexión*, para enfatizar que no se trata de una intuición infalible y certera sino que *yerra* del mismo modo que la percepción externa<sup>131</sup>. A pesar del uso del término «percepción», no se trata de la misma clase de percepción que la externa sólo que dirigida en una dirección distinta; se trata de un acceso *sui generis* a una *región ontológica distinta a la empírica*:

«Sólo porque lo psíquico es una forma de existencia y de ser dado, también tiene sentido hablar de intuición (y percepción) externa e interna *como* de una diferencia de dirección y de forma de la intuición. Si los objetos psíquicos estuvieran separados de los objetos físicos por unos rasgos comunes definitivamente determinables o sólo en el modo de ordenación de los *mismos* elementos, este modo de hablar no tendría ningún sentido. En ese caso tendríamos que decir: lo psíquico y lo físico son ambos no algo percibido de dos “modos” diferentes, sino algo percibido del mismo modo. Al igual que existe una percepción de plantas y de animales, podría entonces haber una percepción interna y externa como tipos y modos del *percibir*. La diferencia de forma de la

---

<sup>131</sup> Scheler, M. (2003). *Los ídolos del autoconocimiento*. Salamanca: Ediciones Sígueme.p. 37

percepción precisamente se pone de manifiesto sólo porque la diferencia no es *ninguna* diferencia empíricamente objetiva.»<sup>132</sup>

Se trata de una diferencia en relación a la esencia de distintos fenómenos –empíricos y psíquicos– y de los tipos de percepción correspondientes. Ahora bien, establecer la analogía entre el acceso a lo psíquico y la *percepción* implica que lo psíquico se descubre, como en cualquier percepción, con un punto *central* –yo real, ego central o núcleo del yo– y una *periferia* –*self*, cuerpo del yo, yo en sentido amplio–. Eso significa que la percepción interna no es sinónimo de percepción de *sí mismo*, en tanto se dan procesos psíquicos *indiferentes* al yo central como procesos psíquicos *ajenos* al yo central. «El yo o el sí mismo psíquico es, por consiguiente, sólo un objeto de la percepción interna, aun cuando sea de índole peculiar.»<sup>133</sup> Lo psíquico se dona en la percepción interna pero no se agota en ella, al igual que la realidad externa no se agota por la percepción externa. El *sentido interno*<sup>134</sup> es aquello que motiva que percibamos más claramente una parte de la psique que otra, habitualmente la que reviste mayor interés para la esfera de actividades e intereses del cuerpo vivo. Por este motivo, la percepción interna puede tornarse una fuente de auto-engaños, manteniendo en la sombra ciertas áreas de la psique. Para los fenomenólogos tempranos, la psique no es una concatenación de vivencias atomizadas entre las que sólo se da una causalidad directa y una regularidad temporal. Antes que parecerse a una línea, la psique se asemeja a un relieve, en el que ciertas zonas destacan y otras quedan en la penumbra. Las zonas en penumbra, infra-vivenciadas, son potencialmente vivenciables, a diferencia de lo que sostiene la noción psicoanalítica de inconsciente.

Regresemos a la peculiaridad ontológica de lo psíquico. Ello consiste en que *lo psíquico se manifiesta a la percepción interna como una unidad de elementos en asociación inmediata con el yo*:

«Mientras que el mundo de lo físico está caracterizado por un ser separado en dimensiones espacio-temporales que van desapareciendo a medida que nos desplazamos de los estratos más periféricos hacia lo puramente psíquico (así, en el estrato de los sentimientos sensibles o sensaciones afectivas todavía hay un tipo de localización y

---

<sup>132</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>133</sup> *Ibid.* p. 38.

<sup>134</sup> Scheler denomina «sentido interno» a la tendencia a circunscribir la percepción interna a los intereses que predominan en los sentimientos de nuestra corporalidad –*Leib*– y sensaciones del cuerpo físico –*Körper*–. La considera una de las fuentes más importantes de engaño de la percepción interna, puesto que su influencia nos lleva a atender sólo a ciertas regiones de la psique. «También el sentido interno es, como el sentido externo, sólo un *analizador* del percibir, y no algo que proporciona positivamente el contenido de la intuición; de esto es únicamente capaz la percepción interna, en cuyo contenido lo que en la vivencia psíquica es de una correspondiente importancia graduada para la esfera de la actividad y del interés del cuerpo vivo, sólo es separado y considerado claramente en diferentes grados por el sentido interno.» *Ibid.* p. 64-65.

sucesión temporal, que ya no encontramos en posiciones más centrales), lo psíquico está dado en un ser juntos peculiar, una relación inmediata con el yo.»<sup>135</sup>

Mientras los entes físicos están esencialmente separados de modo que causan efectos unos sobre otros –propio de lo que Scheler denomina «ser-separado»<sup>136</sup>–, los entes psíquicos, en su asociación inmediata al yo –lo que Scheler denomina «ser-juntos» con el yo<sup>137</sup>–, lo influyen, excitan, motivan, aborrecen, obligan, etcétera: «La unidad y multiplicidad de lo dado en la percepción interna es una unidad y multiplicidad *sui generis* y que no se puede comparar a ninguna otra.»<sup>138</sup> La idea que la psique se distingue por su máxima concreción, que no puede ser disociada en partes aisladas como sí sucede con las cosas físicas, es asumida por todos los fenomenólogos. Como veremos en la cuarta parte, esta es la razón por la que el Husserl tardío describe al *individuo* psico-corpóreo como una «mónada». Lo que aparece en la percepción interior es dado sobre el trasfondo de un yo co-mentado, es decir, co-vivenciado como *horizonte* de cualquier vivencia psíquica, una totalidad de la que el yo nuclear es la cúspide mejor iluminada<sup>139</sup>.

#### §10. *Horizonte. El yo en tanto horizonte de la percepción interna de la psique*

El concepto de *horizonte* es típico de la fenomenología y ha sido definido de varios modos. Se refiere a una estructura esencial de la intencionalidad que está constituida por todos aquellos aspectos de la cosa que se dan *indirectamente*, como posibilidades que *deberían plenificarse* en los sucesivos actos de percepción o reflexión. Por ejemplo, la «casa» es el horizonte *interno* de la fachada que percibimos directamente. La «fachada» no se percibiría como tal –sino, tal vez, como un simple «muro»– si en la experiencia que hacemos de la fachada no estuviese co-vivenciada nuestra posibilidad –como agentes corpóreos– de acceder a su interior. El horizonte de una vivencia traza así unas expectativas para el resto de vivencias, actuales y potenciales. El horizonte llegó a ser un concepto tan relevante en la fenomenología de Husserl, que definió el mundo como el conjunto de interrelaciones entre los horizontes implicados en las vivencias. Zubiri

---

<sup>135</sup> Scheler, M. (2003). *Los ídolos del autoconocimiento*. Salamanca: Ediciones Sígueme. *Introducción* de Ingrid Vendrell Ferran, p. 11.

<sup>136</sup> «[E]sta unidad y multiplicidad es completamente dispar y opuesta a la unidad y multiplicidad del ser natural. Tal como la última multiplicidad representa un «ser separado» que se halla *idénticamente* en las formas del espacio y tiempo y por medio de cuyo orden especial aún se dejan determinar las distinciones de espacio y tiempo; así también la originaria multiplicidad anímica, tal como es hallada en todo acto cualquiera de la percepción interna y que está en conexión con la esencia de este acto, representa una multiplicidad en la cual no hay ningún «ser separado» más. Aquí sólo hay el «ser junto» en el «yo», ya no más definible, a cuyo efecto «yo» precisamente significa sólo la forma de unidad propia de esta multiplicidad.» Scheler, M. (2003). *Los ídolos del autoconocimiento*. Salamanca: Ediciones Sígueme. p. 100.

<sup>137</sup> *Ibid.* p. 100.

<sup>138</sup> *Ibid.* p. 99.

<sup>139</sup> *Ibid.* p. 103.

propone una idea parecida con su noción de «respectividad»<sup>140</sup>. Así define Husserl el horizonte en las *Meditaciones cartesianas* (1931):

«Al contrario, *toda actualidad implica sus potencialidades*, que no son posibilidades vacías, sino que están intencionalmente prefiguradas en cuanto al contenido y, por cierto, en la correspondiente vivencia actual, y además están dotadas del carácter de vivencias realizables por el yo. Con esto queda indicado otro rasgo fundamental de la intencionalidad. En los cambios del complejo de vivencias y en los del complejo de fases de su propia corriente, toda vivencia tiene un *horizonte* cambiante –un horizonte intencional de remisión a potencialidades de la consciencia que pertenecen a la misma vivencia. Por ejemplo, a cada percepción externa le es inherente la remisión de las facetas propiamente percibidas del objeto de la percepción a las facetas mencionadas aún no percibidas, tan sólo anticipadas en la expectativa y primordialmente en un vacío aún no intuido».<sup>141</sup>

De este modo, el yo es el horizonte de cualquier vivencia psíquica. Las vivencias «no son *partes* del yo, sino *símbolos abstractos* para el mismo, a partir de las cuales reconstruimos nuevamente esta totalidad unitaria con la finalidad de la comunicación social.»<sup>142</sup> Esta forma unitaria de multiplicidad es más evidente en los estratos *centrales* de la psique – la esfera de los sentimientos existenciales y anímicos o a la esfera del pensamiento– y más borrosa en las capas periféricas de la psique –la de los sentimientos sensibles y la del cuerpo vivo–, en la que resulta más difícil diferenciar lo físico de lo psíquico<sup>143</sup>.

### §11. *Emociones y sentimientos*

En este contexto, las emociones son un «elemento» psíquico –recordemos que no se dan partes aislables en la psique– con realidad propia en tanto exhiben su propia *eficacia* y *resistencia* en el contexto psíquico<sup>144</sup>. Los elementos psíquicos están *incrustados* en un contexto o constelación de elementos –juicios, percepciones, deseos, voliciones, etcétera– entre los que existen relaciones. De este modo, un elemento dispone de eficacia y resistencia propias –«realidad» psíquica– en la medida en que influye de por sí, incluso contra el criterio o deseo del yo, sobre otros elementos psíquicos. Es decir, la realidad de la tristeza experimentada no consiste sólo en que yo –punto central– *tenga* una vivencia triste, sino que a *la totalidad de la psique le sucede algo que tiene su propia eficacia y resistencia*. Dejamos aquí de lado la posibilidad de vivenciar una emoción de modo distinto a cómo realmente ocurre en nosotros –distorsión o error emocional–, la posibilidad de vivenciar una emoción sin que realmente ocurra en

---

<sup>140</sup> Véase §24. *Personalización religada al mundo*.

<sup>141</sup> Husserl, E. (2016). *Meditacions cartesianes. Una introducció a la fenomenologia*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona. §19, p. 68. Mi traducción.

<sup>142</sup> Scheler, M. (2003). *Los ídolos del autoconocimiento*. Salamanca: Ediciones Sígueme. p. 139.

<sup>143</sup> *Ibid.* p. 101.

<sup>144</sup> Vendrell Ferran, Í. (2008). *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag. p.90.



nosotros –ilusión emocional–, o la posibilidad que a uno le ocurra una emoción sin terminar de vivenciarla –emoción sub-vivenciada–.

La eficacia y la resistencia de las emociones, su realidad dentro del ámbito psíquico, puede ser desarrollada con mayor detalle, como hace Ingrid Vendrell en *Las emociones. Los sentimientos en la fenomenología realista* (2008)<sup>145</sup>. La realidad psíquica de la emoción, su eficacia y resistencia, se despliega en cinco dimensiones: primero, en forma de la *conexión* entre emoción y elementos *cognitivos* en sentido lato –juicios, percepciones, ideas, fantasías–; segundo, en forma de la *inercia* propia de cada emoción que se resiste a ser anulada o modificada deliberadamente puesto que está entretrejida con muchos otros elementos psíquicos que subsisten; tercero, en forma de la *experiencia corpórea –leibliches–*, siento cómo la tristeza abate mi cuerpo, tanto si me apetece sentirlo como si no; cuarto, en forma de la *eficacia* a la hora de inducir pensamiento y motivar la voluntad y, en quinto lugar, en forma de la *intencionalidad* emocional que incluye la referencia o mención intrínseca a un objeto: me alegro por algo, me entristezco por algo, amo algo. Analicémoslo con mayor detalle.

## §12. *Intencionalidad emocional*

La base cognitiva de las emociones, a diferencia de lo que sostienen autores como Martha C. Nussbaum<sup>146</sup> o Robert C. Solomon<sup>147</sup>, no se restringe exclusivamente a los juicios<sup>148</sup>. Ciertas emociones, como el miedo, se asocian a una amplia panoplia de percepciones, imaginaciones e ideas además de a juicios. También la tristeza o la alegría pueden presentarse como respuesta a una percepción –de un paisaje, de un cuadro, de una melodía– o como respuesta a un juicio sobre un estado de cosas. En cambio, el respeto tiene una base cognitiva mucho más estrecha, prácticamente idéntica al juicio de valor. Ello significa que el rango emocional depende de la variedad cognitiva disponible para un individuo, de modo que no todas las emociones están disponibles para cualquier sujeto, independientemente del estado o evolución de su cognición. Esto es evidente en relación a los niños –inmadurez emocional– o aquellos que sufren lesiones o enfermedades que restringen su capacidad cognitiva –puerilización o empobrecimiento emocional–. La fenomenología temprana expone la relación entre emoción y cognición –en el contexto de la caracterización de la psique como una multiplicidad unitaria– como una co-articulación en vez de una fundamentación de la emoción en la cognición. La cognición forma parte de la versión a la realidad como campo axiológico –es decir, una existencia comprometida o situada en el mundo– que es la condición de posibilidad

---

<sup>145</sup> Cuya exposición sistemática de la fenomenología realista de las emociones seguimos a lo largo de esta sección del primer capítulo.

<sup>146</sup> Nussbaum, M. C. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.

<sup>147</sup> Solomon, R. C. (2003). *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*. Oxford: Oxford University Press.

<sup>148</sup> Cf. Vendrell Ferran, Í. (2008). *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag. pp. 188-192.

para que se *estimen* los valores concretos respecto a los cuales las emociones particulares exhiben intencionalidad. Es decir, que la intencionalidad cognitiva – percepciones, recuerdos, intuiciones, juicios y *creencias*– actúa como condición de posibilidad de la *apertura* axiológica, pero no constituye, *eo ipso*, la intencionalidad específica de la emoción dirigida a valores concretos. La intencionalidad de las emociones es *específica*, en el sentido que no puede reducirse a la intencionalidad de las instancias cognitivas.

La *especificidad* de la intencionalidad emocional tiene que ver tanto con la clase particular de objetos a los que se dirige –los *valores*–, como con que se trata de una intencionalidad que se experimenta *corpóreamente*<sup>149</sup>. Como se explicó, la intencionalidad hace referencia a que el objeto pertenece intrínsecamente, en forma de mención, al acto que lo aprehende. Es decir, según el principio de correlación, una emoción incluye la mención al valor de una manera *necesaria* –legalidad de esencia– en vez de contingente. Ahora bien, la relación entre valor como objeto y emoción puede entenderse de distintas formas. Por ejemplo, el emotivismo sostiene que la emoción *proyecta* sus objetos, los valores, sobre las propiedades naturales de las cosas. Una postura disposicionalista o interaccionista sostendrá que las propiedades naturales «disparan» nuestras emociones, y éstas, a su turno, transforman las propiedades en experiencia de valores, de tal modo que el valor resulta de una interacción o constructo entre las propiedades de las cosas y las disposiciones emocionales del individuo<sup>150</sup>. La fenomenología temprana sostiene una postura *realista* acerca del valor, es decir, la *independencia* del valor tanto de los objetos que los portan como de los individuos que los registran:

«Yo puedo referirme a un rojo como un puro *quale* extensivo, por ejemplo, como puro color del espectro, sin concebirlo como la cobertura de una superficie corpórea, y ni aun siquiera como algo plano o espacial. Así también *valores* como agradable, encantador, amable, y también amistoso, distinguido, noble, en principio me son accesibles sin que haya de representármelos como propiedades de cosas o de hombres.»<sup>151</sup>

Es decir:

«De todo lo dicho se desprende que hay *auténticas* y *verdaderas* cualidades de valor, que representan un dominio propio de *objetos*, los cuales tienen sus *particulares* relaciones y conexiones, y que pueden ser, ya como cualidades de valor, más altas o más bajas, etc. Pero si tal es el caso, puede también haber entre un orden y una jerarquía, independientes de la existencia de un *mundo de bienes* en el cual se manifiesten, y también independientes de las modificaciones y el movimiento que ese

---

<sup>149</sup> *Ibid.* p. 193.

<sup>150</sup> Esta es, fundamentalmente, la opinión de Zubiri sobre este asunto y la que también nosotros adoptaremos.

<sup>151</sup> Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (3º ed). Madrid: Caparrós Editores. p. 57.

mundo de los bienes sufra a través de la historia y para cuya experiencia los valores y su jerarquía son *a priori*.»<sup>152</sup>

Los valores se dan *a priori*, independientes de los bienes en los que se encarnan aunque necesitan de la realidad de estos para adquirir concreción. Se experimentan o se donan como un orden *esencial* intrínseco –por ejemplo, que necesariamente se presentan como dicotómicamente negativos o positivos, de modo que no hay valores neutros o valores simultáneamente negativos y positivos– que el sujeto no impone sino que descubre.

En relación al sentimiento, Scheler, distingue entre los estados emocionales o sentimientos –*die Gefühle*– y la percepción sentimental –*das Fühlen*–<sup>153</sup>. Mientras los sentimientos se refieren al contenido de la vivencia, la percepción sentimental aprehende el valor incluido en la vivencia del sentimiento. De este modo, el vínculo entre las vivencias sentimentales –*die Gefühle*– y el valor *no* es ni esencial ni inmediato:

«¿Qué es lo que me ha *producido* tal tristeza o alegría? En este caso, el objeto causal y el estado pueden llegar a la percepción o al recuerdo por actos muy diversos. Y sólo posteriormente los introduzco en una relación, merced al «pensar». Pero, en este caso, el sentimiento, de suyo, no se halla referido a algo objetivo, tal como, por ejemplo, cuando «siento la belleza de las nevadas montañas a la luz del crepúsculo.»<sup>154</sup>

En cambio, el enlace entre percepción sentimental y valor *sí* es esencial: «Hay en él un primario referirse y dirigirse del sentir hacia algo objetivo, hacia *valores*.»<sup>155</sup> Por este motivo, y en relación a lo dicho acerca del carácter intersubjetivo de los *eidoi*, «todo percibir sentimental es, en principio, «comprensible»; en cambio, los puros estados de sentimiento son simplemente comprobables y explicables causalmente.»<sup>156</sup> Los valores son objetos o esencias dadas en el percibir sentimental y Scheler insiste en que no cabe asimilar directamente esta percepción a una relación *tendencial*, de modo que los valores se reduzcan a la fuerza de una cosa para producir placer o displacer<sup>157</sup>. No nos *alegramos* simplemente porque se satisface placenteramente una tendencia, sino que nos *alegramos* en la medida que el placer satisface una tendencia dirigida a algo que *amamos*. Es decir, la percepción sentimental reviste carácter intencional y, como tal, es capaz de una mayor o menor plenificación o impleción<sup>158</sup>.

---

<sup>152</sup> *Ibid.* p. 60.

<sup>153</sup> Esta es la traducción que escoge Hilario Rodríguez Sanz. Cf. Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (3º ed.). Madrid: Caparrós Editores. p. 358.

<sup>154</sup> *Ibid.* p. 359-360.

<sup>155</sup> *Ibid.* p. 360-361.

<sup>156</sup> *Ibid.* p. 361, nota al pie 20.

<sup>157</sup> *Ibid.* p. 344.

<sup>158</sup> *Ibid.* p. 361.

Esta es una tesis que cuenta con ventajas y desventajas<sup>159</sup>. Se cuentan entre sus ventajas que explica por qué ciertas situaciones y objetos se captan universalmente con cierto valor –la aversión y el miedo a animales que reptan o se arrastran, el valor de ciertas expresiones faciales–, así como que se tienda a asociar recurrentemente ciertos valores con ciertas propiedades naturales –el color plomizo del cielo con la tristeza, la alegría con los vibrantes colores de un campo florido en primavera–. Asimismo, justifica la experiencia de *descubrir* valores en vez de meramente *construirlos*: ¿pensamos acaso que la sociedad ha simplemente «construido» la percepción de lo aborrecible de la violación, de modo que en el futuro puede construirse una percepción opuesta, o pensamos, más bien, que la sociedad ha llegado gradualmente a *descubrir* que es aborrecible? Como desventajas, destacan dos: el problema conocido como el «cielo de los valores» –¿dónde están exactamente los valores si existen independientemente del objeto y del sujeto?– y la tendencia a relacionar *biunívocamente* emociones y percepciones de valor, lo que puede llamarse intencionalidad «fuerte» de la emoción: la emoción A siempre capta el valor A' del mismo modo que la percepción B siempre capta el color B'.

Para Vendrell, esta última tesis es insostenible, cosa que la lleva a rebajar el realismo fenomenológico del valor siguiendo las sugerencias del propio Scheler<sup>160</sup>. Si la intencionalidad de la emoción al valor fuera fuerte, si cada emoción captara específicamente un valor, debería haber una emoción para cada valor, lo que no es el caso. Además, tampoco se podría captar un valor sin la presencia de la emoción correspondiente, lo que ciertamente tampoco es el caso. Y, finalmente, podríamos conocer qué valores capta otra persona a través de la expresión de su estado emocional, lo que, de nuevo, no es el caso. Así, se entiende por qué razón Scheler *disocia* la captación del valor –percepción sentimental o *das Fühlen*– de la conmoción *corpórea* –*leibliches*–, estado emoción o sentimiento o *der Gefühl*. Si se sustituye la intencionalidad fuerte –relación biunívoca entre emoción y valor– por una forma *débil* de intencionalidad –relación no biunívoca– va de suyo que, por ejemplo, se pueda captar lo injusto sin un sentimiento de indignación o que la clasificación de las emociones no sea el reflejo directo de la jerarquía axiológica. Además, según esta idea, se entiende que un sentimiento puede ser una respuesta *inadecuada* a una correcta percepción del valor, como cuando uno lamenta su propia tibieza frente a lo que percibe claramente injusto.

---

<sup>159</sup> Que Vendrell revisa pormenorizadamente. Cf. Vendrell Ferran, Í. (2008). *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. pp. 198-203.

<sup>160</sup> Vendrell señala que Kevin Mulligan ha mostrado convincentemente que es falso, a pesar que así se haya repetido en la historia de la filosofía, que Max Scheler sostuviera que las emociones sean, llanamente, *percepciones directas* de valores. *Ibid.* p. 207.

§13. *La intencionalidad débil de las respuestas emocionales o su carácter de eco corpóreo. Sentimientos de la personalidad como fenómenos existenciales*

Antes de seguir, es necesario precisar mejor la concepción fenomenológica de cuerpo vivo o *Leib* frente al *Körper* o cuerpo físico:

«Queremos separar, ante todo, con el máximo rigor dos cosas que, por desgracia, el uso científico del idioma no suele distinguir al presente: se trata del cuerpo [*Leib*] como «organismo» – o soma– del «cuerpo» [*Körper*]. Supongamos que se nos ha suprimido la función de todos los sentidos externos con los que percibimos el mundo exterior; de este modo desaparecería la posibilidad de percibir nuestro propio «cuerpo» [*Körper*], juntamente con la percepción de los diferentes cuerpos. (...) Mas no por ello resultaría aniquilado el fenómeno de nuestro cuerpo como «organismo» [*Leib*]. Pues si se considera la cosa con más detenimiento, junto con la posible conciencia externa, tenemos también de nuestro organismo una conciencia interna, de la que carecemos respecto a todos los cuerpos inanimados. Ahora bien, es ya habitual: 1º, identificar esta conciencia interna de nuestro cuerpo con la suma o el producto de la fusión de las llamadas «sensaciones orgánicas» (por ejemplo, las sensaciones musculares, las sensaciones en la variación de las articulaciones, las de dolor, las de cosquilleo, etc.) y 2º, no distinguir más que *cualitativa y localmente* estas sensaciones de los llamados sentidos externos, como la sensación de los colores, de los sonidos, etc.»<sup>161</sup>

La fenomenología discrepa de que la experiencia del cuerpo vivo se reduzca a la suma de diversas sensaciones discretas – propiocepción, cinestesia, etc.– que informan sobre una región del cuerpo físico a la que no acceden los sentidos externos como la vista o el oído. La experiencia del cuerpo vivo no se reduce a percepciones discretas del cuerpo sino que es una *dirección distinta y única* del sentirse a sí mismo. El cuerpo vivo nos acompaña incluso si cerramos los ojos, si mantenemos las manos lejos de nuestro cuerpo de modo que no podamos palparnos a nosotros mismos, estamos siempre ligados a él:

«Más bien nos es dado ese organismo mismo con independencia y anterioridad a cualquiera de las llamadas «sensaciones orgánicas» separadas y antes de todas las peculiares percepciones exteriores de sí mismo, como un hecho fenoménico enteramente unitario y como sujeto de un «encontrarse» de tal o cual manera. (...) Y justamente *este* fenómeno radical es el «organismo» [*Leib*] en el sentido más estricto de la palabra.»<sup>162</sup>

Vendrell refina la noción de cuerpo vivo para que se ajuste mejor a la experiencia que hacemos del cuerpo en las emociones, puesto que los fenomenólogos realistas –que adolecían de un marcado dualismo psico-físico– consideraban que ciertas emociones de las que trataremos más adelante –las emociones de la personalidad o existenciales como la dicha, la admiración o la desesperación– no conllevaban una experiencia corpórea<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (3º ed.). Madrid: Caparrós Editores. pp. 531-532.

<sup>162</sup> *Ibid.* p. 533-534.

<sup>163</sup> Cf. Vendrell Ferran, Í. (2008). *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag. pp. 163-168

Y esto no es así. De este modo, Vendrell trae a colación la caracterización del sentimiento que hace Hilge Landweer como «conmoción corpórea» –*leibliche Betroffenheit*–, la *cualidad específica* con la que una emoción particular *se siente* en el cuerpo vivo y que configura, en parte, aquello que define la particularidad de esa emoción frente a otra. Así como el rojo y el azul difieren cualitativamente, las emociones difieren entre sí no exclusivamente por el valor intencionado, sino por la *cualidad* de la conmoción del cuerpo vivo. A partir de la conmoción del estrato fundamental de la corporalidad, las emociones exhiben *autoridad* sobre la totalidad del yo: nos inundan, conquistan e incluso vencen y desbordan, motivo por el que Hermann Schmitz define los sentimientos como «atmósferas espaciales aunque sin lugar»<sup>164</sup>. Las emociones son, pues, formas cualitativas de experimentarse a sí corpóreamente que tienden a conquistarnos. La nota *cualitativa* es la que nos hace sentir la emoción en el cuerpo de una manera única: «es parte de la esencia del amor que se sienta como amplitud y calidez y que se manifieste con ciertas tendencias a la acción (aproximación, unión, etc.) así como a la naturaleza de la envidia pertenece una estrechez ardiente y la tendencia a actuar hacia la destrucción.»<sup>165</sup> En cambio, «si desprecio el aspecto corpóreo de la alegría, por ejemplo, si dejo de lado el sentimiento de expansión, las intenciones expansivas de movimiento –«saltar de alegría»–, etc., la alegría parece convertirse en un pensamiento vacío.»<sup>166</sup> Cuando actuamos efectivamente –ya sea voluntaria o involuntariamente– estas dinámicas corpóreas, se produce la «expresión corporal» de las emociones, su registro en la perspectiva de tercera persona.

Regresemos al carácter débil de la intencionalidad emocional. ¿Qué significa que sea *débil*? Pues que el sentimiento no implica una *aprehensión directa e inmediata* del valor, sino que los estados emocionales o sentimientos discretos son respuestas corpóreas –«*ecos*» *corpóreos*– que satisfacen o plenifican en mayor o menor medida la percepción sentimental dirigida intrínseca y esencialmente a valores.

«Las cualidades de valor radicantes en los respectivos estados de valor exigen de suyo ciertas cualidades en las <reacciones de respuesta> emocionales semejantes; así como, por otra parte, éstas <logran su objetivo>, en cierto sentido, en aquéllas. Se trata de conexiones de comprensión y sentido, conexiones de índole peculiar que no son puramente causales y empíricas y que además son independientes de la causalidad anímica de los individuos. Estas conexiones de sentido de los estados de valor y las reacciones de respuesta emocionales entran como *supuestos* en *toda* comprensión empírica (también en la comprensión histórica y social): lo mismo en la comprensión de otros hombres que en la de nuestras propias vivencias empíricas. Son, pues, simultáneamente *leyes para la comprensión* de la vida empírica ajena, que, con las <leyes de la gramática universal de la expresión>, hacen posible el comprender. Si las exigencias de los valores parecen no haberse cumplido, sufrimos por ello; es decir, que

---

<sup>164</sup> Schmitz, H., Müllan, R. O. y Slaby, J. (2011). Emotions outside the box—the new phenomenology of feeling and corporeality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 10 (2), 241–259. <https://doi.org/10.1007/s11097-011-9195-1>. *Passim*.

<sup>165</sup> Vendrell Ferran, Í. (2008). *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag. p. 165. Mi traducción.

<sup>166</sup> *Ibid.* p. 166. Mi traducción.

estamos tristes, por ejemplo, porque no hemos podido alegrarnos por un suceso tal como se merecía su valor que habíamos percibido; o a causa de que no pudimos entristecernos como lo «exige», verbigracia, la muerte de una persona amada.»<sup>167</sup>

En este sentido, la tristeza se define como la respuesta adecuada a la *pérdida* de un *bien*, es decir, de algo enmarcado, como explicamos de inmediato, en la porción que *amamos* del mundo. Inversamente, la tristeza puede responder a la presencia de un *mal*, es decir, algo enmarcado en aquello que *odiamos* del mundo. Se trata de un sentimiento caracterizado tanto por su carácter de *respuesta* ante cierto valor –de modo que puede ser más o menos apropiada– como por su carácter de respuesta fundamentalmente corpórea, de modo que necesariamente acarrea un elemento *hedónico*<sup>168</sup>. El placer tiene que ver primordialmente con cómo *se* siente, agradable o desagradablemente, que el cuerpo vivo responda, y no con el grado de excitación que implica la respuesta. La tristeza siempre se siente como *desagradable* aunque, evidentemente, pueda serlo en mayor o menor medida. En un segundo momento puede decirse que la tristeza es *negativa* en un sentido distinto al hedónico, en referencia tanto a la *actitud negativa* hacia el objeto –ya sea la pérdida de un bien como presencia de un mal– como en referencia al *comportamiento negativo* que promueve, un abatimiento y un encerrarse en sí mismo. Esta «negatividad» no relacionada con el placer tiene que ver con la presencia de lo odiado o la ausencia de lo amado. El elemento hedónico desagradable y la actitud y comportamiento negativos hacia el objeto pertenecen al carácter de conmoción corpórea cualitativa de la tristeza. Ésta presenta una *cualidad* opuesta polarmente a la alegría: no es ardiente ni luminosa, sino fría y mortecina, se expande atmosféricamente como un peso –una pena o carga– que paraliza el impulso a moverse, encogiendo e inmovilizando, y los impulsos a comunicarse y a incorporar, de modo que retrae del entorno y encierra en sí mismo.

Como ya se dijo, la percepción sentimental, como acto intencional, se asocia con elementos cognitivos –percepciones, juicios, etc.– que contribuyen a perfilarlo como acto. Ahora bien, para Scheler, el principal acto intencional del sentimiento no es en sí cognitivo, sino que corresponde al *acceso* o *apertura* a la región axiológica. Esta función de apertura no se identifica con ningún acto cognitivo concreto –aunque se auxilie de ellos– sino con los actos de amor y de odio, que son «como la luz que revela el ámbito de lo valioso y disvalioso, que se amplía o se restringe ante cada sujeto, en razón de su particular posición al respecto.»<sup>169</sup> Scheler afirma que el *ethos* de un sujeto está constituido por un *orden* que dicta qué se ama y qué se odia, al que designa «ordo amoris». No se trata de sentimientos particulares que captan valores discretos, sino de las líneas de fuerza establecidas por los actos afectivos de preferir y ordenar valores por

---

<sup>167</sup> Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (3º ed.). Madrid: Caparrós Editores. p. 362, incluyo la nota al pie 21.

<sup>168</sup> Vendrell Ferran, Í. (2008). *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag. pp. 168-171.

<sup>169</sup> Vegas, J. M. (2014). *Introducción al pensamiento de Max Scheler*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier. p. 35.

parte del individuo, de modo que el amor se refiere a la apertura al campo axiológico y el odio a su angostamiento. De este manera, «los sentimientos de estado son (...) solamente el eco de nuestra experiencia del mundo, de la experiencia que hacemos con las cosas en nuestro amarlas u odiarlas.»<sup>170</sup> No sólo los sentimientos son «ecos» – corpóreos– del «ordo amoris», también lo es el *pathos*, la afectividad en su conjunto, como los afectos súbitos<sup>171</sup> y las pasiones<sup>172</sup>. Vendrell denomina *actitud radical – Grundhaltung*<sup>173</sup>– al «ordo amoris», porque Scheler emplea indistintamente «ordo amoris» para referirse tanto al orden objetivo de los valores, al efecto normativo que este orden ejerce sobre el individuo y a la incrustación de este orden en el querer efectivo de cada ser humano. La actitud radical se refiere sólo a este último sentido del «ordo amoris», la descripción del *ethos* de un individuo, que Scheler compara con la fórmula de un cristal: «*Quien posee el ordo amoris de un hombre posee al hombre*»<sup>174</sup>.

No todos los sentimientos son iguales en su carácter de respuesta a la percepción sentimental. Hay respuestas inmediatas, como el asco, mientras hay otras que exigen ponderación y tiempo para juzgar, como el respeto. En el grado de inmediatez juega un papel crucial el elemento cognitivo necesario para que se pueda responder con una emoción u otra<sup>175</sup>. Ahora bien, hay una serie de sentimientos que no corresponden a *respuestas* corpóreas a la apertura axiológica sino que son *expresiones* de esta apertura, que *visibilizan* los intereses dominantes frente a lo axiológico. Lo son, por ejemplo, los ya mencionados amor y odio, o bien la dicha o la envidia. Son unas emociones muy importantes porque no *responden* al valor, sino que *son* el «acceso» al valor. Mientras Scheler habla en este caso de sentimientos espirituales y religiosos, Vendrell habla de *sentimientos de la personalidad o existenciales* porque «depende de nosotros como individuos hacer que algo parezca sagrado, odioso, etcétera. La adecuación de estas emociones tiene que ver con nosotros como personas y con el entorno en el que vivimos, más que con el valor intencionado en una reacción de respuesta.»<sup>176</sup> Recordemos que Heidegger propuso que la claridad del encontrarse situado –*sich*

---

<sup>170</sup> Scheler, M. (1996). *Ordo amoris*. Madrid: Caparrós Editores. p. 73.

<sup>171</sup> Se refiere a estados emocionales agudos y pasivos enraizados en el yo corpóreo: «procesos agudos de intensos sentimientos de estado, de composición diversa, y que se manifiestan en típicos fenómenos expresivos, de procedencia esencialmente sensible y vital, acompañados de fuertes impulsos motores y sensaciones orgánicas (...) con una peculiar ceguera a los valores que los excitan». *Ibid.* p. 76.

<sup>172</sup> Se refiere a «permanentes ligaduras de tendencias y resistencias involuntarias de un hombre que lo atan a ciertos dominios funcionales y activos, caracterizados por especiales categorías de valor, a través de las cuales mira el hombre preferentemente el mundo.» Las pasiones, aunque unilaterales, sí captan los valores y empujan fuertemente la vida impulsiva. Para Scheler, «la pasión tiene su punto de partida en el centro vital profundo del «alma»». *Ibid.* p. 77.

<sup>173</sup> Vendrell Ferran, Í. (2008). *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag. p. 213.

<sup>174</sup> Scheler, M. (1996). *Ordo amoris*. Madrid: Caparrós. p. 27.

<sup>175</sup> Vendrell Ferran, Í. (2008). *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag. p. 211.

<sup>176</sup> *Ibid.* p. 212. Mi traducción.



*befinden*– correspondía al fenómeno del temple o modulación –*Befindlichkeit*– del estado de ánimo. Encontrarse situado como conmoción afectiva significaba comprensión del propio «ser-en-el-mundo», comprensión afectiva y pre-teórica que las cosas son primariamente *mis* posibilidades y el mundo es la posibilidad de mis posibilidades. Matthew Ratcliffe, a quien debemos la idea que la depresión patológica consiste en un sentimiento existencial semejante a la desesperación en vez de una respuesta emocional como la tristeza, se pregunta qué significa encontrarse en el mundo. A lo que responde que: «Los cambios en los sentimientos existenciales son, propongo, cambios en los *tipos de posibilidad* que la experiencia incorpora.»<sup>177</sup> Explica Vendrell: «el mundo nunca aparece como una superficie monótonamente neutra, sino como un horizonte en el que algunas cualidades de valor son aprehensibles mientras que otras están fuera de nuestro alcance. El mundo se presenta así en una especie de sistema de coordenadas que se ordena según nuestra capacidad de captar valores y preferencias.»<sup>178</sup> Es decir, que cada persona es portadora de un orden valorativo, moldeado por su historia de vida y demás circunstancias, que da forma a su enfoque singular –la dirección del interés y la selección de cosas que pueden cobrar sentido– del mundo. Este enfoque no es un acto o vivencia psicológica recortada sino una existencia fáctica dentro de un conjunto de horizontes o mundo. Dice Scheler:

«El hombre no prefiere siempre las mismas cosas y los mismos hombres; pero sí las mismas clases de hombres y de cosas, clases que son en todo caso clases de *valores* que le atraen conforme a ciertas reglas del preferir o del posponer lo uno a lo otro, y que le atraen y le repelen dondequiera que vaya. Esta atracción y repulsión, que no parte del yo como la llamada de atención activa, sino que está regulada y circunscrita por las cosas y actúa después potencialmente en forma de disposición en las actividades vividas del interés y del amor, determina no sólo *lo* que percibe y observa, y *lo* que deja de percibir y observar, sino también el material mismo de todo *posible* percibir y observar. Las cosas reales suelen anunciarse en el umbral de nuestro mundo circundante por un toque de corneta que precede como una señal a la unidad de la percepción, una señal que parte de las *cosas* y no de nuestras vivencias, como diciendo “ahí va eso”, y oriundas de las más remotas lejanías del mundo, penetran como miembros suyos en el mundo circundante. (...) Pero en cada caso de este atraer y repeler se oculta ya el *ordo amoris* del hombre y su especial relieve.»<sup>179</sup>

Cuando se ama a alguien no se responde a un valor, sino que se está viendo a ese individuo bajo una luz particular que proviene de mi forma de abrirme –amando– al mundo. Como dice Vendrell, aunque ame a alguien por sus cualidades, mi amor hacia él no es una respuesta directa a esas cualidades sino que es el foco de luz que ilumina las cualidades de esa persona. Los sentimientos existenciales son formas de encontrarse en el mundo en tanto posibilidad de posibilidades que no equivalen a juicios sobre estados de cosas que puedan ser tenidos por correctos o incorrectos, apropiados o inapropiados.

---

<sup>177</sup> Ratcliffe, M. (2015). *Experiences of depression. A study in phenomenology*. Oxford: Oxford University Press. p. 41. Mi traducción.

<sup>178</sup> Vendrell Ferran, Í. (2008). *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag. p. 213. Mi traducción.

<sup>179</sup> Scheler, M. (1996). *Ordo amoris*. Madrid: Caparrós Editores. p. 29.

Se trata de sentimientos que inundan con «su luz y su sombra todo lo dado en esos actos, lo mismo que el mundo interior que el exterior.»<sup>180</sup>

Scheler describe del siguiente modo la desesperación: «[...] en la desesperación va implícito, en el núcleo de nuestra existencia personal y de nuestro mundo, un “¡no!” emocional»<sup>181</sup>. Así, un yo no «tiene» una vivencia desesperada, sino que la *existencia se siente desesperadamente*. Es decir, la desesperación es la sombra que ofusca el valor de la propia existencia.

«La desesperación, (...), sólo tiene lugar cuando –por así decir– aparecen *descartados* todos los caminos posibles para huir del sentimiento negativo y no es pensable ningún acto ni acción posible, ni ningún comportamiento, que caigan en el campo de nuestro poder personal y que, por su parte, pudieran variar el sentimiento.»<sup>182</sup>

De ahí que la cualidad corpórea –que envuelve como una atmósfera el conjunto de la existencia– de este sentimiento consista en un desagradable sentirse *encarcelado*, es decir, incapaz de acción o comportamiento que pueda variar esta situación. Esta cualidad de encarcelamiento se evoca cuando se habla de una oscuridad –una noche del alma– que no es una mera ausencia de luz, sino que reviste una cualidad efectiva que atenaza y sofoca. Avanzamos que la diferencia entre la desesperación y la depresión patológica es que esta última consiste en la forma *radical* de desesperación en la que no sólo se experimenta la propia incapacidad para modificar la situación desesperante sino que, además, se experimenta al mundo como incapaz de ser modificado bajo la luz de la esperanza. Es una desesperación que implica una imposibilidad de escapar no sólo fáctica sino *trascendental*: no se carece sólo de posibilidades concretas, sino de «lo que posibilita» las posibilidades fácticas. Si hemos afirmado que el mundo de la existencia es la posibilidad de las posibilidades, queda claro que la desesperación radical implica alguna carencia de mundo. Para penetrar en este asunto, será necesario abordar la cuestión del despliegue de la persona en el mundo. En relación a la noción de persona, introducimos el pensamiento de Xavier Zubiri y exponemos sus vínculos con la fenomenología. No obstante, para comprender la necesidad de un pensamiento antropológico como el de Zubiri, es necesario detener la exposición de conceptos puramente filosóficos para reflexionar acerca de la naturaleza de las experiencias psicopatológicas.

---

<sup>180</sup> Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (3º ed.). Madrid: Caparrós Editores. p. 461.

<sup>181</sup> *Ibid.* p. 462.

<sup>182</sup> *Ibid.* p. 463.

## Segunda parte. Excurso: De la psicología fenomenológica del sentimiento a la antropología filosófica de Zubiri

### §14. *Desesperación radical, síntomas nucleares de enfermedad mental y restricción de la posicionalidad excéntrica.*

Hemos propuesto la siguiente distinción de los afectos que suelen englobarse bajo la categoría de estado de ánimo deprimido: por un lado, están las *respuestas emocionales* de tristeza desesperada ante la pérdida de bienes. Estas respuestas van más allá del dolor –tristeza– por la pérdida de un bien presente o esperado, en tanto incorporan un elemento de desconfianza en conseguirlo de nuevo o en conseguir un bien equivalente. Estas respuestas tienen como condición de posibilidad la capacidad para aprehender lo valioso: si uno careciera de sentido de la bondad, ¿cómo podría darse cuenta de la bondad de lo que ha perdido? Por el otro lado, están los afectos depresivos que nosotros consideramos patológicos –en tanto enajenan al individuo de su participación en el mundo de la vida–, formas *radicales* de desesperación. En este caso, la desesperación ya no corresponde a una desconfianza en el eventual reencuentro de ciertos bienes, sino que implica una experiencia más radical de ausencia de lo valioso. Esta desconfianza se impone «coercitivamente» al sujeto, éste se encuentra atrapado por ella, no puede dejar de encontrarse desesperado en tanto *no puede actualizar ningún sentido de la realidad como valiosa*.

La distinción dicotómica entre formas ordinarias y formas anómalas de tristeza no es, en absoluto, un planteamiento original.

«En muchas culturas, y volviendo históricamente a épocas clásicas, se ha considerado evidente que la intervención *médica* forzosa –para impedir, por ejemplo, el suicidio– requiere que la tristeza y la angustia de la persona afectada no sean meramente tristeza y angustia sino síntomas de una situación *médica*. Para impedir que alguien que no esté enfermo acabe con su vida pueden darse otros motivos de intervención (razones humanitarias o religiosas, por ejemplo); sin embargo, las intervenciones *médicas* requieren motivos *médicos*. Más aún, parece haber algo especial en los motivos *médicos psiquiátricos* en este tema concreto, en contraposición con los otros campos de la medicina, donde suelen prevalecer los deseos del paciente sobre los del médico (en el caso de un adulto plenamente consciente y de inteligencia normal).»<sup>183</sup>

Partiendo de la dimensión ética del comportamiento del médico en tales casos, podemos aproximarnos a lo que, a nuestro entender, caracteriza a la depresión como enfermedad mental. A este propósito, resulta útil una viñeta clínica que proporciona el filósofo y psiquiatra Kenneth W. M. Fulford<sup>184</sup>: el paciente A.B era un hombre de 48 años a quien se ingresó involuntariamente tras haber acudido a urgencias por dolor de cabeza. Contaba con antecedentes previos de episodios depresivos, y, durante el último de ellos

---

<sup>183</sup> Fulford, K. (2001). Filosofía analítica, neurociencias y concepto de trastorno. En S. Bloch, P. Chodoff, & S. A. Green (Eds.), *La ética en psiquiatría* (pp. 161–188). Madrid: Editorial Triacastela. pp. 163-164.

<sup>184</sup> *Ibid.* pp. 162-163.

–en el cual sufrió dolores parecidos– , llevó a cabo un intento de suicidio inesperado y casi letal. Siendo una persona habitualmente activa, alegre y extrovertida, llevaba cuatros semanas mostrándose pesimista, ensimismado e inactivo, había perdido peso y su sueño se había alterado. Ahora bien, él rechazaba encontrarse nuevamente deprimido. A.B atribuía todo su malestar al insoportable dolor de cabeza que no mejoraba con aspirina, motivo por el que finalmente acudió a urgencias. Durante la conversación con el psiquiatra, admitió que estaba convencido que sufría un tumor cerebral incurable de modo que solicitaba medicación analgésica con finalidad paliativa. Se opuso al ingreso psiquiátrico al considerarlo fuera de lugar. Ingresado forzosamente y tras ocho semanas de tratamiento farmacológico antidepresivo indicado contra su voluntad, su condición remitió completamente: el estado de ánimo volvió a la normalidad, desaparecieron los dolores y la convicción de padecer cáncer. Recuperado, admitió que había acudido a urgencias porque creía que le recetarían analgésicos potentes con los que podría suicidarse. Reflexionando a propósito del caso, Fulford escribe:

«Además de ser un problema extendido que afecta a todos en la práctica psiquiátrica, el tratamiento psiquiátrico involuntario es también un problema ético profundo, más profundo que los que aparecen habitualmente en la medicina de alta tecnología. Ésta es la segunda característica [la primera es que los problemas éticos afectan de manera práctica, y no sólo teórica, a la totalidad y cotidianidad de la práctica psiquiátrica] sobre la ética en psiquiatría que ilustra el caso de A.B. y que conduce directamente a la pregunta sobre el significado práctico del concepto de trastorno en psiquiatría.»<sup>185</sup>

Efectivamente, «sólo en psiquiatría, como en el caso de A.B., un paciente adulto, de inteligencia normal y totalmente consciente, puede recibir tratamiento sin consentimiento no (sólo) para proteger a los demás, sino en su propio beneficio.»<sup>186</sup> A diferencia de un paciente que sufre demencia y exhibe un menoscabo o ausencia de raciocinio –coherencia, entendimiento y deliberación–, el paciente A.B:

«[E]ra totalmente coherente y poseía una evidente capacidad de reflexión (la capacidad de llevar a cabo su objetivo de matarse era lo que condicionaba el riesgo de suicidio). Por tanto, con estos datos no podría asegurarse que careciera de la capacidad necesaria para una elección racional y por tanto autónoma. Sin embargo, ¿qué ocurría respecto a su entendimiento? Después de todo, A.B. estaba delirando (tenía el delirio de padecer un tumor cerebral). ¿Es esto razón suficiente para afirmar que carecía de entendimiento? En realidad, el déficit de entendimiento es diferente en la depresión y en la demencia; en ésta hay una simple carencia, mientras que en la depresión el entendimiento se encuentra de algún modo distorsionado (todo se ve oscuro y negativo, en un tono pesimista). En su grado máximo la distorsión depresiva del pensamiento puede originar delirios, como en el caso de A.B.»<sup>187</sup>

Y se pregunta Fulford: ¿es la mera *falsedad* de una creencia –la ausencia de correspondencia entre el juicio y un estado de cosas públicamente contrastable– aquello

---

<sup>185</sup> *Ibid.* p. 163.

<sup>186</sup> *Supra.*

<sup>187</sup> *Ibid.* p. 164.

que otorga al delirio su carácter ético particular, que permite el ingreso y el tratamiento involuntarios?<sup>188</sup> Aunque la falsedad de un juicio cuenta con la gran ventaja de poder ser *objetivada*<sup>189</sup>, de la mera falsedad *no se sigue inmediatamente* que la persona que alberga el juicio falso se encuentre privada de la posibilidad de *no* albergar el juicio falso, es decir, que haya perdido la autonomía que confiere la razón.

Según Karl Jaspers, la esencia del delirio corresponde a una distorsión de la capacidad para experimentar y pensar la realidad dentro de los límites ordinarios del conocimiento humano. Por tanto, lo más esencial del delirio no es su falsedad sino su forma de ser impermeable a la evidencia, lo que permite no etiquetar como delirante cualquier creencia falsa y obstinada<sup>190</sup>. Aquello que nos hace pensar que estamos ante un delirante no es la incorrección del juicio, sino que la persona lo sostenga a pesar de las evidencias en contra, a pesar de que su estado de conciencia no esté alterado y a pesar de que su capacidad racional no esté, en otros asuntos, seriamente menoscabada. La idiosincrasia de la forma delirante de errar implica, *per se*, una enajenación de la condición personal –de la autonomía que proporciona la razón–, de ahí que el delirio habilite una relación médica peculiar ética y legalmente. En el seno de la experiencia que da pie al juicio delirante está produciéndose algo así como una «coerción», un *no poder dejar de experimentar* la realidad *de otro modo* que no sea el delirante. Se trata de lo que Jaspers denomina experiencia delirante primaria:

«El criterio decisivo no parece ser la <intensidad> de la evidencia directa, sino que el paciente sostenga lo que le parece evidente frente a cualquier reflexión subsiguiente o crítica externa. El delirio no se puede concebir como un cambio en algún proceso de pensamiento o como la alteración en una de nuestras actividades, tampoco puede concebirse como mera confusión ni es idéntico al fanatismo habitual de la gente dogmática. (...) *Los pacientes disponen de una conciencia clara de modo que constantemente disponen de posibilidades para poner a prueba sus ideas pero, no obstante, la corrección de su delirio no llega [mi énfasis]*. No podemos decir que todo el mundo del paciente haya cambiado, puesto que, en cierta medida, aun se puede conducir y razonar como una persona sana. *Pero su mundo ha cambiado en la medida que predomina hasta tal punto un conocimiento modificado de la realidad que cualquier corrección implicaría un colapso del Ser mismo, el modo con que aprehende*

---

<sup>188</sup> *Ibid.* p. 165. En relación a este punto, Fulford dispone de su propia tesis, según la cual los delirios no consisten en creencias sobre hechos reales sino que corresponden a cierta clase de juicio de valor. Cf. Fulford K. W. (1991). Evaluative delusions: their significance for philosophy and psychiatry. *The British Journal of Psychiatry. Supplement*, (14), 108–112.

<sup>189</sup> De ahí que la falsedad sea el criterio que siempre se invoca al definir el delirio. Ahora bien, todo psiquiatra se tropieza con delirios, incluso de contenido inverosímil, que no son falsos a pesar de ser delirantes. El ejemplo prototípico son los delirios de celos.

<sup>190</sup> «Desde tiempos inmemoriales el delirio ha sido tomado la característica básica de lo locura. Estar loco era delirar y, de hecho, lo que constituye un delirio es uno de los problemas básicos de la psicopatología. Decir simplemente que el delirio es una idea equivocada que el paciente sostiene firmemente y que no puede ser corregida sólo ofrece una respuesta superficial e incorrecta al problema. Las definiciones no nos van a resolver el problema. El delirio es un fenómeno primario y lo primero que hay que hacer es ubicarlo en la perspectiva adecuada. *La experiencia dentro de la cual tiene lugar el delirio es la experiencia y el pensamiento que algo es real [mi énfasis]*» Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology. Volume One*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997. p. 93. Mi traducción.

*la existencia. El ser humano no puede creer aquello que niega su existencia [mi énfasis]. Estas formulaciones, de todos modos, sólo intentan hacernos entender aquello que, en esencia, no puede comprenderse: la específica incorregibilidad esquizofrénica.»<sup>191</sup>.*

Sostenemos que lo mismo cabe afirmar de la «distorsión oscura y negativa» que la experiencia depresiva ejerce sobre la realidad, *a diferencia* de la tristeza y la desesperanza ordinarias. Esta coerción, que en el terreno *dóxico* propio del delirio se manifiesta como incorregibilidad absoluta ante la verdad objetiva, en el terreno *axiológico* se manifiesta como una incapacidad *absoluta* para experimentar la realidad como valiosa ante unas circunstancias que no lo impiden *absolutamente*. De este modo, oponemos, por un lado, la *coerción* sobre la capacidad de actualizar la realidad *con otro sentido que no sea como carente de valor* a, por el otro lado, la *preservación* de la capacidad de actualizar la realidad como valiosa que subyace al sufrimiento por la pérdida de un bien y a la desesperación de no recuperarlo. La persistente incapacidad para actualizar la realidad con otro sentido que no sea como carente de valor *va más allá* de la capacidad ordinaria del ser humano para hacer una experiencia negativa, pesimista o desesperanzada de la realidad, de ahí que hablemos de la radicalidad de la desesperación.

Fulford propone un mapa conceptual en el que ubica los distintos tipos de trastorno mental, un esquema trazado a partir de los cuatro rasgos que caracterizan lo que entendemos por psicopatológico<sup>192</sup>. Según este esquema, las entidades clínicas que ocupan el centro del mapa —el *núcleo*— son las que *mejor representan* lo que entendemos por psicopatología: la enfermedad maníaco-depresiva<sup>193</sup>, la esquizofrenia y la

---

<sup>191</sup> *Ibid.* p. 105. Mi traducción.

<sup>192</sup> Fulford, K., Thornton, T., & Graham, G. (2006). *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford: Oxford University Press. p. 8. Aunque el mapa se halla en la página 8, la descripción del mismo y de los cuatro rasgos que permiten dibujarlo se explica en pp. 10-14. Los cuatro rasgos consisten en 1) mayor *diversidad* de los síntomas de trastorno mental frente a los síntomas de trastorno somático. Los síntomas de trastorno somático están compuestos únicamente por sensaciones y movimientos corporales así como por trastornos de la percepción. En cambio, los síntomas de trastorno mental también incluyen trastornos emocionales, de la voluntad, del deseo, del apetito, de la motivación y del pensamiento. 2) *Distancia conceptual* de los trastornos somáticos: algunos trastornos mentales, como la demencia, son más parecidos a los trastornos somáticos mientras que otros, como los trastornos de la personalidad, lo son mucho menos. 3) El *estatuto como enfermedad*, es decir, hasta qué punto se consideran una excusa válida como soslayar imposiciones o exigencias de otros. Finalmente, d) la *carga valorativa* que acarrea cada juicio diagnóstico. En general, cuanto más alejado se encuentra un trastorno mental de un trastorno somático y cuanto más controvertido es su reconocimiento como trastorno, más carga valorativa implica el juicio diagnóstico en cuestión.

<sup>193</sup> Esta entidad nosológica incluye tanto el trastorno bipolar como la melancolía, depresión endógena o depresión unipolar recurrente de rasgos melancólicos. Como hemos explicado anteriormente, esta forma patológica de depresión se entiende actualmente como una sub-categoría del trastorno depresivo mayor, categoría general definida en relación a la intensificación de la tristeza ordinaria.

paranoia<sup>194</sup>; las antiguamente denominadas psicosis endógenas o funcionales, es decir, psicosis sin base somática detectable. Si, en vez de entidades clínicas, hablamos de los síntomas que caracterizan estas entidades, podemos decir que el núcleo de la psicopatología consiste, por un lado, en el *delirio* –síntoma característico tanto de la esquizofrenia como de la paranoia, así como, en menor medida, de los cuadros clínicos más graves de enfermedad maníaco-depresiva– y, por el otro, en los *estados de ánimo patológicos* –manía y melancolía– que irrumpen desde estratos profundos de la persona y la enajenan de *su* estancia habitual en el mundo. Aunque estos estados de ánimo aparezcan preeminentemente en la enfermedad maníaco-depresiva, también se dan en la esquizofrenia. Estos estados de ánimo deben concebirse, asimismo, como transformaciones de la experiencia de realidad, por más que «[l]os estados de ánimo suelen concebirse como distintos de la comprensión intelectual. Pero Heidegger, en particular, nos urge a dejar de pensar en el estado de ánimo como algo extrínseco a nuestro contacto con la realidad, algo que simplemente colorea nuestras experiencias.»<sup>195</sup> Así, lo nuclear o esencialmente psicopatológico está relacionado con una coerción sobre la capacidad de experimentar la realidad tal y como pueden hacer el resto de personas, e incluso el mismo paciente cuando se halla libre de enfermedad.

El núcleo de la psicopatología se encuentra menos expuesto al argumento antipsiquiátrico por excelencia, el del psiquiatra Thomas S. Szasz<sup>196</sup>. Sintéticamente, este autor sostiene que la enfermedad mental no existe, en tanto el concepto «enfermedad», en psiquiatría, se sostiene *exclusivamente* mediante criterios *evaluativos* y no incluye criterios fácticos<sup>197</sup>. El concepto «enfermedad» o «síntoma» mental es, para Szasz, una categoría *exclusivamente* evaluativa, idéntica al juicio de valor «este chico es un golfo»; algo distinto del significado de «enfermedad» en el resto de la medicina. Si el núcleo de la psicopatología queda a resguardo, en alguna medida, de la crítica de Szasz, es que su presencia puede constatarse *fácticamente*. En psicopatología, como vimos, la constatación «fáctica» no equivale a la evidencia «empírica», sino que se refiere a la validez transindividual de ciertos invariantes antropológicos<sup>198</sup>. Dicho de otro modo: la certidumbre de la presencia de un fenómeno psicopatológico *no depende*

---

<sup>194</sup> Puesto que, con cierta frecuencia, el significado psiquiátrico y el significado psicológico popular de un término se confunden, recordemos que la *psicosis* paranoide o *paranoia* no consiste sólo en un complejo afectivo sobrecargado de miedos y desconfianza hacia las otras personas –que corresponde a una actitud o personalidad *paranoica*–, sino que implica la experiencia delirante que los eventos objetivamente neutrales del entorno se relacionan con la propia persona.

<sup>195</sup> Fulford, K., Thornton, T., & Graham, G. (2006). *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford: Oxford University Press. p. 39. Mi traducción.

<sup>196</sup> Cf. Szasz, T. S. (2008). *El mito de la enfermedad mental. Bases para una teoría de la conducta personal*. (3° ed.). Buenos Aires: Amorrortu.

<sup>197</sup> Recordemos que el empirismo lógico en el que se inspiran los manuales DSM y CIE propone distinguir tajantemente entre descripciones evaluativas y descripciones empíricas. Por tanto, no debe sorprendernos que, tras el auge de la antipsiquiatría durante la década de 1960 y 1970, la psiquiatría adoptase el enfoque empírico para neutralizar la crítica de Szasz.

<sup>198</sup> Véase §4. *La abolición de la psicopatología en nombre del empirismo*.

de comprobar fácticamente ciertos rasgos *positivos* de su presencia –«una tristeza que perdura más *dos semanas* y que se asocia con la concurrencia de por lo menos otros *cinco ítems* de malestar»–, sino que pasa por advertir que la experiencia perturbada *carece* de algo de lo que el resto de experiencias –tanto del paciente como del resto de nosotros– *disponen fácticamente*. He ahí lo mollar tanto del delirio como de los estados de ánimo patológicos: se trata de experiencias que –*además* de ser evaluadas como «malas» en relación al sufrimiento que provocan<sup>199</sup>–, son «malas» en el sentido que coaccionan o distorsionan la capacidad de comportarse fácticamente como el resto de personas, es decir, de modular la propia acción o inacción acorde a razones o motivos comprensibles dentro de las fronteras –no perfectamente delimitadas– de la experiencia humana ordinaria. La misma idea ha sido subrayada por Stephen Toulmin, quien señala que la analogía más clara que se da entre enfermedad somática y enfermedad mental consiste en que ambas interfieren o abolen nuestra capacidad como agentes<sup>200</sup>. Fulford aclara que aquello que denominamos un criterio «fáctico» corresponde, en realidad, a una valoración «intrínseca» en vez de «extrínseca». No se trata de valorar, extrínsecamente, un *hecho impersonal* como algo inconveniente o negativo –«llueve... ¡menudo fastidio!»– sino de que la condición personal que deja de ordenarse fácticamente del modo debido es *intrínsecamente* negativa<sup>201</sup>.

Una analogía aclara un poco más esta idea: aquello que fundamenta mi juicio que una persona que agita su brazo en el aire está *de facto* despidiéndose no es, radicalmente, un dato empírico sino las *razones* que ese individuo experimenta, en su condición de agente, para ejecutar esa acción empíricamente visible. Si el individuo ejecuta ese movimiento *careciendo de razones apropiadas*, se da un *contra-sentido intrínseco* respecto a la acción de despedirse, acción que presupone la apropiación de la condición de agente, apropiación que exige disponer de motivos «apropiados» para tal acción; «apropiados» en el sentido tanto de *suyos* como de *solidarios* con la experiencia humana ordinaria puesto que la acción de «despedirse» es necesariamente *pública*:

«El único síntoma universal de la enajenación es la pérdida del *sentido común* y el *sentido privado lógico* que lo reemplaza (...). Pues es una piedra de toque subjetivamente necesaria para la rectitud de nuestros juicios en general y, por lo mismo, de la sanidad de nuestro entendimiento: el que cotejemos éste con el *entendimiento ajeno*, y no nos aislemos con el nuestro y, por decirlo así, juzguemos *públicamente* con nuestra representación privada. (...) Aquel que no hace ningún caso a esta piedra de toque, sino que se obstina en reconocer por válido el sentido privado sin, o incluso contra, el sentido común, está entregado a un juego de pensamientos en que no se ve,

---

<sup>199</sup> Evaluación del sufrimiento como malo o indeseable que proviene de los criterios del *propio* afectado y no de una valoración extrínseca. Flew, A. (2017). *Crime, Punishment and Disease*. New York: Routledge. Edición Kindle. pp. ix-x.

<sup>200</sup> Toulmin, S (1980). Agent and patient in psychiatry. *International Journal of Law and Psychiatry* 3: pp. 267-278 (*apud*. Fulford, K. (2001). Filosofía analítica, neurociencias y concepto de trastorno. En S. Bloch, P. Chodoff, & S. A. Green (Eds.), *La ética en psiquiatría* (pp. 161–188). Madrid: Editorial Triacastela. p. 181).

<sup>201</sup> Fulford, K. (2001). Filosofía analítica, neurociencias y concepto de trastorno. En S. Bloch, P. Chodoff, & S. A. Green (Eds.), *La ética en psiquiatría* (pp. 161–188). Madrid: Editorial Triacastela. p. 182.



procede ni juzga en un mundo común con los demás sino (como en los sueños) en su propio mundo.»<sup>202</sup>

De este modo, podemos afirmar que una acción que se asemeja a una despedida pero que carece de razones apropiadas es *eo ipso* «mala», tanto en el sentido de *absurda* –incomprensible– como de deficientemente *volitiva* –carece de agencia adecuada–. La carencia de motivos apropiados representa una insatisfacción de la condición agente *intrínseca de facto* a la acción de despedirse. Despedirse es un acto *esencial* y *fácticamente* intencional, de modo que, si la esencia del acto no se cumple, la acción fáctica de despedirse se malogra. El movimiento de despedida que carece de razones –*mi* brazo agitándose a pesar de que *yo* no dispongo de razones para hacerlo– no sólo es «malo» en el sentido de resultar desagradable o inconveniente, sino que es «malo» en el sentido de *intrínsecamente in-apropiado*, juicio que podemos sostener *antes* incluso de desvelar la causa empírica que lo produce, ya sea una lesión de los centros nerviosos sub-corticales que regulan el movimiento –una enfermedad somática–, o bien un trastorno obsesivo-compulsivo, una enfermedad mental.

Tales consideraciones implican que la descripción de los fenómenos psicopatológicos nucleares exige nociones antropológicas<sup>203</sup>. La disciplina de la antropología filosófica se origina en Alemania en la década de 1920 y está íntimamente relacionada con la fenomenología y, particularmente, con la figura de Max Scheler<sup>204</sup>. La antropología filosófica representa una tercera vía de comprensión del fenómeno humano que se distingue tanto de la antropología metafísica que la filosofía occidental ha practicado desde Aristóteles –en la que la diferencia específica del animal humano se identifica con su alma inmaterial y racional, de ahí que también se denomine «psicología racional»–; como, por el otro lado, de la antropología y psicología científicas<sup>205</sup>.

---

<sup>202</sup> Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. México: Fondo de Cultura Económica. [219] p. 118.

<sup>203</sup> Esta es una de las principales tesis del libro de *El concepto de la enfermedad mental* (2015) de Andreas Heinz. Lo examinamos con mayor detalle en §42. *El sufrimiento patológico corresponde a la privación de pathos*, sección en la que volveremos a examinar la noción de enfermedad mental aplicada a la depresión. La idea fundamental del trabajo de Heinz, con la que coincidimos, es que los síntomas *nucleares* de las *enfermedades* mentales –las psicosis endógenas– se caracterizan como restricciones de las capacidades humanas esenciales –examinadas por la antropología filosófica– deletéreas para la supervivencia del individuo. Cf. Heinz, A. (2015). *Der Begriff der psychischen Krankheit* (2ª ed.). Berlin: Suhrkamp Verlag. p. 195.

<sup>204</sup> Honenberger, P. (Ed.). (2015). *Naturalism and Philosophical Anthropology. Nature, Life and the Human between Transcendental and Empirical Perspectives*. London: Palgrave Macmillan. p.4.

<sup>205</sup> Gracia, D. (2009). Zubiri en los retos actuales de la antropología. En Pintor-Ramos, A. (Ed.), *Zubiri desde el siglo XXI* (pp. 103–152). Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. p. 105.

Los fundadores de la antropología filosófica –Max Scheler y Helmuth Plessner<sup>206</sup>– coinciden en que los métodos empíricos *no explican satisfactoriamente la naturaleza humana*. Es decir, no critican que las ciencias de la naturaleza pretendan reducir la supuesta alma inmaterial y racional humana a un ente objetivable empíricamente, sino que sostienen que la mera descripción empírica no es suficiente para dar cuenta de la naturaleza o esencia de la vida humana, es decir, de su estructura y dinámica específica respecto al resto de formas de vida<sup>207</sup>. Estos autores consideran que sólo se puede aprehender el puesto de la vida humana respecto al resto de formas de vida *incorporando* la perspectiva trascendental o filosófica.

Max Scheler sostiene que todo ser viviente dispone de un impulso vital –*Lebensdrang*–, noción afín al *élan vital* de Henri Bergson. La diferencia específica del ser humano consiste en su capacidad para *suspender* este impulso y experimentar las cosas «objetivamente». Scheler llega a esta conclusión a partir de las investigaciones del biólogo Jakob von Uexküll. Analizando el comportamiento del cangrejo ermitaño, von Uexküll sostiene que las representaciones de los objetos de su entorno que el animal se forma adoptan tonos distintos acorde a la tendencia a actuar que predomina en el tono vital. Así, un nenúfar aparece, si el cangrejo está hambriento, «marcado» por un tono distinto al que reviste cuando el animal anda buscando refugio<sup>208</sup>. Para el animal, el entorno –*Umwelt*– está *únicamente* constituido por una serie de «ofertas» –*affordances* en inglés– o estímulos que correlacionan con su propio tono vital, el cual, a su vez, depende de la disposición específica del animal a responder con una serie de acciones pre-determinadas. Los límites con los que el entorno aparece ante el animal, a través del tono vital, corresponden férreamente a sus propias capacidades de respuesta. En contraposición, Scheler ve en el poder «tener mundo» –libre de constricciones afectivo-institivas– la característica específica del ser humano. Así, el entorno o medio –*Umwelt*– del animal se transforma en un mundo –*Welt*– que incluye la región del espíritu –*Geist*–:

«Un ser espiritual ya no está, por lo tanto, atado a sus impulsos ni a su entorno, sino que está <liberado de su entorno> o, como preferimos decir, <abierto al mundo>. Un ser

---

<sup>206</sup> Tanto Scheler como Plessner publican sus obras en 1928 –*El puesto del hombre en el cosmos* y *Los niveles de la vida orgánica y el hombre*, respectivamente–; razón por la que ambos son considerados los fundadores de la antropología filosófica. Junto a estos autores, merece citarse a Arnold Gehlen. Influído por Nietzsche, Gehlen defiende la constitutiva indeterminación biológica del ser humano –«ser deficiente» o *Mängelwesen*– apelando tanto a la *neotenia* –la sobreabundancia de rasgos anatómicos y fisiológicos «infantiles» que el humano adulto exhibe en comparación al resto de primates adultos–, como mostrando que la acción humana está constituida por *hábitos*, en vez de por reflejos. El ser humano carece, a diferencia de los animales, de una adecuación pre-formada entre sus percepciones e impulsos y el medio, lo que da lugar a un exceso de *input* – tanto *perceptivo*, que produce un *exceso* de estimulación sensorial, como *afectivo*, que produce un *exceso* de impulsos motores– que debe canalizarse en forma de hábitos que disminuyen la tensión y evitan que el comportamiento devenga caótico. Al mismo tiempo, este exceso mantiene al ser humano abierto a un medio infinitamente más rico que el de cualquier animal. Cf. Gehlen, A. (1980). *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

<sup>207</sup> Honenberger, P. (Ed.). (2015). *Naturalism and Philosophical Anthropology. Nature, Life and the Human between Transcendental and Empirical Perspectives*. London: Palgrave Macmillan. p. 16.

<sup>208</sup> Heinz, A. (2015). *Der Begriff der psychischen Krankheit* (2º ed). Berlin: Suhrkamp Verlag. p. 200.

semejante tiene *«un mundo»*. Un ser así es capaz de elevar además los centros de reacción y de *«resistencia»* propios del animal dados originariamente en el entorno y con los que este se funde extáticamente, a la condición de *«objetos»* y es capaz en principio de concebir por sí mismo el modo de ser [*Sosein*] de estos objetos sin las limitaciones que experimenta este mundo objetivo por medio del sistema de los impulsos vitales y de los órganos y funciones sensoriales de los que está dotado. De ahí que el espíritu sea *objetividad*, esto es, la posibilidad de determinación a partir del modo de ser [*Sosein*] de los objetos mismos. Únicamente *«tiene»* espíritu un ser vivo capaz de una perfecta objetividad. Dicho más claramente: sólo es *«portador»* de espíritu un ser cuyo trato primordial consigo mismo y con la realidad que lo circunda, incluyendo su inteligencia, ha quedado enteramente *invertido* de forma dinámica en relación con el animal.»<sup>209</sup>

Para Scheler, el reino del espíritu corresponde al ámbito de las esencias puras –*Sosein*– o *eidoi* desprovistas de existencia material –*Dasein*– que se intuyen mediante actos intencionales. Por tanto, lo distintivo del ser humano corresponde a su capacidad para ser fenomenólogo:

«Si el ser humano tiene alguna característica peculiar y definitoria, es la de ser un fenomenólogo, es decir, la de acceder intencionalmente a ese orbe de esencias ideales que caracterizan el modo específicamente humano de existir y que pueblan lo que denominamos mundo del espíritu. Este es el medio propio del ser humano.»<sup>210</sup>

Como dijimos, la psicología científica se esfuerza por describir la psique como un ente empírico más, de modo que examina la conciencia mediante las mismas categorías que permiten el estudio empírico –en tercera persona– del comportamiento de otros seres vivos. En cambio, la fenomenología no pierde de vista que, en la conciencia humana, acontece el acceso al sentido de lo que es. Ante la conciencia humana, las cosas se abren como cosas y no sólo como estímulos que satisfacen un impulso vital. Aunque todos los fenomenólogos suscriban esta tesis, no todos la elaboran en la misma dirección. Mientras que para Scheler y Husserl las cosas se presentan *a radice* como esencias ideales; las cosas se presentan radicalmente *siendo* para Heidegger. Según los primeros, el ser humano es aquel que ejecuta actos intencionales –«fenomenólogo»–; según el segundo, el ser humano es aquel que está instalado en el Ser, un existente –*Dasein*– cuya mismísima vida es una respuesta al interrogarse sobre el Ser, un «ontólogo»<sup>211</sup>.

Según Helmuth Plessner, los seres vivos disponen de un «interior» o centro posicional de su existencia. No se refiere a un centro físico, sino al núcleo de operaciones ejecutadas característicamente por la forma de vida de ese ser, idea parecida al

---

<sup>209</sup> Scheler, M. (2017). *El puesto del hombre en el cosmos*. Madrid: Escolar y Mayo Editores. pp. 127-128.

<sup>210</sup> Gracia, D. (2009). Zubiri en los retos actuales de la antropología. En A. Pintor-Ramos (Ed.), *Zubiri desde el siglo XXI* (pp. 103–152). Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. p. 105.

<sup>211</sup> «A pesar de todas sus diferencias de planteamiento, de procedimiento y de orientación en su concepción del mundo, las interpretaciones de la personalidad en Husserl y Scheler concuerdan en lo negativo. Ya ni siquiera se plantean la pregunta acerca de lo que es *«ser-persona»*» Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo* (2º ed). Madrid: Editorial Trotta. §10 <47>, p. 68.

*Lebensdrang* de Scheler aunque menos cargada de vitalismo. Los seres vivos muestran relaciones *dinámicas* con el entorno en vez de relaciones pasivas, como los entes inanimados. Es decir, las relaciones de los seres vivos con el entorno están en todo momento *mediadas* por el núcleo de operaciones en que consiste su vida. El comportamiento de los seres vivos es ininteligible sin esta *auto-referencia*: una piedra cae por la ladera porque la gravedad –externa al centro posicional de la existencia de la piedra– la empuja; mientras que un corzo *desciende*, huyendo, en tanto su vida *se siente* amenazada.

Plessner denomina «posicionalidad excéntrica» a la capacidad mediante la que un viviente *se da cuenta* –y, por tanto, *se distancia*– de su centro posicional. Según Plessner, el paso de una posicionalidad céntrica a una *excéntrica* caracteriza la vida humana y da lugar a unas relaciones distintas con el propio cuerpo, con el entorno, con el tiempo, con el espacio y con otros seres humanos.

«El límite de la organización animal se encuentra en el hecho que al animal le está vedado el ser mismo de su individualidad en tanto *él* no se relaciona con el centro posicional de su existencia, mientras que su cuerpo físico y viviente sí está relacionándose con su centro posicional, su absoluto aquí y ahora. La existencia animal aquí y ahora no se relaciona con nada más, puesto que no dispone de otra cosa con que relacionarse. En tanto el animal es *él* mismo, está absorbido en el aquí y el ahora. Su aquí y ahora no le aparece al animal como un objeto, no se ubica a distancia de él, sino que permanece como una condición, una mediación a través de la cual se da la ejecución concreta de su vida. *El animal vive desde su centro y en su centro pero no como centro [mi énfasis]*. Experimenta las cosas en su campo circundante, cosas que le estimulan y cosas que no lo hacen, es capaz de adquirir maestría sobre su propio cuerpo viviente, pero es un sistema que, *aunque se refiere retro-activamente a sí, no puede hacer de sí mismo una experiencia [mi énfasis]*. De hecho, ¿qué sujeto hay que pueda hacer experiencia a este nivel de posicionalidad? ¿A quién se puede adjudicar el hacer experiencias y actos cuando éstos fluyen directamente hacia el aquí y el ahora y emanan impulsivamente del aquí y del ahora? (...) En el nivel animal, al cuerpo vivo se le niega la completa reflexividad. Emplazada en sí misma, la vida de su centro constituye el ancla de su existencia pero aún no se encuentra en relación consigo misma. Ahí yace aún una posibilidad pendiente de realizarse. *Quiero argumentar que esta posibilidad le está reservada al ser humano [mi énfasis]*.»<sup>212</sup>

Se trata de la capacidad para adoptar la perspectiva «desde ninguna parte», apartándose de una perspectiva aherrojada al propio cuerpo vivo. Es decir, la capacidad para «colocarse fuera y ante» la propia existencia encarnada como centro. Por tanto, la perspectiva «desde ninguna parte» también permite adoptar, cuanto menos imaginariamente, *otras* posiciones y perspectivas humanamente concebibles. Finalmente, la posición excéntrica, en tanto nos emplaza en «ninguna parte», permite que, en el acto de conocer algo, el sujeto como mediación del conocimiento *desaparezca* y la cosa aparezca como algo de suyo, independiente del sujeto:

---

<sup>212</sup> Plessner, H. (2019). *Levels of Organic Life and the Human. An Introduction to Philosophical Anthropology*. New York: Fordham University Press. Edición Kindle. pp. 363-364. Mi traducción.

«En la dirección del conocimiento en sí como experiencia, como observación, percepción y comprensión, la relación del ser humano con el conocimiento debe ser inmediata, directa. El ser humano aprehende las cosas en su inmediatez desnuda. Al igual que están ahí para él, están en sí mismas. Que el sujeto se emplace detrás y por encima de sí mismo *constituye* la mediación entre el sujeto y el objeto, de modo que uno pueda conocer el objeto. O, para ser más precisos, el conocimiento del objeto es la mediación entre el sujeto y el objeto. De este modo, la mediación tal y como se ejecuta [en la posicionalidad excéntrica] extingue al ser humano como sujeto mediador que se ubica detrás de sí mismo. El sujeto se olvida de sí mismo (por más que el individuo concreto no se olvide de *él* mismo) – y se produce la convicción ingenua de inmediatez de haber aprehendido la cosa en sí misma.»<sup>213</sup>

Scheler coincide con Plessner en que, mientras el tono vital del animal está fusionado con el entorno –es decir, su estado interior está «extasiado» en el entorno–, el hecho que el ser humano disponga de un mundo objetivo ante él produce un des-acople de su tono vital –el estado «interior»– del ser humano respecto al entorno:

«Con el hacerse consciente de sí, con ese nuevo retrotraerse y esa centralización de la existencia que posibilita el espíritu se nos da también una segunda característica esencial del hombre. Gracias a su espíritu el ser que denominamos «hombre» no sólo amplía su entorno hasta la dimensión ontológica del mundo y objetiva lo que le muestra resistencia, sino que también es capaz, y esto es lo más curioso, *de hacer objetivas su propia constitución fisiológica y psicológica así como toda vivencia psicológica y todas y cada una de sus funciones vitales [mi énfasis]*. El animal oye y ve, pero sin saber *que* oye y ve. La psique del animal funciona, vive, pero es imposible para el animal ser psicólogo o un fisiólogo. (...) Tampoco los impulsos instintivos los vive el animal como *sus* impulsos, sino como fuerzas dinámicas o repulsiones que proceden propiamente de las *cosas del entorno*. Pero incluso el hombre rústico, que tan cerca está respecto a ciertas de sus propiedades anímicas del animal, dirá «este asunto es tabú», en lugar de decir «me siento repelido por él.»<sup>214</sup>

Literalmente, Scheler afirma que, cuando el ser humano devino humano, rompió «con los métodos de toda vida animal que le habían precedido y por los que se adaptaba al entorno o se veía forzado a adaptarse a él y tomó la dirección *inversa*»<sup>215</sup>, es decir, «fijar en cierta manera su centro *fuera* y más allá del mundo»<sup>216</sup> de modo que hizo «del núcleo de su ser algo *excéntrico al mundo*»<sup>217</sup>.

La gran diferencia entre Plessner y Scheler corresponde a que, para el primero, la posición excéntrica –y, en consecuencia, también la estructura habilitadora del mundo y el sujeto al que da pie– resulta de la constitución orgánica del ser humano; mientras que, para Scheler, el ser humano es un híbrido de «ente psico-físico» y «espíritu», de igual

---

<sup>213</sup> *Ibid.* pp. 404-405. Mi traducción.

<sup>214</sup> Scheler, M. (2017). *El puesto del hombre en el cosmos*. Madrid: Escolar y Mayo Editores. pp. 131-132.

<sup>215</sup> *Ibid.* p. 192

<sup>216</sup> *Supra.*

<sup>217</sup> *Supra.*

manera que insiste en distinguir entre acto espiritual del sentimiento –*das Fühlen* o percepción sentimental– y sentimientos psico-físicos –*die Gefühle*–, desligando así los valores de la realidad de las cosas. Para ambos pensadores, el ser humano se encuentra ante cosas que son lo que son de suyo, por sí mismas, a la vez que sus vivencias le aparecen como algo de suyo que, al mismo tiempo, le pertenece. Dicho de otro modo: los humanos disponen de *meta-reflexión*: se «contemplan» desde fuera, están excéntricamente posicionados respecto a sus vidas y en su relación con el mundo.

«Sólo el hombre, en la medida en que es persona [se refiere al *Geist*], es capaz, como ser vivo, de *remontarse* sobre sí y de, partiendo de un centro que está, en cierto aspecto, *más allá* del mundo espaciotemporal, hacer *cualquier cosa*, incluso de sí mismo, objeto de conocimiento. De esta forma el hombre es, en tanto que ser espiritual, el ser que es superior a sí mismo en cuanto ser vivo y que es superior al mundo. Como tal es también capaz de la ironía y del humor que conllevan siempre una elevación sobre la propia existencia [*Dasein*].»<sup>218</sup>

Lo esencialmente psicopatológico, ese *no poder dejar de experimentar* la realidad *de otro modo* que no sea el perturbado, corresponde a una «coerción» sobre la capacidad para ubicarse en «ninguna parte», una *restricción privativa*. No se trata de un atavismo, de un retorno a la absoluta fusión del animal con su entorno, sino de una privación de la capacidad para remontarse sobre sí: «la capacidad humana para cambiar de perspectiva y su perturbación están en el centro de la discusión psiquiátrica acerca de los síntomas centrales de las enfermedades psicóticas»<sup>219</sup>. No cabe trazar analogías entre la experiencia del animal y la patológica, resaltando que ambas están centradas en sí mismas. El posicionamiento céntrico del animal se debe a que la vida del animal se impone constantemente como mediación al conocimiento de cualquier cosa del entorno. En cambio, el posicionamiento excéntrico humano permite el conocimiento *in-mediató* de las cosas, al ubicarse el sujeto en «ninguna parte». Esta inmediatez al conocer no desaparece en la experiencia psicopatológica.

Ahora bien, en la experiencia psicopatológica, la aparición inmediata de las cosas *restringe* o *empobrece* la capacidad para posicionarse excéntricamente: «Lo que (...) Plessner describe como posibilidad de olvido de sí mismo *se coagula [mi énfasis]* en la experiencia psicótica de actualidad central de una amenaza existencial.»<sup>220</sup>. Es decir, si la posicionalidad excéntrica permite contemplar lo que nos rodea desde «fuera», dotando al aparecer de la cosa de un horizonte implícito preñado de potencialidades, el sentido amenazante de las vivencias patológicas *estrecha* este horizonte, *restringiendo* las perspectivas potenciales a las que puede abrirse la posicionalidad excéntrica. Se trata de lo que, ya en 1891, el psiquiatra Clemens Neisser denominó, en el caso de la paranoia, *Beziehung zur eigenen Person* o significación personal aumentada, una

---

<sup>218</sup> *Ibid.* pp. 137-138.

<sup>219</sup> Heinz, A. (2015). *Der Begriff der psychischen Krankheit* (2ª). Berlin: Suhrkamp Verlag. p. 205. Mi traducción.

<sup>220</sup> *Ibid.* p. 211. Mi traducción.

coerción que impide poder experimentar la realidad de un modo que no sea auto-referido o centrípeto:

«Aunque ciertas ideas delirantes sean retenidas tenazmente y puedan parecer fijas, un delirio no permanece invariable; a cada instante cambia de forma, se ensancha, se reconstruye; es fácilmente reconocible que se trata aquí siempre de un *mismo* proceso mental defectuoso. Este proceso mental defectuoso se manifiesta en la manera de interpretar de los enfermos, *al margen de sus emociones y sin saberlo ni quererlo [mi énfasis]*, las representaciones ofrecidas a su conciencia como algo especialmente relacionado con su propia persona. Que esto ocurre realmente y sin excepciones, aunque no constantemente con la vivacidad indicada, nos lo enseña la observación clínica. (...) El sistema delirante [la creencia falsa] es, pues, un producto *secundario* de la enfermedad, gestionado en su engranaje, a menudo muy complejo, por un trabajo psíquico *normal*; al contrario, la *significación personal aumentada* es la expresión psíquica *inmediata* del trastorno patológico; es un síntoma patológico primario o directo.»<sup>221</sup>

El proverbial ingenio de G.K. Chesterton captó esta experiencia de un modo, si cabe, más vívido:

«Pensemos, (...) [en] el hombre que acusa a todo el mundo de conspirar contra él, y supongamos que pudiéramos expresar nuestras quejas y protestas más sinceras contra esa obsesión. Creo que nuestra respuesta tendría que ser algo así: «¡Oh!, admito que no te falta razón, y que muchas cosas encajan con lo que dices. Está claro que tu afirmación explica muchas cosas, ¡pero también deja muchas sin explicar! (...) Qué anchurosa sería tu vida si pudieras empequeñecer y mirases a los demás con mera curiosidad y placer; si pudieras verlos paseando con su despreocupado egoísmo y su viril indiferencia! Empezarías a interesarte por ellos, porque no estarían interesados por ti. Saldrías de ese minúsculo y sórdido teatrillo en el que se representa siempre el mismo enredo y te hallarías bajo un cielo más libre, en una calle llena de desconocidos.»<sup>222</sup>

Recordemos cómo Jaspers afirmaba, tratando de aclarar en qué consistía la incorregibilidad del delirio, que «su mundo [el del delirante] ha cambiado en la medida que predomina hasta tal punto un conocimiento modificado de la realidad que cualquier corrección implicaría *un colapso del Ser mismo [mi énfasis]*, el modo con que aprehende la existencia.»<sup>223</sup> Jaspers se refiere a la conciencia humana como apertura al sentido de lo que es. Como hemos dicho, aunque todos los fenomenólogos suscriben que las cosas aparecen en la conciencia como *cosas que son* –y no como estímulos que satisfacen una tendencia vital a sobrevivir, alimentar, reproducirse, etcétera–, no todos elaboran igual esta intuición antropológica. Para Heidegger y para Jaspers –quien, en su condición de filósofo, también defiende el existencialismo–, las cosas primordialmente *son* en un mundo en el que nos encontramos arrojados y al que no tenemos otra

---

<sup>221</sup> Neisser, C. (1997). Disertación sobre la paranoia desde el punto de vista clínico. En J.M. Álvarez y F. Colina (Eds.), *Clásicos de la Paranoia* (pp. 85–119). Ediciones DOR. pp. 87-88.

<sup>222</sup> Chesterton, G. K. (2013). *Ortodoxia*. Barcelona: Acantilado. p. 24.

<sup>223</sup> Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology. Volume One*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997. p. 105. Mi traducción.

alternativa que acomodarnos y darle sentido. Jaspers insiste en que la incorregibilidad del delirio no depende, primariamente, de una dificultad del entendimiento para adecuar un juicio a un estado de cosas concreto. La creencia delirante no puede ser corregida por la realidad porque la experiencia delirante consiste en una transformación privativa en la comprensión de la existencia, una apertura *restringida* al sentido del ser de las cosas. Las cosas sólo pueden aparecer como referidas al individuo de un modo amenazante porque la apertura a la existencia del paranoico se ha empobrecido al punto de que no puede contemplar cualquier *posible* encuentro con otro ser humano de otro modo que no sea como amenaza malintencionada hacia su persona.

Rutinariamente encontramos individuos «cuerdos» cuya capacidad para adoptar la posición de otras personas es deficiente, ya sea debido a constricciones culturales o idiosincrasias individuales<sup>224</sup>. Ahora bien, ello no impide que la persona de estos individuos se encuentre acogida –*heimelig* en alemán– en el mundo como si éste fuera un hogar –*das Heim* en alemán–. Al contrario, en muchas ocasiones, la estrechez de miras parece contribuir a afianzar su estancia en el mundo. Para que pueda ser considerada patológica, la restricción de la posicionalidad excéntrica debe acarrear una *privación en la confianza radical en el mundo*, una *incapacidad* para articular constelaciones de sentido que no sean *absolutamente hostiles* al individuo<sup>225</sup>. Es decir, se afirma que lo psicopatológico se define por dos criterios: primero, que la experiencia restrinja la posicionalidad excéntrica. Segundo, que la restricción impida adoptar estancias acogedoras. Para el enfermo, aunque las cosas siguen apareciendo como lo que son, *no pueden dejar de ser* siniestras: *unheimlich*, en alemán.

Se puede preguntar: ¿por qué la aparición del mundo restringida a lo hostil equivale a patología? Lo primero a tener en cuenta es que esta tesis no se aplica a *cualquier* aparición del mundo, sino sólo a apariciones restringidas *intrínsecamente*. El criterio de la hostilidad se aplica si –*y sólo si*– antes nos aseguramos que la aparición del sentido de ser de las cosas está, principalmente, restringida intrínsecamente en vez de estar extrínsecamente circunscrita por un hecho luctuoso: «si la melancolía [la enfermedad depresiva] es una reacción ante un duelo, no sabemos por qué hay tan pocos duelos seguidos de melancolía, y no sabemos tampoco lo que separa la melancolía de una

---

<sup>224</sup> Heinz, A. (2015). *Der Begriff der psychischen Krankheit* (2ª). Berlin: Suhrkamp Verlag. p. 208.

<sup>225</sup> *Ibid.* p. 209.



tristeza muy profunda.»<sup>226,227</sup> El carácter intrínseco de la restricción se contrasta en referencia al mundo de vida compartido o, como se dijo unas páginas atrás, respecto a lo «solidario» de la experiencia humana ordinaria, cuyos límites no están trazados, ciertamente, de forma diáfana.

Dicho esto, la razón por la que sostenemos que la aparición del sentido de las cosas como obstinada y restringidamente hostil indica patología es la siguiente: *asumimos* que la capacidad de la conciencia humana para abrirse al ser de las cosas se da en un animal cuya viabilidad biológica *también* depende de la amplitud y riqueza de sentidos de ser de las cosas a los que sea capaz de acceder. Es decir, sostenemos que la capacidad de un ser humano para alimentarse, lavarse, conseguir su sustento o satisfacer sus necesidades afectivas *requiere* la apertura al ser de las cosas. Ello no implica, no obstante, que la apertura al ser de las cosas satisfaga inmediatamente todas estas necesidades. Una apertura al ser de las cosas que no puede dejar de estar *restringida* a lo hostil *amenaza* la viabilidad biológica del ser humano, es decir, actúa sobre el afligido como lo hace una enfermedad somática. Desde el momento en que la investigación aspire a mostrar la articulación de la vida del animal humano con la capacidad de la conciencia humana para abrirse al ser de las cosas, debemos recurrir a un pensamiento que no sea estrictamente fenomenológico, por más que suscriba muchas de las tesis de la fenomenología. De ahí que recurramos al pensamiento de Xavier Zubiri:

«El psiquismo específicamente humano tiene, pues, una función estrictamente biológica, pragmática (Dewey, 1997). Para ajustarnos al medio y sobrevivir en él, los seres humanos necesitamos realizar un complejo proceso que termina en la modificación de ese medio, adecuándolo a nuestras necesidades, es decir, humanizándolo. (...) Frente a la tesis clásica de que el alma humana tiene por objeto dedicarse a la vida contemplativa o teórica, el *bios theoretikós* de los filósofos griegos, la *vita beata* de la tradición latina, la tesis pragmatista afirma que el objetivo de la vida humana es primariamente práctico, hacer biológicamente viable una especie que no tiene otro medio de adaptación ni por tanto de subsistencia. La expresión más acabada de este enfoque la ha dado, a mi modo de ver, Xavier Zubiri.»<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> Gallart, J. M. (1970). *Orígenes de la concepción fenomenológica de la enfermedad mental*. Barcelona: Universidad de Madrid. Facultad de Medicina. p. 89.

<sup>227</sup> En cierto sentido, esta es la misma tesis que, en relación a la depresión, sostienen Allan V. Horwitz y Jerome C. Wakefield y que Mario Maj rechaza –véase §3. *¿Cuándo la depresión deviene enfermedad?*–. A diferencia de Horwitz y Wakefield, insistimos en la necesidad de conceptos teórico-antropológicos para reconstruir el carácter *intrínseco* de la restricción patológica de la experiencia. Horwitz y Wakefield resuelven el problema contraponiendo depresiones *con causa aparente* –habitualmente pérdidas– y depresiones *sin causa aparente*. Aunque la depresión patológica sea algo distinto a una crisis existencial, una crisis existencial puede, en ciertos individuos, dar pie a una depresión patológica. Por tanto, la cuestión no puede resolverse, simplemente, identificando causas aparentes. Además, ello da pie a entender que la experiencia depresiva es idéntica en ambos casos, situándose lo relevante en el entorno que lo provoca.

<sup>228</sup> Gracia, D. (2013). *Valor y precio*. Madrid: Editorial Triacastela. p. 43.

A la zaga de la fenomenología<sup>229</sup>, Zubiri también describe las peculiaridades de la apertura humana al ser de las cosas, de modo que sus análisis pueden usarse para caracterizar la restricción de los fenómenos psicopatológicos nucleares. Mientras Scheler y Husserl sostienen que el ser humano es radicalmente «fenomenólogo» y Heidegger afirma que el ser humano es radicalmente «ontólogo», Zubiri propone que el ser humano es tanto lo primero como lo segundo porque es, antes que nada, «realista»: las cosas se le hacen presentes intelectivamente como independientes *–de suyo–* del proceso que las entiende. La intelección humana no «pone» la realidad de las cosas, sino que la intelección está intrínsecamente abierta a la realidad:

«Pero, al describir la inteligencia como «mera actualidad» de lo real, Zubiri está afirmando que es *la realidad* misma quien se hace presente en el hombre, y lo hace como «de suyo»; se pretende que este es un dato básico de la experiencia y, por tanto, las estructuras específicas de la humanidad no son quienes conforman la actualidad de lo real, sino que es esta básica actualidad la que exige una determinada conformación de la vida humana.»<sup>230</sup>

Y, por tanto, la actualidad de *mis* vivencias se hace presente como algo *de suyo* que es, no obstante, *mío*. En las próximas secciones iremos exponiendo el realismo zubiriano y cómo fundamenta tanto la capacidad fenomenológica como ontológica de la vida humana. Asimismo, iremos mostrando, con el auxilio de determinados conceptos *específicos* de la antropología de Zubiri, que la realidad puede dejar de ser actualizada como valiosa de un modo más radical que en la experiencia convencional de desesperanza<sup>231</sup>.

Uno de los discípulos más célebres de Xavier Zubiri, el médico y filósofo Diego Gracia, ha caracterizado la esencia del enfermar como una «expropiación» de posibilidades, la enajenación o alienación de una parte integral a la unidad del sistema biológico que sostiene la autonomía de la vida individual en equilibrio dinámico con el entorno<sup>232</sup>. De

---

<sup>229</sup> «Como buen fenomenólogo, Zubiri tiene claro que su obligación es contrastar las descripciones que hacen sus maestros, Husserl, Heidegger, con su propia experiencia pura, es decir, con los datos de su propia intuición. Y al rehacer ese camino,  *cree que hay algo que no ha sido bien descrito por ellos [mi énfasis]*. Se trata de que en el mero darse cuenta, en la pura aprehensión fenomenológica, lo aprehendido se nos muestra como algo que no cabe dentro de los estrechos límites de lo que ambos, Husserl y Heidegger, llaman el «sentido» esencial. Lo dado en intuición fenomenológica no es mero sentido; en ello hay algo más. (...) Heidegger anda a la búsqueda de la «comprensión del sentido del ser». Zubiri considera que eso no es suficiente, que cabe ir más allá y hablar de «la impresión de la realidad.» Gracia, D. (2009). Zubiri en los retos actuales de la antropología. En A. Pintor-Ramos (Ed.), *Zubiri desde el siglo XXI* (pp. 103–152). Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. p. 106.

<sup>230</sup> Pintor-Ramos, A. (1994). *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. p. 351.

<sup>231</sup> Estos conceptos son: formalidad de realidad, cosa-sentido, respectividad, actualidad, apropiación, persona, función atemperante del sentimiento y religación al poder de lo real.

<sup>232</sup> *Apud.* Pelegrina Cetran, H. (2006). *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Madrid: Ediciones Polifemo. p. 51.

la misma opinión fueron Hans-Georg Gadamer<sup>233</sup> y el médico y filósofo Georges Canguilhem, quien caracterizó los sistemas vivos por su carácter inherentemente normativo. Vivir consiste en la capacidad para generar, identificar y aplicar la distinción entre lo apropiado y lo inapropiado, una relación dinámica con el entorno en la que todo se evalúa en términos de valioso o disvalioso para la propia vida. En la obra *Lo normal y lo patológico* (1943), la enfermedad se define como el estado en que un organismo es incapaz de distinguir y/o aplicar la diferencia entre lo apropiado y lo inapropiado, incapacidad que amenaza y, finalmente, imposibilita el equilibrio dinámico entre organismo y entorno<sup>234</sup>. Otro discípulo de Zubiri, el psiquiatra Héctor Pelegrina, ha aplicado estas nociones a la psicopatología: «El enfermar psíquico no es exactamente una ex-propiación de lo que ya era propio, sino una *no apropiación* de sí mismo, del mundo y de la vida. El resultado de esta no apropiación, de la *des-apropiación*, es la alienación del sujeto o de algo esencial para el sujeto.»<sup>235</sup>

Pelegrina concibe lo psicopatológico como una restricción en el aparecer del *sentido*<sup>236</sup> que impide apropiarse aquellas posibilidades de la realidad –lo valioso de la realidad del mundo y de uno mismo– que permiten mantener actualizada la condición personal del individuo en su relación con el mundo<sup>237</sup>. Si la capacidad de la conciencia humana para abrirse al sentido de ser de las cosas forma parte de un sistema biológico cuya autonomía respecto al entorno depende de su capacidad de aplicar la distinción entre lo apropiado y lo inapropiado, se sigue que la apertura de la conciencia al ser de las cosas debe ser capaz de abrirse al sentido de lo valioso y de lo hostil, distinguiéndolos efectivamente. La valoración es una «necesidad biológica» de modo que, así como los animales valoran lo que les rodea con tal de hacer efectiva su vida natural, los seres humanos valoran la realidad con tal de hacer efectiva su propia realidad moral:

---

<sup>233</sup>«¿Pero ¿qué significa «medido» o «apropiado»? Por lo visto significa la capacidad de medida interior de todo lo que se comporta como algo vivo. Así experimentamos nosotros la salud –y así la veían también los griegos– como armonía, como lo mesuradamente apropiado. En el caso de la enfermedad, en cambio, el juego conjunto –la armonía del bienestar y la entrega de sí mismo al mundo– se ve perturbado.» Gadamer, H.-G. (1996). *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Editorial Gedisa. p. 115.

<sup>234</sup> Cf. Canguilhem, G. (1978). *On the Normal and the Pathological*. Dordrecht: D. Reidel Publishing.

<sup>235</sup> Pelegrina Cetran, H. (2006). *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Madrid: Ediciones Polifemo. p. 56.

<sup>236</sup> Dentro del ámbito de la restricción privativa del sentido, Pelegrina distingue entre restricciones del «significado» y del «sentido». La restricción del «significado» corresponde a la incapacidad para constituir un contenido ajustado a la realidad *de suyo* de la cosa que otros individuos compartan –la identidad «en sí» de la cosa codificada en un significado o símbolo–, haciendo uso de las relaciones respectivas que las cosas establecen con el resto. Se trata de una restricción del campo de relaciones significantes o *logos*, cuya constitución se sostiene *intersubjetivamente*. Por el otro lado, la restricción del «sentido» corresponde a la incapacidad para dotar a los significados intersubjetivos de un sentido que se ajuste de *forma concreta* a las *peculiaridades únicas de la situación de cada persona*. El sentido resultante es característicamente rígido –incorregible– a la vez que genérico o abstracto: *todos* me persiguen, *nadie* me quiere, soy *absolutamente* incapaz de hacer *nada*, etcétera. Cf. Pelegrina Cetran, H. (2017). *Psicopatología Regional. Estructuras dimensionales de la psicopatología. Logopatías y Timopatías*. Buenos Aires: Editorial Polemos. pp. 136-148.

<sup>237</sup> Pelegrina Cetran, H. (2006). *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Madrid: Ediciones Polifemo. pp. 59-65.

«Pero la inteligencia humana (tomada la palabra inteligencia en el sentido más amplio posible, que incluye no sólo la dimensión cognitiva sino también la emocional y la práctica) es un rasgo fenotípico singular. Ello se debe a que con él la «adaptación *al* medio» propia de toda evolución biológica, se transforma en «adaptación *del* medio». Eso significa que el ser humano, para sobrevivir, tiene que modificar el medio en beneficio propio, es decir, tiene que humanizarlo. (...) La función de la inteligencia es proyectiva, sirve para proyectar y llevar a cabo la modificación del medio. Y ese proyecto tiene necesariamente un momento de valoración. Proyectamos aquello que puede mejorar nuestra vida, es decir, que puede añadirle valor. De ahí que la valoración sea una necesidad biológica. Todos valoramos, y valoramos necesariamente. Sin eso no habría proyecto. De hecho, la realización del proyecto no tiene otro objeto que el de añadir valor a las cosas. La cultura es el depósito de valor. De ahí, concluye Zubiri, que el ser humano no se halle «ajustado» al medio, como el animal, sino que tiene que hacer, a través del proyecto, su propio ajustamiento. Es decir, tiene que «justi-ficarse». Por eso, concluye Zubiri, el ser humano no es una realidad «natural» sino «moral.»»<sup>238</sup>

Si esta capacidad se restringe, el individuo evitará cosas cuya apropiación le beneficia y su condición personal terminará socavada<sup>239</sup>. La debilitación de la condición personal de la vida humana a consecuencia de una experiencia en cuyo seno la aparición del sentido está *intrínsecamente* restringida, es lo que permite juzgar al afecto deprimido como patológico en vez de la intensidad de la conmoción afectiva objetivada a través de una serie de ítems de persistencia y extensión. Es decir, se trata de un fenómeno esencialmente *cualitativo* en vez de cuantitativo. Por tanto, el propósito de nuestra investigación es describir la *restricción* –que amenaza la viabilidad de la persona– de la capacidad de actualizar la realidad como valiosa mediante el sentimiento, como parte de la apertura intelectual a la realidad de las cosas y al carácter moral de la propia realidad.

El análisis de Zubiri muestra que la capacidad humana para abandonar la perspectiva centrada en el propio cuerpo y adoptar una perspectiva excéntrica es posible en tanto la inteligencia del ser humano, a diferencia del animal, se encuentra ya instalada en la realidad de las cosas como algo *de suyo* y no como un mero estímulo que desencadene respuestas. Así, según Zubiri, la presencia intelectual de la realidad como *de suyo* –una presencia *formal*– enraíza la apertura al sentido de ser de las cosas. Es decir, el sentido de ser de las cosas se desenvuelve en el seno de una formalidad mediante la cual la alteridad de las cosas –su independencia de mi vida– está siempre presente. La conciencia humana está «sumergida» en esta aprehensión de alteridad, de modo que los afectos y tendencias del animal hacia el entorno se transforman en *sentimientos* y *voliciones* de una persona corpórea en el mundo:

«[T]oda recepción es formalmente *estimulación* y sólo estimulación. ¿A quién estimula? Todo estímulo modifica estimúlicamente el tono vital del estado del animal; el tono

---

<sup>238</sup> Gracia, D. (2013). *Valor y precio*. Madrid: Editorial Triacastela. p. 44.

<sup>239</sup> O, viceversa, perseguirá cosas cuya apropiación le perjudicará. De ahí que Pelegrina sostenga que todo sentido restringido psicopatológicamente se experimenta *fóbica* o *filicamente*: «o la necesidad de *alcanzar* algo imprescindible o (...) estar *siendo alcanzado* por algo amenazante». Pelegrina Cetran, H. (2006). *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Madrid: Ediciones Polifemo. p. 60.

resulta estímúlicamente afectado. La estimulación es en este punto mera *afección* (empleo aquí este vocablo no en la acepción general de algo que afecta al organismo animal, sino en la acepción estrecha de afecciones, de sentir estados tales como ira, como gusto, como hambre, etc.). Esta modificación desencadena en el animal la *tendencia* o impulso a la efección, la cual no es sino la respuesta dirigida a una nueva situación estímúlicamente constituida. La unidad intrínseca de estos tres momentos (estimulación, afección, tendencia) es lo que formalmente constituye el sentir. En el hombre, la formalidad de lo impresivamente aprehendido no es estimulidad sino realidad; lo impresivamente aprehendido (...) es aprehendido como algo «de suyo». Es un sentir intelectual. Y esta formalidad no se limita a ser formalidad de un acto, sino que constituye el *ámbito* mismo en que se despliegan todos los actos humanos. Ante todo, ha cambiado el carácter de la modificación del tono vital. El tono vital animal, decíamos, es «afección», es el modo de sentirse estímúlicamente afectado por el estímulo. Ahora, en cambio, el hombre siente la modificación tónica de otra manera: me siento no sólo a gusto o a disgusto, sino que me siento de una manera o de otra en la realidad. La afección tónica se torna ahora en manera de sentirme como realidad en la realidad: es el *sentimiento*. No es lo mismo afección que *sentimiento*. Sólo hay sentimiento cuando el afecto envuelve formalmente el momento de realidad. Además, la aprehensión de esto real, al modificar mis sentimientos, me lanza a responder. ¿De qué modo? Ya no es tender estímúlicamente a una nueva situación animal, sino que es tender a situarse realmente de otra manera en la realidad. Para esto hay que optar [*señalamos que ad-optar es apropiar*]. La tendencia y el apetito ceden el paso a la *volición*. La volición quiere esencialmente un momento de realidad: se quiere un modo de estar en la realidad. Con ello, la unidad procesual animal, esto es, la unidad meramente estímúlica de estimulación, afección tónica y tendencia, se torna en unidad procesual «humana»; esto es, en proceso de realización (aprehensión de lo real, sentimiento de lo real, volición de lo real).»<sup>240</sup>

Es decir, el sentimiento corresponde a una modificación de la estancia del individuo como realidad respecto al resto de lo real; estancia en relación a la que las respuestas no se limitan a satisfacer apetitos, sino que implica la apropiación o adopción de una figura de realidad. El *afecto* y la *tendencia* se tornan en *acomodación* a la realidad como estancia y en *orientación* para hacerse cargo de sí como realidad.

En este contexto, el mundo –el carácter respectivo de todo lo real entre sí, en cuya trama de remisiones mi vida se halla entreverada– corresponde a un campo de tonalidades axiológicas que indican la condición posibilitante de la realidad *respecto* a la figura de realidad que se quiere adoptar. Zubiri denomina *bondad* a la condición de la realidad como posibilidad de posibilidades para la vida personal. La bondad mienta una confianza radical en el mundo que permite articular constelaciones de sentido «amistosas» respecto a la propia persona y, de este modo, realizar la figura de ser que se quiere. Los *sentimientos existenciales* –fenómeno exclusivamente humano– se asemejan a perspectivas que presentan, bajo una u otra luz, la bondad: resaltan ciertas posibilidades mientras dejan otras en la penumbra. Los sentimientos existenciales actualizan la respectividad del mundo a la persona inmersa en el proceso dinámico de realizarse. También podemos definir los sentimientos existenciales como orientaciones sobre el valor de uso –su «explotabilidad» o carácter posibilitante– de la realidad de las cosas y del mundo respecto al proceso dinámico de personalizarse. El sentimiento

---

<sup>240</sup> Zubiri, X. (2012). *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 54-55.

existencial acomoda o hace de la realidad una estancia; estancia en relación a la cual las cosas concretas llegan a *valorarse* de un modo o de otro y, por tanto, promueven ciertas *respuestas* emocionales y no otras. Los sentimientos existenciales, como la desesperación, configuran estancias en el mundo en relación a las que las cosas exhiben un tono, valencia afectiva o *valor* al que las respuestas emocionales, como la tristeza, se dirigen intencionalmente.

No es lo mismo que una posibilidad de la realidad quede en la penumbra a que la realidad pierda su carácter posibilitante. Mientras la posicionalidad excéntrica no esté restringida, uno puede reconocer que, por más que una posibilidad no esté a su alcance y, por tanto, no represente para él una posibilidad *disponible*, no por ello la *realidad* queda desprovista de bondad. La indisponibilidad de buenas posibilidades no hace que experimentemos la realidad como *absolutamente* carente de bondad. La desesperación ordinaria *oscurece* la disponibilidad de las buenas posibilidades, las presenta alejadas, difíciles o incluso imposibles de alcanzar. Ahora bien, mientras la desesperación no restrinja la posicionalidad excéntrica, no impedirá advertir la bondad. En la desesperación ordinaria, hacer del mundo una estancia acogedora se presenta como algo difícil o imposible sin que esta experiencia implique la absoluta retirada de la bondad del mundo, bondad a la que el desesperado sigue abierto gracias a su posicionalidad excéntrica. De este modo, cierta posibilidad disponible le parece «mala» en la medida que resulta *menos buena* que otra posibilidad que para él no es fácticamente disponible.

La desesperación radical consiste, en cambio, en la experiencia del *vacío de lo posibilitante*, la experiencia de la realidad carente de bondad. Por este motivo, lo que hasta entonces aparecía como oferta de la realidad pierde su condición de posibilidad *aunque* siga, a ojos del observador, al alcance efectivo del enfermo. El aparecer del ser de las cosas se muestra *irrespectivo* al proceso dinámico de personalizarse. Esta experiencia conduce a una estancia en la realidad en la que no puede actualizarse ningún sentido «amistoso» respecto a la propia persona, un mundo del que no puede hacerse un «hogar». De este modo, dejan de experimentarse las tonalidades del mundo que corresponden a gradaciones de posibilidad: todo se vuelve gris, uniforme y apagado, de ahí que los testimonios de los afectados describan la cualidad corpórea de este sentimiento como «oscuro y frío». Más adelante, este fenómeno será caracterizado como una despersonalización de las respuestas emocionales, la incapacidad de las respuestas emocionales para distinguir tonos de la realidad apropiables por la persona<sup>241</sup>. Los sentimientos ordinarios forman parte de la «unidad procesual humana»: presentan la realidad como estancia más o menos gustosa en relación a la que se puede adoptar la figura de realidad que queremos a través de la opción de una u otra alternativa. Un sentimiento existencial que actualice la realidad como radicalmente *no* respectiva a la propia persona imposibilita cualquier personalización y, por tanto, implica un contra-sentido: actualiza la existencia como *absoluta* imposibilidad de existir. Por tanto, la desesperación radical no satisface la «unidad procesual humana» a

---

<sup>241</sup> Véase §41. *El núcleo de la alienación depresiva es una despersonalización emocional.*

la que, como sentimiento, pertenece. De ahí que *contraponamos* la desesperación radical a la tristeza y a la desesperación ordinarias.

Sinteticemos la línea de razonamiento que nos ha conducido a esta tesis: el afecto depresivo patológico es un fenómeno psicopatológico nuclear que altera la experiencia del mismo modo que el sentido delirante de amenaza estrecha el horizonte de perspectivas potenciales a las que la experiencia delirante podría abrirse si la posicionalidad excéntrica no estuviera restringida. La desesperación ordinaria empeora –oscurece– el aparecer de las malas posibilidades en tanto resalta o enfatiza la indisponibilidad de las buenas posibilidades. La estimación de la indisponibilidad de las buenas posibilidades –independientemente que, en tanto estimación, esté mejor o peor ajustada– es una perspectiva potencial que se puede adoptar en tanto la posicionalidad excéntrica no esté severamente restringida. En cambio, la desesperación radical acarrea una privación de posicionalidad excéntrica que impide adoptar perspectivas potenciales que incluyan *cualquier* buena posibilidad, más o menos disponible. De este modo, las malas posibilidades presentes se experimentan como *absolutamente* malas, puesto que no pueden ser comparadas con *ninguna* otra. Recordemos que el depresivo A.B con cuyo caso empezábamos esta sección, interpretaba su dolor de cabeza como algo absolutamente malo: en su caso, un cáncer cerebral. Una posibilidad absolutamente mala no posibilita y, por tanto, el individuo se encuentra ante un mundo que ha dejado de ser respectivo a su personalización, un mundo que carece de bondad, oscuro y frío.

Volviendo a la viñeta clínica con la que iniciábamos esta sección, los médicos no deben acceder a ciertas peticiones –por ejemplo, no recibir tratamiento, permitir el suicidio o facilitar la muerte– de un individuo patológicamente deprimido puesto que, mientras que tales deseos emerjan de la desesperación radical<sup>242</sup>, no pueden ser motivos autónomos, es decir, libremente apropiados. Para que lo fueren, el individuo debería, *antes*, «encontrarse en situación». Es decir, que el sentido de las cosas que le rodea se ajustase a la *concreción* en la que está inmerso. La aparición del sentido ajustada a lo concreto exige un discernimiento entre aquello que es del caso y aquello que no lo es, por más que *podría* serlo. Tal discernimiento sólo es posible en la medida que la posicionalidad excéntrica no esté restringida. Dicho de otro modo: lo concreto de la situación viene definido por sus limitaciones. La cosa aparece siendo mala porque carece de ciertos bienes que *podría* tener y de los que está privado *concretamente*. Quien se encuentra en la situación *a* –contraria a la realización que pretende de su persona–, aprecia la «maldad» de *a* en tanto *carece* de la bondad de las situaciones *b* o *c*, concebibles aunque no disponibles. Sólo quien se encuentra *concretamente* en la situación *a* –lo que exige distinguirla de *b* y *c*–, puede optar libremente por el suicidio o la muerte si concluye que *a* no es susceptible de mejorar, asemejándose a *b* o *c*. En cambio, la desesperación radical corresponde a la experiencia del vacío de lo posibilitante, una carencia radical o extinción de la condición bondadosa de lo real. Por más que resulte difícil de imaginar, la situación  $\alpha$  en la que sume la desesperación

---

<sup>242</sup> Es un caso distinto el de la persona que hubiese planteado estos mismos deseos *antes* de experimentar el episodio agudo de enfermedad y encontrándose sin síntomas.

radical es *absolutamente* mala, no mala en términos *relativos* a la bondad de  $\beta$  o  $\gamma$  de la que carece, como sucedía en la situación *a*. Se trata de una constricción intrínseca de la experiencia sentimental: se restringe hasta tal punto el rango del sentido con el que se puede experimentar la realidad que no admite *ningún* sentido valioso.

Esta constricción, manifestada intelectualmente en la peculiar *incorregibilidad* del delirio, se manifiesta en la desesperación patológica como *imposibilidad de ser transformado* por la experiencia. Más adelante, revisaremos la psiquiatría antropológica que propone el filósofo Henri Maldiney quien hermana, del mismo modo que hacemos aquí, los fenómenos nucleares del delirio y la melancolía mediante las nociones de *tranpasabilidad* y *transposibilidad*. El delirio representa la privación de transpasabilidad, una restricción de la capacidad de abrirse a la alteridad de la realidad. Por ejemplo, siendo incapaz de otorgar otro sentido a la experiencia que no sea como indicio de una persecución. La melancolía representa la privación de transposibilidad, una restricción de la capacidad para ser conmovido o transformado por la apertura a la alteridad de la realidad<sup>243</sup>. De este modo, tanto el suicidio activo como el pasivo dejarse morir del enfermo depresivo, son fruto de la coacción a experimentarse a sí mismo *no pudiendo volver a adquirir* condición de persona respecto a un mundo que carece radicalmente de capacidad posibilitante.

---

<sup>243</sup> Véase §43. *Reconstrucción psicopatológica de los síntomas depresivos*.



### Tercera parte. Noología

#### §15. *La inteligencia como actualización primordial y sensible de la formalidad de suyo*

La «noología» –la teoría de la inteligencia– fenomenológica es un *intuicionismo*. El conocimiento verdadero descansa en la auto-evidencia en vez de hacerlo en la sensibilidad, la razón o el lenguaje. En el aparecer de la conciencia algo es intuido como algo. Al poner entre paréntesis los aspectos contingentes de la vivencia empírica, se hacen manifiestos el *aparecer* y *sus legalidades de esencia*. Porque tenemos la capacidad de hacer que el *aparecer* «aparezca», de darnos cuenta de él, la fenomenología se ocupa de todo cuanto aparece en la medida exclusiva en que aparece. Así, se descubre la *intencionalidad* del aparecer y el *eidos* como término de la relación intencional. Como insistía Patočka, ese «algo» es una cosa-sentido, emplazada en el ámbito del *logos*: al escuchar, el ruido se entrega inmediatamente como ruido *de* motocicleta y no como una colección de vibraciones acústicas del tal tono y timbre. Se intuyen «categorías» en vez de impresiones empíricas.

Xavier Zubiri se instruyó como fenomenólogo<sup>244</sup> pero terminó disintiendo en este punto clave de la fenomenología porque consideró que había algo *previo* al intuir sentido. Para Zubiri, lo primero que hace la inteligencia no corresponde a «darse cuenta» o establecerse como relación intencional: «En segundo lugar, no es verdad que lo que constituye la intelección sea el darse cuenta. Porque el darse cuenta es siempre darse cuenta <de> algo que *está* en la conciencia. Y este *estar* presente no está determinado por el darse cuenta.»<sup>245</sup> Para Zubiri, la función primordial de la inteligencia es proporcionar este «estar presente», la pura *actualidad* del «estar». Por esta razón sustituye la intuición por la *aprehensión* –acción de atrapar o agarrar– y caracteriza lo que se presenta estando agarrado no como «sentido» –algo *como algo*– sino como la *forma de quedar* en tanto «algo» o su mero quedar como *de suyo*. La forma en que algo «está presente» intelectivamente consiste en *de suyo* o formalidad de realidad<sup>246</sup>.

«En la intelección me <está> presente algo de lo que yo <estoy> dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el <estar>. El <estar> es un carácter <físico> y no solamente intencional. Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptivo sino real. Se opone por esto a lo meramente intencional, esto es, a lo que consiste tan sólo en ser término del darse

---

<sup>244</sup> Su tesina de Filosofía, licenciatura que terminó de cursar en el instituto de filosofía de la Universidad Católica de Lovaina bajo la tutela de León Noël, lleva el título *Le problème de l'objectivité d'après d'Edmund Husserl. I. La logique pure* y fue presentada el 24 de febrero de 1921. Se trata de la introducción a su tesis doctoral que ya tenía prácticamente terminada y que defendió poco después, el 13 de mayo de 1921, en la Universidad Central de Madrid. Se titula *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Se trata de «la primera monografía sobre el pensamiento de Husserl en lengua castellana, y (...) además uno de los primeros estudios [de Husserl] en lengua no alemana». Serrano de Haro, A. (2016). *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. Madrid: Editorial Trotta. p. 25.

<sup>245</sup> Zubiri, X. (2011). *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 21.

<sup>246</sup> *Ibid.* p. 56-57.

cuenta. El darse cuenta es <darse-cuenta-de>, y este momento del <de> es justamente la intencionalidad. El <estar> en que consiste físicamente el acto intelectual es un <estar> en que yo estoy <con> la cosa y <en> la cosa (no <de> la cosa), y en la que la cosa está <quedando> en la intelección. La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico <estar>.»<sup>247</sup>

El estar del «estar presente» es, según Zubiri, «físico» en tanto no es conceptual, es decir, es *sensible*. La función primordial de la inteligencia reviste carácter sensible. «Sensible» significa que no se intuye, sino que ejerce una *impresión física*, impresión que Zubiri define mediante las nociones de afección, alteridad y fuerza de impresión<sup>248</sup>.

#### §16. Descripción de la noergia humana distinguiéndola de la sensibilidad animal

Dado que el «estar presente» de la inteligencia es fruto de un esfuerzo –*ergon*– por mantener agarrado o aprehendido, Zubiri la denomina *noergia* para distinguirla del *nóema* y la *nóesis* de la fenomenología idealista de Husserl: «El nóema y la nóesis son momentos intelectivos primarios. Lo radical es un devenir de <actualidad>, un devenir que no es noético ni noemático sino noérgico»<sup>249</sup>.

En el tercer capítulo de *Ideas*<sup>250</sup>, la *nóesis* y el *nóema* reemplazan, respectivamente, al acto intencional de conciencia y al objeto de ese acto presentados en *Investigaciones Lógicas*. La *nóesis* corresponde a la fase de la corriente intencional que configura o sintetiza el sentido de las vivencias. El *nóema* es el sentido al que apunta el acto *noético*. Husserl emplea estos términos en su esfuerzo por describir la conciencia desde su aparecer a sí misma en vez de hacerlo como si la observara desde fuera.

Toda descripción recurre necesariamente a conceptos e ideas –el ámbito del *logos*–, de modo que Zubiri teme que, si proporciona una descripción *conceptual* de la aprehensión intelectual de la pura actualidad de algo como *de suyo* –según él, un dominio *previo* a la institución de sentido de algo como algo–, impide que su idea se comprenda rectamente. Por este motivo, opta por presentarla *diferenciándola* de la aprehensión animal –en la que las cosas «quedan» meramente como *estímulo* de una respuesta y no como *de suyo*–. De este modo, explica que:

«Entiendo por realidad de algo el que estas notas pertenezcan a la cosa <de suyo>, es decir, que no son tan sólo signos de respuesta. Así, para un perro, el calor <caliente>, es decir, le impone un modo de conducta: acercarse, huir, etc. Pero, para nosotros, hombres, ante todo el calor <es caliente>. Sus caracteres le pertenecen <de suyo>. Y, por esto, al estar así aprehendido <de suyo>, el calor tiene lo que llamaré *formalidad de lo*

<sup>247</sup> *Ibid.* pp. 22-23.

<sup>248</sup> *Ibid.* pp. 32-34.

<sup>249</sup> *Ibid.* p. 64.

<sup>250</sup> Cf. Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Fondo de Cultura Económica. §§87-96 /200-224/ pp. 291-317.

*real*. No es meramente estimulante. Realidad no significa aquí existencia, y mucho menos algo allende mi aprehensión, sino que es la formalidad según la cual eso que llamamos calor está aprehendido como algo «de suyo», es decir, según la formalidad de realidad.»<sup>251</sup>

Tanto un animal como un ser humano, cuando hacen uso de la aprehensión animal – exclusivamente sensible–, sienten que el calor *meramente* calienta, es decir, que el calor queda aprehendido únicamente en tanto signo de respuesta, ya sea acercarse y calentarse o huir para evitar chamuscarse. En cambio, cuando el hombre aprehende intelectivamente –algo que el animal no puede hacer– aprehende que el calor «está» *de suyo* calentando y así emerge la «realidad» en tanto una nueva *forma* de aprehender lo notado<sup>252</sup>, de que lo notado «quede» aprehendido –cobrando actualidad o *estando*– como *de suyo*.

Ramón Rodríguez, por lo general crítico con la pretensión de radicalidad del planteamiento zubiriano frente al fenomenológico, juzga favorablemente esta descripción de la originaria alteridad de lo que aparece como «quedar»: «el «quedar», el contenido sentido como algo otro (en el caso de la realidad como algo de suyo), me parece estrictamente descriptiva del modo del aparecer: *la cosa, en efecto, no sólo se hace presente, sino que se «queda» en la impresión en su alteridad irreductible [mi énfasis].*»<sup>253</sup> Es decir, en este punto, Zubiri añade un elemento a la descripción del aparecer que refrena las tendencias idealizantes o subjetivistas de la fenomenología, lo que alinea la noología con una interpretación realista de la fenomenología.

### §17. *Suidad*

La cosa, en su aparecer, exhibe una radical alteridad que la hace irreducible a *mis* actos instituyentes de sentido. Y no sólo la cosa, también la realidad del «individuo» que intelige queda actualizándose con una forma diferenciada de las cosas. El «individuo» queda actualizado en su aprehensión primordial como *de suyo suyo* –reduplicativamente suyo– o *suidad*. Lo primario como realidad es la forma en que lo percibido «está» intelectivamente y se pueden distinguir *dos* modos básicos de actualización de lo real: *de suyo* y *suidad*. La fenomenología realista definía lo psíquico como la *unidad* de elementos que se manifiesta a la percepción interna en *asociación inmediata conmigo* al punto que estos elementos exhibían un modo de ser específico que Scheler denominó «*ser-junto*» al yo. A pesar del parecido, Zubiri hace referencia a algo distinto, un ámbito

---

<sup>251</sup> Zubiri, X. (2012). *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial. p. 30

<sup>252</sup> «Todo lo real está constituido por ciertas *notas*. (...) Entiendo por realidad de algo el que estas notas pertenezcan a la cosa «de suyo», es decir, que no son tan sólo signos de respuesta. (...) Las cosas reales tienen multitud de notas, y esta multitud forma una unidad. Pero esta unidad no es aditiva: la cosa no es verde, más pesada, más caliente, etc., sino que es una unidad intrínseca. Es lo que llamamos *sistema*. ¿En qué consiste una unidad sistemática? Toda nota es en la cosa una «nota-de». ¿De qué? De todas las demás.» *Ibid.* p. 30-31.

<sup>253</sup> Rodríguez, R. (2015). *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Madrid: Editorial Tecnos. p. 107.

anterior de actualización que engloba tanto *mi* psique como *mi* cuerpo como *mi* yo puro y *mi* yo concreto, es la región de lo «mío», de mi persona en su conjunto. Esta región se actualiza primordialmente como realidad y de forma diferenciada a la actualidad del resto de cosas: está quedando como *de suyo suyo* o *suidad*. La *suidad* también recibe el nombre de *personeidad*. La fenomenología tardía de Husserl también distinguirá el ámbito de lo «mío» –*Meinhaftigkeit*– como la región originaria de la mónada o individuo personal<sup>254</sup>.

#### §18. Cosa-real y cosa-sentido. Prius y trascendentalidad de la aprehensión primordial

¿Cuál es la relación entre la aprehensión primordial de realidad y el sentido? Hemos visto que la cosa sólo aparece en el seno de las instancias que constituyen sentido, la cosa *es* sentido «en» mí –en *mis* estructuras de aparecer–. Ahora bien, dada la alteridad radical y primordial con que la cosa «queda» en estas estructuras, el sentido de la cosa no aparece como algo «para» mí sino como algo «en sí», que es «de» la cosa. El sentido no aparece adherido por mí a la cosa, sino como el medio a través del cual la cosa «queda» actualizada como *de suyo*. Yo percibo inmediatamente esta mesa como una mesa, pero la forma con que el *eidós* «mesa» queda actualizándose corresponde al *de suyo* de un *sistema de notas*<sup>255</sup> que percibo como mesa.

Es decir, la formalidad de realidad de la cosa es *anterior* –*prius*– y *trascendente* a la cosa-sentido que percibo inmediatamente. «A este momento de anterioridad es al que suelo llamar momento de *prius*. Es un *prius* no en el orden del proceso sino en el orden de la aprehensión misma»<sup>256</sup>. La mesa se percibe inmediatamente como mesa, pero su presencia intelectual como realidad *de suyo* es *anterior* al darse cuenta del *eidós* mesa. Además, la actualidad intelectual primordial de la mesa como realidad *no está circunscrita* al *eidós* mesa. El mismo carácter de realidad de la mesa sigue actualizándose si yo cierro ahora los ojos y *tropiezo* con la mesa. En este último caso, la mesa no aparece como *eidós* mesa sino como bulto, pero su actualidad intelectual como realidad *de suyo* no ha cambiado. Ahora bien, fijémonos que la realidad *de suyo* de la mesa sólo puede actualizarse *vinculada a* un contenido, ya sea éste el *eidós* mesa o el bulto. Es por esta razón que Zubiri afirma que la realidad de algo se actualiza *trascendiendo* el sentido con que algo aparece, aunque se trata de una trascendencia *inmanente* a ese contenido, sumergida en el sentido: «Ser real es más que ser esto o lo otro, pero es ser real tan sólo respectivamente a esto o lo otro.»<sup>257</sup> No puede haber

---

<sup>254</sup> Véase § 33. *El sentido de lo propio y la mónada*.

<sup>255</sup> Cuando la aprehensión está compuesta por múltiples notas, el carácter *de suyo* de esta realidad pertenece al *conjunto* o *sistema* de notas antes que a alguna de ellas. Así, cada nota es «nota-de» el sistema entero en tanto contribuye a sostenerlo como realidad «de-suyo» desde la posición que ocupa. Cf. Zubiri, X. (2011). *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 203.

<sup>256</sup> *Ibid.* p. 62.

<sup>257</sup> *Ibid.* p. 121.

actualización de lo real sin aparecer de sentido aunque la actualización de la realidad sea anterior y trascienda al sentido que aparece.

### §19. *Aprehensión dual y campo*

Esto implica que cabe distinguir dos momentos dentro del acto de aprehensión: la aprehensión primordial y la aprehensión simple o dual. La aprehensión dual corresponde al momento del aparecer del sentido. Cuando percibo un libro verde, hay un momento –aprehensión primordial– en el que nuestra intelección actualiza el mero carácter *de suyo* de «este» libro verde. En ese primer momento, se actualiza meramente la forma de *suyo* con la que «esta» realidad virídea y libresca queda inteligiéndose. En un segundo momento –aprehensión dual o *logos*– se actualiza correlativamente el *contenido* –«esto»– con que esta forma *de suyo* cobra actualidad *respecto al* resto de cosas reales que la rodea: un *campo* de realidad. Así, «libro» y «verde» son dos «perceptos» –sentidos– que actualizan esa forma *de suyo* respecto al campo de realidad que la rodea. «Esta» realidad *es* «esto» –libro, verde– respecto a aquella otra realidad. Según Zubiri, cualquier descripción fenomenológica parte siempre del segundo momento de la aprehensión, el momento *lógico*, y por eso incurre en el riesgo de «logificar» la inteligencia.

El campo es el momento de la aprehensión por el cual la realidad se convierte en un *medio* que permite inteligir el resto de cosas que caen dentro de su círculo, al igual que un foco genera un campo de claridad que ilumina varias cosas y, además, a sí mismo. Aclarémoslo. Si la realidad *de suyo* actualizada primordialmente es *anterior* y *trasciende* al contenido actualizado, se entiende que se diga que la formalidad de realidad está *abierta*, que no está cerrada o constreñida por el contenido: «Realidad no es, pues, un carácter del *contenido ya concluso*, sino que es *formalidad abierta*.»<sup>258</sup> Ahora bien, la formalidad no está abierta sólo *respecto al* contenido sino, también, *respecto al resto de lo actualizado*. Es lo que Zubiri denomina el momento de «respectividad» o *apertura respectiva* de la aprehensión de realidad<sup>259</sup>. De esta manera, lo actualizado en aprehensión primordial queda *comunicado* entre sí mediante una estructura cuya unidad es la respectividad. Mencionamos el concepto de respectividad cuando tratamos el concepto husserliano de horizonte. En efecto, en la filosofía de Zubiri, la respectividad juega un papel tan crítico como lo hace el horizonte en la filosofía de Husserl. Así como el horizonte era un rasgo intrínseco de toda intencionalidad, la respectividad es un momento intrínseco a la actualización como realidad de cualquier cosa. Es el momento por el cual la formalidad de realidad de la cosa se vierte hacia todo lo demás. Un *campo* o un horizonte son *concreciones* –un conjunto finito de determinaciones– de la respectividad de la realidad. La respectividad no es, pues, una relación, ya que la relación presupone la pre-existencia de los términos relacionados. De este modo, ninguna aprehensión primordial de realidad es un acto

---

<sup>258</sup> *Ibid.* p. 119.

<sup>259</sup> *Ibid.* p. 120.

cerrado en sí mismo sino que está comunicándose con el resto. En el caso de la constelación de notas que conforma la realidad *de suyo* de la libreta, el momento del *logos* «recoge» la respectividad de las notas entre sí y las emplea como medio de intelección de los rasgos más sobresalientes de la libreta respecto a un campo acotado de respectividad, por ejemplo, lo que ahora tengo encima de mi escritorio. De este modo, su color verde es lo más distintivo respecto al resto.

#### §20. *El momento del logos desrealiza*

Zubiri considera que pasar del «este» al «esto» implica una *desrealización* o *irrealización*. La realidad en tanto forma *de suyo* con que «esta» libreta queda inteligiéndose pertenece *al conjunto* de las notas aprehendidas: peso, dureza, color, brillo, tamaño, etc. «Esta» realidad primordial corresponde a una constelación de notas apiladas o condensadas en una estructura: verde, rectangular, ligera, etc. La desrealización del momento del *logos* implica *reducir* el carácter *de suyo* de esta entera constelación de notas a un término inteligido –un «esto»– que puede ser un percepto, un ficto o un concepto<sup>260</sup>. «Esta» realidad es «esto»: el concepto «libreta» y el percepto «verde».

«Aquí «esto» no significa «este», sino lo que es el «este»: es el «este» en cuanto «esto». Aprender «esta» cosa es lo que constituye la aprehensión primordial de realidad, por ejemplo la percepción. Pues bien, el «esto» de «esta» cosa, desrealizado, es el «esto» ya no «en cuanto real» sino «en cuanto percibido»; es el «esto» de la cosa en cuanto mero término de percepción. Al «esto» en cuanto mero término de la percepción es a lo que llamaré percepto. Reducir el contenido de la cosa real a percepto: he ahí la primera forma de la simple aprehensión. No es percepto, sino «la» realidad en percepto. Es «la» realidad terminando libremente en esto.»<sup>261</sup>

Esta reducción *enfatisa* lo *esencial* de esa realidad respecto al campo de intelección, de modo que Zubiri concibe al «ser» de algo no como su *esse reale* sino como su *realitas in essendo*, su realidad *siendo* «esto» –o lo otro– *respecto al* resto. La realidad de «esto» es siempre la que es pero si se modifica el campo, se modifica su actualización como «esto», el *ser-así* de esta realidad respecto a esas otras. Con esta idea en mente, se entiende que las esencias puras o *Sosein* sólo aparezcan –como algo contradistinto al ente existente o *Dasein*– en un campo que *prefigura* un yo puro, depurado de rasgos contingentes.

---

<sup>260</sup> Según Antonio Pintor-Ramos, los perceptos, los fictos y los conceptos son «ideas», aprehensiones simples fruto de un proceso –ideación– destinado a ganar distancia respecto a la inmediatez de la realidad de una cosa. Los conceptos requieren de fictos y los fictos de perceptos. Sólo los conceptos son completamente abstractos, de modo que puede decirse que la abstracción es una forma de ideación, pero que no toda ideación es abstracta. Los perceptos, los fictos y los conceptos no se distinguen por el contenido, sino por la *meta* intelectual que persiguen. El percepto presenta la cosa real como «esto» – pensemos en el modo que un nombre propio distingue a un individuo del resto–, el ficto presenta el «cómo» de la cosa real –este líquido rojo es *como* vino o *como* sangre– mientras que el concepto presenta el «qué» de la cosa. Cf. Pintor-Ramos, A. (1994). *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. pp. 153-158.

<sup>261</sup> Zubiri, X. (2008). *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 96-97.

Es decir, que mientras la teoría fenomenológica de la inteligencia era intuicionista, Zubiri introduce un matiz: sólo se «intuye» la *forma* de realidad mientras que el *contenido*, los sentidos con que algo aparece, se «construyen» en tanto son fruto de una «creación libre». Afirma Zubiri: «Lo irreal no es una cosa mental tratada como si fuera real, pero tampoco es una cosa física: es cosa *libre*»<sup>262</sup> y también, que «lo irreal es pues cosa libre, por tanto cosa creada. La creación es creación no de la realidad sino de su contenido en ella; bien entendido, una realización libre.»<sup>263</sup> De este modo, «libremente» no significa arbitrariamente, sin constreñimientos, puesto que se dan innumerables factores de los que no disponemos libremente y que, no obstante, configuran *pasivamente* –sin nuestra inmediata participación– el sentido de lo que aparece: desde la fisiología de la percepción, a las experiencias previas, pasando por los marcos culturales dominantes en un momento histórico concreto y, sobretodo, el lenguaje, *modo de significar por excelencia*. Todo esto reviste la máxima importancia para la consideración zubiriana del valor, de la que nos ocupamos después.

Todo sentido es, pues, para Zubiri, un modo de irrealizar el carácter primordial de realidad. Se trata de una irrealización forzosa, *impuesta* por la propia realidad, para construir los contenidos que puedan ajustarse a la realidad formal apprehendida primordialmente. Zubiri insiste en que irrealizar es el modo des-realizado de «estar en» la realidad, pero que no equivale a una suspensión *in toto* de la realidad. Se suspende exclusivamente el *contenido de la cosa tal y como se da en el primer momento intelectual*, en el aquí y en el ahora de la apprehensión primordial, y *figuro* otro modo posible de ser –se sustituye el «es» por el «sería»– para ese contenido en el campo<sup>264</sup>. La irrealización «no prescinde de *la* realidad como suele decirse secularmente, sino que la envuelve formal y físicamente como realidad sin contenido propio.»<sup>265</sup> ¿Qué sucedería si tomo, libremente, bien la dureza, bien la lisura o bien la frialdad como los *términos principales* de mi intelección de una misma cosa? La cosa pasa de actualizarse como «esta» cosa en la que se dan compactadas la dureza, la lisura y la frialdad a ser figurada, diferencialmente, como «esto-duro», «esto-liso» o «esto-frío». Se han creado tres *perceptos* distintos, o tres sentidos perceptibles, que corresponden a una misma realidad formal *de suyo*. Se puede hacer lo mismo en relación a *cómo se organizan* los contenidos de la cosa. En este caso, se crean *fictos*: la cosa es dura y suave, es *más dura que suave*, *dura a la vez que suave*, *fría antes que dura o suave*, etcétera. Y, finalmente, en mor de la *precisión* que persigo para aclarar *qué* sea la cosa, se puede hacer *abstracción*, *prescindir* de unos contenidos para realzar otros. Nos movemos, entonces,

---

<sup>262</sup> *Ibid.* p. 94.

<sup>263</sup> *Ibid.* p. 95

<sup>264</sup> *Ibid.* p. 93.

<sup>265</sup> *Ibid.* p. 94.

en el terreno del *concepto*<sup>266</sup>: si se abstrae la lisura frente a la dureza, concibo algo distinto que si, al revés, se abstrae la dureza frente a la lisura.

## §21. *El problema del sentido*

Hasta este punto nos hemos esforzado por presentar una lectura «fenomenológica» de la aprehensión de realidad, ciñéndonos mayormente a las descripciones experienciales que encontramos en los textos de Zubiri. Ahora bien, Zubiri jamás escribe que «el sentido pertenezca *esencialmente* a la cosa *según su modo de donación*», es decir, no proporciona una descripción *exclusivamente* fenomenológica. Zubiri sostiene que la forma *de suyo* no pende de las estructuras de sentido –aquellas que confieren legalidades de esencia– de la conciencia. Para Zubiri, se trata de algo que depende del *sistema nervioso humano*, que hiper-formaliza los estímulos que procesa:

«A lo largo de la serie zoológica, gracias a la formalización, el animal va sintiendo sus estímulos como “nota-signo” cada vez más independientes del animal mismo; esto es, siente el estímulo como algo que va estando cada vez más despegado del aprehensor. Pero esta formalización llega a un punto por así decirlo extremo. El estímulo se ha ido presentando finalmente como algo tan independiente del animal, tan alejado de él, que acaba por “quedar” totalmente despegado de él: la formalización se ha trocado en hiper-formalización. El hombre es este animal hiperformalizado.»<sup>267</sup>

Esta última afirmación se aparta de la fenomenología pues resulta indemostrable a partir de la reflexión sobre la experiencia en los límites en que ésta se da. En relación a este punto crítico de su pensamiento, Zubiri ha mezclado una explicación científico-evolutiva, que presupone al mundo existiendo independiente de la conciencia, con la descripción del aparecer del mundo como conciencia. Como dice Rodríguez, se trata de una «explicación de lo originario [el aparecer del mundo] mediante lo originado [el orden causal del mundo ya objetivado en la región ontológica temporo-espacial].»<sup>268</sup> Se trata de una tesis indemostrable fenomenológicamente, de lo que no se sigue, por otro lado, que sea errónea. En cualquier caso, su demostración corre a cargo de otra disciplina que la fenomenología.

Además está el problema de «la ausencia completa, cuando no el rechazo explícito, del ámbito del sentido que el análisis zubiriano registra»<sup>269</sup>, ámbito de sentido que engloba todo lo que forma parte de la estructura del aparecer. «El ámbito del sentido es, así, consustancial a la actitud fenomenológica; se extiende a todo el terreno de la

---

<sup>266</sup> *Ibid.* p. 101.

<sup>267</sup> Zubiri, X. (2011). *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 69-70.

<sup>268</sup> Rodríguez, R. (2008). *El lugar de la libertad en Heidegger y Zubiri*. In J. A. Nicolás & R. Espinoza Lolas (Eds.), *Zubiri ante Heidegger* (pp. 157–181). Barcelona: Herder. p. 180.

<sup>269</sup> Rodríguez, R. (2015). *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Madrid: Editorial Tecnos. p. 104.



intencionalidad en todas sus formas»<sup>270</sup>, lo que incluye tanto el aparecer de algo como objeto en el sentido husserliano, como la comprensión del ser de la totalidad circundante en el sentido heideggeriano, de modo que Zubiri no discrimina entre ambos filósofos, criticándolos por igual por hacer del sentido el ámbito del aparecer radical:

«Se nos dice (Husserl, Heidegger, etc.) que lo que formalmente aprehendemos en la percepción son, por ejemplo, paredes, mesas, puertas, etc. Ahora bien, esto es radicalmente falso. En una aprehensión impresiva yo no inteliijo jamás, no aprehendo sentientemente jamás, una mesa. Lo que aprehendo es una constelación de notas que en mi vida funciona como mesa. Lo que aprehendo no es una mesa sino una constelación de tal dimensión, forma, peso, color, etc., que tiene en mi vida función o sentido de mesa. Al aprehender lo que llamamos «mesa», lo aprehendido como «de suyo» o «en propio» no es, pues, la mesa como mesa. La mesa no es «de suyo» mesa. La mesa es mesa tan sólo en cuanto la cosa real así llamada forma parte de la vida humana. Las cosas como momentos o partes de mi vida son lo que yo he llamado «cosa-sentido.»<sup>271</sup>

## §22. Rechazo a la prioridad del sentido estático. Constitución genética del sentido

Se puede responder a estas críticas de Rodríguez señalando que Zubiri rechaza mayormente *una de las dos* nociones fenomenológicas de *constitución* de sentido, aquella que puede calificarse de «estática» y que se corresponde a la que maneja la fenomenología realista. Tal y como explica Javier San Martín, el concepto fenomenológico de constitución de sentido es ambiguo<sup>272</sup>. Puede entenderse bien como la síntesis del sentido del objeto –noción estática– o bien como constitución originaria o *Urstiftung* –noción genética–. El análisis estático fija el sentido de ser de una cosa –los *eidoi* «rojez» y «mesa»– en referencia a una experiencia óptima, en términos gnoseológicos, que de ella podemos hacer. Se trata de una mirada que *objetiva* –pone a distancia de sí la cosa– y *reflexiva* –contempla el aparecer de la cosa en la propia conciencia–. Ambas características implican que el sujeto que lleva a cabo esta experiencia es lo que Husserl denominó un yo o conciencia *pura*, un sujeto de *puro* conocimiento que ha puesto fuera de juego su compromiso e interés fáctico con el mundo y que sólo *contempla* el aparecer de las cosas en su conciencia. Zubiri diría que el yo puro es irreal, en tanto abstraído del individuo en su concreción original. En cambio, el pensamiento de Zubiri sí apoya la segunda noción de constitución de sentido.

Zubiri sigue la crítica de Heidegger a la fenomenología como actividad contemplativa y rechaza que el contenido de la realidad que se actualiza consista primeramente en una síntesis del sentido de objeto ante una conciencia exclusivamente interesada en el puro conocimiento. Esta forma estática de constitución de sentido tiene una *génesis* o

---

<sup>270</sup> *Ibid.* p. 105.

<sup>271</sup> Zubiri, X. (2011). *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 59

<sup>272</sup> San Martín, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. p. 244 y ss.

fundación originaria<sup>273</sup> que puede residir en la actividad del yo o, también, en las capas pasivas –no activas– de la conciencia. Como trataremos en la cuarta parte, la fenomenología de Husserl evolucionó desde el análisis estático al análisis genético. Sucintamente, esta evolución se resume en la idea de que percibimos cosas como cosas en tanto hemos *aprendido* a percibir las como tales cosas. La constitución o fundación originaria del sentido consiste en un «aprender a conocer» –*Kennenlernen*–, una génesis de los esquemas que permiten que algo aparezca como una estructura reconocible, una «cosa». Todos los sentidos están constituidos, la diferencia reside en que al constituir ciertos sentidos predomina un interés o actitud por encima del resto. De este modo, los *eidoi* son esquemas para aprehender cosas desde una actitud primordialmente teórica, distanciada o contemplativa. Eso no significa que los *eidoi* no guarden ninguna conexión con la realidad fáctica, sino que el interés que domina en su constitución originaria es la mirada objetivante en vez del trato práctico y cotidiano con la cosa. Esta última forma de trato da lugar a la aparición de las cosas como *útiles a la mano* –*Zuhandenheit*– en vez de como *eidoi*<sup>274</sup>. Ahora bien, aunque los esquemas de sentido constituidos no habiten en un reino puro y atemporal de las esencias y dependan de una génesis situada en un contexto concreto, ello no implica que su legalidad esté al albur de la arbitrariedad de las contingencias del «aprender a conocer» de cada individuo. La fenomenología genética descubrirá que los sentidos constituidos disponen, no obstante, de objetividad –y así es como aparecen efectivamente en la conciencia pura– porque la constitución originaria de sentido es *intersubjetiva*. Regresaremos sobre este punto en la cuarta parte del primer capítulo. En cualquier caso, Zubiri señalaría que la constitución genética e intersubjetiva del sentido *funciona efectivamente* en tanto aporta contenido a una instancia intelectual primordial: la actualidad de lo real como *de suyo*.

A pesar de la contundencia con que Zubiri se expresa, fijémonos que *no dice* que sea «radicalmente falso que *percibamos* mesas». Dice textualmente: «*En una aprehensión imprevia* yo no entiendo jamás, no *aprehendo sentientemente* jamás, una mesa». Se está refiriendo al acto de aprehensión primordial *inscrito en* el seno de una percepción. Ya matizamos que los «actos» de aprehensión primordial de formalidad no se dan de forma aislada, sino que siempre están inscritos en un contenido, un sentido. En consecuencia, Zubiri sí cree que *percibimos efectivamente mesas* y no constelaciones de cualidades o notas. Ahora bien, Zubiri considera que la *forma de suyo* con que «queda» actualizada intelectivamente la mesa es *anterior* a su aparecer como *eidós* –percepto o concepto– mesa. Sólo aprehendemos constelaciones de notas cuando analizamos –descomponemos– la mesa como físicos o químicos pero no cuando la percibimos. Es decir, la actualización primordial de realidad por la inteligencia es la condición que hace posible la indagación científica y sobre la cual se apoya el aparecer de la cosa, pero no es aquello de lo que la conciencia se da inmediatamente cuenta. Cuando la inteligencia se fija exclusivamente en el contenido, en tanto momentos o notas, en vez de fijarse en

---

<sup>273</sup> *Ibid.* p. 255.

<sup>274</sup> Nos referimos al célebre análisis de Heidegger en *Ser y tiempo*. Cf. Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo* (2ª ed.). Madrid: Editorial Trotta. §§ 15-16.

el carácter estructural o unitario de estas notas, se habla de la función *talitativa* de la inteligencia. Cuando la inteligencia se centra en la estructura unitaria de las notas como forma de realidad, se habla de la función *trascendental* de la inteligencia.

### §23. Constitución genética del sentido y personalización

Regresemos al tema de la constitución genética del sentido. Fiel a su planteamiento, Zubiri entiende que no puede dar razón mediante el aparecer del *logos* del carácter radical *–prius–* de la actualización *primordial*<sup>275</sup>. Zubiri fundamenta el sentido o aparecer *–en tanto particularidad humana–* en la actualidad de lo real.

«Pero, al describir la inteligencia como <mera actualidad> de lo real, Zubiri está afirmando que es *la realidad* misma quien se hace presente en el hombre, y lo hace como <de suyo>; se pretende que este es un dato básico de la experiencia y, por tanto, las estructuras específicas de la humanidad no son quienes conforman la actualidad de lo real, sino que es esta básica actualidad la que exige una determinada conformación de la vida humana.»<sup>276</sup>

Lo dice Zubiri con sus propias palabras: «Es la realidad, ella en sí misma, que se abre a sí misma en forma de *suidad*, es decir en forma de persona.»<sup>277</sup> La realidad se abre a su carácter como realidad en la persona, y la persona recurre al *sentido* de las cosas para posibilitarse a sí misma como realidad. Es decir, el aparecer del sentido corresponde a una *activa* actualización de aquellas condiciones de la realidad que permiten al individuo humano disponer de su realidad como realidad. Esta definición se corresponde, en buena medida, con la de constitución originaria o *Urstiftung* de la fenomenología tardía. La forma adecuada, según Zubiri, de concebir la relación entre el aparecer del sentido constituido y la realidad es interponer la personalización entre estas dos instancias. Antonio Pintor-Ramos aclara, en *Realidad y sentido* (1993), que el sentido es el momento de la realidad mediante el que la *suidad* del ser humano cobra efectiva actualidad en el mundo.

«Me parece impensable un análisis intencional que no se mueva en el orden del sentido y, sin análisis intencional, no hay fenomenología posible. Si Zubiri niega la originalidad filosófica del sentido *–este núcleo invariable de su reiterada crítica a la fenomenología–* y coloca en su lugar un *ergon*, si se afirma el carácter derivado del acto intencional (*logos*), si se rechaza la primacía del ámbito consciente, parece que se están negando los

---

<sup>275</sup>«[Para Zubiri] Tanto el lenguaje como el sentido son formas concretas de *logos* y formas bastante derivadas; colocarlas como primarias sería una manera extrema de caer en una <logificación de la intelección> y querer reducir a ello la experiencia de la realidad no puede por menos de resultar un dogmatismo ciego para las estructuras más radicales que alimentan esas formas. No se puede inteligir la realidad desde formas ulteriores del lenguaje y el sentido; estos plantean muchos problemas reales, pero sólo se pueden entender en función de su referencia última a la realidad y a las notas de ésta en que se alimentan.» Pintor-Ramos, A. (1993). *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. p. 212.

<sup>276</sup> Pintor-Ramos, A. (1994). *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. p. 351. Este texto ha sido citado anteriormente.

<sup>277</sup> Zubiri, X. (2006). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 243.

supuestos fundamentales que hicieron posible la fenomenología. Para que esto no signifique un retorno a un positivismo plano –del cual Zubiri sigue pensando que, en buena lógica, debe significar sencillamente el rechazo de toda filosofía posible– *habrá que mostrar el lugar propio del sentido, habrá que mostrar que el sentido, sin ser lo primario, está enlazado con la realidad originaria como un momento que el dinamismo de lo real <da de sí>.[mi énfasis].»*<sup>278</sup>

La mesa aparece como mesa en tanto actualiza, de algún modo, la actualidad de mi persona<sup>279</sup>. El ser humano es una «esencia abierta» gracias a su facultad de aprehender lo real como real y, de este modo, hacerse cargo tanto del carácter de realidad de lo circundante –que así se transforma de «medio» en «mundo»– así como hacerse cargo de su propio carácter como realidad –«persona»–. El sentido es una categoría que expresa este dinamismo y cuando lo hace de forma restringida, como discutimos anteriormente, llega a amenazar la vida humana<sup>280</sup>. Ya vimos que Zubiri argumentaba que, evolutivamente, el sistema nervioso humano ha alcanzado una hiper-formalización de los estímulos que es una «innovación fabulosa en el Universo»<sup>281</sup> que permite que las cosas dejen de aparecer como estímulos y aparezcan como realidades. Como innovación será fabulosa, pero acarrea graves consecuencias para la vida del ser humano:

«Las cosas son *de suyo* y el animal es *de suyo*; pero no funcionan en la estimulación como siendo *de suyo*, sino como mera y simplemente estimulación en cuanto tal. En cambio, en el caso del hombre los caracteres primarios y radicales de las cosas son precisamente ser realidad. (...) El medio no se convierte en un conjunto de cosas de unos sistemas estimulantes, sino en algo distinto: el inmenso, el indefinido campo de la realidad, que es lo que llamamos *mundo*. Al hacerse cargo de la realidad, en virtud de esa función, las cosas no se presentan al hombre como medio sino como mundo. Lo cual, dicho en otros términos, significa primero que el hombre es radical y constitutivamente una *esencia abierta*. Abierta precisamente al carácter de realidad de las cosas. No está enclavada, pendiente de la cualidad de los estímulos sino que está, en principio por lo menos, abierta a la realidad de las cosas. Y, ni que decir tiene, abierta en primera línea a su propia realidad. (...) Abierta a sí misma como realidad, la sustantividad del hombre no solamente es de suyo, sino que es una forma especial <de suyo>, que consiste en ser <suya>. No es lo mismo ser suyo, que ser de suyo. Todas las realidades son de suyo. Solamente la realidad humana (por lo menos sólo las esencias abiertas) son realidades que son tuyas, además de ser de suyo. Y el ser suyo es justamente lo que llamamos persona. (...) La persona es una esencia abierta, una

---

<sup>278</sup> Pintor-Ramos, A. (1994). *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. p. 335.

<sup>279</sup> «Así, el automóvil del ejemplo [sustitúyase en nuestro caso por la mesa] *cobra su realidad de automóvil por realizar en alguna línea una esencia abierta [mi énfasis]* y, si anulásemos esa condición realizadora, perdería de nuevo su realidad cobrada para convertirse en un amasijo de hierros que ya no es <automóvil>.» Pintor-Ramos, A. (1993). *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. p. 170

<sup>280</sup> Véase §14. *Desesperación radical, síntomas nucleares de enfermedad mental y restricción de la posicionalidad excéntrica*.

<sup>281</sup> Zubiri, X. (2006). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 205.

esencia abierta ante todo y sobre todo (y por eso es persona) a su propia realidad, y en ella a la realidad de las demás cosas precisamente en tanto que reales.»<sup>282</sup>

La propia realidad –humana– «queda» siempre co-aprehendida como *suidad* o «personeidad». Una esencia «abierta» es aquella realidad que, en virtud de su aprehenderse como realidad respecto al resto, dispone de cierto dominio activo sobre la actualización de aquello que considera los rasgos esenciales de su propia realidad: «La posibilidad no es un paso de la potencia al acto, sino que es la constitución activa de la posibilidad en cuanto tal. La esencia abierta, como toda esencia, activa por sí misma. Y en el caso de la esencia abierta esta actividad por sí misma es actividad de personalización.»<sup>283</sup> Cuando la «personeidad» se actualiza *respecto* al resto de lo real como mundo, la realidad meramente formal de la *suidad* se va dotando –apropiando– de contenido: una personalidad concreta o yo. La personalización es el momento preciso en que el dinamismo de la realidad da paso al aparecer del sentido. El sentido aparece cuando el ser humano actualiza su personeidad respectivamente al mundo al apropiarse una figura de personalidad.

Por lo tanto, la definición de sentido que vamos a emplear, de ahora en adelante, es la siguiente: *el sentido es el contenido con que aparece la condición de lo real en una apertura a la propia realidad –de la que sólo la persona es capaz– respectivamente actualizada al resto de lo real o mundo.*

#### §24. Personalización religada al mundo

Cabe aclarar la noción de mundo como la respectividad al resto de la realidad. Ya hemos mencionado que la formalidad de realidad de cualquier aprehensión incluye un momento intrínseco de respectividad que se puede modalizar como campo en la aprehensión lógica. De esta manera, campo y mundo no son independientes<sup>284</sup>. El campo se refiere a la respectividad *limitada* a los contenidos aprehendidos. Puede haber una aprehensión más o menos rica en contenido, de modo que hay campos más complejos que otros. En cambio, el mundo es la respectividad no limitada a los contenidos aprehendidos. Por esta razón Zubiri afirma tanto que el campo es la porción sentida o experimentada del mundo como que el mundo es la función trascendental del campo<sup>285</sup>. El mundo es la respectividad originaria de lo real que trasciende todo campo finito. El mundo es in-finito.

La formalidad de realidad *excede* al contenido concreto de cualquier impresión, es un carácter que trasciende al contenido, de modo que es *in-específico*, en el sentido de que su frontera no está limitada por el contenido de la cosa individual y se expande hacia el

---

<sup>282</sup> *Ibid.* pp. 206-207.

<sup>283</sup> *Ibid.* p. 242.

<sup>284</sup> Zubiri, X. (2008). *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza Editorial. p. 20.

<sup>285</sup> *Supra*.

resto. Esta expansión, en el caso del campo, termina en los contenidos aprehendidos mientras que, en el caso del mundo, va más allá. Es decir, cada contenido queda actualizado en una formalidad de realidad que le excede y esa excedencia es la originaria formalidad de realidad del mundo ya contenida *in nuce* en la impresión de cualquier cosa.

«¿Qué es el mundo? No es el conjunto de cosas reales. Porque este conjunto supone algo que «conjunte» estas cosas. Ahora bien, esto que conjunta las cosas reales no es un concepto común respecto del cual esas cosas reales fueran simples casos particulares. Lo que conjunta es un momento físico de las cosas reales mismas. Y este momento es el momento de realidad pura y simple de cada una de ellas. El carácter de ser pura y simplemente real es lo que, al ser un carácter abierto, constituye formalmente esa unidad física del mundo: es la formalidad de realidad en cuanto abierta, en cuanto trasciende de la cosa real y la constituye en momento de «la» realidad. (...) Por esto, aunque no hubiera más que una sola cosa real, ésta sería constitutiva y formalmente mundanal.»<sup>286</sup>

Según Antonio González<sup>287</sup>, la filosofía contemporánea ha subjetivado el tema del mundo: para el positivismo, el mundo es la posibilidad de sensaciones y, para Wittgenstein, el mundo se corresponde a los límites del lenguaje. En su etapa temprana, Husserl concibe el mundo como la unidad ideal de objetos intencionados. En su etapa madura, amplía esta noción para incorporar el mundo de los valores y los bienes, el mundo de la vida. Para Heidegger, la mundaneidad es un «existenciario», una categoría derivada de nuestro trato concernido con un entorno que comprendemos como totalidad en referencia a un esbozo o proyecto existencial en vistas a la muerte. Tanto el Husserl tardío como Heidegger conciben el mundo como un correlato de nuestra vida. En cambio, para Zubiri, el mundo es primordialmente una «unidad de respectividad» formal que subyace inmersa tanto en el horizonte de remisión significativa –Heidegger– como en el conjunto de correlatos objetivos de la intersubjetividad trascendental –Husserl–. Al mundo fenomenológico Zubiri lo denomina *mi* Mundo –en el sentido de Heidegger– o *nuestro* Mundo –en el sentido de Husserl–.

«Si Kant afirmaba que el mundo no está dado en ninguna intuición, sin duda tenía razón en lo referente a una totalidad cósmica de contenidos. Pero resbalaba sobre la formalidad de realidad. Zubiri no ha afirmado acriticamente la tesis contraria a Kant, sino que, de entrada, ha dicho algo muy distinto. Algo a lo que la inteligencia concipiente no podría llegar. Y es que la impresión de realidad es mundanalmente abierta: cualquier cosa real en aprehensión, por ser real, es *de suyo* mundanal. (...) Por todo ello el mundo es algo más radical que un entorno humano: más que el medio biológico o que el “bosquejo” de mis posibilidades; más incluso que los límites de mi lingüística: es la apertura de la formalidad de realidad a la realidad pura y simple.»<sup>288</sup>

---

<sup>286</sup> Zubiri, X. (2011). *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 121-122.

<sup>287</sup> González, A. (1986). La idea de mundo en la filosofía de Zubiri. *Miscelánea Comillas*, 44, 485-521.

<sup>288</sup> *Ibid.* pp. 520-521.

Según Zubiri, las cosas actualizadas en aprehensión primordial quedan comunicándose entre sí conformando una complejidad unitaria. Zubiri compara esta comunicación o respectividad original –mundo– a una *sintaxis*, que precede a las palabras y las ordena. La personalización –figuración de la propia realidad– recurre a la apertura a lo real o mundo en sentido zubiriano. En paralelo, la apertura a lo real se perfila de distinto modo según discurre la figuración de la propia realidad. El ser humano no puede evitar personalizarse en tanto su inteligencia siempre co-actualiza su realidad como *suidad*, de modo que no puede más que ir indagando, inquieto, cuál sea la *condición* de la apertura de la realidad para hacer efectiva su condición personal.

«Así, las cosas-sentido, que no son pura y simple realidad, son sin embargo, momentos del constructo de cada cosa con mi vida personal. Toda cosa-sentido es un momento constructo de la actualidad campal en que mi personalidad consiste. Pero mi realidad tiene también una actualidad mundanal, yo soy persona, es decir personeidad, y como pura y simple realidad, mi realidad no es personalidad. Es algo más elemental y radical: es personeidad. Como momento mundanal, yo soy persona, es decir personeidad, y como momento campal, soy personalidad. Y ahora se ve cómo lo campal, esto es la personalidad es la personeidad misma campalmente actualizada. Personalidad es la cualificación campal de la personeidad. Por esto yo soy siempre el mismo (personeidad), aunque nunca soy lo mismo (personalidad).»<sup>289</sup>

Lo acabamos de formular líneas atrás: el sentido es el contenido con que aparece la condición de lo real en una apertura a la propia realidad –que caracteriza a la persona– respectivamente actualizada al resto de lo real o mundo: «La actualización del sentido sólo se da dentro del campo de la realización personal»<sup>290</sup>. De este modo, la irrealidad del mero sentido –entendido como correlato objetivo de una conciencia pura– deviene *realidad moral* de una persona en tanto ésta incorpora o apropia las *ofertas* de la realidad –sentidos– en calidad de *posibilidades* para actualizar una determinada figura de personalidad. El sentido pertenece a las cosas –sentido como condición de lo real– al mismo tiempo que pertenece a la persona –sentido como posibilidad personalizante–.

La actualidad del sentido integra *unitariamente* –en el orden del mundo como respectividad– la remisión de la cosa a uno o varios campos –los horizontes fenomenológicos– y la remisión de la cosa a la personalización. La mesa o la silla aparecen como tales en tanto, por un lado, remiten a un campo de significaciones –ambas tienen diversas patas, si tienen respaldo son sillas, si carecen de él son mesas– y en tanto, por el otro lado, participan en la realización efectiva de la persona. Si mi cuerpo –que pertenece a mi realidad personal– sufre ciertas enfermedades neuromusculares, la silla y la mesa pierden su sentido prático para mí –dejan de aparecer como *útiles* en jerga heideggeriana–. Si ciertas partes de mi cerebro se lesionan y sufro agnosia, ni siquiera aparecen para mí los *eidoi* –cognitivos– silla o mesa. Cuando el segundo elemento, la remisión de la cosa a la personalización, domina sobre el primero,

---

<sup>289</sup> Zubiri, X. (2011). *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 273.

<sup>290</sup> Pintor-Ramos, A. (1993). *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. p. 172.

se deslinda una categoría de cosa-sentido, la *posibilidad*. Otra formulación de la misma idea pasa por decir, como hizo Heidegger, que cuando *predomina* la actitud práctico-existencial frente a la teórica, aquello que aparece reviste *menos* el carácter de objeto y *más* el carácter de posibilidad.

«Posibilidad es lo que de hecho posibilita, lo que está actualizado como recurso real de personalización: «Posibilidad en rigor es sólo posible en tanto que término de un poder posibilitante». Así resultaría inexacto por exagerado decir que la posibilidad sólo existe si de hecho está apropiada como algo integrado en el dinamismo de una personalización concreta; pero debe decirse que la razón formal de la posibilidad es apropiabilidad real aquí y ahora, es decir, estar actualizada dentro de los recursos reales del proceso de personalización.»<sup>291</sup>

«Personalidad» y «mundo de vida» son actualizaciones segundas de una respectividad intrínseca de la actualización de lo *mío* al resto de lo *de suyo* como *mundo*. Esta respectividad o comunicación primordial es aquello a partir de lo que gradualmente madura en –y que sigue subyacendo a– un mundo de vida –mío o nuestro– habitado por una personalidad.

La respectividad o comunicación originaria entre *suidad* y mundo es lo que Zubiri denominó la *religación* como condición de posibilidad del sentido apropiable para desplegar una figura de persona:

«El hombre necesita de todo aquello con que vive, pero es porque aquello que necesita es la realidad. Por tanto, las cosas, además de sus propiedades reales, tienen para el hombre lo que he solido llamar el poder de lo real en cuanto tal. Sólo en él y por él es como el hombre puede realizarse como persona. La forzosidad con que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que llamo apoderamiento. El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder lo real. La religación es una dimensión constitutiva de la persona humana. La religación no es una teoría, sino un hecho inconcuso.»<sup>292</sup>

#### §25. *El sentimiento atempera al poder de la realidad para personalizar.*

Ahora se entiende mejor en qué sentido se habla de sentimientos de la personalidad o existenciales. Estos no consisten en conmociones o ecos corpóreos a la aprehensión de valores en las cosas o estados de cosas *particulares*. Estos sentimientos son la conmoción por el «hecho inconcuso» de la religación. Son formas de encontrarse –*sich befinden*– religado al *poder* de la realidad para personalizarnos. Este poder lo vehículan ciertos sentidos –posibilidades personalizantes– mediante los que la condición de lo real para hacernos o deshacernos aparece respectivamente actualizada a la apertura a la propia realidad personal.

Piénsese, por ejemplo, en la descripción que Schopenhauer ofrece del sentimiento de lo sublime:

---

<sup>291</sup> *Ibid.* p. 172.

<sup>292</sup> Zubiri, X. (2012). *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial. p. 7.



«Nuestra dependencia, nuestra lucha con la naturaleza hostil, nuestra voluntad quebrada en ella, se nos presentan ahora intuitivamente ante los ojos: pero mientras no prevalezca el apuro personal y nos mantengamos en la contemplación estética, el sujeto puro de conocimiento mirará a través de aquella lucha de la naturaleza, de aquella imagen de la voluntad quebrada, y captará tranquilo, imperturbable e impávido (*unconcerned*) las ideas en los objetos amenazadores y terribles para su voluntad. Precisamente en este contraste se encuentra el sentimiento de lo sublime. (...) Es la completa impresión de lo sublime. Aquí está causada por la visión de un poder que amenaza con destruir al individuo y le supera sin comparación ninguna.»<sup>293</sup>

Zubiri caracteriza el sentimiento mediante la idea de *atemperación*. Como explica Valentina Bulo, «tempero» quiere decir, así en castellano como en latín, la sazón o punto de madurez –relacionado con una exposición a cierta atmósfera o entorno– que otorga a un alimento su sabor característico<sup>294</sup>. Los fenomenólogos realistas asemejaban las cualidades emocionales experimentadas a conmociones del cuerpo vivo y describían estas cualidades experienciales relacionándolas, por un lado, con el placer y, por el otro, con nuestra actitud hacia lo que amamos y odiamos. Zubiri aclara que estas dos formas de cualidad experiencial –hedónica y ética– del sentimiento actualizan el «disfrute» en la realidad como aquello que nos hace y nos deshace como *personas corpóreas*. De este modo, Zubiri equipara el sentimiento a la percepción del sentido de algo como posibilidad personalizante y lo hace comparándolo a la degustación del sabor de algo. El sabor tanto se puede describir como «agradable» o «desagradable», como «beneficioso» o «perjudicial» para la vida.

«El contenido de las cosas se me actualiza en forma de notas: color, peso, dureza, etc. Todos esos contenidos son perceptivos, lo cual no significa que las cosas sean en sí coloreadas, pero sí que el color nos dice algo de lo que la cosa es, nos actualiza una cualidad suya. *Pues bien, esas cualidades de las cosas no sólo las actualizamos por vía sensorceptiva, sino también por vía emocional [mi énfasis]*. Las emociones nos actualizan cualidades de las cosas, que son como los colores, pero de otro tipo. Estas cualidades son las que conocemos con el nombre de valores. *El ver una cosa suscita en nosotros una reacción de gusto o disgusto [mi énfasis]*, de tal modo que la denominamos agradable o desagradable, bonita o fea, elegante o vulgar, etc.»<sup>295</sup>

Diego Gracia explica que la concepción zubiriana del valor, al enmarcarse dentro de la doctrina del *logos* como libre creación, es *constructivista*: «Esto que se dice de la percepción vale igual para la estimación.»<sup>296</sup> Mientras que el momento atemperante del sentimiento no construye sino que aprehende la realidad como valiosa, el momento talitativo del sentimiento construye valores concretos que encarnan lo valioso de la

---

<sup>293</sup> Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación I* (2<sup>o</sup> ed.). Madrid: Editorial Trotta. §39, p. 259.

<sup>294</sup> Bulo, V. (2013). *Tonos de realidad. Pensar el sentimiento en la filosofía de Xavier Zubiri* (Edición Kindle no paginada). Santiago de Chile: RIL Editores.

<sup>295</sup> Gracia, D. (2013). *Construyendo valores*. Madrid: Editorial Triacastela. p. 59.

<sup>296</sup> *Ibid.* p. 60.

realidad o su carencia. A fin de afirmar, percibir o enjuiciar algo como feo, se des-realiza la complejidad de la cosa y, en referencia al resto del campo de valoraciones – que incluye mediaciones culturales e históricas–, se «estima» que la realidad de esa cosa es *esencialmente* «eso»: fea. Los valores, como el resto de cosas-sentido, tienen un momento de realidad *de suyo* y un momento por el cual contribuyen a personalizarnos respecto a un campo y un mundo. Por esta razón, a ojos del pensamiento zubiriano, resulta tan desacertado el puro intuicionismo axiológico –que reifica o entifica los valores y conduce a una tiranía o violencia axiológica– como el planteamiento opuesto, un puro relativismo o subjetivismo valorativo como el emotivismo. En este último caso, las estimaciones de cada sujeto se consideran una «creación» inconstreñida e inconstreñible puesto que, careciendo todas de fundamento objetivo, deben respetarse todas por igual.

Ahora bien, la estimación concreta de un valor frente al que respondemos mediante emociones como la alegría, la tristeza o la ira –conmociones o suscitaciones corpóreas– se apoya, como hemos explicado, en una apertura afectiva a la realidad como campo axiológico. El grado de apertura de esta versión ilumina ciertos valores y deja otros en la penumbra. Según la fenomenología realista, los sentimientos existenciales o de la personalidad son modulaciones de esta apertura axiológica. Zubiri plantea este tema bajo una óptica algo distinta. Para él, no se trata de distinguir dos «especies» de sentimiento, respuestas emocionales por un lado y sentimientos de la personalidad por otro, sino de distinguir los dos «momentos» de cualquier sentimiento: un momento consiste en *atemperarse* a «eso», la cosa concreta estimada de un modo particular, y otro momento que consiste en atemperarse a la realidad como realidad: *fruición* en lo real como *de suyo*<sup>297</sup>. La actualidad sentimental de lo real se distingue tanto de la actualización intelectual<sup>298</sup> como de la actualización volitiva. Tanto la actualización sentimental –atemperación– como la volitiva consisten en fruición en lo real como *de suyo*. Ahora bien, mientras la fruición sentimental consiste en gusto o disgusto ante lo real como *posibilidad* para personalizarse, la fruición volitiva consiste en la complacencia en deponer efectivamente mi *suidad* –personidad– en una posibilidad cuya apropiación actualiza mi figura de personalidad. Zubiri denomina momento «estético» al momento atemperante de cualquier sentimiento:

«El sentimiento estético es un modo de fruición, de goce. Por tanto, no es un sentimiento más entre otros, *sino una dimensión constitutiva, más o menos larvada, de todo sentimiento [mi énfasis]*. En todo sentimiento hay una dimensión de αἴσθησις (aísthesis) atemperante de lo real. Y esto es lo que se llama sentimiento estético. En realidad habría que decir “lo estético de todo sentimiento”.»<sup>299</sup>

---

<sup>297</sup> Zubiri, X. (2015). *Sobre el Sentimiento y la Volición* (2º ed.). Madrid: Alianza Editorial. p. 354.

<sup>298</sup> Como ya se ha explicado, la actualización intelectual es mera actualidad, mero «quedar» en la intelección, de lo real como *de suyo*.

<sup>299</sup> Zubiri, X. (2015). *Sobre el Sentimiento y la Volición* (2º ed.). Madrid: Alianza Editorial. p. 347.

El sentimiento de lo sublime representa el caso en que estos dos momentos se disocian: me admiro ante el poder de lo real –capaz fácilmente de deshacerme– a la vez que no me siento particularmente conmovido –aterrado, con impulsos de huir– por el estado concreto de cosas que me rodea. Precisamente como no me conmuevo demasiado – Schopenhauer recurría al adjetivo *unconcerned*: despreocupado por las cosas concretas que me rodean–, *me doy cuenta plenamente* que estoy *vinculado* al poder de lo real para hacerme o deshacerme. Esto es lo que hace del sentimiento de lo sublime el sentimiento estético por excelencia. Eva Meijer, una filósofa holandesa que sufre depresión, cuenta que la conexión con el mundo que le permite experimentar el sentimiento de lo sublime alivia sus crisis: «El mundo mismo ayuda: cuanto más grande y amplio es el entorno, ya sea una vista panorámica o un bosque, más fuerte es la sensación de formar parte de un todo, de que las cosas no están tan mal.»<sup>300</sup> *Cualquier* sentimiento contiene un momento estético de versión a lo real:

«Los sentimientos son muchísimos, innumerables, como los actos de intelección o los actos de voluntad. Y son innumerables no solamente en su número sino que además son distintos en calidad. Pero el sentimiento, al igual que la inteligencia y la voluntad, envuelve justamente una versión a lo real. Y en el caso del sentimiento, una versión para estar acomodado o atemperado a lo real. Y en esta dimensión en cierto modo ortogonal que todos los sentimientos tienen respecto de lo real en ellos se presenta, ahí es donde hay que insistir para comprender lo que es, a mi modo de ver, lo estético.»<sup>301</sup>

Como explicamos anteriormente<sup>302</sup>, la función trascendental de la inteligencia actualiza las colecciones de notas respectivas entre sí como realidades *de suyo*, o formas de realidad. En el caso de la realidad de cada uno, la inteligencia actualiza la unidad de respectividad de las notas psico-somáticas como *suidad*, es decir, como corporeidad personal. En el cuerpo vivo –*Leib*– «toma cuerpo» la persona: la inteligencia actualiza la corporeidad –unidad de respectividad de las notas psico-somáticas– como presencia de la realidad personal en el mundo. Realidad personal que corresponde, como hemos visto, a una formalidad –*suidad* o *personidad*– que requiere dotarse de un contenido o figura de personalidad para adquirir más presencia respecto al resto de cosas. La inteligencia nos abre el carácter formal de realidad de las cosas y de nosotros mismos, pero no va más allá puesto que la función de la inteligencia corresponde a la mera actualización. En consecuencia, con tal de dotar de contenido a la condición personal, se requiere de un *principio* que nos oriente en la situación abierta por la inteligencia porque, no lo olvidemos, la aprehensión de algo como real implica que su sentido deja de estar pre-determinado por las tendencias del organismo.

Este principio de orientación corresponde, según Zubiri, al sentimiento. El sentimiento «entona» la unidad psico-orgánica para que se haga cargo de su forma de realidad

---

<sup>300</sup> Meijer, E. (2021). *Los límites de mi lenguaje. Meditaciones sobre la depresión*. Madrid: Katz Editores. p. 116.

<sup>301</sup> Zubiri, X. (2015). *Sobre el Sentimiento y la Volición* (2º ed.). Madrid: Alianza Editorial. p. 353-354

<sup>302</sup> Véase §23. *Constitución genética del sentido y personalización*.

personal<sup>303</sup>. Y, en un segundo momento, ya orientados por la atemperación sentimental, la voluntad determinará en qué posibilidad se deposita el poder para configurar la figura de personalidad. Como explicaremos más adelante, sentimiento y voluntad son dos facetas de una única fruición de realidad<sup>304</sup>. Los tres momentos –inteligencia, sentimiento y voluntad– configuran el hábito o modo de habérselas con nosotros mismos como realidad: «La aprehensión de intelección sentiente, la volición tendente, el sentimiento afectante, no son sino tres momentos de una acción única: la acción de comportarse con las cosas como reales.»<sup>305</sup> Como explica Marco Antonio Sierra:

«Y si en el momento intelectual del sentir nos abrimos a nuestra propia realidad y a la situación abierta en el campo de realidad. En el momento de atemperación se da una co-apertura tonal a nuestra propia realidad y al campo de realidad. A mi modo de entender, la temperación o entonación de nuestra corporeidad y del campo de realidad es central a la hora de pensar la estructuración de nuestro sistema psico-orgánico y de la actualización de las cosas en el mundo. Y esto es así porque en este momento de la apertura nuestras estructuras psico-orgánicas se afinan a la actualización de las cosas en el mundo y nos orientan para poder afrontar la situación.»<sup>306</sup>

Dicho de otra manera: el sentimiento, como momento de la apertura a la realidad, modula el sentido con que las cosas aparecen respectivamente a la presencia corpórea de la persona en el mundo. Una modulación que opera, fundamentalmente, con tal de hacerse cargo de uno como realidad. La intelección actualiza la propia unidad psico-somática como corporalidad respectiva al resto de cosas; cosas abiertas por la intelección como un campo de realidad *indeterminado*, es decir, cuyo sentido no está pre-figurado o limitado por las respuestas tendenciales del propio organismo. Se están planteando aquí dos tesis importantes: *primera*, que el sentimiento resulta de una co-actualización respectiva de la corporeidad –como presencia física de la realidad personal en el mundo– y el resto de cosas; *segunda*, que la función del sentimiento es ordenar este acontecimiento como *situación*<sup>307</sup>, es decir, como conmoción por el sentido de las posibilidades para la actualización de una figura *concreta* de personalidad.

El sentido posibilitante de lo real puede referirse bien a la atemperación respectiva de la corporalidad personal a la totalidad o bien a la atemperación respectiva a una región de lo real o, incluso, a una realidad concreta. Los sentimientos existenciales o de la personalidad corresponden a aquellos en que la atemperación respectiva al sentido posibilitante de la totalidad está en primer plano. En la dinámica propia de estos sentimientos, cobra gran relevancia el carácter abierto –indeterminado– de la totalidad

---

<sup>303</sup> García Sierra, A. (2012). Análisis metafísico-noológico de la corporeidad desde el pensamiento de Xavier Zubiri. *Thémata. Revista de Filosofía*, (46), 599–606. p. 603.

<sup>304</sup> Véase §49. *La herida por lo infinito nos orienta en una espera ilimitada*.

<sup>305</sup> Zubiri, X. (2007). *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial. p. 72.

<sup>306</sup> García Sierra, A. (2012). Análisis metafísico-noológico de la corporeidad desde el pensamiento de Xavier Zubiri. *Thémata. Revista de Filosofía*, (46), 599–606. p. 606.

<sup>307</sup> Véase §40. *La afectación por el sentido*.

así como el carácter abierto –ilimitado– de la personalización como acontecimiento desplegado en el tiempo. El momento de atemperación a lo real como poder para *personalizarme* o *despersonalizarme* está en primer plano: «la adecuación de [los sentimientos existenciales] tiene que ver con nosotros como personas y con el entorno en que vivimos, más que con el valor intencionado en una reacción de respuesta»<sup>308</sup>. Es decir, no son afectos cuya aparición responda, *directamente*, a la presentación de un valor preestablecido –como la tristeza ante la pérdida de un bien–; sino que expresan la perspectiva dominante con que la persona se está abriendo a la realidad como valiosa, como fuente de posibilidades personalizantes. De este modo, las respuestas emocionales a valores concretos tienen lugar dentro de un marco de sentimientos existenciales que representan la perspectiva valorativa que predomina en la personalización del individuo en un momento dado. Las respuestas emocionales –que se dan dentro de una modulación estable del mundo en tanto *campo axiológico*– son aquellas suscitadas por la atemperación respectiva a una región o cosa del mundo.

#### §26. *Desesperación ordinaria o aún religada*

Si aplicamos las consideraciones previas a la desesperación, entendemos que ésta consiste en sentirse *atrapado* por el vínculo con el poder de lo real cuando el mundo deja de ofrecerse como fuente de posibilidades para personalizarse. En una etapa primeriza de su producción en la que no había desarrollado aún la noología y se hallaba influido por la hermenéutica existencial de Heidegger, Zubiri también reflexionó sobre la desesperación. Tal y como Kierkegaard describió, el desesperado anhela *disponer él mismo del poder para personalizarse*, y tanto más desespera cuanto más lejos de su alcance siente este poder, en vez de abrirse a una relación distinta –más humilde– con este poder<sup>309</sup>. Zubiri comprende la desesperación como el sentir la propia existencia carente de fundamento que resulta tanto más penosa cuanto más uno trata de fundamentarse a sí mismo. Reflexionaba de este modo al hilo, precisamente, de la noción de religación de la persona al poder de lo real para personalizarse:

«Para ello hay que recordar que el hombre es persona, en un sentido tan sólo radical; lo es ya [se refiere a la *suidad* o *personidad* con que su realidad queda actualizándose en

---

<sup>308</sup> Vendrell Ferran, Í. (2008). *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag. p. 212. Mi traducción.

<sup>309</sup> Søren Kierkegaard rechaza las demostraciones de la existencia de Dios que recurren a la realidad externa, por lo que trata de demostrarla a través de la intimidad del ser humano, intimidad que describe como una relación que se relaciona consigo misma. Si esta relación no reconoce la existencia de un poder superior –Dios– que la constituye, se sume en una desesperación que termina haciéndola incapaz de relacionarse consigo misma, es decir, que la lleva a perder aquello que la define. De ahí que Kierkegaard sostenga que la relación con Dios es lo que hace que un hombre sea un hombre: «Por eso si quien se cree personalmente un desesperado, cayendo en la debida cuenta de la desesperación de que es presa y no hablando sin sentido acerca de la misma, como de algo que simplemente le acontece –algo así como lo que le ocurre al que padece vértigos, (...)– si tal desesperado, repito, pretende con todas sus fuerzas, por sí mismo y nada más que por sí mismo, eliminar la desesperación, no podrá por menos de verificar que a pesar de todo permanece en la desesperación y que lo único que logra con su enorme esfuerzo supuesto no es otra cosa que irse hundiendo más profundamente en una todavía más profunda desesperación.» Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Editorial Trotta. p. 34.

impresión], pero no puede ser sino *realizando* su personalidad. Esta realización se lleva a cabo viviendo. De ahí que en el ser persona está dada la posibilidad ontológica de «olvidar» la religación y, con ello, de perder aparentemente la fundamentalidad de la existencia. (...) Y lo que hace posible sentirse desligado es la “suficiencia” de la persona para hacerse a sí misma oriunda del *éxito* de sus fuerzas para vivir. (...) Así desligada, la persona se implanta en [a] sí misma en su vida, y la vida adquiere carácter absolutamente absoluto. Es lo que San Juan llamó, en frase espléndida, la soberbia de la vida. Por ella, el hombre se fundamenta en sí mismo. (...) En su hora, la vida *fundamentada* sobre sí misma aparece internamente desfundamentada, y, por tanto, referida a un fundamento de que se ve privada.»<sup>310</sup>

La ventaja de la noción de religación es que nos permite perfilar mejor la idea de la depresión patológica como forma *radical* de desesperación que propone Ratcliffe en *Las experiencias de depresión* (2015)<sup>311</sup>. La forma ordinaria o existencial de desesperación consiste en un sentirse *atrapado* por el vínculo con un mundo que no ofrece como disponibles posibilidades personalizantes *suficientemente buenas*. El mundo en la desesperación ordinaria dispone de poder o bondad, pero no lo presenta como disponible. El desesperado, que no dispone en su entorno de posibilidades que le fundamenten, puede tender a buscarlas en sí mismo. Pero, ¿cómo podría el desesperado andar «buscando» un fundamento en sí mismo si no *anhelara* encontrarlo? El sufrimiento de la desesperación ordinaria corresponde al dolor de la indisponibilidad del poder de lo real: *en la medida que no dejamos de esperar un apoyo para personalizarnos, sufrimos cuando este apoyo no está disponible*.

También Josep Maria Esquirol, cuya antropología estudiamos en el tercer capítulo<sup>312</sup>, caracteriza la subjetividad del ser humano como radicalmente vertida a la realidad de un modo afectivo, es decir, una subjetividad fundamentalmente «herida» o constituida como *pathos*. La forma de esta herida viene trazada por unos *encuentros* básicos en referencia a los cuales estimamos o construimos valores. Se trata del encuentro con la vida –gusto y disgusto–, con el otro –amor y odio–, con el mundo –admiración e indiferencia– y con la muerte –angustia y serenidad–. Afirma Esquirol: «Es obvio que todo buen encuentro pide reencuentro» de modo que define la *espera* como «espera del reencuentro»<sup>313</sup>. Esta misma idea puede formularse en los términos fenomenológicos que hemos manejado: la «espera como reencuentro» consiste en una expectativa –que podríamos resumir como «el mundo es de tal condición que permite el buen

---

<sup>310</sup> Zubiri, X. (2017). *Naturaleza, Historia, Dios* (15ª ed.). Alianza Editorial. pp. 449-450.

<sup>311</sup> Ratcliffe, M. (2015). *Experiences of depression. A study in phenomenology*. Oxford: Oxford University Press. También Hubertus Tellenbach considera que la depresión se asemeja a la desesperación. Tellenbach concibe la desesperanza no sólo como ausencia de esperanza, sino como el permanecer prisionero de la duda acerca de si cabe o no cabe la esperanza. Para escapar de esa duda, en uno u otro sentido, es necesaria una *acción de decidir* de la que, precisamente, el depresivo es incapaz. El depresivo se da cuenta de ello pero no puede resolverlo. Tellenbach, H. (1976). *La melancolía. Visión histórica del problema. Endogenicidad. Tipología. Patogenia. Clínica*. Madrid: Ediciones Morata. p. 24.

<sup>312</sup> Véase §48. *Esperar un buen reencuentro*.

<sup>313</sup> Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado. pp. 153-154.

reencuentro»– incluida como mención en el momento atemperante del sentimiento. Esta mención es aquello a lo que Ratcliffe se refiere como *esperanza radical* –*radical hope*– en el sentido de expectativa *pre-intencional* que opera como condición de posibilidad de cualquier esperanza dirigida intencionalmente a la realización de una posibilidad concreta.

«Es el sentido que el futuro ofrecerá la clase de posibilidad significativa que presupone la actitud de esperar intencionalmente. No es la mera apreciación que “algo pasará”, sino una estructura anticipatoria de una clase más específica que incluye posibilidades como “las cosas podrían cambiar a mejor” o “las cosas malas no sucederán”.»<sup>314</sup>

Conviene precisar que se trata de una mención *pre-intencional* en el sentido que es distinta –a la vez que *anterior* y *necesaria*– a la intencionalidad de la respuesta emocional dirigida a un valor concreto. Se trata de una perspectiva mediante la que se abre la realidad como campo axiológico. Es decir, se trata de un sentimiento existencial cuya pérdida Ratcliffe define como la pérdida de esperanza radical –*radical hope*–. La referencia *pre-intencional* es otra manera de referirse a la modalización de la apertura o versión radical a lo real como campo axiológico o poder posibilitante que Zubiri identifica con el momento atemperante del sentimiento.

En la desesperación ordinaria, la *persistencia* de esta expectativa de buen reencuentro *se sufre como una ansia o anhelo que agobia* ante su falta de cumplimiento o plenificación por parte de las posibilidades disponibles, que no son suficientemente buenas, es decir, que no plenifican la expectativa implícita. Por esta razón, tiene sentido que, sufriendo la frustración de sus expectativas concretas pero manteniéndola aún como forma de versión a lo real, el desesperado se vuelva, en un acto de *hybris*, hacia su propia realidad personal para tratar, como el barón de Munchhäusen, de sacarse a sí mismo de la ciénaga tirando de su propia coleta. Puede decirse que la soberbia, a la que tanto peso otorga Zubiri, manifiesta, precisamente, la persistencia de la versión expectante a la realidad –en este caso, la propia– como poder. Se trata de un círculo vicioso pues, cuanto más deseo disponer en mí del poder de satisfacer esta expectativa implícita en mi versión al mundo, más alejado estoy de encontrarme con el poder del mundo como don o dádiva.

«El mundo es más fuerte que yo. A su poder no tengo otra cosa que oponer sino a mí mismo, lo cual, por otro lado, lo es todo. Pues mientras no me deje vencer, yo mismo soy también un poder. Y mi poder es terrible mientras pueda oponer el poder de mis palabras a las del mundo, puesto que el que construye cárceles se expresa peor que el que construye la libertad. Pero mi poder será ilimitado el día que tenga mi silencio para

---

<sup>314</sup> Ratcliffe, M. (2015). *Experiences of depression. A study in phenomenology*. Oxford: Oxford University Press. p. 108.

defender mi inviolabilidad, ya que no hay hacha alguna que pueda con el silencio viviente.»<sup>315</sup>

### §27. *Desesperación radical o desligada*

Por contra, la desesperación *radical* implica experimentar la realidad como vacía de poder posibilitante o bondad. Si el sentido de la posibilidad se definía como el contenido con que aparece la condición de lo real para hacerme o deshacerme en una apertura a mi realidad respectivamente actualizada al resto de lo real o mundo, en la desesperación radical el sentido aparece como no posibilitante. No se trata, como en la desesperación ordinaria, de una carestía de posibilidades suficientemente buenas. Haya más o menos posibilidades, sean éstas más o menos disponibles, al radicalmente desesperado le aparecen todas *indiferentes* a su persona. Y una posibilidad revestida del sentido de la indiferencia es lo opuesto a una posibilidad, por lo que la llamaremos una «no-posibilidad»<sup>316</sup>. Glatzel afirma que: «La personalidad del depresivo carece del sentido de lo posible como parte esencial de la esperanza de futuro y carece, por tanto, de libertad de espíritu en el sentido de alternativa»<sup>317</sup>.

En el segundo capítulo, recurrimos a la descripción que la filósofa holandesa Eva Meijer ofrece sobre su depresión y que titula *Los límites de mi lenguaje* (2021)<sup>318</sup>. Resulta revelador que la autora recurra a la definición wittgensteiniana de mundo –los límites del propio lenguaje– para caracterizar lo inefable de la experiencia depresiva. A pesar de ello, ha podido escribir un libro a propósito de esta experiencia inefable, de modo que habrá que admitir que la depresión no se identifica simplemente con una carencia de mundo en sentido zubiriano –apertura respectiva de lo real– sino a un peculiar empobrecimiento. Lo empobreciente, como ya hemos repetido varias veces, es que la apertura del individuo a su carácter como realidad personal deja de estar radicalmente vertido al resto de lo real –mundo– como poder para personalizarlo. Es decir, la respectividad sigue incluyéndolo todo *excepto* la propia personalización. Esto lleva a

---

<sup>315</sup> Dagerman, S. (2020). *Nuestra necesidad de consuelo es insaciable...* Logroño: Pepitas Editorial. p.16. Se trata de las últimas líneas –las más célebres– de un breve manuscrito del escritor anarquista Stig Dagerman, fechado en mayo del 1952. Se suicidaría dos años después, el 4 de noviembre de 1954, a los treinta y un años de edad. El escrito es la confesión de la desesperación que domina su vida, que arranca diciendo «Estoy desprovisto de fe y no puedo, pues, ser dichoso, ya que un hombre dichoso nunca llegará a temer que su vida sea un error sin sentido hacia una muerte cierta.» (*Ibid.* p. 7) Dagerman sólo parece encontrar sentido en su relación con el mundo entendiéndolo como una pugna por el poder, de la que saldrá victorioso –«mi poder será ilimitado»– cuando muera y quede el sentido de sus palabras –«silencio viviente»– denunciando los males del mundo. Es difícil no apreciar soberbia en esta actitud de contienda con el mundo por el poder.

<sup>316</sup> Una costurera que atendimos –enferma de una depresión melancólica– había disimulado toda su vida su discreta joroba mediante el uso de ropas que ella misma remendaba. Tras enfermar, no paraba de lamentarse que se había quedado sin ropa que ocultase la joroba a pesar de que la misma ropa seguía colgando del armario. Ni siquiera intentaba vestirse con ella para comprobar si seguía ocultando su joroba. Estaba convencida que la ropa ya no podía hacerlo, que la ropa carecía de poder posibilitante.

<sup>317</sup> Glatzel, J. (1985). *Depresiones endógenas*. Barcelona: Ediciones Doyma. p. 39.

<sup>318</sup> Meijer, E. (2021). *Los límites de mi lenguaje. Meditaciones sobre la depresión*. Madrid: Katz Editores.



que, según el significado fenomenológico del mundo de vida, el mundo que habita el depresivo es *in-mundo*, en el sentido que se trata de una realidad de tal condición – irrespectiva a la propia personalización– que no puede ser convertida en posibilidad.

De este modo, la cualidad peculiar –*oscura* y *fría*– con la Meijer describe su experiencia, la cualidad corpórea del atemperarse de la desesperación radical, puede entenderse *dialécticamente* como ausencia de otra cosa. La experiencia muda del apoyo de lo real se asemeja a una fuente de *luz* y *calor* de modo que la experiencia de su pérdida, el desligarse del poder de lo real, se describe en términos opuestos. La atemperación de una personalización irrespectiva al poder del mundo se siente oscura y fría. El sentimiento existencial no puede incorporar una expectativa o referencia pre-intencional al reencuentro. He aquí la carencia radical de la desesperación que enferma.

Esta comprensión de la desesperación radical permite, además, comprender otro fenómeno exclusivo y llamativo de la depresión patológica: la *ausencia* de reacciones de respuesta emocional. En psicopatología descriptiva, se habla de despersonalización cuando la *propia* intimidad deja de resultarnos familiar y se extraña, por ejemplo, si dejo de sentir «míos» los sentimientos que me habitan. La forma depresiva de despersonalización corresponde a una «pérdida de resonancia emocional»<sup>319</sup> o «sentimiento de pérdida de los sentimientos» –*Gefühl der Gefühllosigkeit*, expresión acuñada por el psiquiatra Johann Lange–, en la que el paciente dejar de sentir las respuestas emocionales como suyas no porque primordialmente las *juzgue* como ajenas, sino porque las *experimenta* débiles e inadecuadas respecto a su forma habitual de estimar los objetos como bienes. No es raro, por ejemplo, que un depresivo refiera que ya no experimenta amor o ternura hacia sus allegados del modo como solía experimentarlos. Como vimos, las respuestas emocionales presuponen la apertura al mundo como campo axiológico, la atemperación al poder de lo real. Así como un desesperado ordinario sigue experimentando tristeza, alegría o ira –lo que presupone una versión afectiva radical al poder de lo real que incluye la expectativa pre-intencional de buenos reencuentros–, un desesperado radical deja de responder emocionalmente o experimentar conmociones afectivas. De ahí que, como se expuso en la introducción, se haya descrito, una y otra vez, que en las depresiones más graves no se padece propiamente un estado de ánimo triste, sino «anhedonía» o incapacidad para experimentar placer. Ya se comentó que «anhedonía» era un término polisémico cuyos distintos significados se relacionaban con distintos modos de concebir el placer. Tras lo

---

<sup>319</sup> «La depresión patológica también anula los cambios reactivos normales de la emoción o la resonancia emocional. Esto comporta una sensación de vaciedad o falta de vitalidad interior, de modo que el paciente ya no se siente participando en el mundo. Esta pérdida del sentimiento hacia el entorno le produce al depresivo una impresión de irrealidad.» Fish, F. (1974). *Fish's Clinical Psychopathology*. (M. Hamilton, Ed.). John Wright & Sons. p. 71. Mi traducción. También recibe el nombre de parálisis de la capacidad de *vibración afectiva* (*affektiven Schwingungsfähigkeit*). Ciertamente sí existe evidencia *empírica* de la pérdida de vibración afectiva en la depresión, fenómeno que experimentalmente se modeliza mediante el constructo ECI (*emotion context insensitivity*) u otros parecidos (*emotion differentiation, emotion network density*). Ahora bien, a día de hoy no está claro cuál es el papel – central o accesorio – del fenómeno en el trastorno depresivo mayor tal como lo define el DSM. Cf. Rottenberg, J. (2017). Emotions in Depression: What do we really know? *Annual Review of Clinical Psychology*, (13), 241–263.

expuesto, podemos ser más precisos y describir la anhedonia de la depresión patológica como una restricción de fruición o del sentimiento atemperante. Modalizada como un sentimiento existencial, esto se manifiesta como una desesperación cualitativamente oscura y fría. Modalizada como una respuesta emocional, se manifiesta como una incapacidad específica para entristecerse o apenarse en respuesta a la pérdida de un bien o a la presencia de un mal así como, más genéricamente, una menor capacidad para responder o conmoverse emocionalmente. Hay que buscar el origen de ambos síntomas en un cambio de la versión a lo real como campo axiológico. Este cambio de versión se ha denominado carencia radical de expectativa o esperanza de apoyo personalizante por parte del mundo, e indica que el individuo siente su persona incomunicada con el resto de lo real.

El carácter atemperante del sentimiento –su intrínseca dirección a *degustar*– pretende *comprobar cómo* es el apoyo en lo real, de modo que implica la suposición que este encuentro que sostiene va a darse de alguna manera. Hemos señalado que la tendencia a la soberbia de la desesperación ordinaria se puede comprender, precisamente, a partir de esta expectativa implícita que se vuelve hacia el yo al tropezar con un rotundo «¡no!» por parte del mundo. En el caso de la desesperación radical se da una expectativa de imposibilidad –«no puede haber reencuentro»– que, en los casos delirantes, se torna en una absoluta *certeza* de imposibilidad. El depresivo delirante encuentra la plenificación de la expectativa de imposibilidad del reencuentro en la donación de alguna experiencia.

«Minkowski tuvo ocasión, poco después de la Primera Guerra Mundial, de convivir, en plan de médico particular, con un depresivo delirante, poseído de ideas de ruina, de culpabilidad y de castigo inminente. Como todas las ideas realmente delirantes, las suyas eran irreductibles a la argumentación lógica. Sin embargo, Minkowski no podía evitar el tratar de razonar con él; un día, al afirmarle el enfermo como de costumbre que el castigo le iba a llegar sin duda aquel mismo día, le dijo: «Pero vamos, ya sabe usted que desde que estoy con usted, siempre me dice lo mismo, y que he tenido yo razón al contestarle que no le ocurriría nada, que estaba equivocado.» A lo cual replicó: «De acuerdo, pero ¿quién me dice que un día no se va a equivocar usted?»»<sup>320</sup>

Tales expectativas implícitas en el mundo forman parte de la «fe» en el mundo que Husserl llamó «actitud natural» y juega un papel crucial en la constitución de sentido.

## §28. *El veto fenomenológico a la antropología filosófica. La respuesta de Zubiri en forma de metafísica antropológica*

Como explica Hans Blumenberg en la primera parte de su póstuma *Descripción del ser humano*<sup>321</sup>, Husserl –también Heidegger– promovieron un veto a la antropología –*Anthropologieverbot*–. Las reticencias de Husserl se remontan a la misma fundación de

---

<sup>320</sup> Gallart, J. M. (1970). *Orígenes de la concepción fenomenológica de la enfermedad mental*. Barcelona: Universidad de Madrid. Facultad de Medicina. p. 108.

<sup>321</sup> Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. (M. Sommer, Ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

la fenomenología como refutación del psicologismo. Husserl desarrolla inicialmente la fenomenología con tal de evitar la reducción del ámbito lógico-ideal a las leyes de un aparato psíquico contingente, de modo que, consecuentemente, también se opuso a identificar la conciencia fenomenológica con cualquier otra particularidad biológica o cultural. Cuando la fenomenología se ocupa de tematizar explícitamente los actos intencionales dirigidos a *eidoi*, pone fuera de juego los aspectos empíricos, fácticos o mundanos del yo.

El «antropologismo» consiste en la pretensión de hacer una filosofía del ser humano como hecho *positivo* del mundo. Se corresponde a una perspectiva que no trasciende la facticidad del hombre como ente biológico, psicológico o cultural. La filosofía de Zubiri puede juzgarse como antropologismo si se entiende que está afirmando que la realidad como *de suyo* es *producta* de una particularidad biológica del hombre, en este caso, lo que él califica de «hiper-formalización» del sistema nervioso. Pero esta no es la única lectura posible del pensamiento de Zubiri. Antonio Pintor-Ramos considera que lo que Zubiri afirma es la misma realidad como realidad de suyo *la que exige* ciertas características biológicas por parte del hombre.

«Pero, al describir la inteligencia como «mera actualidad» de lo real, Zubiri está afirmando que es *la realidad* misma quien se hace presente en el hombre, y lo hace como «de suyo»; se pretende que este es un dato básico de la experiencia y, por tanto, las estructuras específicas de la humanidad no son quienes conforman la actualidad de lo real, sino que es esta básica actualidad la que exige una determinada conformación de la vida humana»<sup>322</sup>.

Una vez se deja de considerar al ser humano *meramente* como una cosa o realidad *del* mundo –que pertenece al mundo– y se lo considera como creador, desvelador o custodio del mundo –quien tiene mundo o está abierto al mundo–, se trasciende el ámbito fáctico y se asientan los fundamentos para una filosofía del ser humano. El «hombre como hecho del mundo» y el «hombre como custodio del mundo» no son dos alternativas mutuamente excluyentes, aunque cabe advertir que los límites y particularidades de cada ámbito no deberían confundirse. Por desgracia, esta confusión se produce fácilmente. Esto sucede cuando, por ejemplo, se identifica un rasgo empírico concreto del ser humano con su apertura al mundo. Por el otro lado, la amenaza siempre presente de la confusión tampoco debería llevar a negar taxativamente –contra toda evidencia– que ciertos rasgos empíricos resultan indispensables para la apertura al mundo.

El planteamiento de Zubiri es sencillo a la vez que elegante. Por un lado, define la función *trascendental* de la inteligencia como la actualización de una forma de realidad *respecto* al resto de lo real como real, el mundo. Por el otro, define la función *talitativa* de la inteligencia como la aprehensión de las notas concretas –*tales*– de algo en tanto meros momentos de una constelación de notas que se actualiza con carácter *de suyo*. Talitativamente, el ser humano se define como un animal –un sistema psico-orgánico

---

<sup>322</sup> Pintor-Ramos, A. (1994). *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. p. 351.

viviente– dotado de notas como inteligencia, sentimiento y voluntad, de modo que es capaz de comportarse con las cosas y consigo mismo en tanto realidades. Así, la talidad humana es objeto de estudio por parte de distintas ciencias positivas. En cambio, trascendentalmente, el ser humano se define como persona: una *suidad* que dispone de su realidad respecto al resto de cosas reales. La *suidad* presenta dos facetas: «íntima» y «mundana». La personeidad corresponde a la experiencia *íntima* de auto-pertenencia de todo lo que conforma mi realidad: cuerpo, psique e inteligencia. La personalidad es la figura *mundana* con que la personeidad íntima cobra actualidad o concreción respecto al resto de lo real. En conjunto, la esencia del ser humano es ser animal de realidades o persona psico-orgánica. Mediante las dos funciones de la inteligencia, la filosofía zubiriana del ser humano distingue y vincula el carácter fáctico con el carácter trascendental. Mientras la realidad talitativa del animal humano está ya hecha o terminada, la realidad trascendental de la persona no está hecha sino que implica ir respondiendo a la realidad haciéndose cargo de ella a través de un proceso de creación y apropiación de posibilidades cuyo sentido es fruto de la actualización co-respectiva entre la realidad de las cosas y la del animal humano abierto a su carácter como realidad.

«La posibilitación no es un paso de la potencia al acto, sino que es la constitución activa de la posibilidad en cuanto tal. La esencia abierta, como toda esencia, es activa por sí misma. Y en el caso de esencia abierta esta actividad por sí misma es actividad de personalización. La persona se personaliza por sí misma –no puede menos de personalizarse– y en su enriquecimiento progresivo, en el incremento entitativo de la personalización, estriba la única forma que la persona tiene de mantenerse como persona, es decir: justamente ser suya. Se dirá que esto es una Antropología. Sí. Pero yo tendría que decir que esto no es una Antropología *simpliciter* por una razón bien clara. Y es que la Antropología, en tanto que Antropología, es decir, en tanto que estructura del hombre, concierne justamente a la talidad del hombre. A que el hombre es tal, a diferencia del chimpancé o de una ameba. Sí. Aquí he tomado al hombre, pero al hombre como forma de realidad, que es cosa distinta.»<sup>323</sup>

Es necesario comprender rectamente que Zubiri rechaza que haya *dos* mundos distintos: uno de cosas espacio-temporales regidas por la causalidad y otro repleto de personas y fines. Zubiri dice que, por más que se puedan concebir muchos *cosmos* –conjuntos finitos de cosas que pretenden asimilarse a la totalidad– sólo hay un mundo –infinito– en el sentido de respectividad primordial<sup>324</sup>. Es decir, un mundo infinito puede ser actualizado como diversos campos finitos. Dado que no hay muchos mundos, entiende que no debe tratar de ajustarse la realidad de la persona a la realidad del mundo de las cosas, sino al revés: hay que modificar la metafísica de las cosas para que sea coherente con la de las personas. Se lamenta Zubiri de que es «cierto que en la metafísica clásica, desgraciadamente, se ha considerado la subsistencia como modo sustancial, lo cual, a

---

<sup>323</sup> Zubiri, X. (2006). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 242-243.

<sup>324</sup> Zubiri, X. (2008). *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza Editorial. p. 18.

mi entender, ha desbaratado la subsistencia.»<sup>325</sup> Por esta razón, Zubiri separa la sustancia –sujeto de inhesión de propiedades– de la subsistencia o sustantividad –el sentido correcto de «esencia» según Zubiri–, que define como la forma *de suyo* con que una constelación o estructura de notas es actualizada intelectivamente. La noología describe cómo la inteligencia aprehende primordialmente sustantividades en vez de sustancias. Todo lo que hay en el mundo es sustantivo en sentido zubiriano. Ahora bien, pueden distinguirse distintas modalidades de *de suyo*, distintas formas de implantación de una sustantividad respecto al resto de lo real. Es en este ámbito que destaca la particularidad *única* de la sustantividad personal: su *apertura* intrínseca a su carácter *de suyo*, de modo que dispone de él respecto al resto de lo real. El animal humano es –en términos talitativos– una «esencia abierta» a la realidad y a su realidad, en virtud de lo que es –en términos trascendentales – una forma distinta de realidad que el animal, una persona. En resumidas cuentas, Zubiri propone una metafísica distinta a la de la sustancia, una metafísica en la que se acomodan tanto el mundo físico como el personal. De ahí que sea más correcto afirmar que Zubiri propone una «metafísica antropológica» en vez de una antropología filosófica.

«En la persona lo que importa no son las vicisitudes humanas en virtud de las cuales la persona se va constituyendo en forma de personalidad a lo largo de la vida. No. Es algo más radical, y aparentemente más inocuo, pero en el fondo mucho más decisivo, a saber: la persona como forma de realidad. *Es la realidad, ella en sí misma, que se abre a sí misma en forma de suidad, es decir en forma de persona.*»<sup>326</sup>

---

<sup>325</sup> Zubiri, X. (2011). *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 131.

<sup>326</sup> Zubiri, X. (2006). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 243.

## Cuarta parte. Fenomenología tardía

### §29. *La absorción de la antropología por la fenomenología trascendental*

En un movimiento parecido, el Husserl tardío *absorbe* ciertos aspectos antropológicos en la fenomenología trascendental en vez de proponer una antropología filosófica<sup>327</sup>. Esta absorción empieza cuando advierte que el ser humano mundano alberga, en su seno, una subjetividad o conciencia trascendental para la cual el mundo se reduce a fenómeno. Como explica Dermot Moran<sup>328</sup>, Husserl fue reconociendo paulatinamente la necesidad de ocuparse de la *persona concreta* de la conciencia intencional. Es decir, que el ego o conciencia pura –las estructuras *anónimas* del aparecer de sentido– estaría habitada por una vida individual lo que implica, además, que la conciencia pura tiene una *génesis*, que se ha desarrollado históricamente a partir de ciertas condiciones de posibilidad. Dicho de otro modo: que el aparecer del sentido ya no se sostiene sobre sí mismo –absoluto, infundado–, aunque así comparezca en nuestra conciencia reflexiva como adultos plenamente desarrollados que adoptan una actitud teórica.

Aclaremos la diferencia entre conciencia pura y conciencia trascendental. Hemos tratado con la conciencia pura en la primera sección, cuando hemos *reflexionado* acerca de cómo algo nos era dado como algo de un modo *estático*: ««Reflexionar», en realidad, en sentido estricto, (...), viene a ser realizar en una modalidad de conciencia *explícita* o *temática* una actividad consciente (como ver una película, escuchar música, sumar o pasear) pero que no era necesariamente explícita o temática, es decir, *autocognoscente*.»<sup>329</sup> Cuando ponemos entre paréntesis los conocimientos y creencias referidos a la realidad empírica y contingente a la que se dirige intencionalmente una vivencia, la vivencia se reduce a mero correlato de una conciencia o yo *puro* o *anónimo*. Ahora bien, no hay que olvidar que «este yo [puro] no es una *realidad*, por tanto no tiene propiedades *reales*. En cambio, el yo *personal* es una *realidad*, y ello según el concepto de *realidad* establecido y aclarado por nosotros.»<sup>330</sup>

Mi «yo personal» –con su historia individual intransferible, sus hábitos y gustos, su ubicación concreta y su estado actual– queda neutralizado y en su lugar aparece, como un «residuo» tras disolverse todo elemento personal, una conciencia impersonalizada o anónima. Mediante este paso, advierto las diferencias entre lo representado y *mi* representármelo. Esta es la clase de *epojé* que *presupone*, junto a la reducción eidética,

---

<sup>327</sup> Cf. Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. (M. Sommer, Ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. pp. 339-350.

<sup>328</sup> Moran, D. (2011). *Introducción a la Fenomenología*. Barcelona: Anthropos Editorial. p. 166.

<sup>329</sup> de Monticelli, R. (1998). *El futuro de la fenomenología. Meditaciones sobre el conocimiento personal*. Madrid: Ediciones Cátedra. p. 28.

<sup>330</sup> Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Fondo de Cultura Económica. /325/ p. 377

la psicología fenomenológica o pura que se expuso en la primera sección. La *epojé* es el recurso que la fenomenología emplea para evitar recaer en la *actitud natural* –la «fe» que el mundo *existe* tal y como aparece–, que constantemente tiende a afirmarse de nuevo. Husserl describió la *epojé* como una abstención –*Enhaltung*–, desconexión o exclusión –*Ausschaltung*– de la postulación del mundo y de la fe en su realidad independiente. También la comparó a poner entre paréntesis –*Einklammerung*– o poner fuera de juego –*außer Spiel zu setzen*– las tesis implícitas en la vivencia que postulan la independencia de la realidad.

De este modo, la *epojé* modifica nuestra orientación hacia el mundo y termina haciéndonos adoptar un punto de vista *trascendental* sobre la experiencia<sup>331</sup>. Veamos cómo ocurre: por ejemplo, distingo entre el avión en sí y mis distintas representaciones de él, en unas ocasiones como un punto *minúsculo* en las alturas y, en otras, como un vehículo *gigantesco*. Mis distintas representaciones del mismo avión dependen de la ubicación espacial de mi cuerpo respectivamente a la ubicación del avión, algo que no está dado temáticamente en mis vivencias concretas. En cambio, tras la *epojé* que pone entre paréntesis la realidad efectiva de la experiencia y sus tesis implícitas, la conciencia pura que reflexiona sobre su experiencia sí advierte la diferencia entre el avión en sí – que queda como mero *noéma* al que se dirige la actividad *noética*– y el fenómeno avión tal y como ha sido experimentado –la actividad *noética*–. Pero aún se puede dar un paso más allá en el camino de la *epojé*: la reducción *trascendental*, la puesta entre paréntesis de la distinción entre la realidad de lo representado –el avión *en sí*– y mis representaciones de esa realidad independiente –el avión *para mí*–. Se trata de un punto crucial pues, como recuerda Javier San Martín, «comprender bien la reducción trascendental es comprender la fenomenología»<sup>332</sup>. Se trata de intentar reducir también el «avión *en sí*» –no sólo las representaciones del «avión *para mí*»– a fenómeno de conciencia. Esa conciencia no es ahora una conciencia pura sino una conciencia *trascendental* en tanto ha hecho inmanente a la conciencia lo que antes *trascendía* a la conciencia en tanto independiente de ella o «en sí». Pero mientras la conciencia pura distingue entre la cosa en sí y la representación de la cosa poniendo entre paréntesis los elementos adventicios de la representación para realzar la donación del *eidos*, ¿cómo opera la conciencia trascendental? Se trata de advertir que la conciencia *también* constituye el «en sí» del avión y no sólo las representaciones. No hay algo así como un mundo objetivo en sí, independientemente de mí, acerca del cual la función de la conciencia sea ir capturando distintas perspectivas. Lo que aparece como existiendo «en sí» ha sido y está siendo constituido en y por la conciencia. «Yo no tengo primero la existencia del mundo y luego la representación que depende de mí, sino que la existencia del mundo como la de todo lo mundano se me da en mi representación.»<sup>333</sup>

---

<sup>331</sup> Cf. Moran, D. (2011). *Introducción a la Fenomenología*. Barcelona: Anthropos Editorial. pp. 141-143.

<sup>332</sup> San Martín, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. p. 187.

<sup>333</sup> *Ibid.* p. 213.

Bajo este punto de vista, lo «en sí» no corresponde a lo independiente, a lo exterior a la conciencia, sino a aquello que *puede* ser objeto de experiencia –cognoscitiva y práxica<sup>334</sup>– *antes y después* de la experiencia que tengo *ahora*:

«Si pienso la representación del mundo como lo que depende de mi experiencia, a esta representación no puedo oponer nada de lo cual pueda decir que no es representación, sino mundo en sí; pues, ¿cómo podría determinar el mundo en sí como algo opuesto a la representación?, ¿por ser algo, por ejemplo, que se resiste a mi cuerpo o algo que se muestra independientemente de mi cuerpo o del hecho que yo lo perciba? Sólo puede significar que ese ser existe antes de entrar en contacto conmigo, en relación conmigo. Pero la pregunta entonces, ¿cómo sé que eso existía ya antes de que ahora entre en contacto conmigo?, y las respuestas se reducirán siempre a decir, antes o después, que también los días anteriores *podía haber comprobado su existencia*; sólo puedo decir que algo existía antes de mi experiencia efectiva de ese objeto, porque también *antes podía ser objeto de experiencia*; igualmente puedo decir que seguirá existiendo porque también después seguirá siendo *objeto de experiencia posible*.»<sup>335</sup>

De este modo, la reducción trascendental descubre el carácter *constituyente* u *operante* de la intencionalidad –*fungierende Intentionalität*–<sup>336</sup>. Se dice que la subjetividad o conciencia constitutiva es *trascendente* respecto al fenómeno mundo en tanto lo constituye en su inmanencia. Adviértase, además, la crucial importancia de la temporalidad en relación a la constitución del fenómeno mundo. No se podría constituir el fenómeno mundo sin alguna clase de *síntesis* entre el ahora, el antes y el después. Volveremos sobre la conciencia del tiempo más adelante.

### §30. La lectura del Husserl tardío por parte de Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty afirma en la introducción de la *Fenomenología de la percepción* (1945) que el «trascendental de Husserl no es el de Kant»<sup>337</sup>. Eso significa que la conciencia trascendental que constituye en su seno al mundo no reside *exclusivamente* en el sujeto. Suscribimos esta interpretación, aunque cabe advertir que se trata de *una* interpretación que otros autores no comparten. De la fenomenología trascendental de Husserl se pueden hacer distintas interpretaciones, según si se entiende que la reducción trascendental puede o no ser completada con éxito:

---

<sup>334</sup> La «existencia de todo lo mundano» se refiere al dominio de lo potencialmente cognoscible así como al fundamento de sentido de las praxis cotidianas: «El mundo es el suelo de todo lo que es y la meta de toda direccionalidad del yo. Es lo pre-dado originariamente, que trasciende a todo lo dado (...). *El mundo es todo lo se da a priori y de forma concreta*, que hace posible que la experiencia sea sistemática y unánime. Todas las síntesis, en su mayor o menor complejidad, por las que se nos dan las cosas de la percepción, en el recuerdo, etc., se encuentran ligadas mutuamente entre sí dando lugar a una síntesis global a la que pertenece el carácter de certeza del mundo que conocemos como *evidencia natural* (*Selbstverständlichkeit*).» González Calvo, J. (2012). *Vivir lo extraño. Un estudio psicopatológico sobre el déficit de familiaridad*. Tarragona: Publicacions URV. pp. 64-65.

<sup>335</sup> San Martín, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. p. 214.

<sup>336</sup> *Ibid.* p. 235.

<sup>337</sup> Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península. p. 13.



«Por eso, la retirada de la subjetividad trascendental es una necesidad filosófica, si hemos de entender la vida humana, pero es, a la vez, un fracaso, porque todo intento de superar nuestra inserción en el mundo termina teniendo un lugar y un tiempo en el mundo, que es siempre el marco de posibilidad de la vida humana; es decir, sólo es posible en el mundo.»<sup>338</sup>

Si se considera que la reducción trascendental puede completarse con éxito, se entiende que la subjetividad trascendental *pone* la dimensión mundanal profunda de las cosas. Se trata de una lectura *idealista* que imposibilita el diálogo entre los pensamientos de Husserl y de Zubiri. Por el otro lado, si se considera que la reducción trascendental no puede ser completada, se entiende que la subjetividad trascendental *no alcanza nunca a disponer completamente* del mundo, lo que denota que la realidad profunda de las cosas no depende del sujeto. Mediante esta última lectura de Husserl puede establecerse un diálogo con el pensamiento Zubiri y, por tanto, seguir adelante con nuestra investigación.

En la segunda parte del capítulo, hemos argumentado que la restricción patológica de la posicionalidad excéntrica acarrea una *privación en la confianza radical en el mundo*, una *incapacidad* para articular constelaciones de sentido que no sean *absolutamente hostiles* al individuo. En los términos de una fenomenología trascendental de carácter existencial:

«La *Urdoxa*, la evidencia natural del mundo, no es algo meramente teórico, *es el punto mismo de la inserción de la vida en la realidad en la confianza de la estabilidad del mundo que genera mi propia estabilidad y cuya alteración constituye la imposibilidad de seguir siendo humano, no por caída en la animalidad, sino por el advenimiento de la enfermedad mental [mi énfasis]*,.»<sup>339</sup>

Según Merleau-Ponty, la reflexión trascendental de Husserl no conduce a una filosofía idealista sino a una existencial: «la conciencia de (la) propia dependencia respecto a una vida irrefleja que es su situación inicial, constante y final»<sup>340</sup>. El sentido de la reducción trascendental no es proporcionar los detalles de las entretelas de la constitución del fenómeno del mundo por la conciencia, sino darnos cuenta que el aparecer del sentido – las legalidades de esencia– se da en un mundo *ya* constituido. Merleau-Ponty lo expresa escuetamente –«Por estar en el mundo, *estamos condenados al sentido*»<sup>341</sup>– y, también, de forma proliza:

---

<sup>338</sup> San Martín, J. (2018). Vida humana, cultura y locura. En L. P. Rodríguez (Ed.), *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos* (pp. 13–37). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza. p. 35.

<sup>339</sup> *Ibid.* p. 25.

<sup>340</sup> Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península. p. 14.

<sup>341</sup> *Ibid.* p. 19.

«Husserl reanuda la *Crítica del juicio* cuando habla de una teleología de la conciencia. No se trata de dar a la consciencia humana el doble de un pensamiento absoluto que, desde fuera, le asignaría sus fines. Se trata de reconocer la conciencia misma como proyecto de mundo, destinada a un mundo que ella ni abarca ni posee, pero hacia el cual no cesa de dirigirse; y el mundo como este individuo preobjetivo cuya imperiosa unidad prescribe al conocimiento su meta. De ahí que Husserl distinga la intencionalidad de acto –de nuestros juicios y tomas voluntarias de posición, la única de que hablara la *Crítica de la razón pura*– y la intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*), la que constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, la que se manifiesta en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestro paisaje, de una manera más clara que en el conocimiento objetivo, y la que proporciona el texto del cual nuestros conocimientos quieren ser la traducción en un lenguaje exacto.»<sup>342</sup>

Es decir, mientras la reducción de la conciencia fáctica a conciencia pura *sí* es efectiva – y ello permite la psicología pura o fenomenológica–, la reducción trascendental se queda en un intento o esfuerzo cuya ejecución nunca puede terminarse. La «mundanidad del mundo», sobre la que se apoyan el resto de actos intencionales como una «fe», jamás puede ser suprimida por entero. Según esta lectura de Merleau-Ponty, el Husserl tardío coincide, de algún modo, con la crítica heideggeriana al Husserl temprano: el «ser-en-el-mundo» –la actitud natural frente al mundo– subyace a cualquier intencionalidad dirigida a objetos de modo que su eficacia nunca puede ser completamente neutralizada, puesta fuera de juego. Ahora bien, por más que Husserl, en este punto, admita la prioridad del trato concernido y afectado con y por el mundo, sigue en desacuerdo con el supuesto de Heidegger de que este trato esté dominado por una estructura de fines principalmente relacionada con la finitud de la vida –el «ser-para-la-muerte»–. Para Husserl existen otras estructuras de fines igualmente legítimas, como la curiosidad y la libertad del yo que, a su turno, actúan como los compromisos «prácticos» de la mirada teórica con el mundo.

Se trata de la misma cuestión crucial que aborda la descripción del cuádruple carácter de la subjetividad como *pathos* o herida por lo infinito –el mundo que trasciende todo campo finito de cosas y no puede ser completamente objetivado– que propone Josep Maria Esquirol<sup>343</sup>. La apertura que presupone la relación pre-reflexiva y pre-teórica del ser humano con el mundo es una «herida», en el sentido que consiste en una pasiva y radical conmoción, exposición o apertura. La variedad con que experimentamos esta conmoción no puede *reducirse* a un único tipo de experiencia, como hace el sombrío planteamiento de Heidegger en *Ser y tiempo*, que reduce la apertura al mundo a la modalidad temporal descubierta por la angustia asociada a la finitud de la vida. Esquirol describe cuatro *direcciones* fundamentales de la experiencia de la herida por lo infinito: regocijándose –al sentirse vivir–, amando –al otro–, admirando –el mundo– y finalmente, también angustiándose –frente la muerte y la nada–. Husserl defiende que la actitud admirada que preside sus análisis tiene la misma radicalidad que la angustia que domina los de Heidegger. Las cuatro formas de experiencia tienen estructura polar, de

---

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>343</sup> Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado.

modo que conllevan las actitudes opuestas: sufrimiento, odio, indiferencia y serenidad. Los sentimientos existenciales, como la desesperación, son formas de encontrarse herido por lo infinito en vez de respuestas emocionales a objetos. La desesperación radical congela la capacidad de ser conmovido por lo infinito. La polícroma descripción de Esquirol se ajusta mejor a la riqueza de la vida que las descripciones de Husserl o Heidegger que, en comparación, resultan unilaterales.

Sea como fuere, la reducción *absoluta* –aquella que supuestamente proporcionaría una descripción absoluta en tanto *autosuficiente* de la estructura de constitución de sentido de una vivencia concreta, sin dejar ningún presupuesto por justificar – es *imposible*: «La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa.»<sup>344</sup> En el trasfondo de cualquier acto intencional, subyace la herida: «*hay el mundo*: jamás puedo dar enteramente razón de esta tesis constante de mi vida.»<sup>345</sup> El surgimiento inmotivado –pasivo– del fenómeno mundo *excede* todos los actos de *mi* subjetividad. La reducción trascendental nunca consigue poner completamente entre paréntesis al mundo y la actitud natural.

Una vez advertimos tanto que el mundo está constituido en una conciencia como, *a la vez*, que se resiste a ser completamente reducido a la intencionalidad de la conciencia que habita *en mí*, no nos queda otra opción que admitir la única alternativa restante desde el punto de vista fenomenológico: que la conciencia que constituye el mundo –conciencia o subjetividad trascendental– *no puede ser sólo «mía» sino que debe ser «nuestra»*. De este modo, la fenomenología trascendental no concluye, como sospecha Zubiri, en un solipsismo. Husserl afirma tanto que «la auto-investigación del dominio trascendental egológico de conciencia, nada puede significar menos que un apartarse del mundo y el ingreso en una especialidad teórica extraña al mundo y por ello sin interés»<sup>346</sup>, como que «yo soy, en efecto, como yo trascendental, el mismo que en la mundanidad es un yo humano.»<sup>347</sup> Eso lleva a que el primer objeto del análisis trascendental sea el fenómeno de la empatía, la aparición en el mundo de otros yoes en vez de meros objetos –los autómatas o maniqués que Descartes sospechaba estar viendo desde la ventana– de cuya naturaleza personal se puede dudar<sup>348</sup>.

### §31. *El individuo concreto como mónada y la percepción de otros yoes*

---

<sup>344</sup> Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península. pp. 13-14.

<sup>345</sup> *Ibid.* p. 16.

<sup>346</sup> Husserl, E. (2019). *Fenomenología y antropología*. En *Textos breves (1887-1936)* (pp. 529–545). Salamanca: Ediciones Sígueme. p. 542.

<sup>347</sup> Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros. /268/ p. 300.

<sup>348</sup> Husserl, E. (2019). *Fenomenología y antropología*. En *Textos breves (1887-1936)* (pp. 529–545). Salamanca: Ediciones Sígueme. p. 542.

En este punto, Husserl ya no está tratando con la conciencia pura, sino con el individuo en su concreción. La interacción entre los dos puntos centrales de la experiencia, el yo como polo de actos –la conciencia pura– y el cuerpo vivo –*Leib*–, se da conjuntamente en la experiencia de «lo mío propio» –*Meinhaftigkeit*– a la que Husserl otorga carácter de «originalidad primordial»<sup>349</sup> y que denomina *yo-mónada*<sup>350</sup>. De esta manera, «en sentido estricto, la propiedad [experiencia de «lo mío propio»] deviene aquí prácticamente co-extensiva de lo psíquico»<sup>351</sup>. El «yo» puro –impersonal– del análisis eidético no es primario, es un destilado secundario de la mónada producto de la reducción, de modo que, aunque el yo puro carezca de vivencias singulares, éstas le pertenecen en tanto el yo puro también forma parte de la mónada. Esta experiencia íntima de «lo mío propio» es una experiencia *original* en el sentido de que ni puede derivarse de otra experiencia ni implica una captación a través de alguna mediación<sup>352</sup>. Joan González explica que Husserl emplea aquí el término «captación» –*Erfassung*–, en vez de su más habitual «aprehensión» –*Auffassung*–, porque a las aprehensiones les corresponde una región particular de objetos dentro del principio de la correlación noético-noemática. Por este motivo, la captación, a diferencia de la aprehensión, es inmediata, carece de región específica de objetos. La mónada husserliana es *heterogénea* en tanto está *compuesta* por estados psíquicos, actos intencionales y afecciones corpóreas. Ahora bien, aunque heterogénea, la mónada es *suya*: la única división que implica es la «esencialísima entre lo suyo propio personal, por así decirlo, y lo ajeno a él.»<sup>353</sup> Es decir, el ámbito de la mónada es co-extensivo al sentido de lo propio.

Javier San Martín señala que, desde una adecuada comprensión del giro trascendental, cabe revisar la relación entre Husserl y Zubiri. El Husserl al que Zubiri se enfrenta es aquel para quien el mundo no es más que *nóema*, sentido meramente instituido por una conciencia trascendental<sup>354</sup>. En cambio, Zubiri se entusiasma con el Husserl que se

---

<sup>349</sup> González Guardiola, J. (2021). *La intersubjetividad como el ser primero en sí*. En A. Serrano de Haro (Ed.), *Guía Comares de Husserl* (pp. 155–173). Granada: Editorial Comares. pp. 167-168. Véase nota 49.

<sup>350</sup> Como explican Francesc Pereña y Joan González, Husserl usa el término leibniziano de «mónada» en sentido figurado. Lo usa para dar a entender el carácter absolutamente *concreto* del yo-monádico. El yo-polo es *puro*, no está compuesto por partes sino que es idéntico a sí mismo pero *abstracto* en tanto su *aprehensión* exige reflexión sobre actos intencionales. En cambio, el yo-monádico, que está compuesto por partes heterogéneas como la intencionalidad del yo puro, las afecciones, movimientos del cuerpo vivo, etc., es *concreto en tanto es captado inmediata o independientemente* de actos intencionales. Cf. Husserl, E. (2016). *Meditacions cartesianes. Una introducció a la fenomenologia*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona. §33, p. 87, nota 1.

<sup>351</sup> González Guardiola, J. (2021). *La intersubjetividad como el ser primero en sí*. En A. Serrano de Haro (Ed.), *Guía Comares de Husserl* (pp. 155–173). Granada: Editorial Comares. p. 169. Nota 26.

<sup>352</sup> *Ibid.* p. 169.

<sup>353</sup> Husserl, E. (2019). *Fenomenología y antropología*. In *Textos breves (1887-1936)* (pp. 529–545). Salamanca: Ediciones Sígueme. p. 542.

<sup>354</sup> San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. México: Editorial Trotta. p. 178.

ocupa de las «*cinestesis* de la subjetividad trascendental»<sup>355</sup>, un sujeto que configura mundo anclado en *su* corporalidad psico-física concreta. Es decir, Husserl encuentra tras la reducción trascendental el carácter de *suidad* que Zubiri encontraba en la actualización primordial. Resulta de lo más esclarecedor darse cuenta que, en referencia a la propiedad de esta doble faceta –trascendental y corpóreo-fáctica– de la existencia humana unitaria, ambos filósofos hablan de una captación *inmediata y originaria*. Volveremos de nuevo sobre sobre este tema y su relación con la persona un poco más adelante.

La expresión «mónada con ventanas» hace referencia a la *participación* de cada mónada en la *conciencia trascendental*, la que constituye el fenómeno «hay mundo en sí» que los actos intencionales de la mónada presuponen. Husserl está mostrando la constitución necesariamente intersubjetiva del mundo de la vida en que viven las mónadas. El análisis de la empatía de Husserl muestra que los otros *yo*s no se dan en la experiencia como los objetos, sino mediante una *apresentación*. Ésta consiste en la presentación original del cuerpo vivo de otra persona *ya ligada a la indicación* del yo del otro en tanto *originalmente inaccesible*. Es decir, que la presencia del cuerpo de otro «hace presente» su yo a través de –paradójicamente– su inaccesibilidad inmediata<sup>356</sup>. El cuerpo vivo de otro es algo así como una fachada externa de *otra* estancia, la «de lo mío propio», cuya inaccesibilidad hace presente. Es decir, se trata de una fachada que *insinúa* la presencia de un recinto interior, idea que Zubiri compara a una compago. La compago o compás de un monasterio de clausura es el recinto descubierto y habitualmente ajardinado que antecede a las estancias privadas. Un compás ajardinado mantiene separados el espacio público –la calle– del espacio íntimo –el resto del convento– a la vez que *muestra* públicamente rasgos que sugieren la intimidad del claustro. De este modo, el cuerpo vivo de otra persona se presenta como «otro yo» en tanto se *entrelaza* con algo *ajeno –fremd–* a la inmediatez de «lo mío propio» aunque semejante<sup>357</sup>. La semejanza depende de que mi cuerpo vivo es el punto cero de orientación espacial, mi experiencia de «aquí» me permite comprender inmediatamente el «ahí» donde el cuerpo del otro se emplaza como el lugar donde *yo estaría* si desplazo el punto cero de mi espacio. De esta manera, Husserl concibe la *apresentación* inmediata del otro mediante un acoplamiento –*Paarung*– entre la indicación de otra mónada como ausencia en su cuerpo de «lo mío propio» y la experiencia del «ahí» que anticipo que yo tendría si me desplazara donde está el suyo<sup>358</sup>. Husserl describe la

---

<sup>355</sup> Corominas, J., Vicens, J. A. (2006). *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus. p. 761, nota 14.

<sup>356</sup> Husserl, E. (2016). *Meditacions cartesianes. Una introducció a la fenomenologia*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona. §52, p. 124.

<sup>357</sup> Moran, D. (2011). *Introducción a la Fenomenología*. Barcelona: Anthropos Editorial. p. 169.

<sup>358</sup> Husserl, E. (2016). *Meditacions cartesianes. Una introducció a la fenomenologia*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona. §54, p. 128.

empatía como la presencia o donación inmediata del otro como otro yo –parecido a mí<sup>359</sup>– en vez de una forma de constitución intencional semejante al sentido del objeto.

§32. *La constitución intersubjetiva del mundo en que viven las mónadas habilita la psicopatología fenomenológica*

La conclusión de este razonamiento es que, puesto que la experiencia nos entrega inmediatamente otros yoes que experimentan nuestro cuerpo del mismo modo que nosotros experimentamos el suyo, el mundo en que estas experiencias tienen lugar no puede ser *únicamente* el correlato de conciencias individuales. Ya lo hemos dicho antes, el fenómeno mundo está constituido por una conciencia intersubjetiva en la que las mónadas están sumergidas desde que nacen y en el que se desarrollan y viven. Blumenberg rotula este argumento como la «transmutación» de lo «para mí» en «en sí» en tanto que «para otros»<sup>360</sup>.

Como se mencionó en la introducción, sobre la intersubjetividad radical del mundo de la vida descansa la posibilidad de que las experiencias de algunos individuos nos *aparezcan* como enajenadas, que podamos advertir el escándalo que representa que la intencionalidad de una vivencia *no pueda apuntar* a un *eidos* intersubjetivamente referido. El sentido idiosincrático de este sufrimiento se distingue del sentido existencial del sufrimiento que todos compartimos. El propósito de la psicopatología fenomenológica es ofrecer inteligibilidad acerca de las quiebras de la experiencia intersubjetiva del mundo que comportan sufrimiento. Para hacerlo, ya hemos visto que hay que remontarse más acá de la intencionalidad eidética de las vivencias y reconstruir las estructuras anómalas del mundo del individuo que dan razón a la falta de referencia intersubjetiva de la intencionalidad de sus vivencias:

«¿A qué nos referimos exactamente cuando hablamos de incomprendibilidad ante un paciente esquizofrénico? Y [Wolfgang Blankenburg] se responde a sí mismo que eso no significa la imposibilidad de interpretar algo, sino más bien que la persona no sabe cómo relacionarse con el otro y en consecuencia que es incapaz de hacer que alguien le entienda. Que un comportamiento sea «loco» o «desequilibrado» (*verrückt*) no significa que no sea inteligible, sino sólo que no está intersubjetivamente referido.»<sup>361</sup>

Según Georges Lantéri-Laura, «la psiquiatría fenomenológica no es la psiquiatría que trata de aplicar en su dominio los resultados generales adquiridos por no se sabe qué ciencia fenomenológica, sino la psiquiatría que tratamos de edificar al mantener una

---

<sup>359</sup> Emmanuel Levinas, traductor de las *Meditaciones cartesianas*, se opuso vehemente a esta última idea e insistió en que el fenómeno del *rostro del Otro* es irreducible a mí.

<sup>360</sup> Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. (M. Sommer, Ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. p. 344.

<sup>361</sup> Dörr-Zegers, O. y Pelegrina Cetran, H. (2013). *Karl Jaspers' General Psychopathology in the framework of clinical practice*. En G. Stanghellini y T. Fuchs (Eds.), *One century of Karl Jaspers' General Psychopathology* (pp. 57–75). Oxford: Oxford University Press. p. 64. Mi traducción.

*actitud* fenomenológica.»<sup>362</sup> En su etapa trascendental, la actitud fenomenológica persigue aclarar los orígenes de la actitud natural en tanto la permanente suposición que «el mundo existe, y aparece porque existe y porque permite en su seno seres humanos con vida intencional.»<sup>363</sup> De este modo, la actitud fenomenológica «saca a la luz la actitud natural, y es la que aspira a comprender sus fuentes de sentido y a desmadejarlas.»<sup>364</sup> Se trata, primero, de describir *aquello* que aparece *en* la vivencia como deficitariamente referido en términos intersubjetivos para, después, remitirlo a una transformación de la actitud natural. En el caso que nos ocupa, la desesperación radical implica una transformación de la actitud natural: el mundo sigue ahí pero no su bondad o poder posibilitante respecto a la persona.

### §33. *El sentido de lo propio y la mónada*

Regresemos a las mónadas. Joan González cree que la propiedad que constituye la mónada evoca una distinción parecida que la que señala la sensibilidad *propioceptiva*<sup>365</sup>. Husserl denomina genéricamente «cinestesias» al cúmulo de sensaciones que integran la consciencia del cuerpo vivo *viviéndose*. La experiencia cinestésica corresponde a la aprehensión de «lo mío propio». En medicina, se emplea una definición algo más restrictiva, hablándose de propiocepción como sentido de la posición y de cinestesia como sentido del movimiento<sup>366</sup>.

Ya hemos comentado que Zubiri se entusiasmó con las «cinestesias de la subjetividad trascendental» husserliana, al punto que, para el filósofo donostiarra, también tienen un papel clave en la actualización de la realidad humana como *suidad* o personidad respecto al resto de lo real: «la vivencia de intimidad es más que un hecho psíquico: es una vivencia estrictamente metafísica, es la vivencia del carácter *consistente* y *subsistente* de la persona.»<sup>367</sup>

Recordemos que Zubiri le otorga gran importancia al momento *sensible* de la actualización intelectual de la realidad: «De ahí que la sensibilidad no sea una especie

---

<sup>362</sup> Lanteri-Laura, G. (1965). *Psiquiatría fenomenológica*. Buenos Aires: Editorial Troquel. p. 243.

<sup>363</sup> Serrano de Haro, A. (2016). *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. Madrid: Editorial Trotta. p. 119.

<sup>364</sup> *Supra*.

<sup>365</sup> González Guardiola, J. (2021). *La intersubjetividad como el ser primero en sí*. En A. Serrano de Haro (Ed.), *Guía Comares de Husserl* (pp. 155–173). Granada: Editorial Comares. pp. 168-9, nota 25.

<sup>366</sup> «La propiocepción (del latín *propius*, que pertenece a uno mismo) es el sentido de la posición y del movimiento de las propias extremidades y del cuerpo sin usar la visión. Hay dos sub-modalidades de propiocepción: el sentido de la posición estática de las extremidades (...) y el sentido del movimiento de las extremidades (cinestesia). Estas sensaciones son importantes para controlar los movimientos de las extremidades, manipular objetos que difieren en forma y masa y mantener la postura erguida.» Kandel, E. R., Schwartz, J. H., y Jessel, T. M. (2000). *Principles of Neural Science* (4ª ed). New York: McGraw-Hill. p. 443. Mi traducción.

<sup>367</sup> Zubiri, X. (2007). *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial. p. 135.

de residuo «hylético» de la conciencia, como dice Husserl, ni un *factum brutum*, como la llaman Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma.»<sup>368</sup> Es por este motivo que, a la noología zubiriana, también se la conoce como la teoría de la inteligencia *sentiente*. Siguiendo la tradición antropológica alemana, que resalta el carácter «no fijado» del hombre –Friedrich Nietzsche–, «esencialmente indefinible» –Max Scheler–, «carencial» –Arnold Gehlen– o «deficiente en dotación biológica» –Hans Blumenberg–; Zubiri entiende que el hombre *carece* de respuestas pre-determinadas suficientes con las que reaccionar frente a las cosas en calidad de estímulos, de modo que las cosas quedan intelectivamente actualizadas *meramente* como *de suyo*. «Meramente» significa, en términos negativos, que dejan de quedar actualizadas como «estímulos». Por esta razón, se sostiene que el hombre carece de tendencias o instintos que le dicten el comportamiento. Positivamente, en cambio, «meramente» significa que la unidad intrínseca de la constelación aprehendida de notas –el contenido de la cosa– queda actualizada –en el espesor sensible de la intelección humana– *prioritariamente* como una formalidad *de suyo*. Ante lo actualizado prioritariamente como *de suyo* o alteridad, sólo cabe hacerse cargo en una respuesta *mía*, de la que *me* hago cargo, en vez de emitir automáticamente una respuesta pre-determinada como en el caso del estímulo. Por esta razón, Zubiri repite que la persona es realidad «moral», abocada a responder frente a la alteridad del mundo y de otras personas desde sí misma y a responsabilizarse de *su* respuesta.

Las modalidades sensoriales convencionales –gusto, vista, oído, temperatura, etcétera– presentan la impresión sensible por la alteridad de lo real con distintos matices: la vista lo pone delante, el oído lo notifica, el olor lo presenta como rastro, el gusto lo introduce en nosotros, la sensibilidad térmica nos atempera al ambiente, etcétera. Y añade Zubiri:

«Pero aprehendo la realidad todavía en otra forma. Al aprehender nuestra propia realidad tenemos una sensibilidad interna o visceral que está variamente diversificada, pero que globalmente llamaré cenestesia. Gracias a este sentido, el hombre está en sí mismo. Es lo que llamamos intimidad. Intimidad significa pura y simplemente «realidad mía». Es un modo de presentación de lo real. La cenestesia en cierto modo es el sentido del «mí» en cuanto tal. Los demás sentidos no dan el «mí» en cuanto tal si no están recubiertos por la cenestesia como veremos en seguida.»<sup>369</sup>

La experiencia sensible de la intimidad queda actualizándose como realidad «mía». Una realidad que, al igual que la mónada husserliana, es heterogénea, en tanto está *compuesta* por estados psíquicos, actos intencionales y afecciones corpóreas, pero que es superlativamente propia y concreta: es «mi» experiencia, «me» hago presente en ella. El «mí» o «lo mí» no es idéntico al «yo mismo»: «El mí no es sujeto, sino el carácter de intimidad que tiene todo cuanto personalmente compete al hombre. La intimidad, el

---

<sup>368</sup> Zubiri, X. (2011). *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 85.

<sup>369</sup> *Ibid.* p. 103.



mí como intimidad, no es un sujeto.»<sup>370</sup> El sujeto o «yo mismo» se va gestando en el seno de la comunicación entre mi realidad –intimidad– y el resto de lo real como real. Cuando el hombre actualiza su intimidad como realidad propia *respectivamente* al resto de lo real –mundo–, está actualizando su carácter personal. Jesús Conill insiste en que la intimidad ni equivale a interioridad ni a mismidad, sino que es el *fundamento para la personalización* de la vida, «en la que me siento y me vivo a mí mismo construyendo una trama vital y cuyo último aspecto será la libertad incorporada»<sup>371</sup>. La intimidad «es una presencia dinámica de autoconocimiento experiencial [no primordialmente reflexivo], en la que me aprehendo a mí mismo como realidad mía, siendo permanentemente el mismo, aunque no lo mismo.»<sup>372</sup> En relación al fundamento personalizante de la experiencia íntima, los *sentimientos* –«un estado subjetivo íntimo: eso es lo que sería formalmente un sentimiento.»<sup>373</sup>– ocupan un lugar preeminente, puesto que nos vinculan a lo real estimándolo bien o mal, ofreciéndonoslo como posibilidad constructiva o destructiva para personalizarnos.

Por tanto, gracias al papel de la *cinestesia*, se comprende mejor que el sentimiento se describa como una co-actualización respectiva de la corporeidad –la presencia *física* de la realidad personal– al resto de cosas y cuya función es ordenar este acontecimiento como una *situación*, es decir, como una conmoción por el sentido posibilitante de lo real para personalizar-«*me*», para dotar de actualidad mundanal a la intimidad<sup>374</sup>. En virtud de la cinestesia y en el espesor del sentimiento, se actualiza la respectividad entre las notas psico-corpóreas de la persona y el sentido posibilitante de las cosas para ella. Es decir, la intimidad de lo más propio *está abierta* al poder de lo real. *En la medida que está expuesta al poder posibilitante de lo real, la mónada husserliana no está cerrada sobre sí misma*. La intimidad está abierta, expuesta. Conviene no olvidarlo puesto que uno de los rasgos más sobresalientes de la enfermedad depresiva consiste, precisamente, en un enclaustramiento en la propia intimidad o «autismo» afectivo, cuya caracterización por parte de Ludwig Binswanger presentamos en la siguiente sección. Efectivamente, el sentimiento de desesperación radical implica una apertura a la propia realidad personal *irrespectiva* al resto de lo real. Como consecuencia, el sentido de las cosas aparece como «no-posibilidad».

¿En qué dimensiones de la experiencia íntima se hace presente el sentido de «no-posibilidad»? La respuesta es que aparece como una transformación de la temporalidad intrínseca a la persona y como una cristalización del sedimento del sentido instituido por la actividad previa del yo.

---

<sup>370</sup> Zubiri, X. (2007). *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial. p. 133.

<sup>371</sup> Conill, J. (2019). *Intimidad corporal y persona humana*. Madrid: Editorial Tecnos. p. 78.

<sup>372</sup> *Ibid.* p. 79.

<sup>373</sup> Zubiri, X. (2015). *Sobre el Sentimiento y la Volición* (2º ed.). Madrid: Alianza Editorial. p. 331.

<sup>374</sup> Véase §25. *El sentimiento atempera al poder de lo real para personalizar*.

### §34. Temporalidad inmanente

Nos ocuparemos primero de la temporalidad y después de la sedimentación. La temporalidad es el *estrato indispensable* de la conciencia sin el cual no podría haber ni ego puro, ni conciencia trascendental, ni fenómeno mundo, ni pertenencia íntima de las vivencias, ni despliegue de la intimidad como persona en su relación con el mundo. Afirma Husserl que: «El universo de las vivencias, que constituyen el contenido del ser del que es parte real ingrediente el ego trascendental, es un universo componible únicamente en *la forma de unidad del fluir*, en el cual se integran todas las singularidades mismas como fluyendo en ella.»<sup>375</sup>

El carácter diacrónico de la personalidad – y de las emociones que dependen de ella– exige recurrir a los análisis fenomenológicos de la constitución *pasiva* de la experiencia. La dimensión *pasiva* de la experiencia se refiere a las operaciones de la conciencia que no emanan del yo atento, es decir, es la dimensión que se contrapone a la intencionalidad *activa* del yo a *eidoi*. Se distinguen dos clases de pasividad: la primaria y la secundaria<sup>376</sup>. La pasividad primaria se refiere a aquellas operaciones pasivas que son condición de posibilidad para los actos del yo. La pasividad secundaria, en cambio, se refiere a aquellas operaciones pasivas que tienen a la previa actividad del yo como su condición de posibilidad. Como hemos indicado, para nuestra investigación son relevantes dos formas de pasividad: la estructura temporal inmanente a la conciencia – que es una pasividad primaria, al igual que las síntesis asociativas que forman los datos sensoriales, los sentimientos sensibles y los instintos<sup>377</sup>– y la sedimentación del sentido –instituido mediante actos «activos» previos– en forma de *hábitos*. La sedimentación es una pasividad secundaria. La sedimentación del sentido es importante porque Dilthey ya advirtió que la vivencia –*Erlebnis*– no sólo consiste en lo vivenciado sino que, sobre todo, consiste en aquello a lo que se le ha instituido un sentido *perdurable*<sup>378</sup>.

La estructura de la intencionalidad temporal está configurada por los momentos formales de la «protoimpresión», la «retención» y la «protención». La protoimpresión se dirige al segmento-ahora del objeto y no se da aisladamente sino que siempre se acompaña de una retención – la intención dirigida al segmento inmediatamente previo del objeto– y de una protención. La protención es una intención poco definida –«algo debe de ocurrir inmediatamente»– que se dirige al segmento del objeto a punto de ocurrir. Aunque los contenidos u objetos experimentados vayan mudando, la estructura de la intencionalidad temporal se mantiene. No hay que asimilar estos momentos a

---

<sup>375</sup> Husserl, E. (2016). *Meditaciones cartesianas. Una introducción a la fenomenología*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona. §37, p. 93.

<sup>376</sup> Miguel Osswald, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Madrid: Plaza y Valdés. p. 53.

<sup>377</sup> *Ibid.* p. 54.

<sup>378</sup> Gadamer, H.-G. (2012). *Verdad y Método* (13ª ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme. p. 97.

vivencias de recuerdo o expectación<sup>379</sup>, sino que hay que entenderlos como estructuras intrínsecas que hacen posible la experiencia de la conciencia como flujo, saturando las diversas modalidades intencionales: percepción, memoria, imaginación, etcétera. Así, no hay que confundir la estructura temporal *intrínseca* a la conciencia humana con la estructura temporal específica de la donación de ciertos objetos, que es tan sólo una *modificación* de la primera. Por ejemplo, la experiencia de aburrirse consiste en una modificación de la estructura temporal en forma de una detención en la que «ahora *sólo puede seguir siendo* ahora»<sup>380</sup>.

La estructura temporal inmanente a la conciencia tiene una característica destacable: es auto-conciente sin necesidad de reflexión. Si la manifestación del curso de la conciencia a la propia conciencia implicara reflexión, en la conciencia del tiempo anidaría un bucle: si el curso temporal sólo se objetivara mediante un acto intencional-reflexivo de conciencia, haría falta en segundo acto reflexivo de conciencia para objetivar el primer acto reflexivo de conciencia que objetivó el curso temporal. Ya se ve que, de este modo, incurrimos en un regreso *ad infinitum*. Según la lectura que Dan Zahavi hace de la fenomenología tardía<sup>381</sup>, mientras la conciencia de un objeto es intencional, la auto-conciencia no lo es. En la conciencia intencional siempre se da una distancia entre el acto y su objeto. En cambio, en la conciencia interna del tiempo se da una auto-manifestación que carece de separación entre sujeto y objeto, entre lo dado y el acto de donación<sup>382</sup>. De esta manera, toda conciencia intencional reposa sobre una auto-conciencia temporal no intencional que se está dando en todo momento: «La experiencia temporal no es un objeto que ocurre en el tiempo, pero tampoco es meramente una conciencia del tiempo, más bien es ella misma una forma de temporalidad»<sup>383</sup>.

Un objeto trascendente –por ejemplo, el *eidos* «mesa»– se distingue de los actos que lo intencionan –mis vivencias de estar viendo «una» mesa–, y, a la vez, estos actos se distinguen de la conciencia pura –«yo» como polo anónimo de actos intencionales – que

---

<sup>379</sup> «Si comparamos la retención con el recuerdo, la retención es una intuición, pero una intuición de algo que acaba de ser pero no está todavía ausente de nuestra conciencia, mientras que un recuerdo es hacer presente un evento completamente pasado. Cuando yo recuerdo, el evento pasado es reproducido en mi experiencia presente, pero el evento recordado no es presentado como ocurriendo en este tiempo.» Gallagher, S. y Zahavi, D. (2013). *La mente fenomenológica* (2º ed.). Madrid: Alianza Editorial. p. 129.

<sup>380</sup> Heidegger, M. (2015). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 163-164

<sup>381</sup> Gallagher, S. y Zahavi, D. (2013). *La mente fenomenológica* (2º ed.). Madrid: Alianza Editorial. pp. 134-137.

<sup>382</sup> De todos modos, esta tesis tampoco se libraría de la condena de Michel Henry a lo que tacha de «monismo» fenomenológico y que consiste en aplicar el modelo de la fenomenización trascendente – prototípicamente, la estructura o ékstasis temporal del aparecer del mundo como totalidad en Heidegger – a la manifestación inmanente de la vida a sí misma. Zubiri relaciona el despliegue de la personalidad con el transcurrir.

<sup>383</sup> Gallagher, S. y Zahavi, D. (2013). *La mente fenomenológica* (2º ed.). Madrid: Alianza Editorial. pp. 136-137.

los hace posibles. En cambio, la auto-conciencia es, a la vez, lo constituido y lo constituyente. Pero lo es en virtud de que opera en dos niveles simultáneamente: una intencionalidad *transversal* –*Querintentionalität* o unidad del objeto vivenciado– y una intencionalidad *longitudinal* –*Längsintentionalität* o unidad de la propia conciencia–. La primera se dirige al *eidos* «mesa» de tal manera que un escorzo del objeto se experimenta «ahora». La segunda se dirige hacia el propio curso, que de este modo se constituye en la experiencia «ahora». En virtud de la intencionalidad longitudinal que la atraviesa, cualquier vivencia intencional ya forma parte *pasivamente* del fluir de la vida consciente como un *todo*. Del mismo modo que la nota pertenece como momento a la melodía, la *vivencia se manifiesta a sí misma*, inmanentemente, como instante de una vida como totalidad que fluye por más que la vivencia goce de individualidad en tanto se dirige a un objeto. Por tanto, el horizonte intencional incluye una intencionalidad longitudinal de fondo que consiste en el manifestarse de todo acto a sí mismo como perteneciendo a un todo que discurre.

«Más bien es *toda la vida de la conciencia* la que, tal y como hemos dicho antes, está *sintéticamente unificada*. (...) *Asimismo, esta fundación no significa una construcción en la sucesión temporal de una génesis, puesto que más bien toda vivencia individual concebible es tan sólo ser diferenciado en una conciencia total presupuesta ya siempre como unitaria [mi énfasis]*. (...) La forma fundamental de esta síntesis universal que hace posible todas las otras síntesis de la conciencia es la omni-abarcante conciencia interna del tiempo. Su correlato es la misma temporalidad inmanente, de acuerdo con la cual todas las vivencias que el ego en la reflexión pueda encontrar deben de ofrecerse como temporalmente ordenadas, como empezando y terminando temporalmente, como simultáneas y sucesivas – en el horizonte infinito permanente del tiempo inmanente.»<sup>384</sup>

Así pues, la vida concreta e íntima de la mónada –«toda la vida de la conciencia»– *discurre* en tanto está ya unificada o sintetizada gracias a la estructura temporal de la conciencia. Cualquier vivencia de la mónada es una porción arbitrariamente desgajada de un todo ya unificado. A este carácter, unas líneas más adelante, nos referiremos como la *singularidad* del yo. De este modo, el tiempo de los individuos singulares no se corresponde con la estructura temporal inmanente a sus conciencias ni, tampoco, al tiempo objetivo del universo, sino que es una combinación de ambos que suele concebirse como una identidad «narrativa» o «decursiva». Zubiri caracteriza la personalización como el «decurso personalizante de la esencia abierta»<sup>385</sup>, y lo distingue tanto de la variación y la transformación de las sustancias como de la evolución y la mismificación de los seres vivos. Por variación se refiere a los cambios virtuales –de lugar, posición, etc.– de los que son capaces las notas de una realidad. Por transformación, entiende los cambios de organización de las constelaciones de notas. Entiende por evolución la constitución de nuevas potencialidades. Por mismificación entiende el mantenimiento *activo* de la identidad consigo mismo que caracteriza el fenómeno de la vida, el ser sí mismo –mantener el carácter *de suyo*– mediante la ejecución de una serie de comportamientos inscritos en un repertorio más o menos

---

<sup>384</sup> Husserl, E. (2016). *Meditacions cartesianes. Una introducció a la fenomenologia*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona. §18. pp.67-68. Mi traducción.

<sup>385</sup> Zubiri, X. (2006). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 240.

restringido. En cambio, la personalización es el modo *sui generis* por el que la esencia abierta «da de sí» o transcurre como realidad. Esta forma de temporalidad consiste en el dinamismo de «constitución activa de la posibilidad en cuanto tal» o proyecto<sup>386</sup>, por lo que se la califica de identidad «narrativa».

«[La dinámica del proyecto] significa que, apoderado el hombre por una posibilidad, constituida la posibilidad y producido por cuasi creación el término eventual en que su actualidad consiste, esas acciones pasan; pero en el hombre, *aunque sean cosas que ya han sido, no son, sin embargo, completamente pasadas. Decantan en el hombre precisamente un sistema de recursos de que el hombre puede echar mano.*»<sup>387</sup>

El individuo humano se abre a su carácter como persona en un peculiar discurrir temporal en el que la previa constitución de sentido posibilitante nunca pasa del todo y que permanece o se *sedimenta*, como dice Husserl. El discurrir<sup>388</sup> tiene intrínsecas dimensiones individuales, comunitarias –«comunales»– e históricas –«etáneas»–<sup>389</sup>. Mientras la *suidad* o personeidad se afirma absolutamente mía –absolutamente de cada cual– en la intimidad, la personalidad –actualidad *mundana* de la intimidad– es un «absoluto relativo». Es decir, se afirma como mía *en relación* a ciertas circunstancias individuales, sociales e históricas que no dependen del individuo aunque, no obstante, pertenecen *necesariamente* a su «identidad narrativa»:

«Ser Yo [personalidad] es ser «mi» Yo allende lo individual, lo social y lo histórico: es afirmarse como absoluto, aunque esta afirmación sea dimensionada. No son las dimensiones las que constituyen mi Yo, sino que es mi Yo, el ser mío [personeidad], lo que hace posible que lo individual, lo social y lo histórico, sean dimensiones propias suyas.»<sup>390</sup>

Para Husserl, los otros que nos rodean, tanto la comunidad circundante como la histórica, conforman la intersubjetividad trascendental de la que la mónada individual participa desde su nacimiento. De este modo, Husserl sostiene que las mónadas *normalmente* constituidas son normales en términos socio-históricos, idea parecida al de «absoluto relativo» zubiriano.

«Soy un «hijo de los tiempos». Soy un miembro de una comunidad-nosotros en el más amplio sentido; una comunidad que tiene su tradición y que, por su parte, está conectada de una nueva manera con los sujetos generativos, los más cercanos y los más lejanos

---

<sup>386</sup> *Ibid.* p. 239.

<sup>387</sup> *Ibid.* pp. 239-240.

<sup>388</sup> *Ibid.* p. 240.

<sup>389</sup> Zubiri, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial. p. 167.

<sup>390</sup> *Ibid.* p. 168.

ancestros. Y estos me han «influido»: *yo soy lo que soy como un heredero [mi énfasis]*»<sup>391</sup>

Pues bien, muchos autores<sup>392</sup> han expuesto de forma insuperable que la temporalidad «narrativa» en la depresión patológica se encuentra severamente alterada. El futuro carece de apertura, carencia que en los pacientes más graves alcanza la certeza del hecho. Se trata del primer momento del aparecer del sentido como «no-posibilidad». El segundo momento del sentido como «no-posibilidad» tiene que ver con la forma con que el pasado sedimentado pre-delinea el presente. La sedimentación de sentidos – individuales, históricos y sociales– en la pasividad se condensa tanto que *crystaliza*, perdiendo todo el potencial o ductilidad para ser adaptados y apropiados por la persona del depresivo.

Llegados a este punto, es imprescindible exponer el análisis clásico de la melancolía de Ludwig Binswanger, cuya tesis principal afirma que la melancolía consiste en una perturbación de la estructura temporal de la experiencia. En las cuestiones preliminares, Binswanger rechaza el esquema habitual por el cual un motivo, un hilo temático –una falta, una preocupación, una amenaza, un castigo– atrae hacia sí el conjunto de las fuerzas psíquicas de modo que el resto de actividad mental se empobrecería, lo que da lugar a la típica inhibición del melancólico<sup>393</sup> y hace merecedora a esta enfermedad de la designación «depresión»<sup>394</sup>. Para Binswanger, la situación es precisamente la opuesta: no es que el predominio de un motivo en la mente provoque la depresión, sino que *la enfermedad consiste en aquello que da pie* –una transformación de la constitución de sentido que permite la actitud natural– *a que pueda predominar un motivo en la mente del modo monótono y reiterativo en que lo experimentan estos pacientes*<sup>395</sup>. Binswanger

---

<sup>391</sup> Husserl, E. (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*. Hua XIV. La Haya: Martinus Nijhoff. p. 223. *Apud*. Gallagher, S. y Zahavi, D. (2013). *La mente fenomenológica* (2ª). Madrid: Alianza Editorial. p. 139.

<sup>392</sup> Glatzel resume esta idea: «Ha sido muy fructífera en este contexto la distinción pertinente entre tiempo vivenciado y tiempo vivido, o tiempo vivencial inmanente y tiempo vivencial transeúnte. El tiempo del yo, por consiguiente, es un tiempo orientado, extendido hacia el futuro: al tiempo transeúnte, en cambio, le falta este factor de intencionalidad. El trastorno de la vivencia del tiempo en la depresión afecta al tiempo vivencial inmanente. El tiempo interior se hace más lento en su discurrir, se estanca y, por último, se detiene. Esta parada del curso cronológico del tiempo inmanente priva de toda progresión hacia el futuro, impide la elaboración y acabo de las vivencias, por lo que el tiempo pasado transeúnte no es transformado en pasado inmanente.» Glatzel, J. (1985). *Depresiones endógenas*. Barcelona: Ediciones Doyma. p. 41.

<sup>393</sup> Binswanger, L. (2002). *Mélancolie et manie. Etudes phénoménologiques*. Paris: Presses Universitaires de France. p. 24

<sup>394</sup> «El empleo del vocablo depresión para denominar alteraciones afectivas de tristeza o dolor moral es relativamente reciente. Aparece por primera vez en la literatura médica a finales del siglo XVIII y, como indica López-Ibor Aliño, «refleja una concepción mecanicista de la psicología, y se ha dicho que es fruto de la revolución industrial. El enfermo deprimido sería como una locomotora cuya caldera no alcanza una presión de vapor suficiente.» Álvarez, J. (1997). *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial Trotta. p. 24

<sup>395</sup> Binswanger, L. (2002). *Mélancolie et manie. Etudes phénoménologiques*. Paris: Presses Universitaires de France. p. 24.

inaugura su texto con una cita extraída de la *Lógica formal y lógica trascendental* de Husserl<sup>396</sup>, que le permite describir la transformación de la constitución de la experiencia como un «cese de la presunción» –propia de la actitud natural– de que la experiencia del mundo *seguirá* por los mismos cauces.

Asimismo, esta transformación de la constitución aboca a un «aislamiento en la capacidad de sufrir» –algo así como un «autismo» del *pathos*– de modo que, si somos rigurosos, no puede calificarse al afecto melancólico ni de tristeza ni de humor sombrío –*schwermütig*– puesto que tales nociones se proponen a partir de una *intropatía* sobre la experiencia del otro. La intropatía exige una experiencia compartida del mundo de vida<sup>397</sup> de la que el paciente melancólico, debido a su *autismo* pático, no es susceptible. Binswanger señala a este aislamiento como el responsable de que el melancólico se muestre inconsolable, una observación clínica clásica afin a la incorregibilidad del delirante. Aunque Binswanger no vuelve a mencionar este «aislamiento en la capacidad de sufrir», nosotros hacemos de este fenómeno –al que denominamos privación de *pathos*– el rasgo central de la depresión melancólica en relación al cual se altera la temporalidad vivida.

Binswanger se ocupa pues de la temporalidad vivida, un aspecto de la melancolía que ya había sido explorado en la década entre 1920 y 1930<sup>398,399</sup>. En primer lugar, Binswanger aclara que el uso que en psiquiatría se ha dado a las expresiones *prospección* y *retracción* se ha referido a la comprensión *natural* del tiempo, no a la comprensión fenomenológica de la *constitución* o *síntesis temporal* para la que Husserl reserva las expresiones *protensión* y *retención*<sup>400</sup>. Binswanger describe la perturbación *unitaria* de la trama temporal intencional en términos de una *distensión* de los lazos entre las operaciones intencionales que dan lugar a la constitución temporal.

Binswanger evita ilustrar la perturbación de la constitución mediante algún comportamiento que exija, para su aprehensión, de una previa «intropatía». En tal caso, estaríamos deformando la experiencia del melancólico. Por esta razón, se centra en la predominancia y persistencia del reproche a sí mismo del melancólico; reproches cuya

---

<sup>396</sup> «El mundo real reside sólo en la presunción constantemente prescrita de que la experiencia continuará desarrollándose constantemente con el mismo estilo constitutivo.» *Ibid.* p. 49. Mi traducción.

<sup>397</sup> *Ibid.* p. 25.

<sup>398</sup> Straus, E. (2012). The experience of time in endogenous depression and in psychopathic depressive state (1928). En M. R. Broome, R. Harland, G. S. Owen y A. Stringaris (Eds.), *The Maudsley Reader in Phenomenological Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 207-214.

<sup>399</sup> Gebattel, V. E. (2012). Compulsive thought relating to time in melancholia (1928). En M. R. Broome, R. Harland, G. S. Owen y A. Stringaris (Eds.), *The Maudsley Reader in Phenomenological Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 214-218

<sup>400</sup> Binswanger, L. (2002). *Mélancolie et manie. Etudes phénoménologiques*. Paris: Presses Universitaires de France. p. 47

variopinta casuística se reduce a la estructura «y si yo (no) *hubiera X*»<sup>401</sup>. Para Binswanger, esta fijación del condicional en el pasado denota que la categoría de la *posibilidad* se ha retirado exclusivamente al tiempo pretérito a la vez que cualquier intencionalidad protentiva carece de ella. Se trata de una misma perturbación que se expresa en relación, por un lado, al pasado, y por otro, al futuro: se da un incesante devaneo acerca de las posibilidades pasadas en forma de reproches a uno mismo y el futuro se reduce a una intención vacía de posibilidades concretas<sup>402</sup>. Por ello, Binswanger advierte que la melancolía, aunque curable, es una enfermedad grave puesto que conlleva una grosera anomalía de la constitución temporal.

Regresando a la cuestión del tema o motivo melancólico, Binswanger ilustra su tesis acerca de la preeminencia de la anómala estructura constitutiva con la experiencia clínica de que el contenido de los reproches del melancólico –culpa moral, ruina económica, pérdida del honor o de la salud, empeoramiento del rendimiento intelectual o sexual, incapacidad para gozar de la vida, etcétera– puede cambiar mientras que su estructura se mantiene<sup>403</sup>. Asimismo, el contenido concreto que tanto mortifica al melancólico, pierde toda importancia a ojos del propio sujeto cuando cesa el estilo melancólico de constituir experiencia, algo que no sucede en el caso de quien logra sobreponerse a una tristeza intensa. Consecuentemente, Binswanger insiste en que, por más que designemos a la melancolía como un trastorno afectivo o distimia –*Verstimmung*<sup>404</sup>–, la melancolía *no deja comprenderse* a partir de la disposición afectiva –*Befindlichkeit*– ni de ninguno de sus equivalentes psicológicos como el estado de ánimo<sup>405</sup>. En este sentido, sugiere que debemos evitar entender que el afecto depresivo reviste el mismo papel que las emociones o el estado de ánimo en la psicología cotidiana. Es decir, el afecto melancólico *no* afina o sintoniza –atempera– la persona del melancólico a su situación concreta, que es lo que distingue al sentimiento. Haciéndose eco de un trabajo del psiquiatra Werner Janzarik, Binswanger nombra al «afecto» melancólico como una «despotencialización emocional e intencional» en vez de un estado de ánimo triste<sup>406</sup>.

Cuando Binswanger trata de describir la prospección melancólica, se pregunta cómo hacerlo, puesto que no puede asimilarla a la proyección de una determinada disposición afectiva. Así, constata que un melancólico, *a diferencia* del pesimista, *sabe* que la

---

<sup>401</sup> *Ibid.* p. 32-33

<sup>402</sup> *Ibid.* p. 47

<sup>403</sup> *Ibid.* p. 33.

<sup>404</sup> *Ibid.* p. 39

<sup>405</sup> Schneider, K. (2012). The stratification of emotional life and the structure of depressive states (1920). En M. R. Broome, R. Harland, G. S. Owen y A. Stringaris (Eds.), *The Maudsley Reader in Phenomenological Psychiatry* (pp. 203–207). Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>406</sup> Binswanger, L. (2002). *Mélancolie et manie. Etudes phénoménologiques*. Paris: Presses Universitaires de France. p. 40



pérdida presentida en el futuro *ya* se está realizando<sup>407</sup>. Cuando un melancólico «teme» arruinarse no lo supone, lo tiene por evidente. Esta certidumbre debe ser considerada, de nuevo, en relación al *cese* de la experiencia familiar del mundo. En primer plano está la constatación de la *pérdida de plenitud* de la protensión melancólica: su limitación a una sola posibilidad, típicamente negativa: condenación, muerte, pobreza y enfermedad. Esta absoluta carestía de posibilidades se acompaña, llamativamente, de una absoluta certidumbre. En la experiencia habitual del mundo, la certidumbre absoluta pertenece al pasado<sup>408</sup>. Por tanto, nos encontramos que la protensión está infiltrada de momentos retentivos. A este propósito, observa Binswanger:

«Desprendida de la consecuencia de los vínculos <temporales> que constituyen la experiencia natural, aparece aquí una realidad (*Realität*) que, aun siendo el mundo real de un <loco>, presenta no menos, como hemos visto, un carácter de evidencia incomparablemente mayor, una evidencia en la que toda duda se hace añicos; porque al estilo del mundo de la experiencia melancólica, lo que sucederá mañana, como se ha dicho, no significa básicamente una posibilidad futura abierta, sino un hecho ya realizado o en proceso de realización.»<sup>409</sup>

De este modo, Binswanger insiste en que no es que la disposición afectiva condicione la experiencia del melancólico sino, al revés, que el estilo melancólico de experiencia del mundo –combinación de un pasado infiltrado de posibilidades eternamente inconclusas y de un futuro vacío de posibilidades libres y revestido de la certeza de lo ya acaecido– se manifiesta en forma de un «afecto» inundado por el sentido de pérdida, sin rastro alguno de ganancia o placer, y que no se ajusta a la situación vital<sup>410</sup>. Dicho de otro modo: no es la privación de unas posibilidades fácticas –ónticas– la que despierta una distimia melancólica, sino que el afecto melancólico expresa una privación del carácter trascendental –ontológico– de la experiencia<sup>411</sup>. Nuestra investigación se consagra a describir esta privación.

En el último apartado de la obra, Binswanger examina el sufrimiento, la angustia y el suicidio melancólicos. Se trata de entender cómo el melancólico se entiende a sí mismo, dentro de su experiencia<sup>412</sup>. Binswanger entiende que la perturbación melancólica de la experiencia melancólica del mundo comporta un *estrechamiento existencial* que se hace manifiesto en la fijación de los melancólicos con la *pérdida*. No es la pérdida de algo, sino *la pérdida de la propia persona* aquello que transluce tanto en el sufrimiento atroz, como en la angustia insoportable y en el irresistible impulso al suicidio<sup>413</sup>. En otras

---

<sup>407</sup> *Ibid.* p.48

<sup>408</sup> *Ibid.* p. 49

<sup>409</sup> *Ibid.* p. 50. Mi traducción.

<sup>410</sup> *Ibid.* p. 51.

<sup>411</sup> *Ibid.* p. 52.

<sup>412</sup> *Ibid.* p. 53.

<sup>413</sup> *Ibid.* p. 54.

palabras, la angustia melancólica es de un carácter distinto de la existencial, es fruto de un «no-poder-seguir-viviendo-al-haber-perdido-ya-la-propia-persona» que encuentra en el suicidio su única escapatoria:

«La angustia melancólica, (...), aunque abrumadora e incluso espantosa tal y como se expresa a través de las palabras de los pacientes, significa un terror completamente diferente al de la angustia existencial. En la melancolía es pavor por la pérdida de la posibilidad de «poder-quedarse-aún-vivo», y por eso, paradójicamente, los pacientes ven en la decisión de suicidarse la posibilidad última de una manifestación de vida.»<sup>414</sup>

Binswanger califica de *deficitaria* a la angustia melancólica puesto que no contiene en sí la posibilidad de realizarse auténticamente, una improductividad existencial<sup>415</sup>. Binswanger es de la opinión que, mientras se experimenta el mundo melancólicamente, no se es propiamente un *Dasein*, sino un mero «*être-encore-en-vie*», un ser *aún* con vida, «*le Vivre*», el –meramente– Vivo. *Aquél* que trata de huir en el suicidio melancólico no es el *Dasein*, sino el Vivo.<sup>416</sup> Binswanger introduce en este punto su propia experiencia personal como médico, que suscribimos por entero: que apenas en alguna ocasión ha encontrado un melancólico que, *durante su enfermedad*, profundizara en su existencia; una anécdota que sugiere que la locura melancólica y lo «melancólico» de la vida humana son algo esencialmente distinto. Los melancólicos viven su curación como un auténtico renacer, que les permite volver a realizar, como cualquier otro, su existencia personal. Por ello, concluye el estudio con las siguientes palabras:

«¡La melancolía como «alteración, condicionada por la Naturaleza, en la metamorfosis de la estructura trascendental del curso de la vida espiritual-humana» es otra cosa que una «crisis existencial»! Pero con esto no se dice que una «crisis existencial», como todo lo que le puede pasar al hombre, no pueda actuar como «circunstancia» de una melancolía real.»<sup>417</sup>

### §35. Mineralización del sentido sedimentado

Pasemos ahora a ocuparnos de la otra pasividad, además de la temporal, que concierne a esta investigación. Se trata de la formación de *hábitos* del yo, una pasividad secundaria a la actividad del yo puro que instituye sentido. La idea es que el yo carga con sus decisiones previas, puesto que estas no se hunden en el pasado sino que configuran esencialmente la vida que se experimenta en el presente. Tal y como explican Urbano Ferrer y Sergio Sánchez en *La ética de Edmund Husserl* (2018), se trata de una progresiva «densificación» del yo a partir de la *sedimentación* de las propias experiencias: se pasa del yo puro al yo habitual, del yo habitual al yo puedo y del yo

---

<sup>414</sup> *Ibid.* p. 63. Mi traducción.

<sup>415</sup> *Supra.*

<sup>416</sup> *Ibid.* pp. 63-64.

<sup>417</sup> *Ibid.* pp. 64-65. Mi traducción.

puedo al yo personal<sup>418</sup>. Estos «yoes» corresponden a diversas estructuras de la mónada, que pueden distinguirse según la región de objetos con los que se relacionan y por sus operaciones características. Esta estratificación no debe identificarse directamente con el desarrollo psico-cronológico del individuo fáctico<sup>419</sup>. La estratificación refleja el paulatino desvelamiento de las instancias del yo por parte de la fenomenología, de modo que la instancia posterior suele suponer a la previa. De esta manera, el yo puro – polo del que irradian actos dirigidos a *eidoi* – fue lo primero que se presentó en la autorreflexión. Se trata de un yo vacío de contenido que permanece idéntico a sí mismo y vinculado a sus actos pero sin confundirse con ellos: conecta las vivencias actuales con los elementos inactuales –las referencias intencionales–, sintetiza los diversos escorzos perceptivos en una cosa, etcétera.

Ahora bien, ciertos actos que se repiten quedan en el yo, determinándolo. No se trata simplemente que el yo puro los ejecute, sino que son *suyos*. De este modo, se distinguen el yo puro del yo habitual:

«Ahora bien, hay que subrayar que este yo polo no es un polo de identidad vacío (como tampoco lo es ningún objeto), sino que, en virtud del carácter nomológico de la *génesis trascendental*, con cada uno de los actos con un nuevo sentido objetivo que irradia, este yo adquiere *una nueva propiedad duradera*.»<sup>420</sup>

Husserl recurre en este punto a la noción de *apropiación*, noción a la que, hasta ahora, sólo habíamos visto recurrir a Zubiri. Para Zubiri, esta noción se refiere a la esencia del proceso por el cual se realiza la persona, mientras que esta noción, para Husserl, se relaciona con la de hábitos o singularidad del yo, pero no da pie todavía a hablar de yo personal:

«Se trata de que cada yo va logrando, con los actos que ejecuta, una suerte de estabilización que lo hace reconocible en su singularidad. Se convierte así en sujeto lógico de los predicados que son sus mismos actos. Unos predicados que se incorporan a él, caracterizándolo, y que pueden incrementarse con nuevas cualificaciones. El yo ya no es sólo un centro vacío de irradiación simultáneo con sus actualizaciones.»<sup>421</sup>

---

<sup>418</sup> Ferrer, U. y Sánchez-Migallón, S. (2018). *La ética de Edmund Husserl* (2º ed). Sevilla: Editorial Thémata. pp. 131-150.

<sup>419</sup> Póngase en relación el ejemplo que hemos empleado recurrentemente acerca de la percepción del *eidós* rojez por parte del yo puro con el siguiente texto de Merleau-Ponty: «Por ejemplo, se sabe hace mucho tiempo que durante los nueve primeros meses de su vida, el niño no distingue lo coloreado y lo acromático más que de forma global; luego, las regiones coloreadas se articulan en tintes <cálidos> y tintes <fríos> y, finalmente, se llega al detalle de los colores.» Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península. p. 51.

<sup>420</sup> Husserl, E. (2016). *Meditacions cartesianes. Una introducció a la fenomenologia*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona. §32, p. 86. Mi traducción.

<sup>421</sup> Ferrer, U. y Sánchez-Migallón, S. (2018). *La ética de Edmund Husserl* (2º ed.). Sevilla: Editorial Thémata. p. 134.

Hay que subrayar que se trata del nivel en que la singularidad del yo adopta la estructura decursiva o narrativa típica de la vida humana que mencionamos líneas atrás. Las experiencias que el yo apropia, no lo constituyen como un «mero cúmulo, sino que existe entre ellos una conexión peculiar: una relación que no es lógica ni natural, sino estrictamente biográfico-narrativa.»<sup>422</sup> Por esta razón, aunque el yo puro y el yo habitual –identidad y singularidad– puedan ser analíticamente distinguidos, lo que da lugar a la psicología fenomenológica pura, no pueden disociarse en el individuo fáctico:

«Según Husserl, el yo no solo es «punto de irradiación de actos», sino también «punto de incidencia de afecciones». Así, no solo está involucrado en el nominativo de los actos, sino también en el *acusativo* del emplazamiento ético y en el *dativo* del ocurrirme algo. Aun cuando algo nos invade o sobrecoja, hay un sentido en que la experiencia es de cada uno, sin que esto signifique que mi yo pueda ser caracterizado en términos del contenido de la experiencia. (...) Al tener una experiencia, encuentro que me pertenece, es decir, pertenece al individuo que yo soy, sin que sea posible establecer una separación entre la experiencia y mi yo. No puedo ser otro que el que tiene la experiencia, y ella no puede dejar de ser mía. Me encuentro siempre en mis experiencias sin quedar reducido a ellas. Y de esta conciencia no se puede decir nada más, como subraya Husserl al calificar el polo-yo de indescriptible. Pero, en este sentido, hay una verificación mínima del yo como identidad experiencial o identidad-intimidad.»<sup>423</sup>

Anteriormente hemos vinculado la singularidad individual con la mónada. La mónada, la región originaria de «lo mío propio» o intimidad, está constituida tanto por actos intelectivos como por experiencias afectivas y corpóreas. La mónada que participa en el mundo intersubjetivamente constituido participa en él tanto gnoseológicamente como prácticamente<sup>424</sup>.

Las dimensiones *pasivas* del yo relacionadas con la esfera práxica del mundo son el yo puedo cenestésico u orgánico y el yo puedo afectivo: «su ámbito se extiende desde la conciencia de poder actuar en cuanto organismo (o cuerpo viviente) hasta la de ser capaz de actos de querer o acciones voluntarias.»<sup>425</sup> El yo puedo cenestésico se manifiesta como el poder que depende de la integración del *Leib* con el yo singular en una mónada que reside en el mundo, de modo que se manifiesta como la *encarnación* y la *situación* de *mis* acciones: «Todo ser espacial aparece necesariamente de tal modo

---

<sup>422</sup> *Ibid.* p. 136.

<sup>423</sup> Walton, R. J. (2001). La subjetividad como respuesta y centramiento. Multiplicidad y unicidad en las figuras del yo. *Naturaleza Humana*, 3(1), 9–49. p.47.

<sup>424</sup> Repetimos una cita que ya hemos usado: «El mundo es el suelo de todo lo que es y la meta de toda direccionalidad del yo. Es lo pre-dado originariamente, que trasciende a todo lo dado (...). *El mundo es todo lo que se da a priori y de forma concreta*, que hace posible que la experiencia sea sistemática y unánime. Todas las síntesis, en su mayor o menor complejidad, por las que se nos dan las cosas de la percepción, en el recuerdo, etc., se encuentran ligadas mutuamente entre sí dando lugar a una síntesis global a la que pertenece el carácter de certeza del mundo que conocemos como *evidencia natural (Selbstverständlichkeit)*.» González Calvo, J. (2012). *Vivir lo extraño. Un estudio psicopatológico sobre el déficit de familiaridad*. Tarragona: Publicacions URV. pp. 64-65.

<sup>425</sup> Ferrer, U. y Sánchez-Migallón, S. (2018). *La ética de Edmund Husserl* (2º ed.). Sevilla: Editorial Thémata. p. 137.

que aparece más cerca o más lejos, como arriba o como abajo, como a la derecha o a la izquierda. (...) Ahora bien, el cuerpo tiene para su yo la distintiva peculiaridad de que porta en sí el *punto cero* de todas esas orientaciones.»<sup>426</sup> El yo puedo afectivo se refiere, en cambio, a las *disposiciones* que se experimentan psíquicamente como «urgencias» o apremios cuyo objeto está genéricamente perfilado y que anteceden a las motivaciones psíquicas cuyo objeto está claramente representado.

«Estas pasividades integran todo aquello que me pertenece como querido en cualquiera de sus formas primarias. Formas que van desde un impulso momentáneo hasta una apetencia duradera, o incluso hasta una predisposición que orienta el conjunto de la vida. Todas ellas se viven antes de hacerse conscientes como base de una acción voluntaria. (...) Así se explica la frecuente experiencia en la que alguien identifica, por fin, aquello que andaba buscando sin saber muy bien lo que quería. Semejante vivencia de cumplimiento es la prueba empírica de que, en tales casos, la voluntad tendencial pasiva precedía a la representación del objetivo.»<sup>427</sup>.

Las disposiciones *pre-delinean* la actividad presente del yo conformando estados de cosas que absorben la atención, que *pre-ocupan*:

«En efecto, si bien Husserl afirma que el yo de los actos es libre, eso no significa que actúe en el vacío, al margen de toda determinación, ni que tales determinaciones sean remitidas únicamente a obstáculos externos. Las habitualidades adquieren así un doble valor: por un lado, pre-delinean la experiencia presente y sirven con ello al yo al liberarlo de realizar, a cada momento, nuevos actos instituyentes de sentido, por otro, podrían conducir a la repetición no deliberada de comportamientos y sentidos que ya no se adecuen a su situación actual.»<sup>428</sup>

Al desplegar esta estructura acumulativa de niveles del yo, Husserl muestra que el sentido con que el mundo nos afecta y nos «llama» a responder se relaciona con una paulatina sedimentación de la actividad del yo en la pasividad. Mientras que el yo puro subsiste como «identidad» consigo mismo, el yo singular y «poderoso» de la mónada subsiste como la «consistencia» de *sus* hábitos de trato con el entorno que, de este modo, son familiares, reconocibles y previsibles.

El yo personal se distingue, según Husserl, por su capacidad de *elegir* lo que libremente apropia: elegir apropiarse una motivación pasiva –una toma de posición práctica sobre un deseo– o bien elegir seguir el rumbo que traza la «consistencia» de sus hábitos. «Elegir», por tanto, significa aquí responsabilizarse, hacerse cargo o responder de actos previos que no han desaparecido, sino que persisten pasivamente en sedimentación de la

---

<sup>426</sup> Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Fondo de Cultura Económica. /158/ p. 198.

<sup>427</sup>Ferrer, U. y Sánchez-Migallón, S. (2018). *La ética de Edmund Husserl* (2º ed.). Sevilla: Editorial Thémata. p. 143.

<sup>428</sup> Miguel Osswald, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Madrid: Plaza y Valdés. pp. 55-56.

propia singularidad<sup>429</sup>. Mientras que aquello que singulariza al individuo es una *herencia* de su vida previa, la subsistencia de la persona –a diferencia de la *sustancia*– consiste en *responsabilizarse de esta herencia*. Por esta razón, Emmanuel Housset caracteriza la persona husserliana como una «esencia [subsistencia] responsiva»: «La persona no es un sujeto vacío que podría devenir el todo en una libertad infinita, sino un ser concreto hecho de historias, y que se abre a sus posibilidades a partir de una tarea que le es confiada por otros hombres.»<sup>430</sup>

Podemos apreciar que la descripción de la persona por parte de Husserl guarda parecido con la de Zubiri. En ambos casos se contraponen su carácter subsistente –del que se destaca su capacidad para apropiarse y su transcurrir histórico– con el de la sustancia. Para amoldar la subsistencia personal al universo de sustancias, Zubiri se embarcó en una transformación de la metafísica. Asimismo, ambos autores destacan su naturaleza intrínsecamente moral: «La propiedad por apropiación, esto es lo moral.»<sup>431</sup> Ambos autores inician el análisis de la persona en su intimidad, el ámbito de «lo mío propio» en que se conjuntan elementos intencionales y psico-corpóreos. Husserl da mucha importancia a la sedimentación de la previa actividad instituyente de sentido para dar razón de la aparición de distintos sentidos, pre-delineada de un modo o de otro, para distintas personas o para distintos momentos de la misma persona. Zubiri hablaba de la constitución del sentido como una co-respectividad entre la realidad de las cosas y la personalización de cada cual.

De este modo, la mónada personal –Husserl– o la persona psico-corpórea –Zubiri– se despliegan genéticamente a través de una *polarización y maduración* de la intencionalidad longitudinal de fondo enhebrada con la intencionalidad dirigida al mundo<sup>432</sup>. «Polarizar» significa incrementar la unidad entre múltiples –y potencialmente divergentes– intencionalidades, lo que no sería posible si las vivencias intencionales no pertenecieran intrínsecamente a un todo en decurso. «Madurar» significa que la unidad de la intencionalidad, gracias a la progresiva sedimentación del sentido, adquiere un *estilo habitual* del que la persona debe responder. Este es el modo en que, según el Husserl tardío, se *concreta* una forma personal de vida: la síntesis temporal permite la identidad del polo yo, la actividad sedimenta habitualidades que singularizan al individuo y de las que él, en calidad de persona, finalmente llega a responder.

Por lo tanto, configurar una personalidad concreta exige tanto *apertura o movilidad* como *cerramiento o rigidez*. La «apertura» se refiere al carácter más o menos dúctil del

---

<sup>429</sup> Ferrer, U y Sánchez-Migallón, S. (2018). *La ética de Edmund Husserl* (2º ed). Sevilla: Editorial Thémata. pp. 146-150.

<sup>430</sup> Housset, E. (2010). La persona como creatura. *Teología y Vida*, LI, 161–178. p. 175.

<sup>431</sup> Zubiri, X. (2007). *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial. p. 374.

<sup>432</sup> Dodd, J. (2010). *Death and Time in Husserl's C-Manuscripts*. En Lohmar y Yamaguchi (Eds.), *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (pp. 51–70). Dordrecht: Springer. pp. 12-14.

todo fluyente respecto a sus momentos, es decir, el potencial del flujo para irse transformando –identidad, singularidad, personalidad– sin por ello perder su carácter unitario primario. La «rigidez» procede de la sedimentación de la actividad yoica que instituye sentido, la *pasivización* de la actividad del yo. La combinación de apertura y rigidez hace que el «ahora» del presente viviente se defina como un «legado abierto»<sup>433</sup>.

En las dos últimas secciones, hemos expuesto la temporalidad y la sedimentación de sentido por su relación con la aparición del sentido como una «no-posibilidad» para el depresivo. Ya hemos indicado en la sección anterior que, para el depresivo, se oblitera el carácter de apertura de la experiencia del futuro. Además, ahora se añade una *mineralización* de sentido sedimentado a partir de la actividad previa del yo. Es decir, el sentido de experiencias previas del yo, histórica y socialmente configuradas –el «legado»–, se solidifica hasta tal extremo que deja de manifestarse al yo personal como una *motivación* que puede ser libremente apropiada y, en cambio, se manifiesta como una *coacción o compulsión* de obligado acatamiento incompatible con la libertad de elegir personalmente: «Desde los estudios de Tellenbach y de Kraus (...) sabemos que la personalidad depresiva está regida por la <hiperordinalidad> y la <hipernomia>, lo que significa vivir *incluido* y *retenido* en un mundo estructurado por las normas de *obligado cumplimiento* y no por los valores vitales propios.»<sup>434</sup>

---

<sup>433</sup> *Ibid.* p. 13.

<sup>434</sup> Pelegrina Cetran, H. (2017). *Psicopatología Regional. Estructuras dimensionales de la psicopatología. Logopatías y Timopatías*. Buenos Aires: Editorial Polemos. p. 503.

## Conclusión del capítulo primero

Javier San Martín concibe la antropología filosófica como la disciplina que describe al ser humano *fáctico en tanto dispone* de ciertas estructuras, como la conciencia trascendental, que le permiten habitar prereflexivamente en un mundo de vida compartido con sus semejantes<sup>435</sup>. En relación a la psicopatología, tales estructuras operan como «supuestos antropológicos mínimos». Esta expresión se debe al psiquiatra Andreas Heinz, y hace referencia a aquellas *características esenciales* del ser humano fáctico cuya *privación dolorosa* en forma de una disfunción psicológica objetivable denominamos un «síntoma» de enfermedad mental. A su entender, estas características se resumen en que el «entorno» que se habita sea un mundo –infinito– que se presenta ya modulado por el sentimiento –el momento trascendental o atemperante–, así como varias capacidades derivadas de la participación en una constitución intersubjetiva del mundo de vida: poder trascender la perspectiva auto-centrada, poder conocer otras formas de vidas, poder interpretar perspectivas y valoraciones de otras personas así como poder evaluar estas perspectivas en relación a las propias<sup>436</sup>. Según esta idea, un ser humano *cuerdo* habita trascendentalmente sus circunstancias fácticas. De la aplicación de este supuesto antropológico a la psicopatología se siguen propuestas como la de Arthur Tatossian<sup>437</sup> de comprender los síntomas de las principales enfermedades psiquiátricas –la esquizofrenia y la melancolía– como imposibilidades para transitar entre los registros fáctico y trascendental.

A lo largo de este capítulo, hemos presentado un itinerario que transita desde la comprensión de la fenomenología como psicología pura o descripción del aparecer de sentidos objetivos en la conciencia pura –la modalidad de fenomenología que primero penetró en la psicopatología a través de la obra de Karl Jaspers–, hasta la comprensión de la fenomenología como análisis de las condiciones de posibilidad de la actitud natural sobre la que se sostiene el aparecer de sentidos objetivos en la conciencia pura. Nos hemos servido de las trayectorias de Zubiri –quien pretende soslayar el subjetivismo al que tiende la fenomenología– y de Husserl para presentar esta evolución. Ambos autores pretenden fundamentar radicalmente el sentido objetivo con el que las cosas aparecen. Zubiri lo fundamenta en la forma primordial con que las cosas se sienten quedar actualizándose intelectivamente, mientras Husserl se remonta a la constitución originaria de cualquier sentido en una intersubjetividad trascendental en la

---

<sup>435</sup> San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. México: Editorial Trotta. p. 179.

<sup>436</sup> Heinz, A. (2015). *Der Begriff der psychischen Krankheit* (2<sup>o</sup> ed.). Berlin: Suhrkamp Verlag. p. 340.

<sup>437</sup> «El esquizofrénico, por un lado, no es capaz de sostener la existencia cotidiana a la vez que es bastante capaz de manejar la noción de una existencia trascendental –lo que un cuerdo no podría– y, por el otro lado, el melancólico está atrapado en una modalidad de existencia en la cual los entes se manifiestan como herramientas pero no como cosas. En ambos casos, el problema básico de estar psicótico es que *o bien* se pierde el sentido de trascenderse *o bien* se pierde el sentido que todo lo que está a disposición puede asistirme; en otras palabras, el psicótico no puede moverse con soltura entre los dos modos de existencia que están inmediatamente dados para la persona cuerda.» Cutting, J. (2012). *A Critique of Psychopathology*. Berlin: Parodos Verlag. p. 129. Mi traducción.



que todo individuo está sumergido desde su nacimiento. Ambos coinciden en que la existencia del sentido «objetivo» se apoya en la forma *personal* de estancia en el mundo y en que esta estancia personal incluye dimensiones morales, comunales e históricas. La realidad de esta persona no está hecha o terminada –como sí lo está, en cambio, la realidad animal del hombre–, sino que se hace apropiando posibilidades cuyo sentido es fruto de una actualización co-respectiva entre un mundo de la vida intersubjetivo y el discurrir de la personalización como legado abierto. En esta tercera y última sección, hemos expuesto los elementos antropológicos de la fenomenología y de la noología que permiten articular la psicopatología de la depresión que hemos esquematizado.

La distinción que hemos establecido en la primera sección, auxiliándonos de nociones de la fenomenología temprana de las emociones, entre respuestas emocionales y sentimientos existenciales o de la personalidad, debe entenderse en relación a la estancia intersubjetiva y temporalizada de la persona en el mundo. De este modo, en respuesta al interrogante inicial, hemos distinguido tres situaciones.

En primer lugar, la configuración normal –históricamente intersubjetiva– de las personalidades da lugar a campos axiológicos parecidos en los que se dan bienes cuya *pérdida* –el *eidos* intersubjetivo de la tristeza ordinaria– provoca tristeza. En estos casos, sólo se puede hablar de «trastorno» entendiéndolo como *intensificación* de la tristeza convencional. En tales casos, cabe plantearse, además, si el sufrimiento triste es «normal» o «anormal» en referencia a la configuración más o menos intersubjetiva del sentido de lo bueno cuya pérdida entristece tanto.

En segundo lugar, hemos tratado de la desesperación frente a la inalcanzabilidad de posibilidades personalizantes suficientemente buenas. En este caso, la desesperación puede juzgarse mejor o peor «proporcionada» según si el peso del sentido de la posibilidad, como inalcanzable e insuficientemente buena, descansa más en lo extremo de la *circunstancia* para el individuo –es decir, cuando su comportamiento *habitual* no acierta a resolver unas circunstancias que le enfrentan a la culpa, el destino, la muerte<sup>438</sup>– o bien, por el otro lado, si descansa más en la manera cómo el individuo *se sitúa* ante la circunstancia y le da sentido. En este punto, la constitución intersubjetiva e histórica del sentido sólo nos auxilia en el juicio hasta cierto punto, puesto que se trata de cómo un individuo irreplicable afronta el carácter intransferible de su existencia.

---

<sup>438</sup> La noción de situaciones-límite –*Grenzsituationen*– de Karl Jaspers presupone la noción existencial de «situaciones básicas» –*Grundsituationen*–, aquellas que caracterizan las contradicciones ineludibles y la finitud de la existencia humana: estar condenado a morir, a sufrir y a combatir; encontrarse al albur del azar y enfrentarse inevitablemente a la culpa. Son dimensiones inherentes a la existencia humana con las que hay que vivir puesto que no pueden ser eliminadas ni resueltas. Habitualmente, permanecen en el trasfondo de nuestras vidas. Devienen situaciones-límite cuando dejan de ser condiciones generales para transformarse en situaciones concretas para el individuo. Nos enfrentamos a las situaciones básicas mediante asunciones o creencias –por ejemplo, «el mundo es justo» o «si lo hago todo perfectamente, controlo mi vida y el azar no puede afectarme»– que permiten hacer de la existencia algo más acogedor u hogareño –*Gehäuse*–. Lo característico de una situación-límite es hacer añicos el carácter hogareño de la existencia. Cf. Fuchs, T. (2018). Existential Vulnerability. Toward a psychopathology of limit situations. En L. P. Rodríguez Suárez (Ed.), *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos* (pp. 39–53). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

La forma ordinaria de desesperación consiste en un sentimiento de *aprisionamiento* por el vínculo con un mundo de cuyo poder para realizarnos no *disponemos*: una ausencia de buenas posibilidades alcanzables. En cambio, la desesperación radical consiste en dejar de experimentar la apertura a la propia persona en respectividad o comunicación radical con el resto de lo real. Es decir, el sentimiento de la desesperación radical corresponde a una inaccesibilidad o desligación al poder de lo real para posibilitar. Esta caracterización pertenece al momento de actualización primordial de realidad que nunca se da como un «momento» intelectual independiente, sino que está sumergido en los sentidos o contenidos que aparecen en la conciencia. El sentido –definido como el contenido con que aparece la condición de lo real en la apertura a la propia realidad personal respectiva al resto de lo real– de las experiencias de desesperación radical implica experimentar la «no-posibilidad». Es decir, no se trata que uno desespere ante la imposibilidad de alcanzar ciertas posibilidades, sino que las «posibilidades» dejan de aparecer como tales y, por consiguiente, a uno ya no le cabe esperar nada.

La posibilidad forma parte del dinamismo de personalización y la personalización consiste en el discurrir temporal o identidad narrativa. Por esta razón, el sentido de la «no-posibilidad» se experimenta tanto como un futuro carente de apertura como una mineralización del sentido previamente sedimentado. La «mineralización» del sentido sedimentado significa que éste deja de manifestarse al yo personal como una motivación que puede ser *libremente* apropiada, y se impone, en cambio, como una coacción o compulsión de obligado cumplimiento. Así, la forma narrativa de la personalización se transforma de «legado abierto» –su forma o estructura habitual– a «condena ejecutada».

Si persona y mundo no quedan en respectividad radical, ni se da posibilidad de personalización –la desesperación radical como sentimiento existencial– ni se da estimación de lo bueno frente a lo malo en forma de respuesta emocional –el sentimiento de pérdida del sentimiento–. De este modo, re-formulamos la noción de la enfermedad depresiva como imposibilidad para habitar trascendentalmente el registro fáctico. Si la función trascendental de la inteligencia consiste en actualizar las formas de la realidad en respectividad, la enfermedad depresiva implica una imposibilidad para que el individuo abra radicalmente su personalizarse al mundo. Se trata de la impotencia para desplegar fácticamente el carácter personal que se manifiesta en el sentido de la no-posibilidad, la mineralización del sentido sedimentado y la carencia de apertura al futuro. El depresivo sólo actualiza su *suidad* íntimamente, no puede actualizarla respectivamente al mundo. Por ello, su condición personal permanece encarcelada en su intimidad, no puede trascender en alguna figura de personalidad. Mientras el *eidos* de la tristeza convencional consiste en la pérdida de un bien o la presencia de un mal, la desesperación radical es una emoción de la personalidad que corresponde a la *imposibilidad* –que no dificultad– por actualizarse como persona. Intrínsecamente connota una impotencia para la acción moral que se corresponde con el sentido fuerte de la noción «enfermedad mental», frente al sentido débil de la noción de «trastorno mental» como malestar clínicamente significativo.

En definitiva, hemos ido articulando un *análisis* estático del aparecer del sentido en la intencionalidad afectiva con una *interpretación* de la constitución del sentido a partir de una transformación de la estancia en el mundo. Si nos hubiésemos mantenido en el marco analítico de la fenomenología temprana, que privilegia una mirada *recta* hacia la realidad frente a una mirada *oblicua* –que sólo alcanza la realidad *a través de* una subjetividad que constituye mundo– nos habríamos emplazado en lo que Pablo Ramos denomina «lo muerto» de la psiquiatría fenomenológica<sup>439</sup>. Con esta evolución de la fenomenología en mente, se comprenderá la concepción fenomenológico-hermenéutica de la psicopatología que se expone en el siguiente capítulo. En él, entenderemos cómo el psicopatólogo llega a discriminar entre la desesperación ordinaria y la radical al intentar reconstruir la dificultad del individuo para hacer de su experiencia íntima como persona una estancia trascendental en el mundo. Así como el desesperado *no quiere* abandonar, con cierta soberbia, su intimidad con tal de exponerla a un mundo que no le ofrece disponibilidad de posibilidades personalizantes suficientemente buenas, el desesperado radical *no puede* salir de su intimidad –en la que se encuentra encarcelado– porque el mundo aparece ante él careciendo de lo posible.

---

<sup>439</sup>Ramos-Gorostiza, P. y Adán-Manes, J. (2013). El problema psicopatológico y la fenomenología. Lo vivo y lo muerto en la psiquiatría fenomenológica. *Actas Españolas de Psiquiatría*, 41(5), 301–310.

## Capítulo segundo. Psicopatología

### §36. Relevancia de la auto-conciencia

La complejidad de la psicología humana va más allá de todo lo que se encuentra en la psicología animal por el fenómeno de la *auto-conciencia*: el comportamiento humano – visible– se acompaña habitualmente de algún evento – invisible – que cada uno sólo aprehende «en» su conciencia y que, además, se experimenta como «causa» del comportamiento. Por más que esta forma de «causalidad» no sea directa, o inclusive pueda ser ilusoria en algunos casos, esta *conexión* entre eventos fundamenta lo que puede llamarse nivel *personal* del comportamiento humano, relacionado con el obrar libremente atendándose a motivos. Por este motivo, la psiquiatría –que se ocupa de la alienación del libre querer que provoca la enfermedad mental<sup>440</sup>– no puede prescindir del conocimiento introspectivo aunque tampoco deba asumirlo sin precauciones. De ahí, nuestra adopción del método fenomenológico. Como hemos expuesto en el capítulo anterior, el análisis de la intencionalidad ha sido el eje a través del cual se ha desarrollado el movimiento fenomenológico. Uno de sus hallazgos fundamentales ha sido superar el modelo de la conciencia de sí reflexiva para proponer una auto-conciencia pre-reflexiva enhebrada con la conciencia intencional del mundo.

En consecuencia, la conciencia no es objeto –una *caja* repleta de diferentes elementos: representaciones, percepciones, deseos, sentimientos, etcétera– sino *experiencia*, aparecer de cosas como sentido; «sentido» en tanto «aquello por lo que un exterior está ya ajustado y se refiere a un interior»<sup>441</sup>. Nosotros manejamos, gracias al pensamiento de Zubiri, una similar definición de sentido, aunque con matices. El sentido es el contenido con que aparece la condición de lo real en una apertura a la propia realidad – de la que sólo la persona es capaz– respectivamente actualizada al resto de lo real. Según esta idea, el ámbito del sentido es el ámbito ontológico en que se constituye la especificidad de la vida humana. Y, precisamente, «lo psicopatológico aparece dentro del ámbito del *sentido*»<sup>442</sup>.

Si la psiquiatría pretende describir las experiencias anómalas de sentido que dan lugar a perturbaciones del orden personal, debe rechazar los «conductismos» que abordan lo mental *marginando* la experiencia para ocuparse exclusivamente del comportamiento observable. En relación a los *objetos* –como el cerebro o los neurotransmisores–

---

<sup>440</sup> Según el filósofo analítico Harry G. Frankfurt, la diferencia entre las personas y otro tipo de agentes descansa en la estructura de su voluntad: sólo las personas son capaces de *reflexionar* sobre las motivaciones que les llevan a actuar y, por tanto, pueden apropiárselas libremente. Como se discutió en §14, esta forma de «reflexión» implica *regresar* a la propia posición –yo céntrico– desde otra parte –yo excéntrico–. Cf. Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, 68(1), 5–20. <https://doi.org/10.2307/2024717>.

<sup>441</sup> Levinas, E. (2006). *De la existencia al existente* (2º ed.). Madrid: Arena Libros. p. 54

<sup>442</sup> Pelegrina Cetran, H. (2006). *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Madrid: Ediciones Polifemo. p. 60.

relacionados funcionalmente con la experiencia, conviene hablar de *correlatos objetivos* de la conciencia porque, cuando se hace de algún objeto el fundamento de la conciencia, uno se encuentra atrapado en un razonamiento circular ya que cualquier objeto en que se *piense* ya está *manifestándose*. Hay que mantener la distinción entre los ámbitos ontológicos de lo objetivo y de la subjetividad, entendiendo que entre ellos hay *correlación sin identidad*.

¿Significa esto que la conciencia no es real? En absoluto, sólo que su carácter como experiencia *no es objetivable* mediante una comprensión cuantitativa del mundo expresada a través de leyes físicas formuladas matemáticamente<sup>443</sup>. Pero entonces, ¿cuál es su forma de realidad? Por un lado, aprehendida «desde fuera», en tercera persona, la conciencia se *expresa* –«se separa del interior por efecto de una presión»– o *emerge* –«se eleva separándose de las profundidades». Roger Scruton<sup>444</sup> propone la analogía con el retrato que emerge del lienzo, parecida a la noción aristotélica de alma como *forma* del cuerpo, la conciencia se hace presente *in-formando* la materia. Las manchas de pintura y el lienzo son imprescindibles para que aparezca la sonrisa de la Mona Lisa, pero ésta no se reduce a ellos. Por este motivo, Tomás de Aquino observa que, aunque seamos individuos en virtud de la separación –relativa– de nuestro cuerpo del resto de universo material, *aquello que es individuado por el cuerpo es una persona*<sup>445</sup>.

La emergencia de la conciencia se aprecia en los sentidos que expresa un cuerpo vivo comportándose, lo que constituye un *primer rasgo* de la forma de realidad de la conciencia. La conciencia adopta formas distintas según la organización vital. Tanto el cangrejo ermitaño como el hombre «ven» cosas, pero se trata de experiencias distintas: hablamos de vínculos reflejos entre *input* visual y conducta en el caso del cangrejo, mientras que en el caso del ser humano hablamos de darse cuenta que lo percibido forma parte de un mundo o perspectiva *propia*.

Por el otro lado, aprehendida «desde dentro», la forma de realidad de la conciencia es *auto-conciencia*, *reflexión* de la conciencia sobre sí. El sentido del aparecer –«dolor»– adquiere su *claridad máxima* en una reflexión de la conciencia sobre sí –«me duele»–. Lo que se experimenta como verdadero en esta claridad auto-conciente no puede conocerse desde fuera sino sólo *evocarse a otros* mediante el lenguaje compartido con el que esta experiencia se entrelaza. Largamente se ha debatido si el aparecer de sentido como experiencia precede a la lingüisticidad –entendida como referencia o como uso– o

---

<sup>443</sup> Nagel, T. (2014). *La mente y el cosmos*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. p. 34.

<sup>444</sup> Scruton, R. (2005). The unobservable mind. *MIT Technology Review*, (1 Febrero 2005).

<sup>445</sup> Para Tomás de Aquino, la persona es una sustancia individual de naturaleza racional. Un individuo es aquello que no puede ser dividido, de modo que la condición personal es una unidad distintiva que no puede ser compartida por varios elementos. En consecuencia, ni la persona es una parte del cuerpo ni la persona es parte de la mente, sino que la persona –humana– es, a una, psico-física. En el ámbito de las cosas físicas, el cuerpo expresa la individualidad de la persona, al igual que la personalidad lo hace en el ámbito psíquico. Cf. *Summa Theologiae* I 29.4 c y I 29. 1 ad 5. *Apud*. Passch, J. T. (2018). The Trinity. En J. Hause (Ed.), *Aquinas's Summa Theologie. A Critical Guide* (pp. 68–88). Cambridge: Cambridge University Press. p. 83.

viceversa. Tanto la fenomenología temprana como el pensamiento idealista de Husserl son intuicionistas y se decantan por la radicalidad de la experiencia. El pensamiento de Zubiri plantea una aprehensión primordial de realidad –formal– como intuición primaria de la verdad aunque sostiene, al mismo tiempo, que ésta siempre se da entremezclada con un contenido construido simbólicamente: lingüística y pragmáticamente. La concepción hermenéutica de la psicopatología que manejamos rechaza que el sentido descansa radicalmente en el núcleo lógico-ideal de la vivencia y propone, en cambio, que la significatividad lógico-ideal se apoya en una instancia de sentido más radical: el encuentro con totalidades<sup>446</sup> *no objetivables*; encuentros con el mundo, con el otro y con la propia vida o con su negación, la nada.

Sea como fuere, gracias a la auto-conciencia, el ser humano es *naturaleza personalizada*. Tanto el perro como el ser humano experimentan «convicciones» y «deseos», pero sólo cabe usar estos términos en el caso humano porque sólo él o ella *se da cuenta que son suyos*, de modo que también los atribuyen a otros, capacidad que en psicología se denomina *meta-representación*. Para Kant o para Hegel lo específico de la conciencia humana consiste en este saber-*se* conciencia, un reflexivo «se» en el que despunta un *alguien*, de modo que no puede separarse la auto-conciencia de la libertad, la elección y la responsabilidad. La conducta cotidiana humana sólo es inteligible en referencia a este nivel *personal*. Al relacionarnos, asumimos que nuestras creencias y deseos son nuestros y que los de las otras personas son suyos. La *claridad* máxima de la auto-conciencia y su condición *personal* son los rasgos más destacados de la forma de realidad de la conciencia humana.

No obliterar estos rasgos es indispensable para una psicopatología que aborde el comportamiento anómalo en tanto *expresión* de la estancia en el mundo de *alguien*. En este sentido, la descripción psicopatológica es una empresa distinta a, por ejemplo, la *semiología* neurológica que busca la *correspondencia* entre conducta *objetivable* y *mecanismos a-personales*, es decir, *objetos científicos*: circuitos reflejos, áreas cerebrales, etcétera. En contraposición, la psicopatología *interpreta* la experiencia, es decir, reconstruye su *sentido* –anómalo– en relación a un nexo de relaciones funcionales con la perspectiva o mundo de la vida del individuo.

Así, la *objetivación* no es el *único* acceso a todos los fenómenos, de modo que la experiencia –psique, mente, auto-conciencia o como quiera llamarse– debe

---

<sup>446</sup> «Totalidad» en el sentido ontológico-formal que le da Husserl en la III de las *Investigaciones Lógicas* [Husserl, E. (1999). *Investigaciones lógicas 2*. Madrid: Alianza Editorial. §§1-25, pp. 385-473]. «Por *todo* entendemos un conjunto de contenidos [partes] que están envueltos *en una fundamentación unitaria* y sin auxilio de otros contenidos. (...) Los términos de *fundamentación unitaria* significan que *todo contenido* [parte] *está, por fundamentación, en conexión directa o indirecta con todo otro contenido.*» (*Ibid.* p. 421). Se trata de la misma idea «estructural» que encontramos en Zubiri, quien señala que el carácter *de suyo* o formal de la realidad no pertenece primeramente a la nota aislada sino al conjunto unitario. De este modo, tanto las cosas y eventos concretos que contemplo como objetos *ya* forman parte de la experiencia del mundo como todo, las expresiones verbales o los comportamientos concretos de alguien *ya* forman parte de la experiencia del otro como todo, tanto mis estados de ánimo como mis molestias digestivas *ya* forman parte de la experiencia de mi vida viviéndose como totalidad unitaria.

«fenomenizarse» de un modo no objetivante. Aunque existan bases neurobiológicas objetivables de la experiencia que somos, nuestra experiencia de ser no se identifica con estos objetos, de modo que esta experiencia debe describirse mediante un método diferente a la objetivación:

«[E]n cualquier caso, hay un punto fascinante aquí y ahora que atañe a la exhaustividad del empeño científico: la cuestión de si todas las relaciones con significado al nivel de la conciencia constituyen objetos de estudio científico. Pensemos, por ejemplo, en las oraciones con significado del lenguaje normal, o mejor aún, en las manifestaciones poéticas representadas por humanos conscientes y sentientes. *Nuestra conjetura es que no son objetos adecuados para el estudio científico excepto en un sentido trivial [mi énfasis]*. Su significado y descripción descansan en un gran número de pautas históricas únicas; en una multitud de referencias ambiguas; y, en el caso de una declamación poética única, en una muestra comparable a nada. *Para aprehender su significado se requiere tanto la experiencia fenoménica única como la cultura basada en la historia de cada individuo que participe en la manifestación [mi énfasis]*.»<sup>447</sup>

Por ello, aunque la *praxis* de la psiquiatría exige dominar diversas prácticas de carácter objetivante tales como, por ejemplo, el conocimiento de los efectos de las sustancias psicoactivas en el sistema nervioso, o el efecto sobre la conducta de la lesión de ciertas estructuras cerebrales, la hermenéutica psicopatológica como *primer* quehacer psiquiátrico no puede reducirse a una comprensión cuantitativa expresada en leyes. En nuestro empeño de elaborar una hermenéutica psicopatológica de la experiencia depresiva, nos guiamos fundamentalmente por dos autores. El primero ya ha sido mencionado, el psiquiatra Héctor Pelegrina, discípulo de Zubiri<sup>448</sup>. El segundo es el psiquiatra Carlos Rejón.

### §37. *Semiología mental*

La psiquiatría nace con el *Tratado médico-filosófico sobre la alienación mental* (1801) en el que su autor, Phillippe Pinel, concibe la alienación como «una falla del sujeto que lo cuestiona en cuanto tal sujeto de conocimiento y acción libre y se replica (o se causa) en forma de desajuste de la economía global de su cuerpo.»<sup>449</sup> Como expone Carlos Rejón, «Hay un paso imposible aquí, un salto. *Alienación* pertenece al orden de la reflexión sobre la subjetividad, sea ontológica, epistemológica o antropológica. Y sus formas [los síntomas de la alienación] pertenecen al orden clínico.»<sup>450</sup> Entiéndase «subjetividad» como:

---

<sup>447</sup> Edelman, G. M. y Tononi, G. (2002). *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*. Barcelona: Crítica. pp. 265-266.

<sup>448</sup> Véase §14. *Desesperación radical, síntomas nucleares de enfermedad mental y restricción de la posicionalidad excéntrica*.

<sup>449</sup> Rejón Altable, C. (2021). *Uno y Distinto. Estudios sobre locura e individuación*. Barcelona: Herder. p. 324.

<sup>450</sup> *Ibid.* p. 325.

«[E]n el buen entender del sujeto como una estructura donde acontece la individuación humana, a partir de unas condiciones biológicas que le son dadas, *ergo* le son exteriores, y de unas condiciones simbólicas que también le son dadas, lo anteceden y lo exceden. Un individuo acontece subjetivando, mediando, en cierta manera interiorizando y transformándolas en esa interiorización tanto los condicionantes biológicos como los simbólicos.»<sup>451</sup>

La enfermedad mental se define como una alienación del sentido apropiado por el sujeto mientras que, en el orden clínico, la psiquiatría adopta desde su inicio el esquema médico que remite los síntomas observables –retazos de conducta, expresión y lenguaje que los pacientes exhiben ante el psiquiatra– a *supuestas* clases naturales, ya sean lesiones y disfunciones del sistema nervioso o de un «aparato» psicológico conformado por la división de la mente en funciones ontologizadas cuyo desajuste se identifica con el desajuste –epistémico y moral– de la subjetividad. A pesar de que el vínculo entre subjetividad alienada y disfunción psico-orgánica *nunca* se ha llegado a conocer, esto no ha impedido que se fuera generando un catálogo de síntomas y reglas de aplicación que ha dado en llamarse psicopatología descriptiva o semiología psiquiátrica<sup>452</sup>. Es decir, la semiología mental se ha desarrollado a pesar de la ausencia de conocimiento del vínculo entre causalidad psico-orgánica y alienación de la subjetividad, conocimiento que se suponía que se alcanzaría eventualmente. De este modo, la psiquiatría dispone de una colección de síntomas que remiten a una sustantivización de la subjetividad que no se acompaña de un conocimiento positivo –científico– de las lesiones biológicas o psicológicas que se supone que subyacen a los síntomas<sup>453</sup>.

En su obra *Concepción de la psicopatología como lógica* (2012), Carlos Rejón recurre a la semiótica de Charles Sanders Peirce y Umberto Eco<sup>454</sup>, en vez de a la puramente lingüística de Ferdinand de Saussure, para exponer la estructura de las semiologías médica y psiquiátrica. Aplica el esquema semiótico de un triángulo de tres vértices –objeto, signo e interpretación– a la semiología médica, ubicando a la lesión en el lugar del objeto y a la exploración –que incluye tanto la obtención de la historia clínica como la práctica de la exploración física y múltiples procedimientos paraclínicos: bioquímicos, genéticos, microbiológicos, histológicos, radiográficos, ecográficos, etcétera– en el lugar de la interpretación. En la semiología médica, la relación entre objeto-lesión y signo es *causal* –un enrojecimiento de la piel está causado por un incremento local de aporte sanguíneo– mientras que la que se da entre signo e interpretación es *intelectiva*: uno distingue un auténtico rubor de la piel de una

---

<sup>451</sup> Rejón Altable, C. (2012). *Concepción de la psicopatología como lógica. Un ensayo de Teoría de la Psiquiatría*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. p. 44 nota 55.

<sup>452</sup> Berrios, G. E. (1996). *The history of mental symptoms. Descriptive psychopathology since the nineteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 1.

<sup>453</sup> «La norma semiótica médica de causación entre signo y cerebro disfuncionante (...) no rige a la hora de pensar cada signo en lo que tiene de propio.» Rejón Altable, C. (2012). *Concepción de la psicopatología como lógica. Un ensayo de Teoría de la Psiquiatría*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. p. 17.

<sup>454</sup> *Ibid.* p. 42.



decoloración roja comprobando que se acompaña de incremento de temperatura y de volumen de la zona afectada, es decir, uno aprehende el síntoma gracias a la coherencia que intelige entre sus manifestaciones<sup>455</sup>. De esta manera, el objeto-lesión –en nuestro ejemplo, el exceso de aporte sanguíneo a la piel– no consiste, *exclusivamente*, en lesiones en los tejidos y discrasias de fluidos corporales, sino también en las teorías, prácticas e instituciones médicas que han permitido descubrirlas y comprenderlas tal y como lo hacemos<sup>456</sup>.

En el caso de la semiología psiquiátrica, las relaciones causales entre objeto-lesión y signo están meramente *postuladas* y no se conocen positivamente. De este modo, mientras la lesión permanezca desconocida, la estructura que la supone –la psiquiatría médica como teoría e institución– ocupa su lugar<sup>457</sup>. Puesto que la relación semiótica consiste en un triángulo, la falta de conocimiento de la relación causal entre objeto-lesión y signo no impide que siga operativa la relación *intelectiva* entre signo e interpretación. La psicopatología corresponde a esta relación.

Así, en la semiología psiquiátrica se constata la *ausencia* de la relación semiótica propia de la semiología médica, la relación semiótica médica fundamental o RSMF. La RSMF es *vertical* porque, en primer lugar, pone un signo expresivo –fenómeno percibido o referido por el sujeto– *en el lugar de* la lesión o disfunción que anuncia y de la que recibe de este modo su significación. En segundo lugar, en la RSMF, la *materia* del signo es distinta a la de su referente, la lesión o disfunción de los tejidos corporales. Es decir, la definición práctico-lingüística del rubor es un *objeto* distinto a la dilatación del diámetro de los capilares sanguíneos y el incremento del flujo sanguíneo. Gracias a las relaciones *causales* entre ambos objetos –signo-rubor y dilatación del diámetro e incremento del flujo capilar–, la *definición* del signo-rubor en tanto «universal»<sup>458</sup> comprende las notas *esenciales* de cualquier particular de esa especie. Debido a los efectos que comporta la dilatación capilar de la piel, sabemos que un auténtico rubor se acompaña *necesariamente* de «calor» –incremento de temperatura–, «tumor» –incremento de volumen– y «dolor» –por la compresión que produce la dilatación del tejido sobre las estructuras adyacentes–. De esta manera, la definición del universal «rubor cutáneo» –con sus notas esenciales de rubicundez, calor, tumoración y dolor local– permite reconocer cualquier particular.

La semiología psiquiátrica carece de RSMF: el signo –conductas, expresiones y lenguaje que el paciente exhibe ante el psiquiatra– no remite a un objeto-lesión sino a

---

<sup>455</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>456</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>457</sup> Lo cual *no conlleva que tal lesión no exista*, sino que puede encontrarse tan dispersa por el cerebro que el conocimiento de unos pocos de sus *loci* sea irrelevante, o bien que se encuentre sepultada bajo tantas capas de mediación cultural-simbólica y/o biológica que resulte irreconocible. *Cf. Ibid.* pp. 45-46.

<sup>458</sup> Los universales son nombres usados para nombrar de modo universal en vez de singular: «filósofo» o «ateniense» en vez de «Sócrates».

un desajuste –epistémico y moral– de la subjetividad. El signo no está anclado en la región ontológica de la causa, sino que pertenece a la región ontológica de la subjetividad y del sentido. Se trata, pues, de una semiología *horizontal*: los sentidos remiten a otros sentidos. En una semiología horizontal, la polisemia del signo debe restringirse mediante la presencia o ausencia de otros signos –la estructura de los síndromes psiquiátricos como colecciones ordenadas de signos–, algo imprescindible para que el signo sea significativo en ausencia de relaciones causales con el objeto-lesión<sup>459</sup>. Aún y así, al carecer de las relaciones causales que aporta la lesión, la mera definición del signo resulta insuficiente para dar cuenta de todos los particulares que puede incluir. Es decir, el catálogo de la semiología psiquiátrica, a diferencia de la médica, no incluye categorías que reduzcan a unidad los particulares, tanto porque se desconocen las relaciones causales entre signo y lesión que permiten seleccionar las notas esenciales que articulan la definición universal del signo, como por la misma índole de la empiricidad psiquiátrica. Esta empiricidad está formada por conductas, experiencias y lenguaje auto y hetero-interpretados que remiten, a través de capas simbólicas, a la subjetividad como acontecimiento del individuo humano. La estructura no perturbada de la subjetividad no se puede determinar de antemano porque se constituye a partir de encuentros con totalidades inobjetivables: mundo, otro y vida. Por estas dos razones, los síntomas psiquiátricos son universales *incompletos*<sup>460</sup>: las notas que conforman la definición del síntoma son insuficientes *per se* para decidir qué particulares deben incluirse bajo ese universal y cuáles no.

Entonces, ¿cómo se sustenta la semiología psiquiátrica? Gracias a la actividad psicopatológica: como relación *intelectiva* entre signo e interpretación. La mismidad a la que hacen referencia la experiencia y conducta anómalas corresponde a un fracaso de la estructura de la subjetividad para individualizar a alguien, fracaso que ninguna definición universal puede aprehender. El fracaso de una subjetividad como mediación *concreta* no puede codificarse mediante una definición de carácter *universal*. La actividad psicopatológica consiste en hacer inteligible ese fracaso.

### §38. *La reconstrucción psicopatológica sustenta la semiología psiquiátrica*

Diagnosticar correctamente un síntoma psiquiátrico consiste en «dar nombre a una experiencia o conducta concreta [de modo que] un diagnóstico correcto recoge, de entre las muchas características de una idea o una emoción cualquiera, las que son más propias de la clase en la que decide colocarla»<sup>461</sup>. «Dar nombre» significa, entonces,

---

<sup>459</sup> *Ibid.* p. 39.

<sup>460</sup> Las razones de la incompletud del universal son: «ausencia de relación semiótica médica motivada, *ratio difficile* entre muestra y patrón, prioridad de la identificación cualitativa del particular, naturaleza de la materia prima de la semiología, experiencia, conducta y lenguaje, marcada por la apertura, heterogeneidad de la empiricidad de la semiología y de los modos de ordenarla.» *Ibid.* p. 139.

<sup>461</sup> Rejón Altable, C. (2013). La cortedad del decir. El diagnóstico psiquiátrico como fijación de referentes empíricos. *Journal für Philosophie und Psychiatrie*. Consultable en <http://www.jfpp.org/110+M58fe918524a.html>. Accedido el 9 de mayo de 2022.

referir este particular empírico –*esa* experiencia de *esta* paciente– a un universal incompleto cuya mera definición no permite llevar a cabo esa referencia.

Lo primero que hay que advertir es que la experiencia que el síntoma pretende capturar ya aparece como *anómala* –para el propio afectado y/o los que le rodean– en relación a un contexto simbólicamente estructurado<sup>462</sup>: «El núcleo de los fenómenos psicopatológicos está constituido siempre por un *sentido disturbado* [anomalía] que *perturba la vida* del paciente y, por tanto, lo *conturba a él*, como sujeto personal de su propia vida»<sup>463</sup>. Es decir, «a-normalidad» en referencia a una instancia simbólico-normativa: el mundo de la vida compartido o intersubjetivo<sup>464</sup>. La actividad psicopatológica se aplica a aquellas experiencias que aparecen como anómalas en una instancia compartida –habrá que ver hasta qué punto– por paciente y médico y que siempre hace referencia formal a lo *valioso*, aunque los contenidos que adopta varían según el individuo y la circunstancia: «El sentido es algo vivido y vivenciado como oportunidad (positiva-negativa) y como recurso (alcanzable-inalcanzable) para realizar mi vivir y para realizarme en la vida.»<sup>465</sup>

La semiología psiquiátrica propone definiciones ostensivas o predicativas de estas experiencias anómalas. Las definiciones ostensivas tienen un carácter deíctico que depende del contexto, es decir, su significado depende en buena medida del contexto en que se enuncia la deixis: «*esto* que ha dicho *este* paciente y *el modo de contarlo* son típicos del delirio»<sup>466</sup>. En cambio, las definiciones predicativas o intensionales consisten en descripciones lingüístico-conceptuales. Por ejemplo, cuando se define el delirio como una «creencia imposible sostenida con convicción irrefutable». De este modo:

«[La] semiología psiquiátrica (...) se compone de una serie de definiciones descriptivas/estipulativas cuyas notas, sin embargo, no constituyen categorías tan perfectas como para reducir a unidad los fenómenos particulares de los que deberían entender. Y esto por dos razones: no se pueden establecer relaciones semióticas motivadas con el cerebro, o no se han establecido, y sin embargo la semiología psiquiátrica goza de cierta estabilidad, primero. La materia sobre la que se afana la psicopatología, conducta, experiencia y lenguaje auto y heterointerpretados, ajenos a las reducciones semiológicas médicas, impide que los conjuntos de rasgos sean suficientes y necesarios, segundo. No se goza del anclaje en la lesión y existe una pluralidad

---

<sup>462</sup> Rejón Altable, C. (2012). *Concepción de la psicopatología como lógica. Un ensayo de Teoría de la Psiquiatría*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. p. 79.

<sup>463</sup> Pelegrina Cetran, H. (2006). *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Madrid: Ediciones Polifemo. p. 63.

<sup>464</sup> Ramos-Gorostiza, P. y Rejón Altable, C. (2002). *El esquema de lo concreto. Una introducción a la psicopatología*. Madrid: Editorial Triacastela. pp. 209-210.

<sup>465</sup> Pelegrina Cetran, H. (2006). *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Madrid: Ediciones Polifemo. p. 63.

<sup>466</sup> Que corresponde, en un *introducing event*, a señalar que aquello que el paciente acaba de relatar y el modo de contarlo es típico de un signo psiquiátrico concreto: delirio, alucinación, obsesión, humor depresivo, etcétera. Rejón Altable, C. (2012). *Concepción de la psicopatología como lógica. Un ensayo de Teoría de la Psiquiatría*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. p. 147.

indeterminada de datos subsignificantes en cada caso que deben incluirse en el proceso diagnóstico. Los universales semiológicos, los síntomas definidos, quedan pues incompletos *a priori*. El proceso de identificación debe, entonces, sustituirse por uno de reconstrucción, mediante el cual el concepto se complete con el contenido subsignificante del caso concreto.»<sup>467</sup>

La actividad psicopatológica *sensu stricto* consiste en *hacer inteligible la relación* de la subjetividad con el síntoma, lo que se sigue de *relacionar* la experiencia anómala –a la que queremos dar nombre– con un *fracaso* en el «acoplamiento entre potencialidades del sujeto y las posibilidades del mundo»<sup>468</sup>. Este acoplamiento puede describirse como transición del *sujeto*, libertad, *a lo otro de sí*, exterioridad biológica y simbólica<sup>469</sup>, o también puede describirse como la incorporación de unas posibilidades *cuasi*-creadas –porque se fundamentan en *ofertas* de la realidad– con tal que el sí mismo y el mundo de vida ganen actualidad. Por tanto, ninguna experiencia mental es *inmediatamente* un *signo-de* una enfermedad, por lo que resulta inadecuado hablar de semiología mental, excepto si se hace *analógicamente*, sin perder nunca de vista las diferencias entre la relación semiótica médica y la psiquiátrica. Se trata de aclarar cómo lo anómalo de la experiencia expresa un fracaso en el acoplamiento entre potencialidades del sujeto y las posibilidades del mundo y darle un nombre. Así, la mismidad del síntoma –que escapa a las definiciones predicativas– es un fracaso en la incorporación que transforma los condicionantes de lo real en posibilidades del mundo de alguien. Por este motivo, Rejón afirma que los síntomas incorporan una relación *plegada* con el mundo y que la actividad psicopatológica consiste en *desplegarla*:

«Cada nota de la definición de un signo psiquiátrico, en cambio, adquiere su capacidad de significar por relación a un contexto. Cada atributo de un signo pliega una relación. La semiología psiquiátrica no puede reconstruirse como una lógica de predicados. Es irreductiblemente relacional. Cada signo contiene en sí un exceso, una exterioridad constitutiva que ha interiorizado.»<sup>470</sup>

Al desplegar el síntoma, negamos su valor de verdad *mediada* –verdad otorgada por la relación semiótica médica fundamental que no opera en el signo psiquiátrico–, a la vez que *reconstruimos* su significatividad en relación al fracaso de una subjetividad al apropiarse posibilidades. Este fracaso no se puede determinar u objetivar porque se trata del acontecer de la subjetividad:

«El acontecimiento de la subjetividad, el movimiento de la individuación no puede positivizarse, no puede pensarse absorbido en un predicado de una vez para siempre,

---

<sup>467</sup> Rejón Altable, C. (2012). *Concepción de la psicopatología como lógica. Un ensayo de Teoría de la Psiquiatría*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. pp. 119-120.

<sup>468</sup> Ramos-Gorostiza, P. y Rejón Altable, C. (2002). *El esquema de lo concreto. Una introducción a la psicopatología*. Madrid: Editorial Triacastela. p. 133.

<sup>469</sup> *Ibid.* p. 133.

<sup>470</sup> Rejón Altable, C. (2021). *Uno y Distinto. Estudios sobre locura e individuación*. Barcelona: Herder. p. 13.

no puede recogerse en una serie cerrada de atributos que caractericen conductas, o experiencias o estructuras, no puede sustanciarse. Luego el juicio que dice de ellas, el juicio clínico psiquiátrico, no podrá concebirse como el tránsito de la categoría general a un miembro empírico, sino el lugar donde se despliega un acontecimiento.»<sup>471</sup>

De esta manera, el síntoma actúa como puerta de entrada al círculo hermenéutico. Ante el paciente, algún rasgo de la definición del síntoma funciona como «punto de anclaje» para empezar a recolectar el material significativo que nos permita desplegar el acontecimiento y el sin-sentido o contra-sentido que incluye, lo anómalo de la experiencia. Para que el síntoma se refiera efectivamente al fracaso de la subjetividad concreta que tenemos delante necesita una *reconstrucción*. La reconstrucción consiste en *ganar concreción* dejando que el universal «se complete mediante las notas que sólo cada caso proporciona»<sup>472</sup>. A veces el rasgo que nos hace iniciar la reconstrucción termina revelándose inessential a medida que la reconstrucción avanza.

Rejón divide las condiciones de reconstrucción del síntoma en condiciones intensivas y contextuales<sup>473</sup>. Las condiciones intensivas hacen referencia a la intensidad con que los rasgos de la definición se dan en el caso concreto, es decir, hasta qué punto el caso concreto es un «prototipo» de la definición. Las condiciones contextuales hacen referencia a las relaciones entre el contenido y su expresión:

«Una idea de muerte no quiere decir lo mismo, semiológicamente hablando, según la categoría expresiva en que se envuelva y que nos hará tomarla como equivalente de una frase hecha («llevo una semana tan mala que me quiero morir»), de una amenaza («si me dejas me mato y carga con la culpa»), una confesión de planes concretos («estos meses de tristeza y angustia deben finalizar ya») o una petición solapada de compañía y ayuda («estoy muy solo, por favor muéstrame algún afecto»).»<sup>474</sup>

Las condiciones contextuales tienen varias capas. Por un lado, remiten a la estructura de los síndromes psiquiátricos. Por ejemplo, ante la ausencia de otros síntomas muy típicos, podemos plantearnos que lo que nos pareció tristeza depresiva en un primer momento se ajusta mejor a la abulia. Asimismo, las condiciones contextuales de tipificación remiten a la biografía o a la estructura de personalidad del paciente y, también, al mundo de la vida compartido: «toda experiencia cobra significado sujeta y abierta por un horizonte de implicación y un mundo de la vida»<sup>475</sup>.

---

<sup>471</sup> *Ibid.* p. 411.

<sup>472</sup> Rejón Altable, C. (2012). *Concepción de la psicopatología como lógica. Un ensayo de Teoría de la Psiquiatría*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. p. 139.

<sup>473</sup> Rejón Altable, C. (2013). La cortedad del decir. El diagnóstico psiquiátrico como fijación de referentes empíricos. *Journal Für Philosophie Und Psychiatrie*. Retrieved from <http://www.jfpp.org/110+M58fe918524a.html>. Accedido el 9 de mayo de 2022.

<sup>474</sup> *Supra*.

<sup>475</sup> *Supra*.

Como se ve, la reconstrucción recurre en buena medida a la *experiencia* que el psiquiatra hace del paciente así como a la conducta o a la biografía de éste. Ni lo uno ni lo otro podrán *nunca* incluirse en una definición predicativa del síntoma<sup>476</sup>. A los «retazos de subjetividad» –del paciente y de la experiencia que de él hace el psiquiatra– indispensables para dotar al síntoma de significación, Rejón los denomina «signos subsignificantes».

«El resto de la especificidad semiológica de la psiquiatría se resume como sigue: *se deben incluir las condiciones extrínsecas del examen clínico, puesto que los resultados dependen de estas condiciones en buena medida [mi énfasis]*. Se debe permanecer atento al contacto verbal y al contacto no verbal entre paciente y el clínico; se debe recordar que el sujeto y el objeto de la consulta no siempre coinciden, a veces porque el paciente no lo es de agrado sino que se le fuerza a consultar, a veces porque las molestias que le afligen son distintas a las que el psiquiatra identifica como primarias; *el comportamiento es un material semiótico heterogéneo [mi énfasis]* que incluye tanto fenómenos sencillos, semejantes a las apraxias como conductas complejas para cuyo análisis se precisan elementos contextuales e incluso la descripción del estilo individual de esta conducta, a mayor abundamiento cuando buena parte de ella responde más al compromiso entre el trastorno y el modo de adaptarse a él y al entorno del enfermo que al propio proceso primario; la temporalidad desde la que se actúa es en realidad una temporalidad triple, que incluye los ritmos y tiempos del trastorno, la “temporalidad”, el abrirse al tiempo del paciente y el médico; pero, y sobre todo, el cuerpo no se puede reducir a la neutralidad fisiológica y no se pueden fijar de antemano los límites de lo semióticamente digno dentro del discurso del paciente.»<sup>477</sup>

Que la empiricidad psiquiátrica consista en expresiones –mediadas simbólicamente– de una subjetividad, así como que la capacidad signifiante de los universales semiológicos devenga operativa mediante retazos concretos de subjetividad, hace de la psicopatología una disciplina ineludiblemente ocupada en pensar la subjetividad:

«Cómo pensar la subjetividad desde un punto de vista material sin sucumbir a un reduccionismo naturalista, monista, simplista, es decir, estéril de cara a comprender la materia dándose alcance a sí misma y mediando en la apertura entre el infinito y las cosas, las personas y las normas. Cómo asumir la apertura esencial de cada uno en cuanto individuo que es una vida que nace abierta, excéntrica y en cuanto tal pide normalización, estabilidad, cierre para poder sobrevivir. Esta es la tarea.»<sup>478</sup>

La semiología médica es objetivante, es decir, su actividad concipiente está comprometida exclusivamente con las dimensiones objetivas –y por ende

---

<sup>476</sup> Rejón Altale, C. (2012). *Concepción de la psicopatología como lógica. Un ensayo de Teoría de la Psiquiatría*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. pp. 16-17.

<sup>477</sup> *Ibid.* p. 41.

<sup>478</sup> Ramos-Gorostiza, P. (2022). *La psicopatología como estabilizador de la psiquiatría*. X Congreso Internacional de Filosofía y Salud Mental. 17 y 18 de febrero de 2022. Barcelona. Conferencia inédita.

mensurables<sup>479</sup>– del cuerpo o *ratio facilis*<sup>480</sup>. A la psicopatología tal proceder le queda de antemano vedado. La actividad concipiente psicopatológica se ocupa de la subjetividad puesto que el síntoma sólo cobra significado como tal –*ratio difficilis*<sup>481</sup>– en la reconstrucción del acontecer –fallido– de una subjetividad.

Es decir, no tratamos de subjetivar lo primariamente dado como objetivo, *biografiando* un rubor por ejemplo, sino de llevar a *objeto lo dado primariamente como sujeto*. La producción del carácter objetivo del síntoma tiene tres momentos: perceptivo, designativo y práxico<sup>482</sup>. El momento *perceptivo* incide en la depuración de la percepción del psiquiatra de los modos de experiencia antepredicativa de los pacientes. En este momento de la psicopatología, se aplica *el imperativo fenomenológico* de volver siempre a la plenitud de sentido de la experiencia concreta, puesto que ningún lenguaje puede aprehender por entero la estructura de horizonte y de totalidad de remisión de la experiencia antepredicativa<sup>483</sup>. Apreciar debidamente esta pregnancia de sentido implica reconocer que ni puede ser agotada lingüísticamente ni tampoco a través de una revelación intuitiva.

Husserl, en la línea de la filosofía de la conciencia, asumió que el núcleo esencial de un signo era el acto de conciencia y no la estructura empírica del lenguaje, de modo que significación equivalía, para él, a «conciencia significante» de la que el signo era mera expresión. A pesar de que el lenguaje ostente, efectivamente, una función *expresiva* de la significación ideal –típicamente *perceptiva*: *ver una mesa como mesa*–, el lenguaje se ha revelado, asimismo, como una estructura *trascendental* del conocimiento, que permite aprender a reconocer la mesa *por oposición a y a diferencia de* la silla. El *momento designativo* de la psicopatología se parece a esta función sintáctica del lenguaje. La semiología psiquiátrica se torna así en una primera puerta de entrada a la psicopatología al habilitar un primer ordenamiento de los horizontes inabarcables de la corporalidad expresiva y el mundo de vida simbólicamente estructurado. Ahora bien, ya sabemos que ni la designación agota el sentido antepredicativo ni tampoco la determinación horizontal de signos merced a su estructura lingüística agota la actividad psicopatológica, puesto que las definiciones de los universales no incluyen la suficiente información para distinguir entre ellos en los casos concretos. Los signos médicos

---

<sup>479</sup> «La mensurabilidad pertenece a la cosa en cuanto *objeto*. (...) Pero la mensurabilidad juega este papel determinante en la ciencia natural; ella debe incluso juzgarlo, porque el pensar científico-natural aprehende en principio el ser de las cosas como objetualidad caracterizada mediante la mensurabilidad.» Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. Barcelona: Herder. pp. 162-163.

<sup>480</sup> Se refiere a cuando un espécimen o particular (*token*) concuerda *directamente* con su tipo expresivo (*type*), tal y como queda institucionalizado (codificado) en un sistema expresivo; en este caso, la RMSF.

<sup>481</sup> Cuando un espécimen (*token*) concuerda únicamente con su contenido pero no con su tipo expresivo (*type*). En tales casos, no se dispone de reglas (códigos) que establezcan la relación directa *token-type*, lo que lleva a la psicopatología a tener que *pensarlas*.

<sup>482</sup> Cf. Rejón Altable, C. (2012). *Concepción de la psicopatología como lógica. Un ensayo de Teoría de la Psiquiatría*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. pp. 83-115.

<sup>483</sup> *Ibid.* p. 90.

limitan la interminable remisión entre signos en virtud de su relación con la lesión, algo invariable para los signos psiquiátricos, que de este modo se ven obligados a recurrir a la reconstrucción a partir de signos subsignificantes.

La reconstrucción a través de signos subsignificantes es una *praxis* que apela a uno o varios «para-qué». Sólo en virtud del para-qué resulta finalmente posible *circunscribir* el horizonte de sentido de un objeto dentro de una totalidad, la subjetividad concreta de cada paciente. La praxis no opera como un momento separado del perceptivo y del designativo, sino que se *infiltra* en ellos. Para la praxis no rigen los mismos criterios de veracidad que para la teoría, sino que pueden enjuiciarse según su eficacia *instrumental*, pertinencia *ética* o jerarquía *estética*<sup>484</sup>. Nos ocupamos de «para-qué» distinguir entre síntomas depresivos en el epílogo<sup>485</sup>. Adelantamos que tiene que ver tanto con diferencias en la relación terapéutica –en términos tanto instrumentales como éticos– como con evitar la patologización de la condición sufriente del ser humano.

§39. *La significatividad psicopatológica: una subjetividad que acontece como respuesta*

Si el síntoma psiquiátrico adquiere su eficacia en relación a un trabajo de reconstrucción de un fracaso de la relación entre subjetividad y mundo, la psicopatología debe tomar una serie de precauciones.

En primer lugar, hay que tomar conciencia que el carácter «científico» de la psiquiatría es intrínsecamente inestable. Al constituirse la semiología mental a imagen y semejanza de la semiología médica, de la semiología mental «emana» una exigencia de positividad que está condenada, como hemos visto, a verse insatisfecha desde el momento en que la mismidad del síntoma remite a un fracaso de la subjetividad como relación con el mundo y consigo misma. De este modo, el anhelo de conocimiento positivo se ve forzosamente reconducido a la reflexión filosófica –ontológica, epistemológica, ética, antropológica–. Por ello, la gran tentación a evitar es la pretensión de *positivizar* la reflexión sobre el sujeto con tal de disponer de una «ciencia» antropológica que aporte un conocimiento positivo sobre los «mecanismos» de la subjetividad a los que remitir los extravíos que los síntomas expresan. Contra ello ya advertía Karl Jaspers: «No puede haber alguna específica <teoría del hombre para uso médico> ni tampoco una antropología médica. Ocurre lo mismo que con la antropología filosófica; que no consiste en una clase de teoría que objective sino en un proceso interminable mediante el que nos iluminamos a nosotros mismos y hacemos uso de aquellos particulares que sí conocemos acerca del hombre.»<sup>486</sup>

---

<sup>484</sup> *Ibid.* p. 115.

<sup>485</sup> Véase §51. *Responsabilidad y tratamiento de la desesperación: «no-querer» o «no-poder» ser un yo.*

<sup>486</sup> Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology. Volume Two*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. p. 751. Mi traducción.



En segundo lugar, aunque la fenomenología preste una ayuda inestimable al ofrecernos un análisis muy fino de la estructura de la experiencia que permite depurar los matices de lo anómalo de la experiencia, tampoco se trata de incorporar la fenomenología como una especie de «ciencia» de la experiencia. Se trata de asumir el vuelco hermenéutico que Heidegger operó en la fenomenología: el sentido de la experiencia que identificamos como síntoma *no se agota* en el contenido lógico-ideal de la experiencia, porque la experiencia *corresponde*, en el fondo, a un encuentro con totalidades inobjetivables. El mundo, el otro y la propia vida se ofrecen como prácticas de fondo, que subyacen a cualquier experiencia y que no son objetivables. Por eso hay que distinguir entre *lo dicho* –palabras, signos y conceptos fijados por convención–, el *querer-decir* –las intenciones significantes lógico-ideales– y *lo indecible* –prácticas que relacionan fluidamente lo dicho y el querer-decir–. Esto implica que el manejo adecuado de la relación entre lo dicho y el querer-decir sólo se logra si se mantiene en contacto con el fondo inobjetivable de la experiencia, los encuentros con el mundo, los otros y la propia vida. Esto sólo se logra si la entrevista psiquiátrica deviene, a su turno, auténtico *encuentro* con el otro; es decir, cuando no reducimos el encuentro con el sin-sentido que experimenta el paciente *a una serie pre-fijada de categorías* de alguna doctrina antropológica –médica, psicológica, filosófica o religiosa– que tal vez sean ajenas a la experiencia de ese individuo. Por ejemplo, cuando se retrotrae cualquier angustia al complejo de Edipo.

En tercer lugar, la psicopatología, puesto que no puede positivizar la subjetividad, debe pensar el fracaso de la libertad del sujeto –libertad en el sentido kantiano de «idea» que orienta a la razón para que ordene y organice la *totalidad* de la experiencia– de tal modo que *no determine* de antemano la subjetividad<sup>487</sup>, como sucede cuando el sujeto se sustantiviza –biológica o psicológicamente– y se manejan exclusivamente *causas determinables* del comportamiento: «El acontecimiento de la subjetividad, el movimiento de la individuación no puede positivizarse, no puede pensarse absorbido en un predicado de una vez para siempre, no puede recogerse en una serie cerrada de atributos que caractericen conductas, o experiencias o estructuras, no puede sustanciarse.»<sup>488</sup>

¿Y en qué consiste la libertad de la subjetividad como «acontecimiento»? Los acontecimientos o eventos son un tipo de «entidad» distintos a las sustancias. La *forma de ser* del acontecimiento y de la sustancia son dispares: mientras que la sustancia «es» en tanto *identidad* consigo misma –manifiesta por una serie determinada de propiedades o predicados– que subyace a través del cambio, el acontecimiento «es» *sucediendo* o teniendo lugar. La sustancia tiene límites espaciales nítidos y límites temporales difusos mientras que, a la inversa, el acontecimiento carece de límites espaciales concretos y se

---

<sup>487</sup> Ramos-Gorostiza, P. y Rejón Altable, C. (2002). *El esquema de lo concreto. Una introducción a la psicopatología*. Madrid: Editorial Triacastela. pp. 189-193.

<sup>488</sup> Rejón Altable, C. (2021). *Uno y Distinto. Estudios sobre locura e individuación*. Barcelona: Herder. p. 411.

caracteriza esencialmente por discurrir o perdurar temporalmente<sup>489</sup>. Ahora bien, así como ciertos sucesos meramente duran un tiempo, los acontecimientos son «cualificaciones» temporales: relaciones entre aquello que, antes del acontecimiento, era *dispar* y que, aconteciendo, se *unifica o adquiere estructura intrínseca*<sup>490</sup>. Hablar de «estructura intrínseca» es otra forma de referirse a que el tiempo que acontece está *cualificado* –no es mero tiempo cuantitativo– y que tal cualificación consiste en estar más o menos preñado de unas u otras *posibilidades*:

«Todo cuanto desde el punto de vista de la realización de unas potencias es un *hecho*, desde el punto de vista de la proyección es el logro o malogro de posibilidad; es un *acontecer*. (...) La dialéctica del acontecer no es la duración tensa de los hechos; es la construcción decidida de posibilidades. El tiempo de los hechos es tiempo de duración; el tiempo del acontecer es tiempo de possibilitación. Estas dos dimensiones estructurales del tiempo no son independientes: necesito tiempo para proyectar; la duración subyace a mi proyecto.»<sup>491</sup>

De este modo, debido a la importancia de comprender la subjetividad como acontecimiento en vez de comprenderla como sustancia, el pensamiento de Zubiri resulta valioso para pensar psicopatológicamente. Según explica Ignacio Ellacuría<sup>492</sup>, Zubiri escribió su primera gran obra –*Sobre la Esencia* (1962)– con el afán de clarificar diversos puntos del seminario *Sobre la persona* (1959). Es decir, Zubiri escribió una obra dedicada a exponer una visión alternativa de la sustancia –la sustantividad– con el fin de aclarar su comprensión de la subjetividad. Zubiri distinguía la sustancia –sujeto de inhesión de propiedades– de la subsistencia o sustantividad –el sentido correcto de «esencia» según Zubiri–, que define como la forma *de suyo* con que una constelación o estructura de notas queda actualizándose intelectivamente. La noología describe cómo la inteligencia aprehende primordialmente sustantividades en vez de sustancias. Ahora bien, la estructura de la sustantividad no sólo queda intelectivamente aprehendida como intrínsecamente *de suyo* sino que «da de sí», es intrínsecamente dinámica o «deviene». Las realidades son estructuras que «*de suyo dan de sí*». Es decir, la sustantividad no es primero *de suyo* para, después, *dar de sí*. Eso equivaldría a establecer un dualismo entre un nivel constitutivo y un nivel operativo de la realidad. Para Zubiri, *sólo se queda como de suyo dando de sí respectivamente al resto de lo real*. «Acontecer» pertenece a la constitución del *de suyo*: «Las cosas, precisamente porque son *de suyo*, tienen un momento activo que consiste en *dar de sí*. Y este *dar de sí* es la expresión misma de su actividad. La potencia – $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\iota\zeta$ – no es nada que *brot*a de la realidad, sino que «es» la *constitución* misma de la realidad en cuanto realidad.»<sup>493</sup> La particularidad de la

---

<sup>489</sup> Cf. Casati, Roberto y Achille Varzi, "Events", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/events/>>. Accedido el 16 de mayo de 2022.

<sup>490</sup> Rejón Altable, C. (2021). *Uno y Distinto. Estudios sobre locura e individuación*. Barcelona: Herder. p. 369.

<sup>491</sup> Zubiri, X. (2007). *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial. p. 613.

<sup>492</sup> *Ibid.* Presentación, pp. ix-xxiii.

<sup>493</sup> Zubiri, X. (2006). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 61.

sustantividad humana –esencia abierta– reside en que está *abierta* a su *acontecer* como realidad respectiva al resto de lo real y, por esta razón, debe hacerse cargo de él.

La mismidad del ser humano como sustantividad abierta a su propia realidad consiste en dinamismo de personalización. Personalizarse no es meramente *poseerse* –todas las sustantividades vivas se poseen en el sentido de mantener activamente la integridad de la propia estructura: «*vivere viventibus est esse*» dice Tomás de Aquino– sino poseer la propia realidad<sup>494</sup>. Poseer la propia realidad significa tanto «conservar» como «afirmar» el carácter de *suidad* dando dinámicamente de sí –aconteciendo– respectivamente al resto de lo real. De este modo, la *posibilidad* –«La posibilitación no es un paso de la potencia al acto, sino que es la constitución activa de la posibilidad en cuanto tal»<sup>495</sup> – pertenece a la subjetividad como acontecimiento. Por esta razón, el *sentido* como contenido con que aparece la condición de lo real en una apertura a la propia realidad respectivamente actualizada al resto de lo real es siempre más o menos *posibilitante*: «El sentido es algo vivido y vivenciado como oportunidad (positiva-negativa) y como recurso (alcanzable-inalcanzable) para realizar mi vivir y para realizarme en la vida.»<sup>496</sup>

Zubiri sostiene que «el sentido es (...) el carácter constructo de las cosas como momentos de la vida humana»<sup>497</sup>. El constructo es un caso gramatical con el que se puede construir el sintagma nominal –sujeto y complemento del nombre– en las lenguas semíticas de modo que éste se presenta como una palabra *única*. En las lenguas indoeuropeas, el sintagma nominal «el feo de Juan» requiere al menos dos palabras, de modo que suele igualarse a la predicación «Juan *es* feo». En cambio, una lengua semítica puede decir «Juanfeo». De esta manera, las cosas y su sentido –incomprensible sin referirse al acontecer dinámico de la personalización– se presentan como un único constructo: la posibilidad.

«Las cosas: *los posibles* del hombre. En este sentido, las cosas nunca son «reales», si por tal se entiende algo «de cuerpo presente», inerte y listo para ser emplazado, ubicado o consumido: *prêt à porter*, como si la vida fuera un *picnic* y no una serie de proyectos propiciados por el obsequio de posibilidades inéditas. Las cosas dan, así, *la medida* del hombre. En ellas se adensa y condensa toda dimensión: por eso se anudan unas a otras remitiéndose recíprocamente, como *en corro*. A este conjunto de constelaciones, formado por las cosas en cuanto posibles, lo llama Heidegger con voz arcaica: *cielo*.»<sup>498</sup>

En el acontecer de la subjetividad anida una relación consigo mismo, de modo que los niveles pasivos y activos de constitución de sentido expresan esta relación como una

---

<sup>494</sup> *Ibid.* p. 222.

<sup>495</sup> *Ibid.* p. 242.

<sup>496</sup> Pelegrina Cetrán, H. (2006). *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Madrid: Ediciones Polifemo. p. 63.

<sup>497</sup> Zubiri, X. (2008). *Sobre la Esencia* (2ª ed.). Alianza Editorial. p. 291.

<sup>498</sup> Duque, F. (1995). *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones del Serbal. p. 89.

diastasis temporal. El uso de la palabra «diastasis» remite, en este contexto, a la fenomenología responsiva de Bernhard Waldenfels. Para este autor, el acontecimiento empieza como *pathos*, como conmoción por algo:

«Que algo aparezca *como algo*, no significa por eso que *sea algo*. Se *convierte en algo* al recibir un sentido, y por lo tanto convertirse en pronunciable, manejable, repetible. No es suficiente partir de una génesis de sentido, como si solamente saliera a la luz algo desde los socavones de la experiencia; más bien se trata de una realización en el sentido, una generación de sentido, de manera análoga a como se habla de una generación de energía.»<sup>499</sup>

La fenomenología responsiva de Bernhard Waldenfels rechaza la representación de la fenomenología temprana del yo como polo del que irradian actos. El sí mismo no pone el sentido que posibilita su vida, sino que este sentido emerge como respuesta de la vida –que, a través de su respuesta, se irá constituyendo en «sí misma»– al encuentro con la alteridad del mundo, de los otros y de ella misma. La noción de la subjetividad como *pathos* significa que lo primario no es la causalidad –algo me *causa* una afección– o la intencionalidad –algo *aparece como* algo–, sino que lo primario consiste en encontrarse interpelado por algo que llama a responder. Se trata de aquello a lo que Josep Maria Esquirol alude con la certera fórmula «no es que el *yo puedo* se hiera, sino que el *yo herido* puede»<sup>500</sup>. La mismidad tiene como raíz a la alteridad, de modo que la mismidad no corresponde a la completa identidad consigo mismo. La respuesta no es un evento posterior a la interpelación, sino una faceta de una *única experiencia distendida en el tiempo*:

«El *pathos* previo y la respuesta posterior se deben pensar juntos, pero a través de una grieta que no se cierra [de ahí que Esquirol hable de *herida*] y que precisamente por eso exige respuestas inventivas [la constitución activa de la posibilidad como el dinamismo personal del que habla Zubiri]. (...) El esquema temporal lineal que subyace a la noción de causalidad de la física clásica fracasa cuando el ser afectado genera una historia *a posteriori*, irradiando de regreso hacia lo pasado. El *pathos* y la repuesta no se siguen el uno a la otra como dos eventos, no se trata en absoluto de dos eventos, sino de una única experiencia desplazada con respecto a sí misma, precisamente de un genuino desplazamiento temporal.»<sup>501</sup>

Por esta razón, Rejón define el acontecimiento –«unidad individuante en el tiempo de elementos dispares»– como *afección*: la presencia que conmueve e incoa una

---

<sup>499</sup> Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos Editorial. p. 23.

<sup>500</sup>«*Yo herido* es una expresión indivisible, como *yo puedo*. El yo es el *yo herido*, es decir, abierto y definitivamente alcanzado por algo que le acontece y le constituye. No es que el *yo puedo* se hiera, sino que el *yo herido* puede (...). La herida presupone una verdadera apertura. Las palabras *afectabilidad*, *vulnerabilidad*, *sensibilidad* o *pasividad* son igualmente acertadas para indicar esta apertura, siempre y cuando, eso sí, recuperen su fuerza más propia y no se empleen automáticamente.» Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado. p. 61.

<sup>501</sup> Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos Editorial. p. 33.

relación<sup>502</sup>. De esta manera, el individuo consiste en una «solución única de un conjunto de afecciones»<sup>503</sup>. O, formulado de otro modo, Esquirol afirma: «No identidad, sino unicidad sin identidad; proceso de identificación.»<sup>504</sup> En consecuencia, hay que concebir los niveles pasivos y activos de constitución de sentido como expresiones de una unidad que se distiende temporalmente como respuesta a la interpelación por algo. El yo personal, el yo habitual, el yo afectivo-cinestésico, el yo íntimo y el yo polo de actos que describía Husserl, son momentos de una unidad aconteciendo en respuesta a las interpelaciones de la realidad<sup>505</sup>. La subjetividad acontece, constituyendo activamente posibilidades, en respuesta a los ofertas del poder de lo real.

De esta manera, la pasividad corresponde al *estilo habitual de organizar el sentido* de la experiencia como *potencialidad* de la realidad para acoger la actividad del sujeto. La pasividad organiza *esquemas de implicación o familiaridad* –que hacen referencia a las dimensiones corporales, temporales e intersubjetivas de los encuentros– que pre-delinean la experiencia:

«(...) una historia de la conciencia, que progresivamente va aprendiendo a conocer, que se va haciendo progresivamente, constituyendo esquemas de implicación, familiaridad o conocimiento, que determinan qué son las cosas, qué experiencias tenemos y podemos tener de ellas, cómo podemos pensar acerca de las mismas, etc. Más aún, la base fundamental de la vida consciente consiste en el conjunto de hábitos de estos esquemas continuamente actuantes en nuestra experiencia. *La conciencia es, ante todo, el conjunto de estas <totalidades cognoscitivas>. El yo es ante todo un sustrato de hábitos, de esquemas de implicación tenidos, que tal es el significado de la palabra hábito, que sirven para ordenar y constituir nuestras experiencias. [mi énfasis]*»<sup>506</sup>

La subjetividad activa implica intencionalidad dirigida a objetos –*eidoi*–, actividad a partir de la cual las potencialidades de la realidad adquieren explícitamente el sentido de *posibilidades* –para un sí mismo– cuya libre apropiación corresponde al ejercicio efectivo de la condición personal. Los «fracasos» de la subjetivación se refieren a impedimentos del tránsito entre el polo pasivo al polo activo que incapacitan para ejercer libremente la condición personal. Estos fracasos se expresan como la imposibilidad de constituir la potencialidad de lo real en un estilo de experiencia –corporalidad, mundo de la vida, etcétera – que *no impida* la libre apropiación. La potencialidad de lo real se constituye en un sentido restringido que coacciona la libertad del sujeto. El sentido restringido con que se articulan las potencialidades de lo real no

---

<sup>502</sup> Rejón Altable, C. (2021). *Uno y Distinto. Estudios sobre locura e individuación*. Barcelona: Herder. p. 369.

<sup>503</sup> *Ibid.* p. 371.

<sup>504</sup> Esquirol, J. M. (2018). *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Barcelona: Acantilado. p. 43.

<sup>505</sup> Véase §§34-35.

<sup>506</sup> San Martín, J. (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. p. 76

permite dejar de querer ciertas motivaciones o, al contrario, no permite quererlas libremente. En ambos casos se enajena la condición personal.

De este modo, el acontecer del sujeto es *la puesta en obra de la libertad*, si bien no exclusivamente de la libertad de arbitrio, sino de la libertad en tanto «ajuste de las potencialidades del individuo y de las posibilidades de lo que se da, las ofertas de la realidad.»<sup>507</sup> Como dice Waldenfels: «Libertad significa, en este sentido, no la capacidad de comenzar simplemente en uno mismo, sino en otra parte»<sup>508</sup>. Libertad en el sentido de «crear» sentidos a partir de la interpelación de la realidad que sean compatibles con que el individuo se haga libremente cargo de las motivaciones de su comportamiento. El acontecer de la subjetividad consiste en ir ajustando, mediante un equilibrio fluido entre pasividad y actividad, los condicionantes de la realidad externa en sentidos posibilitantes *de y para* uno mismo. Esto implica que la experiencia que el síntoma pliega en su interior es un fracaso en responder a los condicionantes de lo real transformándolos en posibilidades apropiables: «El enfermar psíquico no es exactamente una ex-propiación de lo que ya era propio, sino una *no apropiación* de sí mismo, del mundo y de la vida. El resultado de esa no apropiación, de la des-apropiación, es la alienación del sujeto o de algo esencial para el sujeto.»<sup>509</sup>

#### §40. *La afectación por el sentido*

La obra psicopatológica de Héctor Pelegrina –*Fundamentos antropológicos de la psicopatología* (2006) y *Psicopatología regional* (2017)– se articula, en buena medida, alrededor del pensamiento antropológico de Zubiri<sup>510</sup>. Como explicamos previamente, Pelegrina concibe lo psicopatológico como una restricción en el aparecer del sentido que impide apropiar las posibilidades de la realidad que permiten mantener actualizada la condición personal del individuo en su trato con el mundo, con la vida y consigo mismo. Dentro de la restricción del sentido, Pelegrina distingue entre restricción del «significado» y restricción del «sentido», lo que le lleva a distinguir entre «logopatías» y «timopatías» en referencia a las experiencias patológicas.

La distinción entre «significado» y «sentido» parece inspirarse más en el pensamiento de Gottlob Frege que en el de Husserl, quien no distingue entre ambos. Para Frege, el «significado» –*Bedeutung*– corresponde a la *referencia* de una proposición, juicio, concepto, símbolo o palabra a un objeto real, de aquí que se pueda decir de un significado que es verdadero o falso. En cambio, el «sentido» –*Sinn*– corresponde a la

---

<sup>507</sup> Ramos-Gorostiza, P. y Rejón Altable, C. (2002). *El esquema de lo concreto. Una introducción a la psicopatología*. Madrid: Editorial Triacastela. p. 104.

<sup>508</sup> Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos Editorial. p. 51.

<sup>509</sup> Pelegrina Cetran, H. (2006). *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Madrid: Ediciones Polifemo. p. 56.

<sup>510</sup> *Ibid.* p.25.

pertenencia de la proposición, juicio, concepto, símbolo o palabra al ámbito de las objetividades no reales, como los objetos lógico-matemáticos, de ahí que se pueda decir que un sentido es correcto o incorrecto<sup>511</sup>. Pelegrina vincula los «significados» a la referencia y los «sentidos» al ámbito de la vida humana individual.

La restricción del «significado» corresponde a la incapacidad para constituir un contenido ajustado a la realidad *de suyo* de la cosa que otros individuos compartan –la identidad «en sí» de la cosa codificada en un significado o símbolo–, haciendo uso de las relaciones respectivas que las cosas establecen con el resto. Se trata de una restricción del campo de relaciones significantes o *logos*, cuya constitución se sostiene *intersubjetivamente*.

«Este ser de cada cosa en el seno de la trama significativa del mundo es un significado simbólico, semiótico, dentro de la estructura semiótica (sintáctica y semántica) del mundo como conjunto narrativo. Para el ser humano normal, al menos a partir del año de edad, percibir es percibir «cosas con significado» (mejor sería decir cosas significantes). Esto es, cosas persistentes por sí mismas, que refieren su propia consistencia (en qué consiste esta cosa) de forma operativa a las otras cosas del entorno, convertido en un mundo de significados.»<sup>512</sup>

El campo del «logos» se corresponde al uso simbólico de conceptos, formas y palabras para mentar *utilidades* basadas en *propiedades* de la realidad. Hay diversos «mundos» del «logos»: doméstico, laboral, social, rural, urbano, técnico, comercial, artístico, etcétera. El concepto «agua» tiene distinto significado según si mienta el agua como recurso natural, como necesidad fisiológica, como medio de locomoción u ocio, como sustancia molecular, etcétera. La aprehensión lógica de algo como algo corresponde a la captación de su significado dentro de un contexto lingüístico o simbólico, que remite a una función y lo distingue de otras formas parecidas. El campo del logos es *necesariamente* intersubjetivo y jamás –excepto en el caso de ciertas enfermedades– completamente «privado». De esta manera, una percepción alucinatoria capta un significado que pertenece a un contexto lingüístico o simbólico que no se corresponde –intersubjetivamente– con el caso.

Por el otro lado, la restricción del «sentido» corresponde a la incapacidad para dotar a los significados de un sentido que se ajuste *concretamente* a las peculiaridades *únicas* de la *situación* de una persona. El sentido resultante de esta privación es característicamente *rígido* –incorregible– a la vez que *genérico* o *abstracto*: *todos* me persiguen, *nadie* me quiere, soy *absolutamente* incapaz de hacer *nada*, etcétera<sup>513</sup>. El campo «tímico» corresponde al sentido con que la condición de la realidad aparece *respectivamente* al acontecer de la subjetividad, con poder para hacerla o deshacerla. De

---

<sup>511</sup> Frege, G. (1998). *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid: Editorial Tecnos. pp. 84-111.

<sup>512</sup> Pelegrina Cetran, H. (2017). *Psicopatología Regional. Estructuras dimensionales de la psicopatología. Logopatías y Timopatías*. Buenos Aires: Editorial Polemos. p. 63.

<sup>513</sup> Cf. *Ibid.* pp. 136-148.

ahí que Pelegrina lo asemeje a la *semántica*, al sentido que revisten las palabras –los significados– cuando se *usan* en *contextos concretos*.

«Esto es, son correlaciones semánticas con las incidencias constructivas o destructivas que las situaciones «presentan» a una vida, sea como oportunidades y recursos «para» la realización de su persona y su vida o como riesgo y amenaza para ellas. Esto es lo que constituye los *valores* de las cosas, convirtiéndolas en bienes o en males. El sentido de los valores de las cosas que afectan a alguien, es registrado por esa persona como *afecto*.»<sup>514</sup>

Evidentemente ambas instancias no están disociadas. Siempre percibimos las cosas como algo, como significado, y este significado se experimenta, a la vez, como sentido que posibilita o imposibilita nuestras vidas. El énfasis radica, más bien, en el carácter esencial de la «actividad» del sujeto en uno y otro caso. En los fallos del «logos», el sujeto contempla o aprehende, se está comportando principalmente como «sujeto de conocimiento». En los fallos «tímicos», el sujeto está haciéndose cargo de su vida, está personalizándose, se está comportando como «sujeto de acción y evaluación». En este último caso, lo más relevante no es el carácter intersubjetivo del sentido sino su *intimidad*. Aprehendemos la idiosincrasia de un «logos» al fracasar en el esfuerzo de entablar un dia-«logos» –diálogo– desde el «logos» compartido. En cambio, para aprehender el sentido vital hay que «penetrar» en otra intimidad:

«El ser humano, en tanto ser real que tiene que realizar su vida, vive en el ámbito del «sentido», ya que el sentido es el significado que las cosas tienen para la realización de su vida. Este *sentido* de las cosas –vivido como posibilidad a realizar– es sentido afectivamente por la persona, ya que esa posibilidad afecta a su vivir y a su propia realidad. El sentido de algo, es sentido afectivamente como un *valor* para la vida, como un *bien* o como un *mal* para la propia vida. Se verá aquí que *sentido-afecto-valor* son dimensiones de una misma estructura. El ser humano es afectado por el valor que las cosas presentan para su vivir, que él experimenta (siente) como el sentido de las cosas. (...) Si el ser humano vive prioritariamente en el ámbito del sentido – ya que este hace manifiesto lo que realmente le importa para realizar su vida – la relación intencional prioritaria respecto del Mundo será entonces la afectividad, pues lo que a él le afecta es el sentido de las cosas.»<sup>515</sup>

Asimismo, ello comporta una dificultad máxima a la hora de conceptualizar lo *anómalo* de esta forma de sentido, porque cada vida individual se establece a sí misma como *norma* en relación al sentido vital-personal<sup>516</sup>. Para una correcta aprehensión de contra-sentidos o sin-sentidos en este campo, es indispensable que la entrevista devenga *encuentro* con la persona del paciente, con la intimidad de sus creencias y afectos, y

---

<sup>514</sup> *Ibid.* p. 65.

<sup>515</sup> Pelegrina Cetran, H. (2006). *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Madrid: Ediciones Polifemo. p. 306.

<sup>516</sup> Nos referimos a la tesis –defendida por Canguilhem, Gracia y Pelegrina– que vivir consiste en la capacidad para *generar, identificar y aplicar* la distinción entre lo apropiado y lo inapropiado, una relación dinámica con el entorno en la que todo se evalúa en términos de valioso o disvalioso para la propia vida. Véase §14. *De la psicología fenomenológica del sentimiento a la antropología filosófica de Zubiri: desesperación radical, síntomas nucleares de enfermedad mental y restricción de la posicionalidad excéntrica*.



paralelamente, que el psiquiatra ponga fuera de juego su modo personal de captar el sentido vital. Asimismo, y dentro de lo posible, debe deslindar, en referencia al estado de cosas que afecta al paciente, lo que Pelegrina denomina la «circunstancia» fáctica –la estructura de significados convencionales a través de la cual se aprehende el *estado de cosas* afectante– de la «situación» vivenciada –el sentido con que el estado de cosas *afecta* al individuo concreto–<sup>517</sup>. Mientras en la circunstancia importa más el estado de cosas, en la situación importa más el sentido que afecta.

Por ejemplo, la *vivencia* de la posibilidad implica, a la vez, el aparecer del *significado* de algo como factible –circunstancia– así como el *sentirse íntimamente* capaz de realizarlo –situación–. Cuando decíamos que el desesperado *no quiere* abandonar su intimidad, con cierta soberbia, con tal de evitar exponerla a un mundo que no pone a *su disposición* posibilidades personalizantes suficientemente buenas, estamos diciendo que el «aferramiento» del desesperado a ciertas creencias y afectos –su situación– facilita que su circunstancia –lo factible de la posibilidad– aparezca como ardua y poco gratificante. En cambio, cuando decíamos que el radicalmente desesperado *no puede* salir de su intimidad, nos referimos a que las posibilidades –muchas o pocas– que incluye su circunstancia aparecen careciendo por completo de sentido de lo factible en correlación a un sí mismo que «carece de situación», un sí mismo que ha dejado de reconocerse en sus creencias y afectos, de modo que éstas no le orientan.

Se puede uno preguntar: ¿cómo hemos llegado a establecer tales distinciones? No partimos de una antropología general –la de Zubiri o la de Esquirol– y mensuramos con ese baremo la desesperación ordinaria y la radical. Esto sería algo así como proponer «hipótesis» metafísico-ontológicas que la experiencia –¿qué clase de experiencia?– debería verificar. Al revés: *empezamos* con la experiencia de sin-sentido vital en la vivencia íntima de la desesperación depresiva, su aparecer como anomalía en primera persona. Entonces, nos preguntamos: ¿de qué *carece* la experiencia de la depresión patológica para que se experimente precisamente del modo como lo hace? La respuesta ha sido que no se experimenta lo posible. El sentido aparece como «no-posibilidad»; algo que sigue ahí, pero ya no posibilita. El sentido no se apoya en el poder de lo real para hacer la propia persona. Con esta noción de «normalidad» como apoyo en el poder de lo real, hemos regresado a examinar las similitudes y las diferencias entre desesperación radical y ordinaria. Ahora bien, todavía no se ha mostrado en detalle cómo aparece en la experiencia del paciente la carencia de apoyo en el poder de lo real. De esto nos ocupamos en la siguiente sección.

---

<sup>517</sup> Pelegrina Cetran, H. (2017). *Psicopatología Regional. Estructuras dimensionales de la psicopatología. Logopatías y Timopatías*. Buenos Aires: Editorial Polemos. p. 436.

§41. *El núcleo de la alienación depresiva es una despersonalización emocional*

Stefano Micali publicó en 2013 un artículo titulado *Fenomenología genética de la persona – Acerca de la despersonalización en la melancolía*<sup>518</sup>. En este trabajo, el autor hace una «antropología negativa» de la persona auxiliándose de la despersonalización melancólica.

La «antropología negativa» corresponde al método que, según Michael Theunissen, empleó por primera vez Søren Kierkegaard para abordar la subjetividad. En un momento histórico en que ya no se podía proceder como antaño, estableciendo un concepto general de ser humano del que se partía como referencia para juzgar lo anómalo, sólo cabía acudir a lo anómalo en busca de la norma que, de este modo, se entregaba indirectamente como aquello que *faltaba*.

«Theunissen encuentra en los escritos maduros de Kierkegaard la elaboración de un enfoque alternativo y prometedor que contrasta con el enfoque antropológico tradicionalmente dominante. La idea rectora es que las características esenciales del sí mismo [yo o sujeto] no son directa ni esencialmente accesibles. Sólo pueden aparecer sobre la base de anomalías y deformaciones de los hombres. «Kierkegaard fue el primero que, en las circunstancias dadas, ya no consideró posible elevar a la norma una imagen del hombre que había traído consigo y medir las llamadas anomalías en su contra, y que en cambio intentó, opuestamente, obtener información sobre el destino del hombre a partir de un análisis de la humanidad deformada.» En este pasaje podemos ver un aspecto central del método de la antropología negativa, que ha de ser visto como un proceso diferencial y que no encuentra su punto de partida en la norma sino en la anomalía para así poder volver de nuevo a la normalidad.»<sup>519</sup>

Así, tras examinar las variopintas tipologías de la desesperación y preguntarse «¿cómo debe ser el ser del yo para que la desesperación aparezca como lo hace?», Kierkegaard propone que: «El yo es una relación que se relaciona consigo misma o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El yo no es la relación, sino el hecho de que la relación se relacione consigo misma.»<sup>520</sup>

Más allá de cuál sea el valor general del método negativo de la antropología, su valor en el campo de la psicopatología es incuestionable. De hecho, el método negativo de la antropología es, precisamente, aquello que anteriormente definimos como «psiquiatría fenomenológica»: remitir lo que aparece como anómalo en la experiencia del propio individuo a una transformación –privativa o restrictiva– de la actitud natural. En el paciente deja de aparecer como evidente lo que antes era evidente y, en su lugar, comparece lo extraño y desazonador. Ya hemos dicho que, para que este proceder

---

<sup>518</sup> Micali, S. (2013). Genetische Phänomenologie der Person-Über die Depersonalisation in der Melancholie. En Römer, I. y Wunsch, M. (Eds.), *Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven* (pp. 81–99). Münster: Mentis Verlag.

<sup>519</sup> *Ibid.* p. 82. El texto incluye una cita *Negative Theologie der Zeit* (1991) de Theunissen, p. 34. Mi traducción.

<sup>520</sup> Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Editorial Trotta. p. 33.

funcione correctamente, debe haber un auténtico encuentro con las creencias y afectos íntimos del paciente, así como deben haberse puesto fuera de juego los propios modos de captación del sentido. Es decir, lo anómalo no debe ser dictado por un criterio exterior. En las etapas preliminares de las enfermedades psiquiátricas –sean esquizofrénicas o afectivas– es habitual que el paciente manifieste que «no soy yo mismo», «cuando hago algo, no siento que lo esté haciendo realmente» o «el mundo ha cambiado». Se toma como punto de partida esta vivencia de sin-sentido que implica una pérdida de lo que anteriormente aparecía como evidencia natural en un horizonte compartido entre el paciente y los otros.

Ya nos hemos ocupado de dos de los cambios de las dimensiones constituyentes – *fungierende*– de la intencionalidad que dan cuenta del cambio vivenciado en la depresión: de la temporalidad inmanente y de la mineralización del sentido acumulado en la pasividad<sup>521</sup>. Pero aún quedan otras dos: la corporalidad y la relación consigo mismo. En el resto de la sección, nos ocuparemos de los cambios en la relación consigo mismo –la *despersonalización* melancólica–. Por tanto, resumiremos brevemente la transformación depresiva de la corporalidad. En un primer momento, el cuerpo vivo – *Leib*– pierde la característica invisibilidad con la que solemos experimentarlo de modo que se vive intrusivamente, como un fardo o una carga<sup>522</sup>, mientras que, en un segundo momento, se modifica la aprehensión inmediata del cuerpo del otro como cuerpo de otro yo, debido a que esta aprehensión exige experimentar al propio *Leib* como capaz de ponerse en el lugar del otro. En la depresión, sin embargo, el *Leib* se experimenta *vacío* de actividad, vitalidad o energía. En consecuencia, la aprehensión inmediata del cuerpo ajeno como otro yo no corresponde con la habitual, puesto que se debilita la capacidad del propio *Leib* para desplazarse *activamente* donde aparece el cuerpo del otro<sup>523</sup>. Literalmente, el depresivo no puede *ponerse al mismo nivel* del otro porque su *Leib* no puede situarse ahí. De este modo, los otros aparecen henchidos de capacidades respecto

---

<sup>521</sup> Véase §§34-35.

<sup>522</sup> «Lo primero que nos llamó la atención en el encuentro con aquella paciente fue su mirada opaca y sin vida así como su casi incapacidad de mantener la posición erecta. No era posible, por ende, llevarla a una contraposición, a que se constituyera entre ella y yo esa natural tensión polarizada que los griegos llamaban *antikry*. El encuentro carecía de reciprocidad. Su estar enfrente (*antikry*) había perdido su carácter "enantiótico" (recíproco), para hacerse <cremático>. *Chrema* era para los griegos un objeto inservible y exactamente lo opuesto a la *physis*, que en este caso correspondería al cuerpo vivido (*Leib*). El cuerpo depresivo está más cerca del *Körper*, del cuerpo objeto, que del cuerpo intencional y dirigido al mundo (el *welthafter Leib*, de Zutt, 1963). (...) Todo depresivo verdadero nos muestra algún grado de crematización y este sí que sería un fenómeno específico, cuya adecuada aprehensión podría transformarse en un arma fundamental para un diagnóstico inequívoco de enfermedad depresiva.» Dörr-Zegers, O. (2000). Fenomenología de la corporalidad en la depresión delirante. *Alcmeon. Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica*, 9(XI), 250–259.

<sup>523</sup> Este punto ya se trató al explicar la noción husserliana de empatía. Véase §31. *El individuo concreto como mónada y la percepción de otros yoes*.

a las que uno se siente inútil, miserable, carente de fuerzas y atractivo. El enfermo depresivo siente que su cuerpo expone su indignidad a la vista de todos<sup>524</sup>.

Lo radical de la despersonalización depresiva consiste en una experiencia en primera persona de *e-videncia* del sin-sentido. Josep Maria Esquirol caracterizaba como «herida» a la subjetividad radicalmente vertida a la realidad de un modo afectivo, herida cuyo contorno estaba delimitado por *encuentros* básicos: regocijarse –al sentirse vivir–, amar –al otro–, admirar –el mundo– y finalmente angustiarse frente a la muerte y la nada. El encuentro con la ausencia de mundo, del otro o de vida corresponde a la angustia<sup>525</sup>. En nuestra opinión, el vacío melancólico no debe identificarse con la angustia porque consiste en una imposibilidad de encontrarse interpelado. La experiencia melancólica no consiste en sentirse interpelado por la nada, sino en sentirse *incapaz de ser interpelado por cualquier cosa*. En la angustia, existe la posibilidad que algo pueda llegar a interpelar porque la apertura, aunque en el presente vacía, puede ser conmovida. En cambio, esta posibilidad desaparece para el melancólico, para quien la apertura se ha congelado y no puede ser interpelada. *El vacío ocupa el lugar del encuentro*. Se da una pérdida del carácter pático de la herida: «Lo opuesto del *pathos* no está formado por el contrasentido, ni tampoco por la falta de sentido habitual, que surge de las expectativas decepcionadas, sino la apatía, la indiferencia, donde ya no se trata de si sucede esto o aquello, donde todo se hunda en la monotonía de la in-diferencia»<sup>526</sup>. Se trata de un cambio en la mismísima capacidad de relacionarse<sup>527</sup>. Esta experiencia corresponde a una radical incapacidad de situarse respectivamente –categoría que, según Zubiri, precede y permite la relación–, una incomunicación de la persona como acontecer dinámico con el resto de la realidad. Se trata de una *insensibilización* de la herida, una *privación* de la disponibilidad para encontrarse con y responder al mundo, a la vida y al otro. Así lo exponía una paciente del psiquiatra Viktor Emil von Gebattel:

«La relación con mi marido y mis hijos es terriblemente opaca; por eso tengo tanto temor a estar con ellos, temor a que ellos puedan notar esta sensación tremenda de «no poder reaccionar» (...). La visita de los míos es un espectro nocturno y fantasmagórico; los niños, tan lívidos, tan indeseados de mi parte. El vacío llena el espacio intermedio entre yo y mi marido, de tal forma que no puedo pasarme al otro lado; en vez de ayudarme a pasar, me distancia. Estoy distanciada de todo el mundo, hasta de mi cama: ni siquiera puedo ir a mi cama. Estoy acostada y, sin embargo, no estoy en ella; a menudo me parece como si estuviera flotando en ella. Tampoco están ahí, el mundo no está ahí, las personas, los seres

---

<sup>524</sup> Cf. Micali, S. The transformation of intercorporeality in melancholia. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 12, 215–234 (2013). <https://doi.org/10.1007/s11097-011-9227-x>. Accedido el 15 de mayo de 2022.

<sup>525</sup> Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acanalado. p. 29.

<sup>526</sup> Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos Editorial. p. 27.

<sup>527</sup>Micali, S. (2013). Genetische Phänomenologie der Person-Über die Depersonalisation in der Melancholie. En Römer, I. y Wunsch, M. (Eds.), *Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven* (pp. 81–99). Münster: mentis Verlag. pp. 89-90.

más queridos no están ahí; solamente está el vacío, lo infinito. Se hunde una en el vacío y se sumerge en él.»<sup>528</sup>

Si el sentido es el contenido con que aparece la condición de lo real en una apertura a la propia realidad respectivamente actualizada al resto de lo real; la condición de lo real aparece ante el depresivo como *sin-sentido* puesto que la apertura a sí mismo carece de respectividad o comunicación al resto de lo real: el mundo, los otros y la propia vida. Por «dentro», la persona se siente muerta, un cascarón vaciado de aquello que la hacía ser ella misma. Por «fuera», desprovisto de relevancia afectiva y carácter incitador, el mundo está dominado por una niebla que todo lo desdibuja e iguala, haciéndolo indistinto. La «espera del reencuentro» se transforma en la experiencia del «ahora que no deja nunca de ser ahora» puesto que no puede haber encuentro. Anteriormente, nosotros hemos descrito este vacío con los calificativos corpóreos que utilizaba Eva Meijer –*oscuridad y frialdad*–, lo hemos vinculado a la privación de la atemperación sentimental al poder de lo real para personalizar y, en consecuencia, hemos sugerido que se entendiera como el vacío que queda tras extinguirse una fuente de *luz y calor*. Cuando la atemperación de una personalización no es radicalmente respectiva al poder –análogo a la luz– de la alteridad, la experiencia es oscura y fría. El carácter atemperante del sentimiento comprueba el apoyo en lo real, de modo que implica la suposición que este encuentro que sostiene va a darse de alguna manera. Pero, sin atemperación, tampoco hay expectativa de encuentro. La carencia de expectativa de encuentro y reencuentro –expectativa que, en los casos delirantes, deviene *certeza absoluta*– es la otra cara de la *evidencia* del vacío, de la incapacidad para ser conmovido.

Diversos autores –von Gebattel, Schulte, Heinroth, Maldiney, Tatossian, Kraus<sup>529</sup>– reconocen la despersonalización melancólica como el trastorno fundamental de la melancolía. Es esencial a esta experiencia de vacío, como propuso Erwin Stransky<sup>530</sup>, el cese de *conmoción corpórea* –*leibliche Betroffenheit*<sup>531</sup>– de los sentimientos que hace que el paciente se sienta «deshumanizado». Al dividir la vida afectiva en reacciones emocionales y sentimientos existenciales, hemos vinculado esta carencia de reacciones emocionales –entendidas como «ecos» corpóreos de la versión afectiva radical– con un dejarse de encontrar radical y afectivamente expuesto a la realidad<sup>532</sup>:

«En los casos más leves no se experimenta un verdadero pesar [*Trauer*: tristeza], sino la ausencia de todo movimiento afectivo alegre y ligero. Incluso los valores vitales que dominaban la vida sana del enfermo ya no despiertan ningún eco anímico. El amor al

---

<sup>528</sup> Gebattel, V. E. (1966). *Antropología médica*. Madrid: Ediciones Rialp. p. 47.

<sup>529</sup> Micali, S. (2013). Genetische Phänomenologie der Person-Über die Depersonalisation in der Melancholie. En Römer, I. y Wunsch, M. (Eds.), *Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven* (pp. 81–99). Münster: mentis Verlag. pp. 87-88.

<sup>530</sup> *Ibid.* p. 88.

<sup>531</sup> Véase §13. *Respuestas emocionales como intencionalidades débiles y sentimientos de personalidad como fenómenos existenciales.*

<sup>532</sup> Véase §27. *Desesperación radical o desligada.*

cónyuge y a los hijos, a los padres y a la prometida parecen palidecer, la profesión y las aficiones predilectas dejan indiferente. Esta desaparición de la resonancia afectiva que constituye una forma de despersonalización, es experimentada por los enfermos como un tormento.»<sup>533</sup>

En psicopatología descriptiva, se habla de despersonalización cuando la *propia* intimidad deja de resultar familiar. La forma depresiva de despersonalización corresponde al «sentimiento de pérdida de los sentimientos», en el que el paciente experimenta las respuestas emocionales como impropias de sí mismo. Kurt Schneider insistió en que, a diferencia de la despersonalización esquizofrénica que implica la vivencia de una *agencia* externa que dirige o influye sobre los propios actos, la despersonalización depresiva no implica extrañeza respecto al yo en tanto polo de actos –agencia– sino una pérdida de *familiaridad* respecto a la personalidad habitual<sup>534</sup>. La paciente depresiva de von Gebattel se lamentaba que «la relación con mi marido y mis hijos es terriblemente opaca; por eso tengo tanto temor a estar con ellos, temor a que ellos puedan notar esta sensación tremenda de «no poder» reaccionar»<sup>535</sup>.

No poder apropiarse las respuestas emocionales implica serias consecuencias para el conjunto de la subjetividad entendida como respuesta a una interpelación que se distiende temporalmente. Se interrumpe la dinámica «teleoclina»<sup>536</sup> de la subjetividad, que debiere culminar con el poder hacerse libremente cargo de la respuesta por parte de la persona:

«La despersonalización se manifiesta no sólo en la incapacidad para afrontar cosas nuevas, sino también en la incapacidad de crear cosas nuevas, o de aprovechar oportunidades e iniciativas. El debilitamiento o desaparición del afecto imposibilita dar nuevas respuestas a las vivencias. Estos dos momentos están íntimamente entrelazados –el debilitamiento del afecto y la imposibilidad de dar nuevas respuestas creativas a la experiencia–. En el contexto de la fenomenología responsiva, se podría decir que la desaparición de ser conmovido como acontecimiento impide cualquier respuesta creativa frente a la intrusión de lo imprevisible.»<sup>537</sup>

---

<sup>533</sup> Lange, J. (1942). *Psiquiatría. Kurzgefasstes Lehrbuch der Psychiatrie* (4º ed.). Barcelona: Editorial Miguel Servet. p.320.

<sup>534</sup> Schneider, K. (1997). *Psicopatología clínica*. Madrid: Editorial Triacastela. p. 158.

<sup>535</sup> Gebattel, V. E. (1966). *Antropología médica*. Madrid: Ediciones Rialp. p. 47.

<sup>536</sup> Concepto afin al de «teleológico» –que explica los fines de las cosas– y «teleonómico» –que explica el comportamiento de agentes regidos por propósitos–. El significado de «teleoclino» es el mismo que «teleonómico». Estos conceptos están relacionados con que, aunque la ciencia moderna rechace la causalidad final aristotélica, las ciencias biológicas necesitan de conceptos «teleológicos» –como propósito– para explicar el comportamiento de los seres vivos. El término teleonómico se acuñó para este tipo de conceptos y no excluye las causas eficientes subyacentes.

<sup>537</sup> Micali, S. (2013). Genetische Phänomenologie der Person-Über die Depersonalisation in der Melancholie. En Römer, I. y Wunsch, M. (Eds.), *Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven* (pp. 81–99). Münster: mentis Verlag. p. 90. Mi traducción.

Si no puede darse una respuesta creativa ante lo imprevisible, el sentido depositado en los hábitos pasivos deviene algo inerte, mineral, fosilizado<sup>538</sup>. Waldenfels distingue un responder básicamente repetitivo de otro innovador o productivo. Cuando no se puede ser interpelado, no hay «nada que decir» y todo lo que puede decirse es repetición, carece de «peso» porque no responde a la interpelación por algo.

«Quien aguarda respuestas acabadas no tiene nada que decir, porque todo está *ya dicho*. Quien, a la inversa, habla sin responder, tampoco tiene *nada que decir*, puesto que para él no hay nada que decir. Inventamos lo que respondemos, pero no aquello a lo que respondemos y le da peso a nuestro hablar y actuar»<sup>539</sup>

La respuesta creativa implica la capacidad de desviarse de los hábitos sedimentados – roles, prácticas– o, cuanto menos, la apropiación creativa de los hábitos sedimentados en un cierto contexto. El yo personal del depresivo no puede hacerse cargo del sentido mineralizado como una motivación libremente –*creativamente*– elegida. Estos hábitos se imponen como «no-posibilidad», coacción o condena. De ello se desprende que hay inexactitud entre condición personal y personalidad –aquello que Zubiri conceptualiza distinguiendo entre *personalidad* y personalidad–. Otro texto de Stanghellini incide en esta misma idea:

«La persona constituye su propia personalidad, como habría dicho Di Martino (1945), es esta pugna por la delimitación de las fronteras recíprocas respecto de la propia estirpe [dotación biológica y psicológica] y del mundo [externo]; pero en este agón se sitúa al mismo tiempo la *dirección del ser*, como energía sintética y principio unificador. La persona queda, por así decirlo, con un pie fuera de lo que llamamos personalidad y que él mismo ha constituido, según la forma que puede expresarse como un *estar-fuera-llevándose*. *Este estar-fuera-llevándose, es decir, este doloroso e inagotable esfuerzo por no identificarse plenamente con el Yo-objeto es garante de la libertad de la persona [mi énfasis]*. Si en el capítulo anterior se prefirió utilizar la fórmula de la *configuración antropológica*, es precisamente para enfatizar la variabilidad y plasticidad constitutiva a la que está sujeta la personalidad. Esta flexibilidad se relaciona con un investir dinámico en un núcleo u otro de valores. Es este investir el que puede modificarse: *biológicamente*, sobre la base de oscilaciones endotímicas, *biográficamente*, a partir de acontecimientos de vital importancia, *e intencionalmente*, a partir de la introspección y la elección (conocerse es siempre de alguna manera elegirse) de una psicoterapia.»<sup>540</sup>

Es decir, que la personalidad del depresivo –en tanto conjunto de hábitos del yo y narrativas que dan consistencia al estilo con que cada cual despliega temporalmente su condición personal– ya no puede ser configurada por él mismo. Al igual que hemos hablado de «mineralización» de hábitos del yo, puede hablarse de «desvitalización»: el yo experimenta que su condición personal se encuentra *aprisionada* por una intimidad enajenada, de modo que no puede depositar *dinámicamente* su autorrealización en otro

---

<sup>538</sup> Véase §35. *Mineralización del sentido sedimentado*.

<sup>539</sup> Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos Editorial. p. 52.

<sup>540</sup> Stanghellini, G. (2006). *Antropologia della vulnerabilità*. Feltrinelli. p. 170. Mi traducción.

núcleo de valores<sup>541</sup>. A este «auténtico hundimiento de la personalidad humana», Minkowski lo llamó «materialización», o «síndrome centrífugo», al consistir en una experiencia en que la vida propiamente humana *se escapa* de nosotros dejando atrás un mero cascarón vacío<sup>542</sup>.

Volvemos, de nuevo, a hacer referencia al yo personal de Husserl, aquel que toma posición en su relación con el mundo de la vida o entorno circundante<sup>543</sup>. Se trata de la instancia capaz del acercamiento cotidiano práctico y estético, intersubjetivamente referido, y capaz de reflexionar sobre sus propios actos y los de otras personas. Ahora bien, mientras que el yo personal husserliano se agota en tales capacidades, Micali insiste en que, si entendemos la subjetividad como una unidad que se distiende temporalmente en respuesta a algo, el yo personal también dispone de un nivel pre-reflexivo que se «crea [genéticamente] a través de la relación emotiva con las respuestas evocadas por el encuentro con el mundo y el otro»<sup>544</sup>. Asoma la idea de Kierkegaard del yo como relación consigo mismo –en el caso que nos ocupa, en forma de un *reconocerse* en las «propias» respuestas emocionales– que emerge de su estudio de la desesperación.

«Blankenburg afirma con razón que todo reconocimiento emotivo debe considerarse como un esbozo de acción que surge <de sí misma> [*von sich selbst*]. Al mismo tiempo, en mi opinión, es crucial enfatizar que surge <de mí> [*von mir aus*]. Por un lado, la respuesta emotiva está anclada en la esfera pasiva (el yo suele sorprenderse de sus propias emociones). Por otro lado, responder emotivamente abre la dimensión de lo «mío» que también se refleja en la formación espontánea y emocional del sentido: uno carga con la responsabilidad y, si es necesario, con la culpa de haber sentido emociones negativas como respuestas espontáneas, a pesar que surgieron pasivamente.»<sup>545</sup>

Se trata de la misma noción que inspira la distinción que Pelegrina traza entre emociones y sentimientos<sup>546</sup>. El sentimiento frente a un objeto me *afirma* en mi mismidad: yo me conmuevo *con* el sentido de la cosa. En cambio, en la emoción, por más que el sentido afectante sea idéntico, el yo resulta *conquistado* –pasivamente– por

---

<sup>541</sup> Zubiri denomina «frucción» –complacencia en lo real *qua* real– al depositar la personalización en la realidad a través de un núcleo de valores sentidos. Recordemos que la frucción tiene dos facetas: el *sentimiento* como la complacencia en lo real en tanto disfrute o goce de lo real como *posibilidad* para personalizarse, y la *voluntad*, como complacencia en deponer la propia realización *efectiva* en la realidad.

<sup>542</sup> Cf. Minkowski, E. (1973). *El tiempo vivido. Estudios fenomenológicos y psicológicos*. México: Fondo de Cultura Económica. pp. 290-291.

<sup>543</sup> Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Fondo de Cultura Económica. §50 /185/ p. 231.

<sup>544</sup> Micali, S. (2013). Genetische Phänomenologie der Person-Über die Depersonalisation in der Melancholie. En Römer, I. y Wunsch, M. (Eds.), *Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven* (pp. 81–99). Münster: mentis Verlag. p. 92.

<sup>545</sup> *Ibid.* p. 93. Mi traducción.

<sup>546</sup> Pelegrina Cetran, H. (2006). *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Madrid: Ediciones Polifemo. p. 372.



el sentido. El sentido que afecta como sentimiento promueve la personalización –que consiste en afirmar el carácter de *suidad* respecto al resto de lo real–, mientras que el sentido que afecta como emoción puede entorpecerla o impedirla, aunque no deba ser así necesariamente.

En la experiencia cotidiana, el elemento heterónimo de las respuestas emotivas no impide que dejemos de *reconocernos* en ellas, de ahí que Rejón pueda hablar de lo «impropio mío». Tal y como Roberto Walton observa<sup>547</sup>, aunque la plena identidad de uno consigo mismo sea un mito, la identidad no llega, en condiciones normales, a disolverse en una miríada de respuestas carentes de unicidad. No hay identidad sino un constante proceso de identificarme conmigo mismo, proceso del que el reconocimiento de lo «impropiamente mío» es un momento esencial: «el no reconocimiento afectivo de sí mismo en las propias emociones es indicativo del sentimiento de alienación»<sup>548</sup>. La reflexividad del yo personal sobre sus emociones trata de descifrar su sentido dentro de un horizonte intersubjetivo: ¿esta emoción es constitutiva de mí mismo o se trata de una respuesta marginal o irrelevante para mí? ¿Aquella otra emoción es realmente mía o es un gesto que he copiado de aquellos con los que me relaciono?

En el reconocimiento de la respuesta emotiva como propia se enlaza «heteronomía» –pasividad– y «autonomía» –la actividad del yo personal que reflexiona sobre sus propios actos–. Inclusive uno puede reconocerse en una respuesta emotiva que le desagrade, puesto que reconoce que pone en evidencia aspectos de sí mismo que le disgustan. La relación reflexiva con lo impropio de las respuestas emotivas de uno –que despiertan los encuentros con el mundo, los otros y la propia vida– es la actividad en relación a la cual «creamos» una personalidad en el sentido de un «alma» coherente y estable para el yo personal.

«Hay un momento, en el que Vernant define la fase lírica de la génesis del sujeto, de la objetivación lingüística de la dimensión de la interioridad emocional, afectiva y ética: aquí la tensión se dirige a expresar lo inexpresable y comunicar lo incomunicable para así dar objetividad, o al menos intersubjetividad, coherencia y estabilidad al propio mundo interno. Es también el momento de la constitución del yo, entendido como cuidado de la propia interioridad, no sólo en vista de la definición de uno mismo, sino también (y sobre todo) del sometimiento y dominio [*moral*, añadido] de las propias representaciones íntimas.»<sup>549</sup>

---

<sup>547</sup> Cf. Walton, R. J. (2001). La subjetividad como respuesta y centramiento. Multiplicidad y unicidad en las figuras del yo. *Naturaleza Humana*, 3(1), 9–49.

<sup>548</sup> Micali, S. (2013). Genetische Phänomenologie der Person-Über die Depersonalisation in der Melancholie. En Römer, I. y Wunsch, M. (Eds.), *Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven* (pp. 81–99). Münster: mentis Verlag. p. 94. Mi traducción.

<sup>549</sup> Stanghellini, G. (2006). *Antropologia della vulnerabilità*. Feltrinelli. p. 169. Mi traducción.

Zubiri habla de «cuasi-creación» de posibilidades personalizantes y Esquirol habla de «cosmopoiesis»<sup>550</sup>. Con el transcurso del tiempo, uno va conociéndose mejor: sabe dónde le llevarán ciertas respuestas emocionales y toma posición frente a ellas, alentándolas o censurándolas. Uno guarda respecto a sí mismo ciertas expectativas acerca de cómo responderá espontáneamente pero, sin embargo, estas expectativas en ocasiones se ven frustradas por respuestas imprevistas que promueven el surgimiento de nuevos hábitos. De esta manera, la dimensión pasiva y antereflexiva del ser humano no se separa de su yo personal, activo y reflexivo, sino que entre ellas hay una constante relación genética y bidireccional: «[Poeta] Es quien, de la herida infinita, extrae la pasión para crear más vida, más mundo y más sentido. Poeta es quien, en el surco de la herida y en la palma de la mano, mantiene y junta tanto como puede.»<sup>551</sup>

La persistencia de un «alma» coherente, estable y pre-reflexiva del yo personal, que madura partir de la reflexión sobre las respuestas emocionales, es necesaria para sostener la persona ético-jurídica. Paul Ricoeur<sup>552</sup> propone que cuando *conjugamos* la coherencia del «alma» del yo personal con la constancia de una *resolución* tiene lugar la *máxima* expresión de la persona: la ipseidad ética en tanto *atestación* –responsabilizarse o hacerse cargo– del propio comportamiento ante sí mismo y los otros. Admitir ser imputado consiste en aceptar ser ahora el mismo que he sido antes: respondo de mí. Los relatos –disponibles en el entorno como prácticas compartidas de institución de sentido– nos ayudan a dar forma a la auto-comprensión del modo en que debemos asumir nuestra persona y dar respuesta de ella.

En cualquier caso, para el depresivo resulta inviable la expresión de una persona ético-jurídica puesto que su persona ha perdido su «alma» –se ha desvitalizado o despersonalizado emocionalmente–, ha dejado de reconocerse con sus reacciones emocionales que, de tan planas que son, resultan casi irreales. La causa inmediata del fracaso de la subjetividad depresiva para auto-configurarse es la extrañeza frente a las propias emociones, pero la causa última –la condición de posibilidad que las emociones se enajenan– es una privación del carácter pático del encuentro.

#### §42. *El sufrimiento patológico corresponde a la privación de pathos*

El psiquiatra Andreas Heinz sostiene que el concepto de enfermedad mental es solidario con el de enfermedad médica, puesto que ambos exigen síntomas objetivables de

---

<sup>550</sup> «Somos seres cosmopoiéticos, creadores de cosmicidad, de mundo, de armonía, de justicia –también la justicia debe entenderse a partir del ajuste y de la cosmicidad–. Ser poeta y creador de mundo significa, pues, contribuir a la armonía, a la belleza, a la permanencia y a la habitabilidad del mundo, a la eucosmia –para emplear una bella palabra que se encuentra en Aristóteles–, a la justicia y al ajustamiento.» Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acanalado. p. 95.

<sup>551</sup> Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acanalado. p. 97.

<sup>552</sup> Cf. Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

enfermedad, sufrimiento subjetivo y disrupción para la participación social<sup>553</sup>. Aunque el sufrimiento subjetivo indique, en muchas ocasiones, la presencia de una enfermedad, el *mero* sufrimiento no equivale a enfermedad: el dolor por la muerte de parientes cercanos, los sentimientos de humillación por exclusión y degradación social, el miedo ante la finitud de la propia vida, etcétera. Según Heinz, sólo puede hablarse de enfermedad si el sufrimiento se relaciona con el deterioro de las funciones esenciales de un órgano respecto al conjunto de la vida del organismo.

Ahora bien, el problema está en que, en el ámbito psiquiátrico, nos las tenemos con una forma, grado o madurez de vida que no se corresponde con la vida meramente orgánica en relación a la que la mala salud se conceptualiza como una amenaza para la supervivencia del conjunto del organismo causada por alguna disfunción local del sistema. Para la forma de vida propiamente humana se han propuesto innumerables caracterizaciones. Son evidentes los riesgos que conlleva definirla simplemente como adaptación a un determinado contexto socio-cultural. Precisamente eso es lo que hizo la psiquiatría soviética, diagnosticando a los disidentes políticos como esquizofrénicos<sup>554</sup>.

Heinz advierte que cualquier definición de la enfermedad mental, debido a su intrínseca referencia a la forma humana de vida que elude todo intento de objetivación, debe limitarse a unos «supuestos antropológicos mínimos» cuya privación dolorosa y/o causante de un importante deterioro en la capacidad de participación social pueda ser objetivada a través de síntomas<sup>555</sup>.

Heinz propone dos supuestos antropológicos. El primer supuesto –la vida humana sana es capaz de ponerse a sí misma a resguardo de los peligros reales que advierte– se aplica a los síntomas de psicosis exógenas, como una demencia o una intoxicación grave. La incapacidad implica, en estos casos, la disfunción de «funciones psicológicas discretas» como la vigilia, orientación, la atención, el recuerdo, etcétera, cuya restricción pone *directamente en peligro la vida* del individuo. La evaluación de un riesgo vital se hace atendiendo al entorno: la práctica totalidad de occidentales adolecemos de graves limitaciones para orientarnos en la jungla que pondrán en jaque, sin duda, nuestra supervivencia. Pero la jungla no es el entorno en que evaluamos la habilidad de un occidental aquejado de síntomas de demencia para sobrevivir.<sup>556</sup>

El segundo supuesto se aplica a los síntomas de psicosis endógenas, como la depresión melancólica. Heinz explica que:

---

<sup>553</sup> Heinz, A. (2015). *Der Begriff der psychischen Krankheit* (2º ed.). Berlin: Suhrkamp Verlag. p.329.

<sup>554</sup> Cf. Reich, W. (1999). Psychiatric diagnosis as an ethical problem. *Psychiatric Ethics* (3rd edition) ed. S. Bloch, P. Chodoff y S.Green. Oxford: Oxford University Press, pp. 193-224.

<sup>555</sup> Heinz, A. (2015). *Der Begriff der psychischen Krankheit* (2º ed.). Berlin: Suhrkamp Verlag. p. 333.

<sup>556</sup> *Ibid.* p. 335.

«Para responder a esta pregunta, echamos un vistazo a la antropología filosófica, especialmente a aquellos enfoques que participan de un momento parecido de la influyente psicopatología de Jaspers, y se ha mostrado que, a pesar de los distintos puntos de vista y tradiciones, se pueden reconstruir ciertos supuestos antropológicos sobre las funciones psíquicas. A las funciones psíquicas «esenciales» pertenecen [1] la disposición de un entorno tonificado por el estado de ánimo, [2] la capacidad para trascender la perspectiva auto-centrada y [3] la capacidad para conocer y comprender el mundo compartido con otras formas de vida, es decir, con las perspectivas y valoraciones de otras personas –evaluando, por tanto, sus intenciones y acciones– partiendo de la familiaridad con la propia persona y sus emociones.»<sup>557</sup>

En este caso, la enfermedad psiquiátrica se caracteriza como el sufrimiento o anomalía de comportamiento que implica una restricción de capacidades humanas esenciales que apareja una desventaja biológica, puesto que, si estamos tratando con experiencias que merecen ser consideradas «enfermedades» y no meros «malestares», deben perturbar capacidades *indispensables* para la supervivencia del individuo<sup>558,559</sup>. La «supervivencia», en el caso del ser humano, no exige sólo la indemnidad de las dimensiones propias de la vida de un mamífero del género de los primates, sino que incluye *necesariamente* la capacidad para participar en el *diálogo*, en la comunidad de fines de otros sujetos dotados de razón, de *logos* orientados por la idea de libertad: la convivencia o la vida en comunidad<sup>560</sup>. Esta comunidad de diálogo está conformada histórica y socialmente<sup>561</sup>. Ya hemos mencionado que, para Heinz<sup>562</sup>, las capacidades humanas esenciales consisten en: (a) que el medio nos sea presente ya modulado por un estado de ánimo<sup>563</sup>; (b) que trascendamos la perspectiva auto-centrada, ubicada en el propio cuerpo<sup>564</sup>; (c) que seamos capaces de comprender otras formas de vida y acceder a un mundo compartido con otras perspectivas, comprensibles en virtud de nuestra capacidad para familiarizarnos con otras personas, pudiendo evaluar sus fines<sup>565</sup>. Heinz se refiere así a la capacidad para disponer de forma pre-reflexiva –mediante la

---

<sup>557</sup> *Ibid.* p. 340. Mi traducción.

<sup>558</sup> Boorse, C. (1976). What a Theory of Mental Health Should Be. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 6(S), 61–84.

<sup>559</sup> Boorse, C. (1997). A Rebuttal on Health. En J. M. Humber y R. F. Almender (Eds.), *What is a Disease?* (pp. 3–314). Totowa, New Jersey.

<sup>560</sup> Heinz, A. (2015). *Der Begriff der psychischen Krankheit* (2º ed.). Berlin: Suhrkamp Verlag. p. 333.

<sup>561</sup> De ahí que Pablo Ramos y Carlos Rejón resalten la importancia de las concepciones de la subjetividad de Foucault y Habermas. Cf. Ramos-Gorostiza, P., y Rejón Altable, C. (2002). *El esquema de lo concreto. Una introducción a la psicopatología*. Madrid: Editorial Triacastela. pp. 63-102.

<sup>562</sup> Heinz, A. (2015). *Der Begriff der psychischen Krankheit* (2ª). Berlin: Suhrkamp Verlag. p. 340.

<sup>563</sup> Se refiere al concepto heideggeriano de *Befindlichkeit*: la capacidad de la disposición o temple afectivo para abrimos la totalidad que comparece en una situación.

<sup>564</sup> Se refiere a la *posicionalidad excéntrica* de Plessner. Véase §14. *Desesperación radical, síntomas esenciales de enfermedad mental y restricción de la posicionalidad excéntrica*.

<sup>565</sup> Se refiere a la capacidad de *meta-reflexión* o *meta-representación*, la capacidad humana para darse cuenta de sus propios estados mentales, de modo que también los atribuyen a otros.

modulación u atemperación afectiva del entorno circundante– y habitar de forma práctica, evaluando y actuando, el mundo de la vida o *Lebenswelt*. Como dijimos, se trata de la región de la realidad con la cual el ser humano se ocupa y que modifica a través de las acciones de su corporalidad, además de ser la región en la que sus acciones y preferencias son comprendidos por sus semejantes y trabaja con ellos como compañeros. En este mundo tropieza con obstáculos que puede superar y con otros que le resultan insuperables. En este mundo encuentra las objetividades y eventos – incluyendo las acciones y el resultado de las acciones de otros seres humanos– que limitan la libertad de sus posibles acciones<sup>566</sup>. Si aplicamos el concepto de enfermedad de Heinz a la depresión, sólo cabe hablar de «enfermedad depresiva» ante el sufrimiento de tono triste que priva de acceso al mundo de la vida, enajenando al individuo de su participación en una comunidad de fines con otros sujetos, y que puede ser objetivado a través de algún síntoma. En esta sección, vamos a ocuparnos del sufrimiento mientras que, en la siguiente, abordaremos la objetivación de los síntomas.

Hemos insistido en que el mundo del depresivo se experimenta como vacío de posibilidad, es decir, un mundo en que la libertad de acción o preferencia queda fuera de juego de antemano. O, dicho de otro modo, la enfermedad depresiva consiste en una forma *emotivo-moral* de alienación. Así como la mayoría de «trastornos depresivos mayores» –ya exhiban pocos o muchos síntomas– no enajenan al individuo de la acción moral, la «enfermedad depresiva» *siempre* lo hace. Eva Meijer describe así su propia depresión: «El deber de ser libres, de querer ser libres, no es en absoluto alcanzable durante una fuerte depresión. *Realizarse, ser la mejor persona que se pueda ser, entrar al mundo: nada de eso es posible [mi énfasis].*»<sup>567</sup> Por otro lado, John Cutting observa que «en el caso de los depresivos, (...), aquello que consideran excesivamente constreñido en sí mismos es su propio *estatuto como ente autónomo.*»<sup>568</sup> Y Frank Fish y Max Hamilton afirman que: «el depresivo severo es capaz de *entender* los valores éticos y de adoptar una actitud moral, pero *es incapaz de actuar* en correspondencia y experimenta este fracaso para hacerlo como doloroso y merecedor de un castigo.»<sup>569</sup> Las referencias a la incapacidad y a la imposibilidad expresan la transformación de la experiencia de libertad en automatismo<sup>570</sup>. Alfred Kraus caracteriza el automatismo

---

<sup>566</sup> Parafraseamos la definición que se encuentra en Schutz, A. y Luckmann, T. (1995). *The Structures of the Life-World. Volume 1*. Evanston: Northwestern University Press. p.3. Esta definición bebe, a su vez, de la caracterización del mundo de la vida que encontramos en Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Fondo de Cultura Económica. §§ 50-51 /185-200/ pp. 230-246.

<sup>567</sup> Meijer, E. (2021). *Los límites de mi lenguaje. Meditaciones sobre la depresión*. Madrid: Katz Editores. p. 34.

<sup>568</sup> Cutting, J. (2012). *A Critique of Psychopathology*. Berlin: Parodos Verlag. p. 321. Mi traducción.

<sup>569</sup> Fish, F. (1974). *Fish's Clinical Psychopathology*. (M. Hamilton, Ed.). John Wright & Sons. p. 71. Mi traducción.

<sup>570</sup> Ramos-Gorostiza, P. y Rejón Altable, C. (2002). *El esquema de lo concreto. Una introducción a la psicopatología*. Madrid: Editorial Triacastela. pp. 201-202.

como ser incapaz de comportarse de otro modo, lo que abarcaría desde el ser incapaz de comportarse incorrectamente hasta el ser incapaz de comportarse de cualquier otro modo que no fuera incorrectamente<sup>571</sup>.

Según Ernst Tugendhat, los planteamientos éticos modernos, sean de corte deontológico o utilitario, terminan enfrentándose con la siguiente cuestión: cuando alguien obra *autónomamente*, ¿lo hace porque *quiere* este obrar autónomo? ¿Significa esto que la moralidad forma parte de su felicidad?

«Es por consiguiente la propia moral –y quiero decir la concepción moral moderna, que pasa por Kant– la que tanto por lo que respecta al contenido de lo moralmente prescrito como también con relación a la motivación moral, la que constituye en una necesidad filosófica la reformulación de la antigua pregunta por lo verdaderamente querido, los intereses bien entendidos, la verdadera felicidad.»<sup>572</sup>

Siguiendo su reflexión, Tugendhat se plantea si existe alguna concepción de la felicidad en tanto bienestar o satisfacción que *no se vea invalidada* por la crítica kantiana al concepto de perfección moral<sup>573,574</sup>. Y llega a la conclusión que esta crítica no se aplica al concepto de salud anímica, en el sentido de «estar [ánimicamente] bien objetivamente» –a diferencia del bienestar o «estar bien subjetivamente»–. Es decir, que la felicidad que engloba –y que no se opone– a la autonomía no es la felicidad entendida como bienestar sino como salud anímica. Tugendhat advierte que sólo es válido un concepto *formal* de salud, es decir, uno que *no* incluye un contenido o ideal antropológico concreto. Tugendhat cree que la definición de enfermar psíquico de Lawrence Kubie cumple este requisito. Para Kubie lo mentalmente patológico corresponde a la coerción o subyugación del libre querer, es decir, el automatismo. Así, mientras el enfermo *responde* a la situación no «pudiendo» adecuarse a ella aunque «quiera», el sano *responde* con una respuesta creativa: «quiere» y «puede» adecuarse. Así, Tugendhat afirma que: «se habría conseguido un concepto formal de enfermedad psíquica que no sólo se refiere a un menoscabo de la capacidad de funcionamiento psíquico en general, sino más precisamente a un menoscabo del ejercicio de querer.»<sup>575</sup>

Esta definición implica una petición de principio. Se habla de responder a una «situación», lo que no aclara en qué medida el libre poder querer –autonomía moral– sólo es posible en virtud de una previa y *verdadera* aprehensión de la situación –autonomía epistémica–. Recordemos que Pelegrina distinguía entre «circunstancia» en tanto estructura de significados convencionales –estado de cosas– y «situación» o

---

<sup>571</sup> Apud. Cutting, J. (2012). *A Critique of Psychopathology*. Berlin: Parodos Verlag. p. 130.

<sup>572</sup> Tugendhat, E. (1988). *Problemas de la ética*. Barcelona: Editorial Crítica. p. 58.

<sup>573</sup> Cf. *Ibid.* pp. 60-65.

<sup>574</sup> Cf. Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (2° ed.). Madrid: Alianza Editorial. A92.

<sup>575</sup> Tugendhat, E. (1988). *Problemas de la ética*. Barcelona: Editorial Crítica. p. 63.

sentido afectante –lo que me afecta del estado de cosas–. En relación al carácter del sujeto, a pesar de que Tugendhat señale que salud psíquica mienta a la autonomía del querer y no de la razón, sigue presuponiendo un sujeto racional en el sentido mínimo de *no-contradictorio*: «sería irracional no querer estar sano y también lo sería querer sufrir dolor sin motivo alguno.»<sup>576</sup> En esta afirmación ya se insinúa el carácter peculiar de la irracionalidad moral depresiva: «no poder» querer estar sano, «no poder» desear lo bueno, «no poder» odiar lo malo, etcétera.

La situación –el sentido con que me afecta el estado de cosas– es subjetiva, de modo que el «no-poder» y el «no-querer» sólo pueden enjuiciarse en el contexto de la interpelación que los motiva, lo que exige distinguir, de algún modo, entre circunstancia y situación<sup>577</sup>. Si las emociones nos permiten acceder a *valores* cuya correcta aprehensión –en términos intersubjetivos– es *imprescindible* para justificar *racionalmente* la acción moral, cabe esclarecer hasta qué punto la *situación* de aquel que experimenta una *absoluta* impotencia moral –«no poder querer ser libre»– puede ser compartida por otros que evalúan su *circunstancia*. Un diagnóstico de «depresión» como «disfunción» del individuo debería aplicarse sólo cuando la situación sentida esté condicionada principalmente por la propia afección –el «estado mental» subjetivo– en vez de deberse a una circunstancia que lleva al límite la existencia. El concepto «trastorno depresivo mayor» no acepta este supuesto y se aplica con independencia de las circunstancias, por ejemplo, encontrarse de duelo.

Minkowski dejó escrita una interesante nota a pie de página consignando la sutil diferencia entre el sentimiento patológico de impotencia y el sentimiento de inhibición que experimentamos en la vida ordinaria y en casos de intensa tristeza. Observa que el sufrimiento por la impotencia patológica no corresponde –como la inhibición ordinaria– a la decepción por dejar de responder a una situación concreta como se quería, sino que se trata de una decepción con la propia persona<sup>578</sup>. Los pacientes depresivos caracterizan esta decepción utilizando términos como «culpa», «ignominia» o «vergüenza», expresiones que Charles Taylor denomina evaluaciones «fuertes»:

«Este es un fenómeno que he tratado de describir mediante el término “evaluación fuerte”. Algo es nuestro fin moral no sólo en virtud del hecho que estemos *de facto* comprometidos con él. Debe tener un *status* más fuerte, *que sea por nosotros percibido como demandante, exigiendo o clamando por ser realizado [mi énfasis]*. Mientras algunos de nuestros fines carecerían de autoridad sobre nosotros sólo con que cesásemos de desearlos, como por ejemplo mi actual intención de comerme un helado de fresa después de cenar, un fin evaluado fuertemente es de tal naturaleza que, si

---

<sup>576</sup> *Ibid.* p. 60.

<sup>577</sup> Pelegrina Cetran, H. (2017). *Psicopatología Regional. Estructuras dimensionales de la psicopatología. Logopatías y Timopatías*. Buenos Aires: Editorial Polemos. p. 441.

<sup>578</sup> Minkowski, E. (1973). *El tiempo vivido. Estudios fenomenológicos y psicológicos*. México: Fondo de Cultura Económica. p. 290. Nota al pie 5.

dejamos de desearlo, aparecemos antes nosotros mismos como insensibles, embrutecidos o moralmente perversos.»<sup>579</sup>

Las evaluaciones fuertes son aquellas prioridades que hacen merecedora a la vida humana de ser vivida más allá de satisfacer las necesidades básicas. Se refieren a fines en sí mismos –cuya desaparición empobrecería la vida– en vez de referirse a medios para alcanzar otra cosa<sup>580</sup>. Estas evaluaciones tienen un sentido moral fuerte, implican aquello de lo que me hago cargo con tal de hacer florecer la propia vida. Es decir, el sufrimiento por la impotencia patológica es el sufrimiento por ser incapaz de querer las expectativas fuertes acerca de lo valioso de la propia vida, expectativas que configuran las narrativas que manifiestan la consistencia de la estructura temporal de la personalización.

Fredrik Svenaeus define el sufrimiento –a diferencia de Eric Cassel<sup>581</sup>– como un estado de ánimo que invade a la persona y la «enajena»<sup>582</sup> de encontrarse en el mundo como en casa, obligándola a entablar una contienda para que el mundo siga siendo un hogar<sup>583</sup>. Si Zubiri hablaba de la atemperación del sentimiento a la realidad, el sufrimiento debería, según Svenaeus, concebirse como un *dis*-«temperar». Si la persona no consigue responder a la conmoción por una amenaza existencial ajustando y apropiando su sentido, el sufrimiento implica una pérdida de sentido y propósito que podemos calificar de «malo», en el sentido de absurdo y existencialmente estéril: un mal *pathos*. Svenaeus explica que el sufrimiento como estado de ánimo que enajena del mundo como hogar puede desencadenarse tanto por sentimientos sensibles desagradables –dolor–, como por la decepción de expectativas y la fractura de narrativas que dan consistencia al despliegue personal. En tales casos, el sentido del sufrimiento no puede ser incorporado de ningún modo creativo a la personalización y requiere ser aliviado<sup>584</sup>. La «resistencia

---

<sup>579</sup> Taylor, C. (1997). *Philosophical Arguments*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press. pp. 38-39. Mi traducción.

<sup>580</sup> Nos referimos a la conocida distinción de G.E. Moore entre valores *intrínsecos* –la belleza, por ejemplo– y valores *instrumentales* –el precio, por ejemplo–.

<sup>581</sup> Cassel lo define como estado de severo malestar asociado a eventos que amenazan la integridad de la persona. Cf. Cassel, E. J. (1982). The nature of suffering and the goals of medicine. *The New England Journal of Medicine*, 306 (11), 639–645. Svenaeus critica esta definición por inconcreta, puesto que ni concreta qué entiende por «persona» ni por «integridad».

<sup>582</sup> «La palabra alemana *fremd*, que en las lenguas clásicas y modernas a menudo sólo se puede traducir con diferentes palabras, significa, en primer lugar, lo que está fuera del propio ámbito (cfr. *foreign*, *étranger*); es un segundo lugar, aquello que pertenece a otro (cfr. *alien*); y tercero, lo que es de otra manera, de una índole extraña, heterogéneo (cfr. *strange*, *étranger*). De entre estos tres aspectos de *lugar*, *posesión* y *modo*, el primer aspecto es el decisivo para la determinación básica del fenómeno.» Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos Editorial. pp. 40-41.

<sup>583</sup> Se trata de una idea casi idéntica al concepto de situaciones-límite –*Grenzsituationen*– de Karl Jaspers. Recordemos que las situaciones-límite hacen añicos las asunciones o creencias mediante las cuales se intenta hacer del mundo al que estamos arrojados –expuestos a la muerte, al azar y a la culpa– un hogar. *Vid. Conclusión del capítulo primero*.

<sup>584</sup> Svenaeus, F. (2018). *Phenomenological Bioethics*. New York: Routledge. pp. 20-35.



íntima» consiste en el esfuerzo cotidiano por promover y fortalecer la implantación en el mundo como hogar frente a las fuerzas que amenazan con disolverlo<sup>585</sup>. Si este esfuerzo se debilita, uno se hace más vulnerable al sufrimiento porque, como señala Waldenfels, las posibilidades sólo pueden apropiarse si están dotadas del sentido de lo familiar u hogareño<sup>586</sup>. En cambio, el sufrimiento cuyo sentido puede ser apropiado de tal modo que fortalece, en alguna medida, el carácter hogareño del mundo no es mal *pathos* por más que duela. Se trata del buen *pathos*, el que permite aprender: «πάθει μάθος»<sup>587</sup>. El mal *pathos* exige alivio, atención y apoyo, mientras que el buen *pathos* no lo requiere. Ahora bien, ni uno ni otro deberían ser «patologizados» en el sentido de identificados con la enfermedad.

Préstese atención a la diferencia que, de este modo, se va perfilando entre el sufrimiento patológico de la depresión y el mal *pathos*. El sufrimiento absurdo –el que puede provocar una pena o tristeza intensa o la desesperación ordinaria– es una conmoción afectiva intensa y desagradable que no puede ser articulada creativamente como un sentido que contribuya a que la persona haga del mundo un hogar y, por tanto, la conmoción priva a su vida de la realización de ciertos valores intrínsecos. Esa persona *querría* eso y lo otro, pero el dolor físico o el infortunio se lo impiden y ella no consigue dotar a esta situación desagradable de un sentido que permita emplazarse, de nuevo, en el mundo como hogar.

En cambio, la persona depresivamente despersonalizada sufre porque no puede reconocerse *íntimamente* en las evaluaciones fuertes sobre su vida. Esa persona ya *no puede* querer eso y lo otro. Sus antiguas expectativas –por ejemplo, el amor por los hijos– no son más que un recuerdo que ha dejado de conmoverla o afectarla íntimamente, lo que lleva al depresivo a sentirse embrutecido moralmente. Los pacientes, en las ocasiones en que la desesperación radical parece aligerarse, se dan perfectamente cuenta de esto. La misma paciente deprimida cuyas experiencias de alienación emocional hemos citado en la sección anterior, explicaba que:

«Descubro la hoja de un haya, la palpo entre mis dedos y siento su superficie lisa y áspera como algo totalmente nuevo. Fue solamente un momento; la delgada hojita me ha enriquecido mucho más que cuando vi a mis hijos por Pascua. Entonces tomé la cabeza de mis hijos entre mis manos para tocarles, pero no sentí nada: entre mis manos no había nada. La hojita la descubrí de repente, pero al momento desapareció otra vez.»<sup>588</sup>

---

<sup>585</sup> Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado. pp. 54-75.

<sup>586</sup> Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos Editorial. p. 41.

<sup>587</sup> Ésquilo (2010). *Agamenón*. Editorial Gredos: Madrid. Versículo 185.

<sup>588</sup> Gebattel, V. E. (1966). *Antropología médica*. Madrid: Ediciones Rialp. p. 48.

En este caso, la impotencia para satisfacer las evaluaciones fuertes no se debe a la privación que impone el sufrimiento y/o la circunstancia, sino que se debe a la íntima despersonalización frente a las respuestas emocionales, como la carencia, aplanamiento y enajenación de las respuestas de alegría o ternura hacia los seres queridos. A quien sufre absurdamente, una enfermedad o una circunstancia le ha *expropiado* la posibilidad de ver cumplidas sus expectativas. Ahora bien, a esta persona no le ha sido expropiado el carácter posibilitante de esa expectativa. La persistencia de la expectativa de satisfacer esa posibilidad actúa como un aguijón cuyo dolor perturba tanto que puede, incluso, impedir re-significar la situación. En cambio, al depresivo el mundo no le conmueve como el «lugar» en el que pueden cumplirse las expectativas porque, íntimamente, éstas ya no le conciernen como antaño. El depresivo se ha visto *desapropiado* del carácter íntimamente posibilitante de las expectativas. En este último caso, es simplemente irrelevante si las circunstancias del depresivo acarrear limitaciones para satisfacer las expectativas, puede que sea así o que no.

Desde esta perspectiva, la impotencia moral del depresivo –su «no poder querer» libremente– no es un «síntoma» –por ejemplo, una modalidad leve de inhibición psicomotriz<sup>589</sup>–, sino la cualidad peculiar que distingue la desesperación radical, en tanto mienta una carencia de expectativa de apoyo en el mundo para personalizarse. Ya lo decía Meijer: «querer ser libres no es en absoluto alcanzable durante una fuerte depresión», algo lo impide. ¿Qué lo impide? «Entrar en el mundo». ¿Cómo *entramos* en el mundo? Respondiendo a una conmoción:

«En el mundo impersonal, de repente una posición, un inicio, un punto de partida; una pasividad que se recoge –que hace casa– y que genera. No identidad, sino unicidad sin identidad; proceso de identificación. Siento que siento. Y digo inmediatamente «yo» para expresar la singularidad concreta de este sentir.»<sup>590</sup>

Pero, ¿qué sucede si no «me» siento al sentir?, ¿si lo que siento de mi sentir no «me» pertenece? Entonces *no puede haber posición de partida de la que parta un proceso de identificación*. La personalización se detiene y no puedo entrar en «mi» mundo, sino que me encuentro aprisionado en el mundo impersonal, como si fuera otra cosa entre el resto de cosas, precisamente la experiencia del propio *Leib* que hace el depresivo.

«Ahora bien, es imposible esquematizar una fenomenología del melancólico que no lo describa como es, es decir como un hombre que vive una catástrofe, pero que la vive en un registro de vivencia de que no debe confundirse, ni con la conciencia angustiada del nivel normal de un hombre en situación catastrófica o problemática, ni con los niveles

---

<sup>589</sup> Precisamente, el paradigma conceptual que defienden Taylor y Fink: «De hecho, la presencia de cambios psicomotrices es el rasgo más reconocido de casi todos los estudios que han identificado la melancolía como una forma de depresión.» Taylor, M. A., y Fink, M. (2006). *Melancholia. The Diagnosis, Pathophysiology, and Treatment of the Depressive Illness*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 57. La inhibición o retraso psicomotriz «oscila de la reluctancia y la procrastinación para participar en las actividades diarias hasta una inactividad prolongada tan severa como para ser etiquetada de un estupor que parece la muerte.» *Ibid.* p. 16.

<sup>590</sup> Esquirol, J. M. (2018). *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Barcelona: Acantilado. p. 43.

de disolución más profunda de la conciencia que consideraremos en los estudios posteriores [se refiere a otras formas de psicosis endógena]. Lo que efectivamente caracteriza la estructura de la depresión y de la ansiedad melancólica es que se trata de una des-estructuración temporal del nivel más elevado, el de la problemática de la acción. Es que la melancolía “se ubica” en el punto donde se confunden *temporalidad* y *apertura al mundo de los valores y de los fines.*»<sup>591</sup>

De este modo, nuestra condición herida es un «acceso» al mundo y a la personalización: al sentirme interpelado por la conmoción por la alteridad y la otredad puedo transformar potencialidades en posibilidades. Si esta interpelación no se da, no puedo transformar la potencia en posibilidad. Lo patológico, la radical imposibilidad de felicidad y autonomía, corresponde a no poder sentirse herido. Por esta razón, es imprescindible distinguir entre el mal *pathos* –el dolor de sentirse viviendo, el odio hacia otro, la indiferencia ante el mundo y la angustia ante la nada y la muerte que no pueden ser apropiados por la persona– y el sufrimiento *patológico* en el sentido de *privación de pathos*. William Styron, en su crónica acerca de la experiencia de sufrir una enfermedad depresiva, dice que «estaba experimentando en mi mente una sensación próxima, *pero indescriptiblemente diferente [mi énfasis]*, al auténtico dolor»<sup>592</sup> que «permanece casi *indescriptible* para quienes no lo experimentan en su forma extrema.»<sup>593</sup> Eva Meijer insistía en que se trataba de una experiencia «más allá de los límites del propio lenguaje».

La privación del *pathos* que impide la estancia en el mundo como hogar o fuente de posibilidades personalizantes –una luminaria cuyo velamiento se siente «oscura y fría»–, es la conceptualización más acabada que podemos ofrecer de la enfermedad depresiva. Se trata de una imposibilidad de actualizar la versión radical y fundante entre persona y realidad. Ya se dijo que Zubiri denomina *religación* a esta versión, y es gracias a ella que se llega a hacer efectiva la *obligación o imperativo* de personalización, nuestro sentirnos compelidos a aproximarnos, al realizar actos personales, al carácter absoluto de la *suidad*. El imperativo de personalización sólo puede hacerse efectivo apropiando posibilidades, vectores del poder de lo real para hacer nuestra persona. Las posibilidades son el *sentido* que ostentan ciertas realidades para hacerme en el mundo como la persona que íntimamente me siento. Para que la persona se realice necesita de la alteridad de lo real –el mundo, los otros, la propia vida–, a la que accede como lo que la *afecta* constructiva o destructivamente: sentido que posibilita bien o mal. El manejo de este poder es, en consecuencia, el fundamento de la *libertad* personal:

«La realidad es de algún modo superior a mí, me posee y me hace ser. Es el fenómeno que Zubiri denomina de la «religación». (...) Yo estoy religado a la realidad. Y porque me hallo religado a ella, ésta se me actualiza como «buena». Esta idea de bondad no

---

<sup>591</sup> Ey, H. (2008). Estudio nº 22. Melancolía. En *Estudios psiquiátricos. Estructura de las psicosis agudas y desestructuración de la conciencia. Volumen II*. Buenos Aires: Editorial Polemos. p.165.

<sup>592</sup> Styron, W. (2009). *Esa visible oscuridad. Memoria de la locura*. Barcelona: La otra orilla. p. 22.

<sup>593</sup> *Ibid.* p. 16.

tiene nada que ver con el trascendental *bonum* de la antigua escolástica. Aquí no se afirma que las cosas sean «en sí» (o allende la aprehensión) buenas, sino que se me «actualizan» (en la aprehensión) como buenas. Es una bondad que Zubiri llama «formal», y que por tanto es ajena a la bondad material de la metafísica antigua. Por eso tampoco es aplicable a ella el principio de la falacia naturalista. (...) La religación funda la «obligación moral». Porque me hallo religado estoy obligado. La religación es una especie de *vis a tergo*. Y la obligación es una *vis a fronte*. ¿Obligado a qué? Obligado a «realizarme» con las cosas, a «actualizarme» con, en y por ellas. En eso consiste la «justificación» moral del hombre. El hombre no está «ajustado» a su medio, como parece que lo está el animal, y por eso tiene que hacer su propio ajustamiento, tiene que «justificarse». Esta «justificación» formal (no material), es el primer sentido de la palabra «justicia». (...) El hombre tiene que «justificarse», y por eso es un animal moral. Esta es la raíz más originaria de la moralidad del hombre, y por eso constituye su «felicidad». Felicidad no tiene aquí el sentido fácil o superficial de deseo complacido o placer, sino el de «realizarse» o «haberse realizado» (esto es lo que significa el verbo latino *perficere-perficere*, de donde deriva el sustantivo *perfectio*). (...) Esta sería la primaria y radical definición del valor justicia. De ella se sigue otra, y es la posibilidad de que todos los seres inteligentes, es decir, todas las realidades humanas, realicen también su propia perfección. Si no la realizan porque no «quieren», la falta de perfección es *mala*; si no la realizan porque no «pueden», la falta de perfección es *injusta*.»<sup>594</sup>

Aunque la enfermedad sea una de las fuentes de sufrimiento más onerosa a la que los seres humanos nos enfrentamos, el sufrimiento en sí forma parte de la vulnerabilidad de la condición humana. Patologizar la condición humana implica no distinguir entre el *pathos* y lo patológico, de tal modo que: «hay que concluir que todos estamos enfermos. Al desasosiego, por desorientación, del hombre moderno, se añade esta desafortunada definición de salud [definición de salud de la O.M.S como estado de completo bienestar físico, mental y social], tan amplia que siempre podrá encontrarse algún motivo para sentirse enfermo y acudir al médico.»<sup>595</sup>

#### §43. *Reconstrucción psicopatológica de los síntomas depresivos*

Al aplicar el concepto de enfermedad de Heinz a la depresión, convenimos que sólo cabe hablar de «enfermedad depresiva» ante el sufrimiento de tono triste que priva de acceso al mundo de la vida y puede ser objetivado a través de algún síntoma. En la anterior sección nos hemos ocupado de la naturaleza de este sufrimiento, de modo que ahora nos ocupamos de la objetivación del sufrimiento mediante síntomas. Al «objetivar» síntomas, hay que tener presente que el síntoma «pliega» una relación con el mundo que la actividad psicopatológica ha desplegado. De este modo, esbozamos dos formas de encuentro afectante que pueden devenir un mal *pathos* y otra que corresponde a una privación del encuentro afectante, por lo tanto, un sufrimiento patológico. Cada una de estas formas de relación depende, principalmente, de uno de los tres momentos por los que la subjetividad se constituye en respuesta a la conmoción. Aunque estos momentos operen unos sobre otros, de forma recursiva a través de la sedimentación de

<sup>594</sup> Gracia Guillen, D. (1989). *Fundamentos de bioética*. Madrid: Ediciones de la Universidad Complutense. pp. 288-289.

<sup>595</sup> Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado. p. 89.

hábitos afectivos, los emplazamos aquí siguiendo su orden de posibilidad respectiva: el tercero es inviable sin el segundo y éste sin el primero. El primero corresponde al momento de apertura afectiva radical o *pathos*, el segundo corresponde al momento de *respuesta* emocional –cuya «heteronomía» nos descubre la diversidad que contenemos– y el tercero corresponde al momento de *propuesta* emocional; momento en el cual nos encontramos posicionados y proyectados al mundo al hacernos cargo personalmente del sentimiento como nuestro. La privación del primero, como detallamos en la sección anterior, se asocia a la desesperación radical. La dificultad para manejar la respuesta emocional da pie a formas intensas de tristeza. La desesperación ordinaria implica una dificultad para orientarse existencialmente a partir del modo como la persona se hace cargo de sus sentimientos.

El trabajo de reconstrucción del síntoma a partir de los síntomas subsignificantes que ofrece cada caso concreto<sup>596</sup> empieza con una definición predicativa muy vaga del «estado de ánimo depresivo» como un estado afectivo persistente de tono triste y de cualidad miserable y opresiva cuyos «[s]íntomas subjetivos (...) son muy variables. El humor varía de la indiferencia y apatía al abatimiento profundo, a la desesperanza [y la anhedonia].»<sup>597</sup>

Hasta este punto, no nos hemos ocupado del estado de ánimo. Hemos tratado de la actitud o versión afectiva radical –*pathos*–, de respuestas emocionales y de sentimientos de la personalidad, pero no de estados de ánimo o disposiciones afectivas. No lo hemos hecho por dos razones: en primer lugar, porque aquello que más nos interesaba era distinguir entre variedades emocionales según su peculiar intencionalidad; y en segundo lugar, porque, como explicamos de inmediato, no creemos que se pueda establecer una distinción *tajante*, respecto a ninguna dimensión de la vida emocional, entre sentimientos y estados de ánimo.

Para empezar, la distinción en tercera persona del límite entre estado de ánimo y emoción es notablemente imprecisa: «El *estado de ánimo* es una disposición o estado [afectivo] más prolongado, mientras que [el término] *emoción* se emplea habitualmente para referirse a una experiencia afectiva espontánea y transitoria similar pero no idéntica porque no se asocia necesariamente a un acompañamiento físico.»<sup>598</sup> Es decir, se resaltan dos elementos diferenciales: la duración y la corporalidad. En relación a este último punto, ya hemos explicitado nuestra tesis: todos los afectos implican conmociones corpóreas –*leibliches*– en mayor o en menor medida, con una u otra

---

<sup>596</sup> Véase §38. *La reconstrucción psicopatológica sustenta la semiología psiquiátrica.*

<sup>597</sup> Oyebode, F. (2018). *Sims' Symptoms in the Mind. Textbook of Descriptive Psychopathology* (6th ed.). Edinburgh: Elsevier. p. 242.

<sup>598</sup> *Ibid.* p. 231.

cualidad<sup>599</sup>. El criterio de la duración es tenido universalmente por correcto aunque, sin embargo, no proporciona un límite claro. De este modo, se ha concebido lo esencial de los estados de ánimo como una *carencia o disminución* respecto a la intencionalidad del resto de emociones: los estados de ánimo *no* exhiben una intencionalidad dirigida a una *región concreta* del mundo. Esta carencia de intencionalidad bien delimitada se asocia a remarcar su carácter intransitivo, es decir, que se trata de vivencias más *reflexivas* que *transitivas*: vivenciar-«se» en vez de vivenciar «algo». Ahora bien, desde el momento en que aceptamos la tesis corpórea, toda afección exhibe este carácter reflexivo: sentir algo es siempre «sentirse sintiendo algo». Al enfatizar tanto la carencia de intencionalidad bien delimitada como su carácter reflexivo, muchos sostienen que la función de los estados de ánimo es simplemente «colorear» lo intencionado con los tonos del propio mundo interior. Al asumir la tesis de la atemperación sentimental a la realidad, se aclaró que este «colorear» afectivo no corresponde a proyectar el tono del mundo interior al exterior: «Y tengo que empezar por decir que esos caracteres pertenecen a la realidad misma. Es la realidad misma la que es entristeciente, la que es alegre, la que puede ser amable, antipática u odiosa. No se trata únicamente de los actos o de los estados que en mí suscita esa realidad.»<sup>600</sup> Finalmente, se conviene que los estados de ánimo expresan la exposición afectiva de alguien al *mundo*, su posición o situación originaria a partir de la que o sobre la cual se definen otros comportamientos afectivos:

«En esto consiste la pasividad: no poder dejar de encontrarse. Y es un encontrarse total: el estado de ánimo te atrapa de pies a cabeza; no tiene caras que haya que ir articulando, no hay ninguna síntesis que unifique la percepción de las partes. (...) El estado de ánimo es básico en el sentido de que a partir de él, o sobre él, se definen otras posiciones u otros comportamientos. (...) Siempre estamos en situación; siempre nos afecta la situación y nos encontramos de una manera o de otra. Por ello, la apertura originaria es la más originaria de todas; es la apertura del sentir.»<sup>601</sup>

Aceptándolo sin reparos, Edith Stein hace constar la siguiente observación:

«[D]ebemos indagar todavía desde otra «dimensión» los sentimientos en su significado para la constitución de la personalidad. Ellos no sólo tienen la peculiaridad de radicar en cierta profundidad del yo, sino también de *llenarlo en mayor o menor grado [mi énfasis]*. Lo que con esto se entiende ya lo hemos conocido al tratar los estados de ánimo. Podemos decir que a todo sentimiento lo habita un cierto componente de estado de ánimo en virtud del cual se propaga por el yo desde su posición original y lo llena. (...) Los sentimientos aparecen –por permanecer en la vieja imagen– como diversas

---

<sup>599</sup> Véase §11. *Emociones y sentimientos*. Recordemos que «Si tratamos de experimentar una emoción sin el aspecto corporal, no experimentamos ninguna emoción. Si desprecio el aspecto corporal de la alegría, por ejemplo, si dejo de lado el sentimiento de expansión, la intenciones expansivas de movimiento («saltar de alegría»), etc., la alegría parece convertirse en un pensamiento vacío.» Vendrell Ferran, Í. (2008). *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag. pp. 166-167. Mi traducción.

<sup>600</sup> Zubiri, X. (2015). *Sobre el Sentimiento y la Volición* (2º ed.). Madrid: Alianza Editorial. p. 337.

<sup>601</sup> Esquirol, J. M. (2018). *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Barcelona: Acantilado. pp. 36-37.

luminarias de cuya posición y fuerza lumínica depende la iluminación resultante. La imagen de la luz y del color puede hacernos evidente, todavía desde otro lado, la relación entre sentimientos y estados de ánimo. Los componentes de estado de ánimo pueden habitar los sentimientos de manera esencial y ocasional, tal como a los colores conviene una claridad específica más allá de sus grados de mayor o menor claridad. Así, hay una alegría grave y una serena; pero al margen de eso, la alegría es un carácter específicamente «luminoso».<sup>602</sup>

Es decir, Stein afirma que los afectos, *tanto sentimientos como estados de ánimo*, comparten un rasgo que consiste en la capacidad para «llenar al yo». Se trata de un rasgo que ya hemos asumido: el carácter atmosférico de los sentimientos, atmósferas que no «ocupan» espacio sino que ocupan, más o menos, al yo. En este sentido, los estados de ánimo se caracterizan por ocupar masivamente al yo, al punto que devienen la atmósfera en la que el yo se encuentra o está atemperado. En el seno de esta atmósfera general se dan fenómenos «atmosféricos» discretos o locales: los sentimientos. Lo interesante de la observación de Stein es que deja claro que el carácter atmosférico *no pertenece exclusivamente* a los estados de ánimo –aunque en ellos este carácter alcance su expresión más evidente–, sino que todo sentimiento incluye «componentes de estado de ánimo». Es decir, que incluye la capacidad para pasar de un fenómeno atmosférico local a convertirse en la atmósfera general del yo y viceversa: los estados de ánimo pueden dar lugar a emociones. Peter Goldie resume esta idea con la siguiente fórmula: «el estado de ánimo puede «enfocarse» como emoción y la emoción puede «desenfocarse» en un estado de ánimo.»<sup>603</sup> En lo siguiente, mantendremos esta noción de Stein y Goldie, que dice que «existe una diferencia de grado de concentración o enfoque sobre un objeto entre las emociones y los estados de ánimo, de modo que los límites entre ambos son a menudo borrosos.»<sup>604</sup>

En cualquier caso, alguno de los rasgos de la definición del «estado de ánimo depresivo» nos ha llevado a anclar las experiencias que el paciente nos describe o sus expresiones en su forma básica de encontrarse en el mundo: tal vez haya sido la *persistencia* del afecto, tal vez haya sido la *intensidad* de la tristeza o tal vez haya sido la *cualidad* sombría de su aflicción. Stanley W. Jackson, al concluir su *Historia de la melancolía y la depresión* (1989), se da cuenta que «tejidas a través de los siglos de descripciones clínicas e intentos explicatorios hay una serie de expresiones figurativas que intentan transmitir al lector en qué consiste la experiencia de estar melancólico»<sup>605</sup>. Se refiere a que los médicos han acudido al lenguaje metafórico con tal de formular la experiencia depresiva, puesto que, a pesar de su similitud con la tristeza y la

---

<sup>602</sup> Stein, E. (2004). *El problema de la empatía*. Madrid: Editorial Trotta. pp. 121-122.

<sup>603</sup> Goldie, P. (2002). *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press. p. 8. *Apud.* Vendrell Ferran, Í. (2008). *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag. p. 146.

<sup>604</sup> Vendrell Ferran, Í. (2008). *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag. p. 147. Mi traducción.

<sup>605</sup> Jackson, S. W. (1989). *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Madrid: Ediciones Turner. p. 361.

desesperación, se trata de una experiencia fuera de lo común para la que el lenguaje corriente –radicado en el mundo de la vida<sup>606</sup>– carece de referencias inmediatas. Según Jackson, «hay por lo menos dos metáforas que se mantienen a lo largo de la historia de la melancolía: *encontrarse en medio de tinieblas* y *estar hundido por tu propio peso*»<sup>607</sup>. Algo que se nos ha descrito o hemos percibido nos ha sugerido que aquello que el propio individuo experimenta como *anómalo* se relaciona con la forma de encontrarse expuesto en el mundo de la vida. Siente que su estado de ánimo ha perdido ductilidad, que lo aherroja en una posición inamovible, monótona y empobrecida.

Partiendo de aquí, la recolección de signos subsignificantes irá aclarando si este lóbrego estado de ánimo corresponde a una respuesta emocional de tristeza particularmente intensa y duradera –un punto de luz desenfocado al punto de devenir iluminación ambiental– o a un sentimiento existencial de desesperación. La conceptualización de la tristeza como sufrimiento vinculado a la pérdida efectiva de algo placentero se remonta, al menos, a Aristóteles<sup>608</sup> y a Tomás de Aquino<sup>609</sup>. El psicólogo Richard S. Lazarus defiende que la tristeza es una respuesta a la pérdida de vínculos afectivos importantes que tiene la función, en términos evolutivos, de fomentar el desarrollo de nuevos vínculos<sup>610</sup>. De este modo, se establece un paralelismo entre tristeza y miedo o angustia puesto que ambas emociones incluyen como objeto intencionado la pérdida de un bien o la presencia de un mal. En el caso de la tristeza, el objeto está presente como un *hecho ya cumplido* mientras que, en el caso del miedo, el objeto comparece como una *probable amenaza en el futuro inmediato*. Eva Meijer enuncia de forma precisa cómo difieren la tristeza y depresión respecto a su carácter *valorativo*: «Mientras que el miedo y la tristeza a menudo tienen que ver *con lo que vale la pena* [valores, *eidoi*], la depresión muestra que *nada vale la pena*.»<sup>611</sup>

---

<sup>606</sup> En palabras de Schutz y Luckman, «las estructuras de sentido del mundo de la vida tal como se expresan en una cosmovisión natural-relativa se obtienen a través de una versión definida de un lenguaje histórico definido» Schutz, A. y Luckmann, T. (2003). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu. p. 243.

<sup>607</sup> Jackson, S. W. (1989). *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Madrid: Ediciones Turner. p. 362.

<sup>608</sup> «Sea el temor (*phobos*) cierta pena (*lype*) o turbación resultante de la representación de un mal inminente, bien dañoso, bien penoso (...).» II, 5, 20-25. Aristóteles. (2003). *Retórica*. (A. Tovar, Ed.) (6º ed). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. p. 107.

<sup>609</sup> La tristeza es una de las seis pasiones del alma concupiscible: «Después de que el sujeto aprehenda un objeto sensible, dependiendo de si el objeto es bueno o malo, el apetito es movido bien hacia el amor (*amor*) bien hacia el odio (*odium*). Si el objeto está ausente o no se ha alcanzado aún, resulta bien la pasión del deseo (*concupiscentia*) o la aversión (*fuga* o *abominatio*); si el objeto está presente y ya se ha conseguido, el apetito reposa en el objeto y es movido bien al placer (*delectatio*) bien a la tristeza (*tristitia* o *dolor*).» Lombardo, N. O. (2018). *Emotion and Desire in the Summa Theologiae*. En *Aquinas's Summa Theologiae. A Critical Guide* (pp. 111–130). Cambridge: Cambridge University Press. p. 118. Mi traducción.

<sup>610</sup> Cf. Lazarus, R. S. (1991). *Emotion and Adaptation*. New York: Oxford University Press.

<sup>611</sup> Meijer, E. (2021). *Los límites de mi lenguaje. Meditaciones sobre la depresión*. Madrid: Katz Editores. p. 41.



Como se ha descrito, la versión afectiva radical de cada individuo madura en el seno de la relación del individuo consigo mismo, relación que se da en el contexto del mundo de la vida intersubjetivo en el que se está sumergido desde el nacimiento. Por esta razón, se da suficiente proximidad entre las versiones afectivas básicas de los individuos que pertenecen a un mismo contexto socio-cultural para que la mayoría de ellos *construya* valores – los *eidoi* a los que se dirige la intencionalidad de sus respuestas emocionales– de forma *convergente*. Ahora bien, aunque un buen número de valores esté tan extensamente compartido que tenga sentido considerarlos como «objetos» –postura que se correspondería a un realismo axiológico como el de Scheler–, no hay que olvidar que la versión afectiva en virtud de la cual los valores concretos aparecen como objetos es *única* y responde a la idiosincrasia y vicisitudes existenciales de cada cual. En consecuencia, algunos individuos responden con tristeza –o con una tristeza *inusitadamente* intensa– ante la pérdida de aquello que sólo ellos, o unos pocos como ellos, estiman como bien.

De este modo, si el estado de ánimo corresponde a una respuesta emocional triste, por intensa y duradera que sea, podremos advertir que el afecto corresponde a la «pérdida» efectiva de un bien –algo concreto enmarcado en la porción del mundo a la que nos vertimos amando– o a la «presencia» efectiva de un mal –algo concreto enmarcado en la porción del mundo a la que nos vertimos odiando–. «Algo concreto» no se refiere exclusivamente a las «cosas» sino que también incluye los «estados» de cosas. Siempre se trata de cosas-sentido, constructos de la realidad con la vida, que *posibilitan* positiva –bien– o negativamente –mal– la propia vida. En este sentido, son «bienes» tanto una relación interpersonal, el estatus o prestigio social o la propia salud. Además de reconocer un *eidon* intencional, en la respuesta triste advertimos, simultáneamente, que no se da privación del carácter *pático* de la versión a la realidad en tanto el individuo responde a la interpelación de la realidad con otras emociones –además de la tristeza– y se *reconoce* en estas respuestas. Si el sufrimiento asociado a la tristeza ha conducido al individuo a solicitar ayuda sanitaria, probablemente se trate de aquello que anteriormente caracterizamos como un mal *pathos*, una conmoción afectiva intensa y desagradable que la persona no consigue articular «poiéticamente», mediante la creación de un sentido que contribuya a hacer del mundo un hogar. Por ejemplo:

«Una mujer divorciada de sesenta años, que se encuentra de visita en un centro médico alejado de su residencia habitual, solicita ser atendida por algún médico para que le prescriba medicación para dormir. Su única hija, abogada de profesión y a la que está muy apegada –la define como el «orgullo de su vida»–, fue diagnosticada tres semanas atrás de una rara enfermedad sanguínea potencialmente mortal. Tras recibir la noticia del diagnóstico de su hija, la mujer está devastada por sentimientos de tristeza y desesperación y es incapaz de funcionar social y laboralmente. Aunque se esfuerza por mostrarse fuerte ante su hija y se las ha manejado para ayudarla con los trámites de los procedimientos médicos, se encuentra en un estado de gran malestar desde el diagnóstico; llora intermitente, es incapaz de dormir, carece de capacidad para concentrarse y se siente cansada e indiferente ante sus tareas habituales a la vez que aún está tratando de asimilar la noticia de la condición de su hija. Estos síntomas van disminuyendo paulatinamente a lo largo de los meses siguientes mientras su hija recibe

tratamiento y se enfrenta a su enfermedad, que gradualmente se estabiliza aunque persiste amenazando su vida. Esta mujer continúa periódicamente sintiéndose triste por la condición de su hija, pero sus otros síntomas remiten a medida que se adapta a las nuevas circunstancias de su hija.»<sup>612</sup>

Paremos atención a la cualidad de la experiencia que esta mujer experimentaba. Como se expuso<sup>613</sup>, la respuesta emocional concreta corresponde a una «conmoción corpórea cualitativamente específica» ante la aprehensión de un valor mediante la apertura afectiva a la realidad. Así como el rojo y el azul difieren cualitativamente, las respuestas emocionales difieren entre sí no sólo por el valor intencionado, sino que se distinguen entre ellas por la *cualidad* de la experiencia de conmoción corporal. Al consistir en conmociones corpóreas, las respuestas emocionales exhiben una autoridad –variable– sobre nosotros: nos inundan, conquistan e incluso vencen y desbordan, motivo por el que se comparan a «atmósferas espaciales que no ocupan lugar». La inundación de la corporalidad por la tristeza se siente como desagradable en el sentido de displacentera, aunque pueda serlo mucho o poco. La sensación *dolorosa* de tristeza se asemeja a la escarcha, el «hielo-que-muerde» –*frostbite* en inglés–, en tanto es una forma de dolor que entumece, que disminuye la sensibilidad y la capacidad de reacción. Es un dolor que embarga, sobrecarga o inunda –el «peso» de una pena– al modo de la molestia que, inicialmente localizada, termina condicionando el estado general por su persistencia o intensidad. Es decir, que la respuesta emocional se desenfoca del objeto inicial para desparramarse por el mundo en un estado de ánimo. Además, la negatividad de la tristeza tiene otro sentido además del hedónico: se trata de la *actitud* negativa hacia el objeto en referencia al *comportamiento* negativo que promueve. Esta forma no hedónica de negatividad tiene que ver con la presencia de lo odiado o la ausencia de lo amado en el mundo lo que, a su turno, indica que la capacidad pática de la apertura no se ha anulado. La tristeza exhibe una *cualidad* opuesta a la alegría: no es ardiente ni luminosa, sino fría y mortecina y se expande como una pesadez que paraliza el impulso a moverse, encogiendo e inmovilizando, así como los impulsos a comunicarse y a incorporar, de modo que retrae del entorno y encierra a uno en sí mismo. Dice Heidegger: «El hombre que se ha vuelto triste se encierra, se vuelve inaccesible sin mostrar en ello frente a nosotros una aspereza. Sólo esto: se vuelve inaccesible»<sup>614</sup>. En una consideración más longitudinal, la tristeza contribuye a sedimentar ciertos hábitos en el yo. Si se asocia a un sentimiento de injusticia por la pérdida *indebida* del bien, fomenta la *compasión* tanto hacia uno mismo –un anhelo de recibir un buen trato que, en ocasiones, puede exorbitarse hasta alcanzar la exigencia de retribución– como hacia cualquier otro que sufra pérdidas injustas. La compasión fortalece la voluntad de actuar para evitar o subsanar la corrupción de lo amado del mundo. En general, la tristeza contribuye a

---

<sup>612</sup> Horwitz, A. V. y Wakefield, J. C. (2007). *The Loss of Sadness. How Psychiatry transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder*. Oxford: Oxford University Press. p. 11. Mi traducción. Esta paciente satisface los criterios diagnósticos de un trastorno depresivo mayor.

<sup>613</sup> Véase §13. *Respuestas emocionales como intencionalidades débiles y sentimientos de personalidad como fenómenos existenciales*.

<sup>614</sup> Heidegger, M. (2015). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 97.

perfilar el relieve axiológico del mundo, *priorizando* unos bienes antes que otros puesto que nos lleva a advertir que los bienes son *fugaces*.

En la siguiente descripción, C.S. Lewis resalta las distintas facetas de la tristeza que experimentó tras la muerte de su esposa –la poeta Helen Joy Gresham, apellidada Davidman de soltera, y a quien Lewis se refiere aquí como «H.»– y destaca varios de los aspectos comentados:

«Nadie me había dicho nunca que la pena [*grief*] se viviese como miedo [*fear*]. Yo no es que esté asustado [*afraid*], pero la sensación es la misma que cuando lo estoy. El mismo mariposeo en el estómago, la misma inquietud, los bostezos. Aguanto y trago saliva. Otras veces es como si estuviera medio borracho o conmocionado. Hay una especie de manta invisible entre el mundo y yo. Me cuesta mucho trabajo enterarme de lo que dicen los demás. Tiene tan poco interés. Y sin embargo quiero tener gente a mi alrededor. Me espantan los ratos en que la casa se queda vacía. Lo único que querría es que hablaran ellos unos con otros, que no se dirigieran a mí. Hay momentos en que, de la forma más inesperada, algo en mi interior pugna por convencerme de que no me afecta mucho, de que no es para tanto, al fin y al cabo. El amor no lo es todo en la vida de un hombre. Yo, antes de conocer a H., era feliz. Era muy rico en lo que la gente llama «recursos». A todo el mundo le pasan estas cosas. Vamos, que no lo estoy llevando tan mal. Le avergüenza a uno prestar oídos a esa voz, pero por unos momentos da la impresión de que está abogando por una causa justa. Luego sobreviene una repentina cuchillada de memoria al rojo vivo y todo ese «sentido común» se desvanece como una hormiga en la boca de un horno. Y de rebote cae uno en las lágrimas y en el pathos. (...) Y nadie me habló nunca tampoco de la desidia [*laziness*] que inyecta la pena. [Excepto estando] en mi trabajo –que ahí la máquina parece correr más aprisa que nunca– aborrezco el menor esfuerzo. No sólo escribir sino leer incluso una carta se me convierte en un exceso. Hasta afeitarme. ¿Qué importa ya que mi mejilla esté áspera o suave?»<sup>615</sup>

La tristeza como respuesta emocional intensa y persistente puede tornarse un mal *pathos* cuando el sentido de la pérdida no puede ser apropiado por el individuo. En este sentido, puede hablarse de «trastorno» entendiéndolo como dificultad para manejar la intensidad de una respuesta afectiva que amenaza con desbaratar la forma de vida habitual de la persona. De modo parecido al miedo fóbico, también cabe plantearse si una respuesta de tristeza particularmente larga o intensa es «normal» o «anormal» en referencia a una configuración más o menos intersubjetiva del bien cuya pérdida ha llegado a entristecer *tanto*.

Ahora bien, durante la recolección de signos subsignificantes podemos llegar a la conclusión que el estado de ánimo del individuo no se corresponde mayormente a una respuesta emocional. El carácter de respuesta de la emoción viene determinado por dos elementos: primero, la presencia intencional de un objeto claramente delimitado –en el caso de la tristeza, la pérdida de un bien– y, segundo, que se agote en una respuesta corporal a la interpelación del objeto. Si estos elementos no están claramente presentes, podemos plantearnos que el estado de ánimo corresponda a un sentimiento existencial o

---

<sup>615</sup> Lewis, C. S. (2017). *Una pena en observación* (14ª ed). Barcelona: Anagrama. pp. 9-12. Se ha contrastado la traducción con el original y se ha modificado alguna expresión.

de la personalidad. Póngase el caso del odio, por ejemplo. ¿Cuáles son los rasgos esenciales del objeto del odio? ¿Podemos caracterizarlo con la misma nitidez que hacemos al caracterizar lo entristeciente como un bien perdido? Si preguntamos a dos rivales políticos sobre los rasgos esenciales del objeto odiado, probablemente nos describan a su adversario, que encarna aquello que *ellos* –desde su posición o perspectiva– censuran del mundo. Es decir, los rasgos esenciales de lo odioso no están tan «objetivamente» perfilados como los rasgos de lo entristeciente. Una persona puede llegar a amar u odiar cosas opuestas a lo largo de su vida. En cambio, aunque uno, igualmente, puede estimar como bienes cosas distintas a lo largo de su vida, su tristeza *siempre* responde a la *pérdida* de un bien, comoquiera que se haya definido el bien. Asimismo, las experiencias de odiar o amar no se agotan en su carácter de «respuesta» sino que implican un esbozo de «propuesta». Es decir, por más que amar y odiar tengan una dimensión responsiva primaria –como la tiene cualquier fenómeno afectivo–, no se comprenden sin referencia al *proyecto personal* con el que se articula una respuesta intransferible –existencial– al encuentro con la propia vida, con el otro y con el mundo.

Cuando apreciamos la ausencia de objeto intencionado y la relevancia del proyecto en un estado de ánimo de tono sombrío, nos encontramos ante un sentimiento existencial de desesperación. En este caso, el estado de ánimo no responde «a lo que vale la pena» –como era el caso de la tristeza–, sino que consiste, más bien, en «encontrarse con que nada vale la pena». La desesperación implica sentir la propia existencia –conjunto de proyectos y fines que animan nuestro esbozo personal de respuesta frente a la «herida infinita»– *aprisionada*<sup>616</sup> en un relación con el mundo que no ofrece posibilidades para realizar nuestro esbozo de respuesta. Habitualmente, el caso no es que el mundo no ofrezca *ninguna* posibilidad sino que el mundo ofrece *demasiado* pocas, que éstas son *insuficientemente* buenas o que las posibilidades adecuadas resultan *inalcanzables*. Mejor aún, la desesperación se caracteriza tanto por una *expectativa desfavorable* hacia la capacidad personalizante de las posibilidades disponibles, como por una *expectativa favorable* hacia las posibilidades que no están disponibles. Por este motivo, la desesperación puede juzgarse mejor o peor «proporcionada» según si esta expectativa desfavorable depende más de lo extraordinario de la *circunstancia* para el individuo –cuando su comportamiento *habitual* no acierta a resolver unas circunstancias extraordinarias que le enfrentan a la culpa, el destino o la muerte<sup>617</sup>– o bien, por el otro lado, si la expectativa desfavorable descansa más en la manera cómo el individuo *se sitúa* ante la circunstancia, dándole sentido. En este punto, la constitución intersubjetiva del sentido nos auxilia en el juicio hasta cierto punto, puesto que estamos enjuiciando el modo con que un individuo irreplicable esboza, en una circunstancia intransferible, un proyecto existencial. Esta caracterización se aproxima notablemente a la definición que

---

<sup>616</sup> Véase §13. *Respuestas emocionales como intencionalidades débiles y sentimientos de la personalidad como fenómenos existenciales*. En esa sección, expusimos que la experiencia de «encarcelamiento» existencial es la cualidad corpórea que distingue a la desesperación. Este carácter corpóreo, que es poco evidente en la desesperación ordinaria, se hace claramente manifiesto en la desesperación radical depresiva, en la que el *Leib* deviene un fardo inútil.

<sup>617</sup> Situaciones-límite –*Grenzsituationen*– en el sentido de Karl Jaspers.

Svenaesus ofrece del sufrimiento como el estado de ánimo que impide encontrarse en el mundo como «en casa», asociado en muchas ocasiones a la decepción de expectativas y a la fractura de narrativas que dan consistencia al despliegue personal.

Mientras la tristeza daba lugar a una inaccesibilidad de la persona, un quedar retenido en sí relacionado con la insensibilización debida al dolor y que implica una pérdida de interés y de capacidad de reacción hacia el entorno, el desesperado se *enclaustra* en sí de otro modo. La persona entristecida tiene que esforzarse para «salir» de su experiencia –inundada de dolor corporal– hacia el mundo. En cambio, decimos que el desesperado, en relación al carácter propositivo del sentimiento existencial, se «enclaustra» activamente. El desesperado presta viva atención a la pobreza de posibilidades del mundo, doliéndose por ello. No es que tenga que esforzarse por prestar atención al entorno, sino que llega a encerrarse en sí mismo –ensimismarse– tras constatar un apabullante «¡no!» desde todos los frentes. Ante este repudio, se propone dar activamente la espalda al mundo, dejar de lado las posibilidades –insuficientemente buenas– que el mundo le ofrece.

Lo hemos señalado anteriormente: el ensimismamiento de la desesperación ordinaria implica la persistencia de una expectativa pre-intencional que hemos formulado de varios modos: «cabe esperar el buen reencuentro», «las cosas pueden cambiar a mejor» o «las peores cosas no sucederán». A pesar de la frustración de expectativas, persiste una esperanza *radical*. La *persistencia* de esta espera del buen reencuentro *se sufre como un anhelo que agobia* ante su falta de cumplimiento por posibilidades disponibles insuficientemente buenas. Así las cosas, se comprende que el desesperado se vuelva hacia sí mismo en un intento de ofrecerse lo que el mundo le niega. Ahora bien, dado que la personalización consiste, en su mismísima raíz, en un dinamismo *responsivo*, ensimismarse equivale a entrar en un círculo vicioso pues, cuanto más uno rebusque este poder en sí mismo, más difícil le resultará percibir sus destellos esparcidos por el mundo. La pasivización de la actividad del yo –en este caso, en forma de hábitos afectivos– puede hacer del ensimismarse un hábito recalcitrante del que uno apenas sea consciente<sup>618</sup>. Difícilmente se va a encontrar aquello que se ha aprendido gradualmente a dejar de buscar.

Tanto la desesperación convencional como la radical –de la que tratamos de inmediato– conllevan un cierre del sí mismo a la conmoción por el mundo: «El infierno indicaría el cierre definitivo. También la desesperación se debe a una especie de cierre.»<sup>619</sup> Mientras el cierre de la desesperación patológica es radical, es decir, que consiste en una insensibilización del *pathos*, el cierre de la desesperación ordinaria permite que el individuo pueda contemplar la idea que, aunque las posibilidades disponibles sean

---

<sup>618</sup> Véase §35. *Mineralización del sentido sedimentado*.

<sup>619</sup> Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado. Pp. 72-73.

malas, tal vez haya, *en otro momento o lugar*, buenas posibilidades<sup>620</sup>. El desesperado puede contemplar la posibilidad de dejar de encontrarse desesperado como una *promesa*. A este hipotético apelan moralistas de todos los credos: si uno se desmorona ante su propia incapacidad de alcanzar unos elevados ideales, se le puede recordar que la virtud siempre admite grados, cuando uno se hunde tras haber perdido una oportunidad para obrar bien, se le señalan modos más humildes para seguir obrando el bien; cuando se carece de la motivación inmediata para adoptar una decisión difícil aunque necesaria, se apela al reconocimiento por parte de aquellos que vendrán o que le precedieron a uno; etcétera. Ser capaz de contemplar la espera como promesa no asegura, desgraciadamente, que el desesperado consiga cumplirla. Además, poder contemplar la posibilidad de llegar a no estar desesperado dificulta resignarse a las circunstancias lo que, en ciertos casos, provoca un sufrimiento intolerable, un mal *pathos*.

El filósofo francés Henri Maldiney ha propuesto la noción de «transpasibilidad»<sup>621</sup>, idea que se solapa con la caracterización de Esquirol de la vida humana como esencial y fundamentalmente afectada o herida por lo infinito, lo indeterminable *a priori*. Lo real es lo que no se espera: «Somos pasibles de lo imprevisible. Es a esta capacidad infinita de apertura por parte de quién está «esperando, esperando, esperando nada» como Nietzsche en Sils María, que llamamos tranpasibilidad.»<sup>622</sup> Según Maldiney, Heidegger propone una «estética de lo mismo» al caracterizar la existencia en el mundo como un movimiento de incorporación de las circunstancias fácticas entre las que el existente se encuentra arrojado. En este paradigma, las cosas aparecen –de ahí que Maldiney hable de «estética»– como posibilidades *en la medida que* participan del proyecto. A nuestro parecer, esta caracterización se ajusta a la situación de la desesperación ordinaria, en que las posibilidades aparecen como «inadecuadas» en tanto insuficientemente buenas en vistas a cierto proyecto existencial. De ahí que se vincule la soberbia con la desesperación, porque la ceguera que produce para las posibilidades tiene que ver con un ensimismarse arrogante. A diferencia de Heidegger, tanto para Maldiney como para Esquirol, aquello que distingue la existencia humana en el mundo es primariamente su capacidad para dejarse *afectar y transformar* por la alteridad de lo real, ineludible de antemano. A la capacidad de ser radicalmente afectado, Maldiney la denomina, como ya se dijo, «transpasibilidad» mientras que a la capacidad de ser transformado por este

---

<sup>620</sup> En §14, hemos insistido en que la desesperación ordinaria ensombrece el aparecer de las malas posibilidades en tanto resalta o enfatiza la *indisponibilidad* de las buenas posibilidades. La estimación de la indisponibilidad de las buenas posibilidades es una perspectiva potencial que se puede adoptar en tanto la posicionalidad excéntrica no esté severamente restringida. En cambio, la desesperación radical acarrea una privación de posicionalidad excéntrica que impide adoptar perspectivas potenciales que incluyan *cualquier* buena posibilidad, más o menos disponible. De este modo, las malas posibilidades presentes se experimentan como *absolutamente* malas, puesto que no pueden ser comparadas con *ninguna* otra.

<sup>621</sup> Maldiney, H. (2021). De la transpasibilidad. En P. Mena y F. Johnson (Eds.), *De la transpasibilidad. Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir* (pp. 12–63). Buenos Aires: Sb Editorial. pp. 12-63. Se trata de la traducción al castellano del capítulo conclusivo de la principal obra de psiquiatría antropológica de Maldiney, *Penser l'homme et la folie* (1997). Grenoble: Éditions Jérôme Millon. Collection Krisis. pp. 263-308.

<sup>622</sup> *Ibid.* p.51.

encuentro con la alteridad la denomina «transposibilidad». La «transpasibilidad» corresponde a la acogida del acontecimiento –encuentro con la alteridad– que abre un nuevo mundo, mientras que la «transposibilidad» corresponde a la capacidad de transformación de la propia existencia por el encuentro con lo imprevisible. Frente a la propuesta de Heidegger, se da una inversión de los términos de la relación: no es que las cosas me *afecten* en la medida que *puedo* hacer eso o lo otro con ellas, sino que *puedo* hacer algo con ellas en la medida en que me *afectan*.

Con esta noción en mente, Maldiney desarrolla una psiquiatría antropológica, pues entiende que esta receptividad se mantiene encauzada dentro de unas lindes con tal de evitar anularse a sí misma, bien a través de un desbordamiento tras olas y más olas de afecciones transformantes o bien a través de una cerrazón o insensibilización. «Transposibilidad» y «transpasibilidad» son las dos condiciones básicas de la existencia humana –que trasciende lo fáctico– y su fracaso corresponde a la enfermedad mental. La locura mienta la privación de apertura al encuentro transformador. En este sentido, la posibilidad de enloquecer pertenece exclusivamente a los seres humanos como personas o existentes:

«Está en el fundamento de la dimensión pática de la existencia, donde se entrelazan el sufrir y lo personal. (...) La capacidad de sufrir no está determinada, limitada por ningún a priori. (...) La apertura a lo originario (no a lo original), la receptividad acogiente del acontecimiento, incluida en la transformación del existente, constituye su transpasibilidad. En la psicosis, se carece de ella. Y su ausencia es responsable de la pérdida de la posibilidad. El melancólico es incapaz de dar acogida y de encuentro. Las cosas, dice, no vienen a él. Ellas no dicen nada. Él mismo se reduce a nada (...). *El melancólico carece de lo posible porque carece de apertura [mi énfasis].*»<sup>623</sup>

Según Maldiney, el esquizofrénico carece de libertad frente a todo *a priori* –lo infinito que diría Esquirol– que distingue lo imprevisible como tal. La existencia esquizofrénica se cierra al carácter imprevisible de la realidad, de modo que impide auténticos encuentros. Es decir, carece de «transpasibilidad». En cambio, la existencia melancólica no se puede transformar ante en el encuentro con lo real. Lo imprevisible comparece sin afectar o interpelar *personalmente* al melancólico. En consecuencia, Maldiney dice que la existencia melancólica carece de «transposibilidad», está cerrada a la posibilidad de ser transformada por la interpelación de lo imprevisible. Hay similitudes entre esta experiencia y lo que Emmanuel Levinas describe como la *noche* del «Hay» –*Il y á*–, una existencia sin –posible– existente<sup>624</sup>. El pensamiento lógico propone que el ser se encuentra limitado por y contrapuesto a la nada. En cambio, Levinas piensa que el ser nos es entregado por la apertura a un mundo *familiar* u *hogareño* que acoge nuestro particular existente con sus deseos. Por ello, el ser no se enfrenta con la nada sino con el *ser anónimo, impersonal*, el mero «hay». El colapso de la personalización deja el

---

<sup>623</sup> *Ibid.* p. 54.

<sup>624</sup> Cf. Levinas, E. (2006). *De la existencia al existente* (2º ed.). Madrid: Arena Libros. pp. 69-77.

mundo como «un campo impersonal, un campo sin propietario y sin dueño, donde la negación y la aniquilación y la nada son acontecimientos»<sup>625</sup>:

«Cuando las formas de las cosas se disuelven en la noche, que no es ni objeto ni la cualidad de un objeto, invade como una presencia. De noche, cuando estamos clavados a ella, no nos ocupamos en ninguna cosa. Pero esa ninguna cosa no es el de una pura nada. No hay ya *esto*, ni *aquello*, no hay «algo». Pero esta universal ausencia es, a su vez, una presencia absolutamente inevitable. (...) *Hay*, forma impersonal, como «llueve» o «hace calor». Anonimato esencial. El espíritu no se encuentra frente a un exterior aprehendido. Lo exterior — si nos atenemos a este término— permanece sin correlación alguna con un interior. No está ya dado. No es ya mundo. Lo que se llama el yo está, a su vez, sumergido bajo la noche, invadido, despersonalizado, ahogado por ella. La desaparición de todo y la desaparición del yo remiten a lo que no puede desaparecer, al hecho mismo del ser en que *se* participa, se quiera o no, sin haber tomado la iniciativa, anónimamente. El ser permanece como un campo de fuerza, como un pesado ambiente que no pertenece a nadie, pero permanece como universal, retornando al seno mismo de la negación que lo aparta, y en todos los grados de esa negación.»<sup>626</sup>

Embargada por la «nada del todo», la melancolía es un imperar de lo impersonal, un «pesado ambiente que no pertenece a nadie»:

«Podemos estar más o menos próximos a esa situación-límite. En ciertos despertares del delirio, en ciertas paradojas de la locura, se puede sorprender esta «conciencia» impersonal en que se abisma el insomnio. La fatalidad de estos extraños estados, que es imposible contar, depende del hecho de que tales estados ni siquiera me suceden a mí como a su sujeto. (...) *Impersonalidad que es todo lo contrario de la inconsciencia: depende de la ausencia de dueño, del ser que no es el ser de nadie [mi énfasis].*»<sup>627</sup>

De este modo, distinguimos entre desesperación ordinaria y radical. En la primera, las posibilidades «posibilitan» mal en tanto se adecúan defectuosamente al proyecto al que la persona se aferra. En la segunda, el encuentro está privado de su carácter posibilitante, carece de «transposibilidad». Haya más o menos posibilidades disponibles, personalicen éstas mejor o peor, el radicalmente desesperado las experimenta todas *indiferentes*. Una posibilidad revestida del sentido de la indiferencia es lo opuesto a una posibilidad, es una «no-posibilidad». Siguiendo la analogía del color, mientras que una posibilidad buena es «blanca» y la posibilidad mala es «negra», la «no-posibilidad» carece de luz en tanto carece de color:

«La depresión tampoco es negra, mucho menos un negro total. Oscura tal vez sí, en el sentido en que una noche es oscura cuando la luz se retira del mundo, de modo que el entorno parece más peligroso y uno no puede orientarse tan bien: todo está en silencio, más que durante el día, y lo que sigue ahí es más difícil de ver. Pero si la depresión tiene un color, su color es más el gris, a veces el blanco. El blanco es el color del silencio, de la

---

<sup>625</sup> *Ibid.* p. 76.

<sup>626</sup> *Ibid.* pp. 69-70.

<sup>627</sup> *Ibid.* p.83.



helada desnuda, de la exclusión, de la nada, de la pérdida. Cuando se mezclan todos los colores, el resultado parece ser la ausencia.»<sup>628</sup>.

La persona deja de encontrarse en su raíz interpelada por el mundo en tanto, como explicamos anteriormente<sup>629</sup>, no se reconoce a sí misma en «sus» respuestas emocionales: está alienada o despersonalizada<sup>630</sup>. Las respuestas emocionales enajenadas dejan, por consiguiente, de funcionar como encuentros en los que apoyarse para transformar la propia orientación en el mundo:

«La depresión se parece al duelo y puede ser causada por él. También se parece al miedo y a la tristeza, términos que engloban lo que sucede cuando pierdes algo, o temes perderlo, cuando caes, o te has caído. Pero es otra cosa, y va acompañada de otra clase de pérdida: de la realidad. Los acontecimientos que te impactan te hacen ver el mundo de otra manera –si te enamoras, se te suma un mundo, si pierdes a alguien, pierdes un mundo– y pueden hacerte sentir que eres una persona diferente a la de antes. Y sin embargo sigues involucrado con el mundo, arraigado en él, aun cuando, momentáneamente, ya no puedes reconocerlo. Tú sigues siendo tú mismo. Una depresión pone en duda justamente la conexión entre el yo y el mundo: no sólo ya no te sientes en casa, sino que también comprendes que no hay tal cosa como un hogar, un lugar seguro.»<sup>631</sup>

Aunque la despersonalización emotiva esté presente o ausente, su presencia admite *gradaciones*:

«A menudo, cuando se escribe o se habla sobre la depresión, se usan palabras fuertes. Siempre sentí aversión a comparar las depresiones con monstruos, demonios o bestias (...), y también las metáforas con el color negro. En parte porque estas imágenes son lugares comunes, y en parte porque veo a la depresión más como una ausencia que como una presencia. *Todo lo que vale la pena se va borrando [poco] a poco, y lo que queda es una roca desnuda [mi énfasis]*. El miedo y la tristeza pueden causar un exceso de sentimiento; en cambio, la depresión elimina los sentimientos positivos hasta que todo queda inhóspito y vacío, y deja la vía libre a los sentimientos negativos. Mientras que el miedo o la tristeza a menudo tienen que ver con lo que vale la pena, la depresión muestra que nada vale la pena.»<sup>632</sup>

Por esta razón, bosquejamos ahora *tipos* dentro de un mismo fenómeno –la desvitalización paulatina de la persona– aunque, insistimos, estos tipos no representan «entes discretos» o síntomas. La distinción pretende captar los *matices* del sin-sentido de la privación de *pathos*. No pretendemos reducir la singularidad existencial de la

---

<sup>628</sup> Meijer, E. (2021). *Los límites de mi lenguaje. Meditaciones sobre la depresión*. Madrid: Katz Editores. pp. 41-42.

<sup>629</sup> Véase §41. *El núcleo de la alienación depresiva es una despersonalización emotiva*.

<sup>630</sup> «El no reconocimiento afectivo de sí mismo en las propias emociones es indicativo del sentimiento de alienación» Micali, S. (2013). *Genetische Phänomenologie der Person-Über die Depersonalisation in der Melancholie*. En I. Römer y M. Wunsch (Eds.), *Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven* (pp. 81–99). Münster: mentis Verlag. p. 94.

<sup>631</sup> Meijer, E. (2021). *Los límites de mi lenguaje. Meditaciones sobre la depresión*. Madrid: Katz Editores. pp. 8-9.

<sup>632</sup> *Ibid.* p. 41.

experiencia vivida en primera persona a un sistema figurativo, sino exponer varios estilos de existencia que ha dejado de encontrarse radicalmente expuesta a la conmoción. De este modo, distinguimos el «enfriarse» de las afecciones que *entorpece* el proyecto del «frío extremo» de las afecciones que *amenaza* al proyecto; así como, finalmente, distinguimos estos dos del «congelarse» de las afecciones que *detiene* el dinamismo personalizante. Todas ellas son afecciones que se experimentan cualitativamente como «frías» –respuestas emocionales menos vivaces y familiares– pero, mientras el agua gélida sigue fluyendo, el hielo ha dejado de hacerlo. Distinguimos el *ánimo decaído*, en tanto pérdida del relieve del campo axiológico, el *temple de muerte*, como amenaza a la integridad de la figura de personalidad constituida y, finalmente, el *humor melancólico*, en el que la persona deja de sentirse interpelada, en ningún sentido, por la realidad<sup>633</sup>.

Hablamos del *entumecerse* o *enfriarse* del estado de ánimo cuando uno *va dejando* de sentirse interpelado. Las posibilidades circundantes respecto a las cuales sitúa el estado de ánimo *incitan* o *motivan* menos. Se trata de una vivencia pre-reflexiva experimentada perceptivamente: «Luego de mayo llegó junio, y todo se fue agrisando, como en un dibujo animado en que el color poco a poco se filtra fuera de la pantalla hasta que todo queda en blanco y negro.»<sup>634</sup> Se experimenta un desdibujarse –un enmudarse– del relieve o «saliencia» de lo posibilitante, es decir, uno tiene cada vez menos encuentro con lo bueno. El estado de ánimo *decae* en el sentido que la realidad se siente careciendo de alguna propiedad positiva –amabilidad, bondad, interés, comodidad– que ostentaba habitualmente.

*«No fue realmente alarmante al principio, ya que el cambio fue sutil, pero advertí que mi entorno adquiriría un tono diferente en determinados momentos [mi énfasis]: las sombras del anochecer parecían más tenebrosas, mis mañanas eran menos optimistas, los paseos por el bosque me resultaban menos animados (...). Al escribir estos recuerdos, comprendo que habría tenido que estar claro para mí que ya me encontraba atrapado en los inicios de un desorden del carácter, pero lo ignoraba todo sobre ello en aquella época. (...) Estaba en Martha's Vineyard, donde pasé buena parte de cada año desde la década de los sesenta, en aquel verano excepcionalmente hermoso. Pero los placeres de la isla habían empezado a resultarme indiferentes. Sentía una especie de insensibilidad (...).»<sup>635</sup>*

Como dice Styron, el cambio es inicialmente «sutil» y «poco alarmante», de modo que la experiencia comporta, a lo sumo, cierta inquietud o perplejidad. En este punto, resulta difícil advertir que uno ha empezado a verse privado de *pathos* y los encuentros se despojan de su carácter posibilitante. Ahora bien, a medida que la extrañeza de las

---

<sup>633</sup> Aunque adoptamos esta división tripartita del estado de ánimo depresivo de Héctor Pelegrina, con los respectivos términos de «ánimo», «temple» y «humor», elaboramos su contenido de un modo diferente, acorde a nuestra propia tesis sobre la privación de *pathos*. Cf. Pelegrina Cetran, H. (2006). *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Madrid: Ediciones Polifemo. p. 385, p. 390 y p. 395.

<sup>634</sup> *Ibid.* p. 12.

<sup>635</sup> Styron, W. (2009). *Esa visible oscuridad. Memoria de la locura*. Barcelona: La otra orilla. p. 43.

propias respuestas emocionales va invadiendo la intimidad, amenazando con disolver en el sin-sentido lo más querido, esta experiencia se torna más y más angustiosa:

«Por entonces, había regresado a mi casa en Connecticut. Era octubre, y uno de los inolvidables rasgos de aquella etapa de mi desorden fue el modo en que mi vieja granja, mi amado hogar de más de treinta años, adquirió para mí, en aquel punto en que mi alma solía hundirse hasta su nadir, un aspecto siniestro casi palpable. La luz del atardecer, al desvanecerse –como el célebre «declive de la luz» de Emily Dickinson, que le hablaba de la muerte, de la helada extinción–, no tenía nada de su familiar encanto otoñal, sino que me precipitaba en una penumbra sofocante. Me preguntaba cómo aquel lugar amable, repleto de recuerdos de (nuevamente en palabras de Dickinson) «muchachos y muchachas», de «risas y talento y suspiros, / y trajes y rizos», podía resultarme tan intensamente hostil y prohibido.»<sup>636</sup>

Julián Marías define al «temple» como variedad del sentimiento que nos modula respecto la propia biografía en decurso, a la personalización como «ámbito»<sup>637</sup>. Es en este sentido que hablamos de *temple de muerte*. La frialdad y extrañeza de los afectos hace que la persona deje de sentirse como en casa respecto todo aquello que hasta entonces ha sido el *corazón* de su vida, el *centro* u *hogar* de su encontrarse en el mundo como en casa.

«Centro discreto del mundo. La casa centra el mundo y el hogar centra la casa. El hogar es el fuego de una casa, centro que calienta, en el que se hacía hervir el caldero y alrededor del cual se sentaban los de casa para calentarse y conversar. Este centro, no geométrico sino existencial, que reúne y orienta.»<sup>638</sup>

El temple afectivo de muerte es un estado de ánimo que le «desahucia» a uno de su biografía, deja de pertenecerle su «nombre propio» en lo que éste tiene de promesa de *continuidad*: «Todo cambia y yo también. Me hago mayor, y soy y no soy el mismo que era. Sin embargo, el nombre permanece; guarda una especie de fidelidad a mi misterio y es la señal de la continuidad en el cambio.»<sup>639</sup>

Por último, cuando la experiencia se vacía por completo de respuestas emocionales familiares –parálisis de la vibración o resonancia afectiva–, se establece un *humor melancólico* que se derrama sobre el aparecer del mundo. Ello implica una transformación de la versión afectiva a la realidad, se desvanece el mismísimo carácter *atemperante* del sentimiento, de tal modo que el afecto no ofrece orientación o apoyo para ningún proyecto, no eclosiona ningún sentimiento existencial: es la desesperación más radical. No se trata de una «especie» particular de la categoría general «estado de ánimo», sino de un destemple de la vida afectiva. El mundo da paso a un campo que

---

<sup>636</sup> *Ibid.* p. 45.

<sup>637</sup> Marías, J. (1973). *Antropología metafísica*. Madrid: Editorial Revista de Occidente. p. 220.

<sup>638</sup> Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado. p. 42.

<sup>639</sup> Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado. p. 29.

carece por entero de carácter hogareño, una realidad *in-munda*, inhóspita, un yermo vacío de posibilidades:

«De ese blanco y negro se desvaneció a continuación el contraste: el blanco se hizo menos claro, hasta que al final sólo hubo gris sobre gris. El mundo a mi alrededor se convirtió en otro mundo, uno en el que las cosas no se iban a arreglar así sin más, en el que, en realidad, era mucho más probable que nunca se arreglaran. Mientras esa oscuridad tomaba el control de mi cuerpo, mis pensamientos se concentraron en un tema: era mejor no estar ahí.»<sup>640</sup>

«Lo que normalmente nos protege del hecho de que todo desaparece son las conexiones que establecemos con los otros (amistades, amores, animales), los planes para el futuro, la sensación de que hay cosas que, a pesar de todo, valen la pena. Si eso queda suprimido, de esa manera que ya describí, no queda sino un paisaje yermo, donde realmente no podemos vivir.»<sup>641</sup>

Se trata de la carencia de tonificación del entorno por un estado de ánimo, una de las capacidades humanas básicas según Andreas Heinz<sup>642</sup>. El individuo melancólico se halla emplazado en un paradójico mundo de vida *a*-personal que se asocia a la experiencia de *muerte-en-vida*<sup>643</sup>; el no poder morir, un saberse condenado a una vida meramente biológica que es, simultáneamente, imposibilidad de vida biográfica. La obligación de perfeccionar la propia figura de persona es radicalmente imposible puesto que la realidad no interpela radicalmente a la persona. De este modo, la religación no es efectiva, el imperativo de personalizarse deviene *exclusivamente* carga, peso y condena, puesto que es imposible de antemano: «El deber de ser libres, de querer ser libres, no es absoluto alcanzable durante una fuerte depresión. Realizarse, ser la mejor persona que se pueda ser, entrar al mundo: nada de eso es posible.»<sup>644</sup>

Este es el fenómeno del enfermar depresivo por antonomasia, una completa *desarticulación de la unidad resonante* entre mundo y persona: una imposibilidad de encuentro en vez de un encuentro con el vacío. Dado que ni el mundo, ni su vida ni los otros pueden comparecer en un encuentro que conmueva a la persona del melancólico, todo se manifiesta como sin-sentido. La enfermedad depresiva, a diferencia de la tristeza intensa o de la desesperación profunda, es *siempre* existencialmente improductiva debido, precisamente, a que consiste en la imposibilidad de ser transformado por un encuentro:

---

<sup>640</sup>Meijer, E. (2021). *Los límites de mi lenguaje. Meditaciones sobre la depresión*. Madrid: Katz Editores. p. 12.

<sup>641</sup> *Ibid.* p. 63.

<sup>642</sup> Cf. Heinz, A. (2015). *Der Begriff der psychischen Krankheit* (2ª ed). Berlin: Suhrkamp Verlag. p. 329 y ss.

<sup>643</sup> Cutting, J. (2012). *A Critique of Psychopathology*. Berlin: Parodos Verlag. p. 73. Esta experiencia adquiere tintes fantásticos en los delirios nihilísticos del síndrome de Cotard.

<sup>644</sup> Meijer, E. (2021). *Los límites de mi lenguaje. Meditaciones sobre la depresión*. Madrid: Katz Editores. p. 34.

«En la misma línea se sitúa la diferenciación entre duelo y depresión que Freud tomó de Abraham, así como el hecho frecuentemente comprobado (...) de que el vivenciar tan doloroso y pesarosamente grave de los melancólicos, no deja en general ninguna huella correspondiente en la biografía, raramente es asumido en la intimidad y casi nunca ejerce influencia marcada en la vida ulterior.»<sup>645</sup>

Por esta razón, las celebérrimas anomalías de la temporalidad vivida, que tanto han enfatizado los psiquiatras de orientación fenomenológica y existencial<sup>646</sup>, expresan la *absoluta* imposibilidad para transformar la *personalidad* en alguna figura de personalidad a través de un encuentro con el mundo. Recordemos que, según Zubiri, el *ser* no es sustancia sino sustantividad actualizada respectivamente al resto de cosas: realidad *siendo*<sup>647</sup>. Por esta razón, la temporalidad inmanente al existente –distinta del tiempo cósmico – es «la manera como la realidad humana está en el Mundo, es decir, del ser de esta realidad. Este ser es, dijimos, lo que llamamos *yo* [personalidad]. En su virtud, en tanto que es realidad humana, el tiempo como textura del ser es la textura misma del yo en cuanto tal.»<sup>648</sup> La privación de la capacidad pática de ser radicalmente transformado por la interpelación de la alteridad es idéntica a la parálisis del transcurrir temporal –la textura del ser de la persona–:

«El mundo del depresivo se pierde en la indiferencia del mundo externo en que sus vínculos son disueltos y lo íntimo se hace extraño, por eso su inmediatez vivida es el presente ilimitado que se extiende sin futuro ni pasado. La temporalidad auténtica, por el contrario, es el desenvolvimiento de la trascendencia en la articulación del ékstasis temporal.»<sup>649</sup>

Puesto que la figura de personalidad es la actualización respectiva al resto de la *personalidad* del ser humano, sin respectividad o comunicación radical entre realidad y persona –traducción zubiriana de la privación de «transposibilidad»– se malogra la existencia. La perturbación de la estructura temporal en la melancolía es descrita por Ludwig Binswanger como la perturbación de la estructura trascendental unitaria «ya-es-aún», en su doble movimiento del proyecto como «adelante hacia...» y de la vuelta

---

<sup>645</sup> Tellenbach, H. (1976). *La melancolía. Visión histórica del problema. Endogenicidad. Tipología. Patogénia. Clínica*. Madrid: Ediciones Morata. p. 42.

<sup>646</sup> «Ha sido muy fructífera en este contexto la distinción pertinente entre tiempo vivenciado y tiempo vivido, o tiempo vivencial inmanente y tiempo vivencial transeúnte. El tiempo del yo, por consiguiente, es un tiempo orientado, extendido hacia el futuro; al tiempo transeúnte, en cambio, le falta este factor de intencionalidad. El trastorno de vivencia del tiempo en la depresión afecta al tiempo vivencial inmanente. El tiempo interior se hace más lento en su discurrir, se estanca y, por último, se detiene. Esta parada del curso cronológico del tiempo inmanente priva de toda progresión hacia el futuro, impide la elaboración y acabado de las vivencias, por los que el pasado transeúnte no es transformado en pasado inmanente.» Glatzel, J. (1985). *Depresiones endógenas*. Barcelona: Ediciones Doyma. p. 41.

<sup>647</sup> Zubiri, X. (2011). *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 222.

<sup>648</sup> Zubiri, X. (2008). *Espacio, Tiempo, Materia* (2º ed.). Madrid: Alianza Editorial. p. 320.

<sup>649</sup> Catoggio, L. (2021). Psicopatología y comprensión. Sobre la crítica de Maldiney a Freud. En P. Mena Malet y F. Johnson (Eds.), *De la transpasibilidad. Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir* (pp. 181–198). Buenos Aires: Sb Editorial. p. 193.

«atrás hacia...»<sup>650</sup>. El acontecimiento es una «cualificación» temporal, relación que unifica o estructura aquello que era dispar antes de acontecer. Rejón nos recordó que un «modo común de pensar esta relacionalidad del acontecimiento es concebirlo como afección.»<sup>651</sup> Por tanto, el afecto melancólico carece de la estructuración temporal habitual de la vida humana, que expresa la «transposibilidad» o comunicación radical de la persona al mundo. Desprovista de encuentro con la faceta luminosa o posibilitante del mundo y congelado el discurrir temporal, el afecto melancólico es oscuro y frío.

---

<sup>650</sup> Binswanger, L. (2002). *Mélancolie et manie. Etudes phénoménologiques*. Paris: Presses Universitaires de France. pp. 51-52.

<sup>651</sup> Rejón Altable, C. (2021). *Uno y Distinto. Estudios sobre locura e individuación*. Barcelona: Herder. p. 369.

## Conclusión del capítulo segundo

En este capítulo dedicado a la psicopatología, hemos expuesto la concepción de la psicopatología que manejamos –que se basa en los trabajos de Carlos Rejón y Héctor Pelegrina– así como su relación con la semiología mental o psicopatología descriptiva. La actividad psicopatológica corresponde a una reconstrucción de la relación fallida de una subjetividad con el mundo y consigo misma a la que damos nombre mediante síntomas.

Al ocuparse la psicopatología de la subjetividad en tanto acontecimiento, hemos adoptado los puntos de vista de la llamada «fenomenología responsiva», que concibe la subjetividad aconteciendo como respuesta al encuentro afectivo con la alteridad del mundo, de los otros y de la propia vida. Aunque esta concepción de la fenomenología se exponga explícitamente en las obras de Bernhard Waldenfels y de Josep María Esquirol, sostenemos que el pensamiento de Zubiri también debe ser incluido en este marco puesto que concibe la persona como la apertura a sí mismo en comunicación radical con el resto de la realidad.

A partir de este planteamiento, y siguiendo un trabajo de Stefano Micali, hemos caracterizado lo más fundamental de la experiencia melancólica –el sin-sentido vivido en primera persona– como un vacío de encuentro, que se produce en relación a la despersonalización emocional o el sentimiento de pérdida de los sentimientos. Hemos explicado cómo el filósofo Henri Maldiney distingue entre «transpasibilidad» como capacidad de ser afectado por el encuentro y «transposibilidad» como capacidad de ser transformado por esta afección. Para el filósofo francés, la experiencia melancólica de vacío de encuentro consiste en una privación de «transposibilidad».

Con estas ideas en mente, hemos establecido una serie de distinciones en relación al sufrimiento que incapacita. Mientras el mal *pathos* corresponde a un estado de ánimo que impide encontrarse en casa en el mundo y puede requerir ayuda o tratamiento cuando el individuo es incapaz de elaborar creativamente en pro del florecer de su persona, el sufrimiento patológico –la alienación mental– responde a una privación de *pathos*.

Finalmente, hemos reconstruido las distintas experiencias que engloba la vaga definición predicativa del síntoma «estado de ánimo depresivo». Hemos distinguido respuestas emocionales intensas de tristeza de profundos sentimientos de desesperación que, en ambos casos, corresponden al sufrimiento como mal *pathos*, aquel que impide encontrarse en el mundo como en casa y no puede ser articulado en un sentido que contribuye al florecer de la persona. Por otro lado, hemos caracterizado el sufrimiento patológico como una desesperación radical en tanto corresponde a la privación del encuentro con la alteridad de lo real como posibilitante. Dentro de esta transformación del encuentro afectivo, hemos distinguido entre el ánimo decaído, el temple afectivo de muerte y el humor propiamente melancólico.

## Capítulo tercero. Antropología de la esperanza

### §44. La esperanza y el ejercicio de la medicina

A propósito de la medicina, el filósofo Michel Henry afirma:

«La medicina no ha sido jamás una ciencia propiamente dicha; no es que carezca de rigor: reposando sobre ciencias duras como la biología, la química, etc., permanece sin embargo «humanista» desde su inicio. De ahí que sea necesario entender que todos los conocimientos objetivos desplegados están atravesados por una mirada que ve, más allá de ellos, en la radiografía de una lesión o de un tumor, más allá del cuerpo objetivo por tanto, *lo que resulta de ella para una carne*, para ese Sí viviente y sufriente que es el enfermo. La medicina es ininteligible sin esta referencia constante a la vida trascendental como constitutiva de la realidad humana. La mirada médica es hoy en día uno de los últimos refugios de la cultura.»<sup>652</sup>

Henry rechaza identificar el trato que la medicina dispensa a la vida con la parametrización a la que la somete la biología. La medicina se sirve de la parametrización de la vida para aliviar el sufrimiento de un viviente que no puede ser objetivado. Ni el sufrimiento ni el sí mismo de la vida que se siente pueden hacerse disponibles del mismo modo que los hechos científicos, razón por la que Henry considera que la medicina no es ciencia –cuyo opuesto es la ignorancia– sino cultura, lo opuesto a la barbarie<sup>653</sup>. De la misma manera, el médico y filósofo Giovanni Maio defiende que el ejercicio de la medicina no puede terminar reducido a una «actividad o proceso asistencial» cuyo valor se «mide» –objetivándose– a través de indicadores de calidad y rendimiento importados de las ciencias económicas, que se encargan de objetivar los procesos de fabricación de productos y servicios<sup>654</sup>. Para Maio, el ejercicio de la medicina es una combinación de cálculo y comprensión, de *acción* y de *reflexión*: un manejo eficaz de lo disponible o determinable con la vista siempre puesta en lo indisponible o indeterminable.

Los individuos no se sienten inmediatamente enfermos cuando una disfunción objetiva compromete su teórica expectativa de vida –por ejemplo, la mayoría de individuos hipertensos no se sienten enfermos en ningún sentido–, sino cuando el sufrimiento les impide llevar a cabo su existencia, su estancia en el mundo como un hogar. Por tanto, calificamos como «enfermedades» ciertas disfunciones –mientras que no lo hacemos con otras, como el envejecimiento– en la medida en que comportan una privación existencial. Podemos caracterizar esta privación existencial de un modo más restrictivo –identificándola exclusivamente con amenazas directas a la supervivencia– o de un modo menos restringido, como amenaza a lo que hace que la vida merezca ser vivida

---

<sup>652</sup> Henry, M. (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Ediciones Sígueme. p. 289. Nota al pie 27.

<sup>653</sup> Cf. Henry, M. (2006). *La barbarie* (2º ed.). Valencia: Caparrós Editores.

<sup>654</sup> Maio, G. (2020). *Den kranken Menschen verstehen. Für eine Medizin der Zuwendung* (2º ed.). Freiburg im Breisgau: Herder. pp. 17-28.



para la persona, es decir, una amenaza a su autonomía. Mientras las caracterizaciones restrictivas de la enfermedad conllevan el riesgo de orillar ciertos sufrimientos, las concepciones más expansivas conllevan el riesgo de patologizar o medicalizar las dificultades inherentes a la existencia humana. De este modo, en el capítulo anterior, y tras examinar los conceptos de enfermedad mental de Andreas Heinz –quien insiste en resaltar la amenaza a la supervivencia– y de sufrimiento de Fredrick Svenaeus, propusimos distinguir entre mal *pathos* y privación de *pathos*<sup>655</sup>.

En cualquier caso, la disfunción objetiva, anatómica y fisiológica, no constituye *inmediatamente* lo mismo que entendemos por enfermedad. Se dan innumerables disfunciones anatómico-fisiológicas que no se consideran enfermedades en la medida que no amenazan ni la supervivencia ni la existencia habitual del individuo. Al contrario, hay estados de enfermedad –por ejemplo, el dolor crónico e incapacitante o los síndromes psiquiátricos– para los que no se hallan disfunciones objetivas o para los que no se hallan disfunciones objetivas *relevantes*, puesto que se trata de hallazgos que se repiten, idénticos, tanto en enfermos como en individuos aparentemente libres de enfermedad. Por tanto, desde el mismo momento en que admitimos tratar a alguien como paciente, asumimos que la «enfermedad» no viene caracterizada *únicamente* por una disfunción que pueda ser objetivada. En consecuencia, la labor del médico tampoco termina cuando encuentra las causas objetivas del sufrimiento y las erradica mediante intervenciones impersonales como la indicación de ciertas dosis de un fármaco o una intervención física sobre el cuerpo del paciente. El cuidado del enfermo no puede identificarse completamente con las intervenciones impersonales que pretenden corregir unos hallazgos objetivos.

Lo anterior significa que la noción de «diagnóstico» –otorgar estatuto de enfermo al sufrimiento de alguien– no es idéntica al conocimiento de la fisiopatología, del mismo modo que la noción de «tratamiento» no es idéntica al sumatorio de intervenciones técnicas. Ahora bien, esto no implica que un diagnóstico o tratamiento *médico* pueda estar *completamente divorciado* del conocimiento o de la intervención técnica. Como sostiene Maio, el ejercicio de la medicina *articula* cálculo y comprensión, acción y reflexión. Los aspectos humanos o personales –la *comprensión* y el *cuidado*– son aquello que, una vez *informan* el conocimiento y la técnica, dan lugar al ejercicio de la medicina. Por esta razón, Pedro Laín Entralgo afirma que el médico es un dispensador de esperanza en la medida que el enfermo es aquel a quien su organismo psico-físico no le permite esperar –abrirse al futuro<sup>656</sup>– normalmente. La dispensa de esperanza, en algunas ocasiones, *casi* se reduce a la resolución técnico-impersonal de una disfunción orgánica, mientras que, en aquellas ocasiones que esto resulta imposible o notoriamente insuficiente para paliar el sufrimiento, demanda consuelo.

---

<sup>655</sup> Véase §42. *El sufrimiento patológico corresponde a la privación de pathos.*

<sup>656</sup> Laín Entralgo, P. (1978). *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Ediciones Guadarrama; Editorial Labor. p. 7.

Nuestra tesis es que cabe distinguir modos diferentes de encontrarse «enfermo de desesperación». Esta distinción no se sigue de los meros hallazgos objetivos<sup>657</sup>, sino que sería incomprensible sin referencia a la comprensión y el cuidado. Comprendemos que la desesperanza –ya sea como mal *pathos* o como privación de *pathos*– le priva a uno de su existencia habitual, pero lo hace de modos distintos que, en consecuencia, reclaman de nosotros actitudes distintas. En un caso, *ofrecemos consuelo* para que la persona no sucumba al sin-sentido existencial al que aboca el sufrimiento –debido a la pérdida de bienes y/o a lo inalcanzable de las posibilidades anheladas– mientras que, en el otro caso, *nos hacemos cargo* de un individuo cuyo comportamiento responde a que se encuentra privado de su capacidad de existir como persona. Como detallaremos<sup>658</sup>, es importante advertir que, en este último caso, no decimos que se encuentre privado de la capacidad de existir como la persona *que desea ser*, sino que experimenta la privación de la capacidad de existir como persona. Un caso incluye sufrimientos insoportables –mal *pathos*– que corresponden a reacciones de tristeza entremezcladas con sentimientos existenciales de desesperación que minan la fortaleza necesaria para seguir adelante. En este caso, prestamos ayuda concreta y, a través de la relación interpersonal, consolamos e intentamos fortalecer la esperanza, pero en absoluto la «proporcionamos» o la «administramos». En el otro caso, aquel que hemos definido como una desesperación radical fruto de una privación de la capacidad de encontrarse afectado, empleamos medios técnicos para que el individuo abandone esta «situación» –que ya no puede existir ni podrá existir como persona–, que se impone en una transformación de su afecto. Mientras no lo conseguimos, debemos tomar medidas para evitar que actúe siguiendo esta convicción y se perjudique a sí mismo.

Pero, antes que eso, es necesario responder en qué consiste esta esperanza que la tristeza amenaza y que se debilita en la desesperación ordinaria, así como aclarar, en lo posible, cuál es la raíz de la esperanza que la privación de *pathos* torna inaccesible.

#### §45. *Brevísima historia de la esperanza y su crisis contemporánea*

Pedro Laín Entralgo, historiador de la medicina y discípulo de Xavier Zubiri, hizo de la esperanza uno de los temas principales de su producción académica. De entre las obras<sup>659</sup> que dedicó al tema destacan *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (1956)<sup>660</sup> y *Antropología de la esperanza* (1978)<sup>661</sup>. En la presente

---

<sup>657</sup> En §§30-40 se ha explicado cómo se articulan síntomas psicopatológicos «objetivos» partiendo de la subjetividad.

<sup>658</sup> Véase §51. *Responsabilidad y tratamiento de la desesperación: «no-querer» o «no-poder» ser un yo.*

<sup>659</sup> El listado completo es: *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (1956), *Cuando se espera* (1967), *Antropología de la esperanza* (1978), *Crear, esperar, amar* (1993) y *Esperanza en tiempos de crisis* (1993).

<sup>660</sup> Laín Entralgo, P. (1984). *La espera y la esperanza* (2° ed). Madrid: Alianza Editorial.

<sup>661</sup> Laín Entralgo, P. (1978). *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Ediciones Guadarrama; Editorial Labor.

sección, exponemos sintéticamente la historia de la esperanza tal y como se presenta en el primer capítulo de *Antropología de la esperanza*, un resumen de poco más de treinta páginas de la extensa revisión –de casi quinientas páginas– que Laín Entralgo ofrece en *La espera y la esperanza*. En ambos libros, la revisión empieza con el establecimiento de la teoría cristiana de la esperanza y sigue con las sucesivas transformaciones que este concepto experimenta a lo largo de la modernidad hasta llegar a la crisis histórica del siglo XX.

La esperanza fue antes objeto de estudio para los teólogos que para los filósofos. Junto a la fe y la caridad, la esperanza es una de las tres virtudes *teologales*, disposiciones del entendimiento y de la voluntad hacia el bien cuyo origen, motivo y objeto inmediato es Dios. Por su referencia a Dios, la virtudes teologales difieren de las virtudes *cardinales* –prudencia, justicia, fortaleza y templanza–, que ordenan las pasiones y orientan la conducta acorde a la razón tal y como, clásicamente, lo dispuso Platón en el libro cuarto de *La República*<sup>662</sup>. La palabra griega *elpís* –ἐλπίς– significa a la vez espera, esperanza, previsión, conjetura, preocupación o temor. Para el griego y para el romano, la esperanza era una actitud o sentimiento frente a un probable evento futuro, ya fuera feliz o aborrecible. A veces revestía un carácter confiado y, otras, desconfiado<sup>663</sup>. En el mundo hebreo, la esperanza cobró otro sentido. En el Antiguo Testamento, la esperanza se vincula, primero, a la *promesa* de la Tierra Prometida<sup>664</sup>, y después a la *promesa* de la vida eterna. La esperanza hebrea implica una tensión en pos de una meta futura prometida por Dios que, en tanto promesa divina, jamás puede ser mala. En el segundo libro de los *Macabeos*, se describe el martirio, presenciado por su propia madre, de siete hermanos judíos por negarse a comer carne de cerdo tal y como lo ordena el emperador de la dinastía seléucida que, en aquella época, regía sobre Judea, Siria, Cilicia, Mesopotamia y parte de Persia. Se trata del primer pasaje de la Biblia en el que se manifiesta la esperanza en la resurrección:

«Muerto el primero de esta manera, condujeron al segundo al suplicio. Y después de arrancarle la piel de la cabeza con los cabellos, le preguntaron: «¿Vas a comer, o quieres que tu cuerpo sea atormentado miembro a miembro?». Pero él, respondiendo en su lengua nativa, dijo: «¡No!» Por lo que también éste recibió los tormentos, uno después de otro, como el primero. Llegado el último aliento, dijo: «Tú, criminal, nos privas de la

---

<sup>662</sup> Platón. (2013). *La República o El Estado*. Barcelona: Espasa Libros. p. 179.

<sup>663</sup> Laín Entralgo, P. (1978). *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Ediciones Guadarrama; Editorial Labor. p. 13.

<sup>664</sup> «Pero ahora, así dice Yahveh, que te creó, Jacob, que te formó, Israel: «No temas, pues te redimo, te llamo por tu nombre, eres mío. Si pasas por las aguas, contigo estoy, si por los ríos, no te anegarán; si andas por el fuego, no te quemarás y la llama no te abrasará. Pues yo, Yahveh, soy tu Dios, el Santo de Israel, tu Salvador. Doy a Egipto por tu rescate, a Cus y a Seba por ti. Porque eres caro a mis ojos, muy apreciado, y te amo; doy a hombres por ti y pueblos por tu vida. No temas, que yo estoy contigo: de oriente traeré a tu estirpe, y de occidente te recogeré. ¡Entrégalos! –diré al norte–. ¡No los retengas!, al sur. Traeré a mis hijos desde lejos, a mis hijas del confín de la tierra, a todo el que me llame por mi nombre, a los que creé para mi gloria, a los que hice y formé.» *Isaías*, 43, 1-8.

vida presente; pero el rey del universo nos resucitará a la resurrección eterna de la vida a los que morimos por sus leyes.»<sup>665</sup>

Corresponde a la figura de San Pablo articular la noción cristiana de esperanza, en contraposición tanto a la «deficiente» esperanza griega y romana como a la «febril» esperanza hebrea<sup>666</sup>: «Pero cuando vino la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para que rescatara a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiéramos la adopción filial.»<sup>667</sup> De este modo, se da un tránsito del apego a la ley –apego que mantiene viva la alianza del pueblo elegido con Dios de modo que cabe esperar que Dios cumplirá su promesa– a la confianza en el legado –*testamento*– de la promesa *ya cumplida* en la figura de Cristo, Dios hecho hombre y resucitado tras morir. De este manera, la relación del fiel pasa de «esclavo» de la ley divina a «hijo» de Dios. Por esta razón, la fe –πίστις, *pístis*– en Cristo *incluye* la esperanza, la espera de la vida y felicidad eternas.

San Agustín fue el primero en describir el tiempo personal o existencial como una distensión temporal –la constante imbricación, en el alma, del presente con el pasado y el futuro– e insistió en el carácter *intensivo* y *extensivo* de esta distensión<sup>668</sup>. San Agustín entiende por distensión «intensiva» el *repliegue* de la distensión sobre sí misma, dando lugar a un ámbito íntimo, y entiende por distensión «extensiva» el *despliegue* de la distensión hacia la felicidad escatológica. Es decir, cuando esperamos, abriendo nuestro presente hacia el futuro, lo que estamos haciendo es ordenar el transcurrir de nuestra existencia, desde su más profunda intimidad, hacia Dios. Por esta razón, San Agustín insiste en *oponer* la esperanza teológica a las esperanzas mundanas, puesto que éstas últimas, en cuanto se agotan en el anhelo de bienes terrenales y transitorios, conllevan una «caída» del objeto último de la esperanza:

«Vosotros no cesáis ni un momento de esperar los bienes temporales, a pesar de que tan frecuentemente fallan vuestras esperanzas; continuamente os inflama el deseo de que lleguen, cuando han llegado os corrompen y, cuando han pasado, os atormentan. ¿No son éstos los bienes que deseados enardecen, poseídos se envilecen y perdidos se desvanecen? También nosotros nos servimos de ellos por necesidad de nuestra peregrinación, pero no ponemos en ellos nuestro gozo, para no ser arrastrados cuando ellos se desmoronen. En efecto, usamos de este mundo como si no usáramos, para llegar a quien hizo el mundo y permanecer en él gozando de su eternidad.»<sup>669</sup>

---

<sup>665</sup> *II Macabeos*, 7, 7-10.

<sup>666</sup> Laín Entralgo, P. (1978). *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Ediciones Guadarrama; Editorial Labor. pp. 13-14.

<sup>667</sup> *Gálatas*, 4, 4-6.

<sup>668</sup> Laín Entralgo, P. (1978). *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Ediciones Guadarrama; Editorial Labor. p. 15.

<sup>669</sup> Sección 5 del Sermón 157 –Comentario a *Romanos*, 8, 24-25– de San Agustín. Traducción de Pío de Luis Vizcaíno. <https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>. Accedido el 9 de Junio de 2022.

De este modo, la esperanza del cristiano es *inquieta*, en tanto se encuentra siempre asediada por la tentación de perder de vista el objeto de su plenitud. En cambio, Santo Tomás no opone la esperanza teologal –*elpís*– a la mundana –la *spes* latina–, sino que las articula armónicamente<sup>670</sup> aunque distinga, como insistieron en hacer los estoicos, entre situaciones de *espera*, aquellas en las que la persona confía conseguir el término de su esperanza mediante sus propios recursos, y situaciones de *expectación*, aquellas en las que la persona sólo puede confiar en una potencia ajena para alcanzar aquello que espera.

La dos formas de esperanza –teologal y mundana– dependen de la existencia temporal orientada hacia un bien futuro, a la vez que ambas formas de esperanza tienen como sujeto la *facultad anímica de apetecer*, el apetito sensible<sup>671</sup>. Al tener una pasión como sustrato, cualquier forma de esperanza no puede evitar oscilar entre el temor a la frustración del anhelo y la confianza en su satisfacción. De este modo:

«La pasión de esperar (...), llegó a ser un momento constitutivo-corporal, sensible, dinámico de la esperanza teologal. *En cuanto que sentida por un animal dotado de razón [mi énfasis]*, la pasión natural de la esperanza pide abierta o secretamente su coronación por una virtud teologal; en cuanto que ejercitada por un hombre *in via*; la virtud sobrenatural de la esperanza necesita ineludiblemente su apoyo en el movimiento de un apetito sensible, y por esto ciertos estados psicofísicos pueden mover a una desesperación teologal.»<sup>672</sup>

Para Santo Tomás, hay una *gradación* entre las formas que adopta la esperanza: desde la esperanza como mera pasión –*spes*–, cuya satisfacción atiende a los propios recursos del que espera; a la expectación, cuando los propios recursos son insuficientes para satisfacerla; a la magnanimidad adquirida –la virtud por la cual el ser humano es capaz de regular su propia pasión de esperar–; y a la magnanimidad infusa, regalada por Dios. La *elpís* o esperanza teologal –como la caridad y la fe– exige siempre la participación de Dios, puesto que tiene como objeto no un particular bien futuro, sino la comunión con Dios –la vida eterna–, objeto que sobrepasa la capacidad humana de asimilarlo si no se cuenta con el auxilio divino. Por tanto, Santo Tomás piensa que la estructura de la esperanza humana –que anhela unos bienes que, racionalmente, reconoce que no puede proporcionarse por sí misma– denota que *aspira a ser perfeccionada* por la intervención divina<sup>673</sup>. No es lo mismo afirmar que la esperanza teologal tiene como objeto el auxilio

---

<sup>670</sup>«Santo Tomás sostendrá, en cambio, que «en nuestra ordenación a la vida eterna esperamos de Dios no sólo el socorro de los beneficios espirituales, sino también el de los temporales» (*Quaest. disp. de spe*, 1).» Laín Entralgo, P. (1984). *La espera y la esperanza* (2ª ed). Madrid: Alianza Editorial. p. 87.

<sup>671</sup> Consecuentemente, Santo Tomás es de la opinión que *también* los animales esperan y desesperan –«*in animalibus brutis est spes et desperatio*»– y define la pasión animal de la espera como «movimiento o protensión del apetito hacia algún bien arduo», que ejemplifica con la persecución de una presa por parte del galgo y del halcón. *Ibid.* pp. 483-485.

<sup>672</sup> Laín Entralgo, P. (1978). *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Ediciones Guadarrama; Editorial Labor. p. 18

<sup>673</sup> Laín Entralgo, P. (1984). *La espera y la esperanza* (2ª ed). Madrid: Alianza Editorial. p. 88.

divino que sostener, como hace Santo Tomás, que el objeto de la esperanza teologal escapa a la razón humana y que, de esta manera, la razón humana advierte que la esperanza mundana exige ser perfeccionada por la divinidad. En el primer caso, se oponen las dos formas de esperanza mientras que, en el segundo, se establece una gradación entre ellas. El análisis de Santo Tomás, además, pone en valor a la razón humana como facultad «divina», en tanto permite orientarnos, comprender qué podemos y qué no podemos esperar, en qué contexto hacer uso de los propios recursos y en qué contexto esperar el don divino.

Ahora bien, la modernidad rechazará que la razón humana sea un reflejo de la razón divina o universal, un recorrido que culminará en una auténtica crisis de la esperanza. Al iniciarse la modernidad, la voluntad humana vendrá a ocupar el puesto de la razón como reflejo de la divinidad, motivo por el cual Laín sitúa en la figura de Juan Duns Scoto la expresión del cambio de época:

«En la mente de Tomás de Aquino, Dios es ante todo –además de amor; *Deus caritas est*, dijo el evangelista Juan a los cristianos de todos los tiempos– inteligencia y razón infinitas, y por la posesión de inteligencia y razón finitas puede en verdad afirmarse que el hombre es, como dice la Biblia, imagen y semejanza de Dios. Pues bien: apartándose de esa opinión, e iniciando la antropología, la ciencia y la ética moderna, Escoto afirmará que lo primario y fundamental en Dios es la infinita e incondicionada libertad inherente a su *potentia absoluta*; y en consecuencia, que es su libertad infinita y condicionada lo que más propiamente hace al hombre ser imagen y semejanza de Dios.»<sup>674</sup>

En el contexto del movimiento franciscano –San Buenaventura, Roger Bacon, Guillermo de Ockham–, la razón humana perderá su orla divina a favor de la libertad y la voluntad humanas que, ahora, se verán como pálidos reflejos de una divinidad que ya no se comprende como una razón universal, sino como voluntad y libertad omnipotentes<sup>675</sup>. La reforma protestante sostendrá que la razón humana es incomparable a la divina, de modo que insistirá en la pura fe, divorciada de la razón. Una esperanza teologal puramente fiduciaria hará imposible su articulación con las esperanzas terrenales: las esperanzas del hombre externo –ciudadano– ya no podrán ordenarse acorde a las esperanzas del hombre interior –cristiano–<sup>676</sup>. En este contexto, cobran nuevo vigor las definiciones puramente seculares de la esperanza. Descartes la concibe como la perspectiva de poder alcanzar un bien, mientras Locke la describe como el placer que se experimenta ante la idea de un probable goce futuro<sup>677</sup>.

---

<sup>674</sup> Laín Entralgo, P. (1993). *Esperanza en tiempo de crisis*. Barcelona: Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores. p. 22.

<sup>675</sup> Laín Entralgo, P. (1978). *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Ediciones Guadarrama; Editorial Labor. p. 20.

<sup>676</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>677</sup> Cf. Ferrater Mora, J. (1994). Esperanza. En *Diccionario de Filosofía. Tomo II*. (pp. 1093–1096). Barcelona: Editorial Ariel.

A la vez, a medida que avanza la secularización, el carácter personal de la divinidad perderá favor frente al deísmo abstracto –la divinidad como arquitecto o matemático de las leyes de la naturaleza–, de modo que corresponderá a la persona humana tomar posesión efectiva de su libertad, devenir autónoma o mayor de edad. A esta idea ilustrada, los románticos añadirán –agobiados por la masificación y la amenaza de tecnificación de la vida en la sociedad industrial– la auto-realización del ser de cada individuo frente al colectivo. Hegel y Marx –al proponer «religiones de la historia» o «teopatías seculares» (*sic*)– ubicaran lo que antaño perteneciere al dominio de la esperanza escatológica –el cumplimiento de la finalidad de la historia humana– dentro de la historia secular<sup>678</sup>. Para quienes los movimientos históricos o sociales no satisfagan esta expectativa, algo parecido obrará la fe tácita en el progreso positivo, técnico y científico.

De este modo, tras el fracaso de cada una de estas formas modernas de esperanza, la sociedad occidental irá sumiéndose en una crisis histórica: *ya no se sabrá qué esperar*. El pasado dejará de ofrecer apoyo sobre el que construir expectativas, y la previsión del futuro, una vez se deje de confiar en que el progreso satisfará todas las expectativas, devendrá ominosa y angustiante<sup>679</sup>. Siguiendo la propuesta de Ortega de definir el «mundo» humano como un sistema de *ideas* y *creencias* –la «idea» nos dice porqué resiste un suelo mientras que la «creencia» nos permite confiar en que el suelo que piso resistirá mi peso–, Laín define una «crisis histórica» como el momento en que el sistema de ideas y creencias de una sociedad deja de ser habitable para las generaciones subsiguientes<sup>680</sup>. La imposibilidad de hacer uso de la creencia antigua y moderna en la esperanza, con la consiguiente generalización de la desesperación, es uno de los signos de esta crisis que, según Laín, se hace explícita en el siglo XX<sup>681</sup>.

Entre los muchos autores cuya obra analiza esta crisis, destacan los recientes trabajos de Harmut Rosa, un sociólogo alemán cuyo pensamiento se enmarca en la teoría crítica<sup>682</sup>.

---

<sup>678</sup>Laín Entralgo, P. (1978). *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Ediciones Guadarrama; Editorial Labor. p. 24.

<sup>679</sup> *Ibid.* p. 29.

<sup>680</sup> Laín Entralgo, P. (1993). *Esperanza en tiempo de crisis*. Barcelona: Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores. p. 15.

<sup>681</sup> Las principales creencias del mundo moderno son el ensalzamiento de la ciencia matemática de la naturaleza como única proveedora de verdades fiables; el empeño incesante en sustituir lo cualitativo por lo cuantitativo; la concepción mensurable y determinista del cambio y de la causalidad; la visión continuista del conjunto de la realidad, y la equiparación del conocimiento al dominio antes que a la contemplación. Durante el siglo XX, aparecen movimientos que se oponen a la modernidad y proponen tesis antitéticas: entrega al aspecto creativo y dinámico de la realidad o de la vida; énfasis en la irreductibilidad de lo cualitativo a lo cuantitativo; crítica a la extensión del modelo de la ciencia matemática de la naturaleza al conjunto del ámbito del conocimiento; insistencia en la discontinuidad entre regiones de lo real, así como el esfuerzo por asumir la prioridad del indeterminismo sobre el determinismo. *Ibid.* pp. 30-33.

<sup>682</sup> Teoría crítica con la cultura, sociedad e ideología del Occidente contemporáneo. Entre sus representantes más destacados se encuentran Theodor Adorno, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Erich Fromm y Alex Honneth.

Su tesis fundamental afirma que la modernidad –sedimentada tanto en las *instituciones sociales* como en la *mentalidad* de cada individuo– pretende poner constantemente más y más segmentos de mundo a nuestro *alcance* cognitivo, instrumental y práctico. La pretensión de incrementar *ilimitadamente* el alcance se propone tanto hacer al mundo más visible –mediante la ciencia de la naturaleza– como expandir nuestro alcance práctico sobre él, al volverlo más susceptible de ser reducido a un instrumento de nuestras intenciones.

En paralelo a sus éxitos, y como efecto indeseado, este enfoque provoca que nos veamos *alienados* de lo indisponible –lo que no puede ser medido ni instrumentalizado– en nuestro trato cotidiano con el mundo. Rosa denomina «resonancia» a la experiencia de *respuesta* por parte de lo indisponible. Por más que Rosa evite mostrarse taxativo en este punto, su trabajo incluye una tesis antropológica fuerte: el ser humano está *necesitado* de resonancia. Los análisis de Rosa no persiguen impugnar por entero la perspectiva moderna, sino que hacen explícito que existe un conflicto entre aquello que *podemos* y *queremos* hacer disponible –mediante su parametrización cuantitativa– y aquello que *queremos* y *debemos* mantener indisponible con tal de poder seguir respondiendo a ello significativamente.

Uno de los muchos ejemplos de esta dinámica lo encontramos en el síndrome del desgaste laboral de los profesionales dedicados a los cuidados. La experiencia de resonancia, que forma parte intrínseca de estas profesiones, se entorpece por la creciente identificación del núcleo esencial de la actividad profesional con la correcta ejecución de algún «protocolo» –guía de buena práctica clínica, algoritmo diagnóstico, monitorización periódica de parámetros, cumplimentación de documentación legal, etcétera– cuya imposición responde a la necesidad de los gestores de disponer de la actividad de estos profesionales con tal de organizarla eficientemente. De este modo, la relación interpersonal que constituye el núcleo de estas profesiones es sustituida por una provisión de servicios y competencias. Ahora, el gestor no es un «explotador»<sup>683</sup>, sino alguien que encarna el imperativo de una sociedad que exige que cualquier actividad laboral se realice con la mayor eficiencia:

«En toda mirada de un enfermo o un niño subyace una exigencia de resonancia; y, lo que es más, sin relaciones de resonancia no se puede ni cuidar ni educar. No sólo los niños, sino también los enfermos (los ancianos y los sin techo) quieren ser mirados, escuchados y tocados; y esperan *respuestas*, no sólo *tratamientos*. Si las condiciones de trabajo son tales que ni las expectativas de resonancia ni las propias pretensiones de los

---

<sup>683</sup> El imperativo de crecimiento en eficiencia y productividad no desaparece aunque desaparezcan las figuras externas que, en un primer momento, lo han impuesto. Esta es la conocida tesis que Byung-Chul Han defiende en *Psicopolítica* (2014). El individuo tardo-moderno, aunque guste de concebirse a sí mismo como un proyecto libre que constantemente se reinventa a sí mismo, en realidad ha *internalizado* las coacciones de la sociedad, de forma que puede prescindir de la figura *externa* del gestor. Se autogestiona y, así, se dan casos de desgaste laboral incluso en aquellos profesionales cuyo desempeño no está supervisado por ningún gestor. Cf. Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.



trabajadores pueden cumplirse, entonces el desgaste se vuelve más probable, así como también la adopción de una actitud cínica (frente a los clientes o pacientes).»<sup>684</sup>

La «resonancia» –que el propio Rosa *identifica* con la responsividad de Bernhard Waldenfels<sup>685</sup>– se refiere a la capacidad de entablar una relación *significativa* con el mundo que sólo es posible si éste *aún retiene* –en la medida en que aún no le ha sido arrebatada por nuestras determinaciones objetivantes y manipulaciones técnicas– su *indisponibilidad*: algo comparable a una «voz» o «voluntad» propia con la que entablar un diálogo. El trasfondo religioso de la idea no es casual y Rosa lo admite explícitamente:

«No por casualidad el concepto de indisponibilidad proviene originariamente del contexto teológico [mi énfasis]. Con esta noción, la teología expresa un elemento fundamental de la relación humana con el mundo que también es de interés para la sociología, la filosofía y la psicología, aun cuando se rechacen todos los supuestos teológicos o metafísicos acerca de la esencia de Dios (o sobre la esencia divina en general). Como lo ha mostrado Hermann Deuser, el concepto de indisponibilidad fue acuñado alrededor de 1930 por Rudolf Bultmann a raíz de una confrontación con la filosofía existencial de Kierkegaard y, desde el comienzo, en contraposición con la idea de una puesta a disponibilidad total del mundo, el ser humano y la vida mediante la técnica. Según mi interpretación (laica), el núcleo de la imagen judeo-cristiana de Dios consiste en una idea muy cercana a la teoría de la resonancia [mi énfasis]: aun –y precisamente– cuando Dios es pensado como en principio *indisponible* en el sentido de una teología negativa, la relación entre Dios y el ser humano es concebida como un vínculo de alcanzabilidad responsiva o relacionalidad recíproca. El ser humano debe *escuchar* a Dios o su palabra, y Dios se deja alcanzar en la plegaria; esto, sin embargo, no significa que pueda ser puesto a disponibilidad de alguna manera.»<sup>686</sup>

Si todo deviene disponible –si imponemos nuestra voz o voluntad al resto de cosas– no puede haber resonancia, del mismo modo que no se puede entablar un diálogo sin contar con, al menos, dos interlocutores. El «mundo» con el que podemos resonar tiene diversas *dimensiones*: otros seres humanos, artefactos y cosas naturales, pero también totalidades percibidas, como la *naturaleza*, el *cosmos*, la *historia*, *Dios* o la *vida*, sin olvidar el propio cuerpo y las exteriorizaciones de los propios sentimientos. Así, Rosa distingue entre la dimensión *horizontal*, la dimensión *diagonal* y la dimensión *vertical* de resonancia<sup>687</sup>. Rosa concibe la depresión como «el estado en el que *todos los ejes de resonancia* se han vuelto sordos y mudos. Cuando estamos deprimidos ya nada nos conmueve y, a la vez, sentimos que ya no podemos llegarle a nadie, que estamos

---

<sup>684</sup> Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz Editores. pp. 307-308.

<sup>685</sup> Rosa, H. (2020). *Lo indisponible*. Barcelona: Herder. pp. 52-53.

<sup>686</sup> *Ibid.* pp. 89-90.

<sup>687</sup> Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz Editores. pp. 251-393.

«congelados» y somos incapaces de transformarnos. En esos casos decimos: *allí fuera todo está muerto y vacío, y en mí también está todo mudo y frío.*»<sup>688</sup>

La dimensión *horizontal* corresponde a las relaciones sociales –desde las íntimas hasta las políticas– con otras personas, la *diagonal* a las relaciones con las cosas y la *vertical* corresponde a la relación con la totalidad. La totalidad es para Rosa, del mismo modo que lo era para Karl Jaspers<sup>689</sup>, aquel poder que *abarca* la totalidad de nuestra existencia y que nosotros, en cambio, *no podemos abarcar*. Este poder adopta distintos acentos según se encarne en distintas formas de totalidad: como *promesa* si la experiencia de totalidad corresponde a Dios, como *voz* o *música* si la experiencia de totalidad corresponde a la naturaleza o al cosmos, como *fuerza* si la totalidad corresponde al arte –piénsese en el imperativo «¡has de cambiar tu vida!» que Rilke experimenta ante la escultura de un torso de Apolo–; y como *abrigo*, si la totalidad corresponde a la historia. Así, la modernidad ha encontrado en el arte, en la naturaleza y en la historia –recuérdese que Laín califica como «teopatías de la historia» a los pensamientos de Hegel y de Marx–, tres caminos para la dimensión vertical de resonancia independientes de la creencia sobrenatural. Tanto la religión como sus alternativas modernas son «*promesas de resonancia*»<sup>690</sup>.

La esperanza, en tanto sentimiento íntimamente relacionado con la religión, puede caracterizarse como la confianza expectante en la totalidad que permite al individuo sostenerse en la promesa de ser escuchado por algo que es esencialmente indisponible a la vez que responsivo. Toda esperanza participa de esta promesa, siempre y cuando *no* tenga por único objeto el anhelo de un bien concreto cuya satisfacción estemos convencidos que depende de nosotros. En este caso particular, habría que discutir si a un sentimiento de esta clase cabe denominarlo esperanza. Sea como fuere, esta es la razón por la que la evolución de la modernidad conduce a una crisis de la esperanza: si los sujetos tardo-modernos terminan identificando su auto-eficacia –en el sentido de la expectativa de la propia capacidad para entablar una relación lograda con el mundo– con el dominio de lo disponible, se vuelven incapaces de resonancia<sup>691</sup>. Ni siquiera resonarán con la promesa de resonancia, es decir, serán menos capaces de albergar esperanza. El existencialismo dará buena cuenta de este estado de ánimo; por ejemplo, Eva Meijer identifica su inicial sentimiento depresivo con el sentimiento de sin-sentido

---

<sup>688</sup> Rosa, H. (2020). *Lo indisponible*. Barcelona: Herder. p. 57.

<sup>689</sup> Me refiero al concepto de lo abarcante o *das Umgreifende*. Filosóficamente, Jaspers explica que lo abarcante puede concebirse bien como el ser de lo que somos –existencia, conciencia, mente, razón– bien como el ser en tanto totalidad –universo o Dios–. El error del pensamiento científico, que Jaspers no se cansa de denunciar, es tratar de convertir esta idea filosófica en un conocimiento objetivo. Es decir, el intento científico de hacer disponible la totalidad. Jaspers, K. (1997). *General Psychopathology. Volume Two*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. p. 771.

<sup>690</sup> Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz Editores. p. 335.

<sup>691</sup> *Ibid.* p. 549.

que el Roquentin de Sartre experimenta en *La náusea*<sup>692</sup>. En este contexto, Gabriel Marcel escribe, en 1942, un esbozo de «fenomenología de la esperanza» que pretende aclarar en qué consiste esta experiencia para una sociedad a la que este sentimiento ha dejado de resultarle familiar.

#### §46. *Fenomenología de la esperanza*

Marcel rechaza hacer un análisis *conceptual* de la esperanza y se propone, en cambio, describir una *experiencia* que se supone presente en todos. Reconociendo implícitamente el olvido contemporáneo de la auténtica esperanza, Marcel empieza su exploración con las «formas degradadas de la esperanza» con tal de llegar, eventualmente, a su expresión más plena<sup>693</sup>.

En primer lugar, Marcel descarta que la esperanza pueda caracterizarse haciendo referencia, *únicamente*, al significado de aquello que uno anhela. Es decir, no se trata simplemente que uno *experimente esperanza* si espera el regreso de una persona *amada* mientras que uno simplemente *espera* que una persona que le resulta *indiferente* se presente a cenar. Pero en relación a la importancia de lo anhelado, Marcel sí aprecia un primer rasgo de la esperanza: ésta sólo emerge cuando experimentamos nuestra existencia, en alguna dimensión, como una *adversidad que nos pone a prueba* y de la que anhelamos ser liberados con tal de acceder a una existencia más plena<sup>694</sup>. Esta plenitud tiene que ver, fundamentalmente, con las *relaciones de amor*, en el seno de las cuales la propia existencia puede conservar su sentido y su valor<sup>695</sup>. Dicho de otro modo, «sólo puede hablarse de esperanza cuando interviene la tentación de desesperar»<sup>696</sup> o, incluso, sólo cabe hablar de esperanza cuando se está expuesto a sufrir una *mutilación* permanente<sup>697</sup>. Por esta razón, la esperanza *trasciende* los bienes particulares a los que inicialmente parece estar vinculada. Con el regreso de la persona amada, anhelo acceder a una existencia mejor. De ahí que deba siempre distinguirse el momento del «yo espero *p*» del momento «yo espero».

A la vez que se difumina el perfil del objeto de la esperanza, trascendiendo el bien particular hacia la bondad de la existencia, se modifica el carácter del sujeto que alberga esperanza, que no coincide con el sujeto que emite juicios sobre objetos concretos. El sujeto que alberga esperanza se relaciona con la totalidad que abarca su existencia como

---

<sup>692</sup> Meijer, E. (2021). *Los límites de mi lenguaje. Meditaciones sobre la depresión*. Madrid: Katz Editores. p. 13.

<sup>693</sup> Marcel, G. (2005). Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza. En *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza* (pp. 41–79). Salamanca: Ediciones Sígueme. p. 41.

<sup>694</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>695</sup> *Ibid.* p. 60.

<sup>696</sup> *Ibid.* p. 48.

<sup>697</sup> *Ibid.* p. 53.

se relacionaría con un «tú»: una relación dialógica del mismo tipo que Rosa describía<sup>698</sup>. Marcel distingue la esperanza del *optimismo* por la *autenticidad* de la relación dialógica: el optimista no sale de sí mismo, él *dispone* de la convicción que las cosas se arreglarán y se enorgullece de su posesión. En cambio, el esperanzado no dispone de certezas sobre lo que anhela, sale de sí mismo al relacionarse con lo indisponible, *confía* humildemente en «ello».

Tras examinar el sujeto y el objeto de la esperanza, Marcel trata de caracterizar mejor la cualidad de la relación esperanzada. Empieza distinguiéndola de su opuesto, la desesperación, que identifica con una capitulación en sentido fuerte, una «fascinación por la propia destrucción»<sup>699</sup>. Entonces, la esperanza es una resistencia, pero se trata de una resistencia *flexible*<sup>700</sup>. Es «flexible» en el sentido contrario a «tensa». Marcel encuentra un elemento de *impaciencia* en la tensión, una voluntad de imponer el propio ritmo a un proceso externo. Siguiendo con la intuición de la esperanza como confianza depositada en un diálogo con la realidad, la esperanza implica necesariamente *paciencia*: «si introducimos el dato paciencia en la no-aceptación, nos acercamos infinitamente, de golpe, a la esperanza.»<sup>701</sup> Cuando se articula la paciencia con lo que anteriormente ya se mostró, que la esperanza sólo tiene lugar al encontrarnos frente a la adversidad que nos pone a prueba, de la que anhelamos ser liberados; Marcel alcanza una tesis fuerte: «Desde este punto de vista, la esperanza consistirá *en considerar la prueba como parte integrante de uno mismo*, y al mismo tiempo como *destinada a suprimirse y transformarse dentro de un cierto proceso creador.*»<sup>702</sup> Enfrentado con la vida como prueba, el esperanzado, a pesar que desea ser liberado, no impone su ritmo a la realidad de la que sus esperanzas dependen sino que confía en que las circunstancias *madurarán* de un modo favorable.

Así, Marcel habla de la esperanza como de una «domesticación de la circunstancia»<sup>703</sup>. La confianza del esperanzado no es pasiva ni tensa, sino que se adhiere al fluir de este proceso, lo acoge desde dentro de sí mismo. De esta manera se insiste de nuevo en el carácter dialógico de la relación del esperanzado con lo real, que se compara con el vínculo que mantenemos con otro al mostramos pacientes con él<sup>704</sup>. Llegados a este punto, Marcel sostiene que la fórmula «yo espero en ti» se ajusta mejor a la experiencia de la esperanza que el mero «yo espero». El esperanzado no se presta a llevar a cabo

---

<sup>698</sup> *Ibid.* p. 45.

<sup>699</sup> *Ibid.* p. 49.

<sup>700</sup> *Ibid.* p. 50.

<sup>701</sup> *Ibid.* p. 51.

<sup>702</sup> *Ibid.*

<sup>703</sup> *Ibid.* p. 52.

<sup>704</sup> *Ibid.*

una «*contabilidad de los posibles*»<sup>705</sup> –de ahí que, como recordaremos, en la desesperanza ordinaria resulta tan habitual la queja acerca de la carestía de buenas posibilidades disponibles–; el esperanzado se desinteresa de los medios concretos para alcanzar ciertas posibilidades para relacionarse con la «creatividad» de lo real<sup>706</sup>. Es decir, se aparta de la pretensión de poner a disposición instrumental –Marcel señala que hay en la esperanza «algo profundamente *a-técnico*»– para centrarse en resonar con lo indisponible. Esta idea cobrará de nuevo importancia cuando Marcel describa la *temporalidad* que el esperanzado experimenta.

Dicho lo cual, Marcel examina de nuevo la desesperanza a través del ejemplo de un padre que espera la vuelta de su hijo de una misión a un país lejano y del cual hace ya demasiado tiempo que no recibe noticia. La desesperación de este padre no se limita a pensar «hoy tampoco recibiré noticia» sino que consiste, sobre todo, en asumir que *no experimentará de nuevo* la plenitud existencial de la que la separación le priva. Por esta razón, Marcel dice que la desesperanza toca la «sustancia» misma de la vida, que compara a una *llama*, de modo que la acción –*maléfica*– de la desesperanza se parece a la del frío y la oscuridad, como no nos cansamos de repetir en los capítulos precedentes<sup>707</sup>. Marcel compara la vida a la llama porque, en ambos casos, se trata de «consumir» un «material» –la *circunstancia* en el caso de la vida, el *combustible* en el caso de la llama– para generar otra cosa: *ardor* –luz y calor–, en el caso de la llama, y *plenitud existencial*, en el caso de la vida.

«Este término tan poco filosófico de ardor tiene el mérito de conservar y como de encarnar una metáfora de la que no se puede hacer abstracción sin condenarse al mismo tiempo a desconocer el esencial, el irrecusable parentesco que existe entre la vida y la llama. (...) Sobre esta llama que es la vida se ejerce la acción maléfica de la desesperación.»<sup>708</sup>

Al esperar, se refuerza el vínculo con la plenitud que anhelamos, la cual, como vimos, tiene mucho que ver con las relaciones de amor –aunque no exclusivamente, Marcel habla de «*orden espiritual*»– que otorgan sentido y valor a la propia existencia. Al esperar, la llama de la vida se hace más intensa. Al contrario, al desesperar, se afloja este vínculo, se amortece la llama<sup>709</sup>. A nuestro entender, Marcel maneja en todo momento, aunque no termine de hacerlo explícito, una noción de «bondad» o «plenitud» existencial como *armonía* – concierto agradable y equilibrado de distintos sonidos– o *concordia*. Sin referencia a la bondad, no se comprende la esperanza. Encontraremos de nuevo el vínculo entre bondad y armonía en la concepción zubiriana de bondad –la

---

<sup>705</sup> *Ibid.* p 63.

<sup>706</sup> *Ibid.*

<sup>707</sup> Véase §43. *Reconstrucción psicopatológica de los síntomas depresivos*.

<sup>708</sup> Marcel, G. (2005). Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza. En *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza* (pp. 41–79). Salamanca: Ediciones Sígueme. p. 55.

<sup>709</sup> *Ibid.* p 60.

*conformidad* de la condición de lo real *respecto a* la realización del carácter de suyo del ser humano— y, aún más, en la antropología de Josep María Esquirol, para quien la buena acción es, literalmente, «cosmopoiética»: creadora de orden y armonía dentro de la «morada» constituida por el sentido de nuestras acciones para los otros y para nosotros mismos.

Tras describir el momento *anhelante* de la esperanza —el sujeto que anhela, el objeto que anhela, la relación anhelante—, Marcel se centra en describir el momento de *convicción* de la esperanza, preguntándose si, cuando creemos poder conseguir lo que anhelamos, confundimos deseo y realidad, siendo víctimas de una ilusión. Insiste en que, cuando más fijada esté la actividad imaginativa del esperanzado en un objeto *concreto*, más cerca estará de convertirse en una ilusión la creencia en lo esperado<sup>710</sup>. De ahí que Marcel insista en la relación entre esperanza y *libertad*: cuando un enfermo espera curarse y sus expectativas no se cumplen, ello puede ser ocasión para desesperarse —tanto más probable si su creencia se aferra a un objeto concreto, en este caso, la sanación del cuerpo—, o bien puede ser ocasión de una esperanza más auténtica: «aunque no me cure, no todo está perdido.»<sup>711</sup> En la medida en que uno impone condiciones concretas a su esperanza, también pone un límite al proceso por el cual uno puede llegar a triunfar sobre todas las decepciones posibles<sup>712</sup>. De ahí que se defina al creyente como aquel que no se enfrenta con ningún obstáculo insuperable, lo que Marcel califica como la «marca ontológica» de la esperanza:

«Desde el momento en que me abismo en cierto modo ante el Tú absoluto, que en su condescendencia infinita me ha hecho salir de la nada, parece que yo me prohíba para siempre desesperar, o más exactamente, que marco implícitamente la desesperación con un sello de traición.»<sup>713</sup>

Ahora bien, esta forma *pura* de esperanza es muy difícil de alcanzar y de sostener y, además, guarda un sospechoso parecido con el derrumbe de todas las esperanzas mundanas<sup>714</sup>. De todos modos, lo esencial para Marcel no es exorbitar la pura esperanza, sino ayudarnos a advertir, mediante el ejemplo de la esperanza más pura, que albergar esperanzas *no es lo mismo*, propiamente, que «creer» en el sentido de otorgar mayor o menor probabilidad a un evento futuro. El esperanzado *no maneja provisiones*: «Al esperar, yo no creo, en el sentido preciso de la palabra, sino que apelo a la existencia de una cierta creatividad en el mundo, o incluso de recursos reales puestos a disposición de la creatividad.»<sup>715</sup> Se trata de la misma idea que Marcel ya trajo a

---

<sup>710</sup> *Ibid.* p. 57.

<sup>711</sup> *Ibid.* p. 58.

<sup>712</sup> *Ibid.*

<sup>713</sup> *Ibid.*

<sup>714</sup> *Ibid.* p. 59.

<sup>715</sup> *Ibid.* p. 63.

colación cuando caracterizó la disposición con que el esperanzado se enfrenta con la prueba que le pone la realidad: por más que desea ser liberado de la prueba, el esperanzado, a diferencia del optimista, ni dispone de certezas ni se ejercita estimando probabilidades; tampoco trata de imponer su voluntad al despliegue de los acontecimientos a la vez que no recaba en un conformismo apático. El esperanzado confía en que las circunstancias madurarán de un modo fructífero –aunque enigmático en lo que a su contenido concreto se refiere–; confía en que su existencia volverá a ser más plena, la llama de su vida no perderá ardor, no quedará permanentemente mutilado. Por todo ello, Marcel identifica la *temporalidad* de la esperanza con la *aventura*: confianza en lo que *avendrá* por más riesgos que entrañe.

En relación a la aversión al riesgo, Marcel contrapone la disposición aventurera del esperanzado con la disposición *contractual* del sujeto susceptible de desesperarse<sup>716</sup>. Este individuo, tras sufrir alguna decepción en sus expectativas, se siente culpable de haber esperado lo que no debía, de modo que, en adelante, pretende salvaguardarse de cualquier otra decepción mediante un *empobrecimiento* de su condición humana. Ya no se abrirá a lo real confiando que sus aventuras fructifiquen, sino que restringirá sus expectativas a objetos concretos y probables –de ahí que favorezca la actitud de incrementar el alcance de lo que queda a su disposición–, pretenderá haber firmado un contrato vinculante con lo indisponible. Es decir, se habrá perdido todo rastro de pureza original, la «marca ontológica» de la esperanza que la distingue de la pretensión de dominio de la creencia. Resulta difícil distinguir si el siguiente párrafo lo ha escrito Marcel o Rosa:

«Captada en toda su verdad, esta relación [con la realidad] es una participación. Esto quiere decir que no sólo nos hacemos culpables de una usurpación [en la pretensión de absoluta disponibilidad que predispone a desesperar], sino que nos volvemos, a pesar de todas las apariencias, extraños a nosotros mismos en la medida en que tratamos a la realidad como algo que puede ser captado y puesto a nuestra disposición; aún se podría decir que esta realidad así referida y esclavizada para fines egoístas se desnaturaliza también y se convierte en simulacro e ídolo. Pero los simulacros y los ídolos siempre aparecen a una mirada suficientemente penetrante como las piedras miliare que jalonan las rutas a la desesperación.»<sup>717</sup>

Así, Marcel identificará el acto de esperar con «vivir en esperanza»<sup>718</sup> –Lain insistirá en distinguirlos– y enfatizará, como hace Rosa, que es *incompatible* con la pretensión de *instalarse* en la disponibilidad o en la obsesión por la posesión. Como no le parece viable ni recomendable el rechazo utópico del «tener», Marcel reconoce que nuestras esperanzas quedan inevitablemente enredadas en el marco moderno, obsesionado con la disponibilidad. En este contexto, el único camino franqueable para la esperanza es un sendero estrecho y precario, parecido a la «resistencia íntima» que propone Esquirol:

---

<sup>716</sup> *Ibid.* p. 67.

<sup>717</sup> *Ibid.* p 71.

<sup>718</sup> *Ibid.* p 73.

«Pero lo que podemos aventurarnos a decir quizá es que si permanecemos, aunque sea débilmente, permeables a la esperanza, sólo puede ser gracias a las brechas, a las fisuras que subsisten en la armadura de tener que nos recubre; la armadura de nuestros bienes, de nuestros conocimientos, de nuestra experiencia y de nuestras virtudes, más incluso que de nuestros vicios. Por eso y sólo por eso puede mantenerse, desgraciadamente en condiciones de arritmia y de precariedad a menudo crecientes, esta respiración del alma, que en todo momento corre el riesgo de dejarse bloquear como se bloquean los pulmones o los riñones.»<sup>719</sup>

En las líneas finales del ensayo, una vez terminada la descripción de la experiencia de la esperanza, Marcel reflexiona acerca de la diferencia entre esperanza mundana y teológica, el punto alrededor del cual empezó, si recordamos, la conceptualización cristiana de la esperanza. Evitando la reflexión propiamente teológica, Marcel se interroga si la esperanza depende, o no, de nosotros. Es decir, si es una virtud o es un don. La primera dificultad es definir qué entendemos por lo «más propio» de cada cual: por ejemplo, disponer de alguna facultad o talento no depende de uno del mismo modo que, por ejemplo, depende de uno la acción de abrir una puerta. Aún y así, consideramos que el talento es más propio de uno que la decisión de omitir o ejecutar cierta acción. De todos modos, un talento jamás está simplemente «entregado», sino que el talento *florece* a partir de una respuesta personal al don. Marcel define al don como una «cosecha de posibles»: entre las posibilidades abiertas por el don, nosotros hacemos cobrar mayor actualidad a aquellas que creemos que *responden mejor* a la petición que algo –la realidad, Dios o la voz de la conciencia– nos hace a través del regalo<sup>720</sup>. Es por este motivo que Marcel sostiene que, en términos *exclusivamente* filosóficos, de la esperanza tanto puede afirmarse que depende de uno como puede afirmarse, a la vez, que no depende de uno. La esperanza es fruto del don gratuito tanto como del cultivo del don. Por esta razón, Marcel distingue dos facetas de la esperanza: la esperanza en tanto *fortaleza*, a través de la cual me mantengo fiel a mí mismo al no dejarme derrotar por la prueba; y la esperanza en tanto *participación humilde* de mi voluntad en las iniciativas que la realidad dispone para mí<sup>721</sup>.

#### §47. *Las insuficiencias del análisis conceptual de la esperanza: apoyo en un factor externo y bondad radical*

A diferencia del enfoque fenomenológico en la descripción de la experiencia, la filosofía analítica *define* la esperanza como una actitud compuesta por dos elementos: un elemento *desiderativo* –una expectativa *deseada*– y un elemento *estimativo* –la *creencia* que la expectativa deseada es probable–<sup>722</sup>. De este modo, tiene sentido decir que Juan «espera» *p* si y sólo si es cierto que (a) Juan «desea» *p* y si, al mismo tiempo, es cierto que (b) Juan «cree que» es probable –en alguna medida– que suceda *p*.

---

<sup>719</sup> *Ibid.*

<sup>720</sup> *Ibid.* p. 74.

<sup>721</sup> *Ibid.* p. 75.

<sup>722</sup> Day, J. (1969). Hope. *American Philosophical Quarterly*, 6, 89-102.



Inversamente, Juan «desespera» de *p* si y sólo si Juan desea *p* y, a la vez, Juan *no cree* en la probabilidad que *p* suceda. Como consecuencia de esta forma de conceptualizarla, la esperanza se tiene por *irracional* cuando las posibilidades de conseguir el bien deseado son escasas.

Pueden plantearse variaciones de esta definición estándar según el distinto sentido que demos a la «creencia» en el cumplimiento de la expectativa: un sentido más *epistémico* –cuánta evidencia disponible hay para sostener que lo deseado no es lo suficientemente probable–; un sentido más *físico* –en qué medida el mundo tiende a desarrollarse de modo que no haga suficientemente probable lo deseado–; o un sentido más bien *subjetivo* –qué grado de confianza, qué fuerza tiene mi propia creencia en la insuficiente probabilidad de lo deseado<sup>723</sup>–. Por tanto, algunos autores proponen variaciones de la definición estándar que, no obstante, no la modifican esencialmente. Por ejemplo, Luc Bovens señala que la esperanza, además de lo anterior, se distingue por la intensa energía mental que se consagra a la expectativa<sup>724</sup>, mientras que Philip Pettit afirma que la esperanza implica la disposición a comportarse como si uno esperase obtener aquello que desea<sup>725</sup>. En consecuencia, estos autores tienden a distinguir entre esperanzas *superficiales* y esperanzas *sustanciales* según si, respectivamente, satisfacen *sólo* la definición habitual –por ejemplo, «ojalá sirvan helado de postre»– o si satisfacen la definición ampliada, que hace hincapié en que la esperanza propiamente dicha sólo se pone en juego en situaciones críticas para el individuo, de modo que se asocia, además de con el deseo y la creencia, con un fuerte *compromiso* personal con lo deseado. Este compromiso debe reflejarse bien en términos de energía mental, bien en el comportamiento habitual. Con la definición estándar de la esperanza en mente, algunos investigadores han propuesto la existencia del «realismo depresivo» como una *mejor* capacidad de los pacientes deprimidos –desesperanzados– para darse cuenta que las posibilidades que desean quedan, efectivamente, más allá del propio alcance<sup>726</sup>. Los que no estamos deprimidos estaríamos constantemente *sobreestimando* nuestra capacidad para conseguir lo que deseamos<sup>727,728</sup>.

---

<sup>723</sup> Meirav, A. (2009). The Nature of Hope. *Ratio*, XXII (June), pp. 216-233. p. 220.

<sup>724</sup> Bovens, L. (1999). The value of hope. *Philosophy and Phenomenological Research*, 59(3), pp. 667–681.

<sup>725</sup> Pettit, P. (2004). Hope and its place in mind. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 592(1), pp. 152–165.

<sup>726</sup> Alloy, L. B. y Abramson, L. Y. (1979). Judgements of Contingency in Depressed and Non-depressed Students: Sadder but Wiser? *Journal of Experimental Psychology*, 108, 441-485.

<sup>727</sup> Langer, E. J. y Roth, J. (1975). Heads I Win, Tails It's Chance: The Illusion of Control as Function of the Sequence of Outcomes in a Purely Chance Task. *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, 951-955.

<sup>728</sup> Taylor, S. E., y Armor, D. A. (1996). Positive Illusions and Coping with Adversity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 64, 444-452.

Ahora bien, gracias a las aportaciones de dos filósofos emplazados en la tradición analítica, se aprecia la insuficiencia de esta definición para dar razón del fenómeno de la esperanza. Sus análisis muestran la importancia de la relación dialógica con lo real –el «yo espero en ti»– y la versión a una bondad que trasciende todo bien concreto. Ariel Meirav es uno de los filósofos analíticos que considera que la definición estándar de la esperanza es incorrecta en la medida que, en ciertas ocasiones, fracasa al capturar la diferencia entre esperar y desesperar: «Un paciente postrado en el hospital puede desear ser curado, asignar probabilidad y dedicar energía mental a esta expectativa y encontrarse, aún y así, a la vez, desesperado.»<sup>729</sup> Es decir, así como la definición estándar de la esperanza distingue correctamente entre quien espera y quien desespera cuando estos dos individuos albergan *distintos* deseos y *distintas* expectativas de cumplimiento de lo deseado, la conceptualización estándar no consigue distinguir entre el esperanzado y el desesperado cuando ambos comparten los *mismos* deseos y expectativas.

Cualquiera –especialmente los clínicos que atienden personas que sufren– puede corroborar esta observación: ante un mismo deseo y una misma creencia acerca de la probabilidad de su cumplimiento –por ejemplo, alcanzar la curación de cierta enfermedad o conseguir salvar cierto tropiezo existencial–, hay quien desespera y hay quien no. Ahí se encuentra el rasgo más sobresaliente de la *experiencia* de la esperanza: que implica una disposición positiva hacia una posibilidad incluso admitiendo sin reparos –racionalmente– que la probabilidad de cumplirla es escasa. El esperanzado dispone de alguna clase de razón o motivo para mostrarse alegre hacia el futuro incluso cuando carece de razones para creer en la consecución de aquello concreto que desea. Ciertamente, la esperanza a veces implica otras actitudes además del deseo y de la creencia, tal y como la imaginación mental o el compromiso con un plan de acción más optimista de lo que la evidencia disponible permite suponer. Ahora bien, también la desesperación puede acompañarse de actividad mental o de compromiso conductual dirigido a lo deseado. Tanto la definición estándar como la extendida enfatizan que aquello «que determina si uno espera o no es la probabilidad que uno asigna.»<sup>730</sup> Es decir, la desesperación esencialmente equivale a *creer que lo deseado no es lo suficientemente probable*. Meirav entiende que simplemente es falso que la esperanza dependa, fundamentalmente, de la intensidad de nuestro deseo o de nuestras creencias acerca de su probable cumplimiento.

Este autor ilustra su argumento mediante diversos ejemplos que ponen en evidencia que, ante un *mismo* deseo y una *misma* creencia sobre su probable cumplimiento, un individuo desespera y otro no. De los varios ejemplos que utiliza, destaca la comparación que traza entre los dos protagonistas de la película *The Shawshank Redemption* (1994), dirigida por Frank Darabont y basada en un relato corto de Stephen King, que en España se proyectó con el título *Cadena perpetua*. Este drama carcelario

---

<sup>729</sup> Meirav, A. (2009). The Nature of Hope. *Ratio*, XXII (June), pp. 216-233. p. 217. Mi traducción.

<sup>730</sup> *Ibid.* p. 219.

se centra en dos prisioneros, Andy y Red, condenados a cadena perpetua por asesinato. En el caso de Andy, se trata de dos cadenas perpetuas, una por el asesinato de su esposa y otra por el asesinato de su amante. Andy es inocente y está injustamente encarcelado – aunque sí había planeado cometer el crimen por el que ha sido sentenciado–, mientras que Red es culpable pero cometió el crimen en su lejana juventud de modo que se halla sinceramente arrepentido y apenas se reconoce en la persona que era cuando ingresó en prisión. Ambos aún albergan, a diferencia de otros internos, el deseo de verse libres de nuevo, pero ni se hacen ilusiones sobre sus expectativas efectivas de conseguirlo, ni de los riesgos en que incurren si son sorprendidos fugándose, puesto que el régimen del establecimiento es brutal. Ahora bien, mientras Red ha abandonado la esperanza de fugarse, Andy exhibe una esperanza inquebrantable en la posibilidad de escapar de prisión, lo que conseguirá, finalmente, en un admirable alarde no sólo de inteligencia y coraje, sino, especialmente, de paciencia y resistencia a las innumerables vejaciones que sufre durante diecinueve años de estancia en prisión. En cualquier caso, esta diferencia de actitud no impide que Red, lo mismo que Andy, se empeñe en hacer la vida lo más agradable posible a sus compañeros y que se esfuerce, cada vez que es citado por el comité de revisión de penas, en ofrecer un alegato convincente de rehabilitación con tal de obtener la libertad condicional.

Hacia la mitad del filme, los dos presos conversan sobre música tras haber sido Andy severamente castigado por reproducir en la megafonía de la prisión el corto dueto del tercer acto de *Las bodas de Fígaro* de Mozart. Andy cree que, encerrado en una prisión, la música cobra incluso más sentido, y Red no entiende por qué. Red tocaba la armónica, pero dejó de hacerlo tras ingresar porque, precisamente, dejó de encontrarle sentido<sup>731</sup>. Andy le responde que nadie puede arrancarle a uno la música de su mente y Red vuelve a preguntarle: «¿De qué hablas?». Y Andy le responde: «De esperanza». Entonces Red le conmina severamente, mediante una variación del clásico *nec spe nec metu*: «Déjame decirte algo, amigo mío. La esperanza es una cosa peligrosa. La

---

<sup>731</sup> «El canto expresa un conocimiento esencial de la situación; pero no un conocimiento preciso desde el punto de vista <objetivo>, sino relevante en su sentido derivado de una particular conexión con el mundo. Esto es: su riqueza no reside en la elaboración argumentativa o discursiva, sino en la tonalidad y en la variación cordial que sintoniza con la frecuencia de las cosas, el tono que traduce la visibilidad y la propia sonoridad de las cosas (...). *La pérdida del mundo va siempre de la mano con la pérdida de musicalidad. [mi énfasis]*» Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado. p 144. Véase el concepto de «acción poética» en el siguiente apartado. Más adelante en la película, Andy le regala a Red una armónica cuando a éste le suspenden, por enésima vez, la petición de libertad condicional tras haber cumplido ya treinta años de condena.

esperanza puede hacer enloquecer a un hombre. La esperanza no tiene ningún uso aquí dentro, véte acostumbrando a esta idea.»<sup>732</sup>

Meirav se inventa un diálogo entre ambos personajes en relación a la posibilidad de escapar:

«Tal vez Red resume la situación diciendo que la probabilidad [de fuga] es una entre mil. Y Andy no disiente. (...) Red le diría a Andy: «Te concedo que es *posible*, ¡pero la probabilidad es de sólo una entre mil!», mientras que Andy diría: «Te concedo que la probabilidad es sólo de una entre mil, ¡pero es *posible*!». *Todo el contraste entre la esperanza y la desesperación parece expresarse en la sutil diferencia entre las entonaciones [la musicalidad] de la palabra «posible» en estas dos frases [mi énfasis]. Esta diferencia no indica que uno de ellos tenga más o menos dudas acerca de las probabilidades implicadas. Antes indica que se distinguen (de un modo que aún debemos entender) en sus respuestas frente un hecho que a ambos les parece igual de probable.»<sup>733</sup>*

Como Meirav argumentará, la diferencia se encuentra en el modo distinto en que Andy y Red confían en el apoyo de un factor externo a ellos para la consecución de aquello que estiman igual de improbable. Aunque nadie discuta que la esperanza implica un deseo, hay que prestar atención al *modo distintivo –confiado–* con que el esperanzado desea: «Es un deseo particularmente cuidadoso o refrenado –no en referencia a *qué* se desea, sino a *cómo* se desea. Se trata más del deseo de uno que pide o ruega que del deseo de uno que exige o simplemente da por sentado.»<sup>734</sup> Es decir, cuando el esperanzado desea, reconoce que no puede alcanzar lo deseado ejercitando sus propios medios. No obstante, no hay una mengua en la intensidad del deseo, sino una forma *no dominante* de desear. O, lo que es lo mismo, el carácter no dominante del deseo esperanzado implica confianza en un *factor*, o conjunto de factores, *externo* que dispone de poder para determinar la consecución de lo deseado.

En relación a la noción de confianza, Meirav describe los dos rasgos principales de este factor externo: por un lado, debe exhibir cierto *carácter personal*, evidente cuando corresponde a un individuo o conjunto de individuos –por ejemplo, el profesional o conjunto de profesionales que puede curar mi enfermedad– y menos evidente, aunque

---

<sup>732</sup> No debe escaparse que el contraste que ofrecen estos dos personajes en relación a la esperanza refleja la diferencia entre las posturas del *cristiano* –Andy– y del *estoico* –Red– frente a una existencia inevitablemente abocada al sufrimiento. San Agustín contrapone el *ex malo bonum* –«del mal viene el bien»– al *bonum ex malo non fit* –«el bien no surge del mal»– de Séneca. Red advierte, al inicio de la película, cuando conoce a Andy y reconoce que le cae simpático, que hay algo *especial* en él, «como un abrigo invisible que lo protegía de aquel sitio». Al título original de la película –*La redención de Shawshank* [el nombre de la prisión]– puede dársele diversos sentidos. Uno de ellos es *la redención del estoicismo* de Red quien, finalmente, *recupera la esperanza*. La película termina con Red saltándose la libertad condicional para viajar hasta Méjico, para encontrarse de nuevo con su amigo Andy, ya fugado. Las últimas palabras que Red pronuncia, y que ponen punto final al filme, son: «*Espero* poder cruzar la frontera. *Espero* ver de nuevo a mi amigo y estrechar su mano. *Espero* que el Pacífico sea tan azul como aparece en mis sueños. *Espero [I hope]...*».

<sup>733</sup> Meirav, A. (2009). The Nature of Hope. *Ratio*, XXII(June), pp. 216-233. p. 223. Mi traducción.

<sup>734</sup> *Ibid.* p. 228. Mi traducción.

igualmente presente, cuando este factor corresponde a la naturaleza, al destino o a Dios. Que el factor externo exhiba carácter «personal» significa que este factor, además de ostentar *poder* para posibilitar la consecución de lo que deseo, *puede* –o no– *querer* posibilitar lo que deseo. Asimismo, para hablar propiamente de esperanza es crucial la *relación* que se establece entre el factor externo y el individuo: puede ser *buena* –«está de mi lado»– o *no-buena* –«no está de mi lado»–. *Sólo cuando es buena, experimentamos esperanza*. Que esté «de mi lado» *no significa* que el factor externo *quiera* posibilitar efectivamente lo que deseo. Significa que, incluso –o *especialmente*– en aquellos casos que no quiere hacerlo, *sigue estando de mi lado*. Esto es lo más esencial de la esperanza:

«La esperanza permite sentirme razonablemente feliz por una expectativa de cuya consecución no estoy seguro porque implica que, en el caso que mis deseos no se cumplan, esto será así *por una buena razón*. (...) La esperanza, en consecuencia, no depende principalmente de la verosimilitud que aplico a la expectativa deseada, sino, más bien, del significado que me inclino a otorgar al *fracaso* de su consecución.»<sup>735</sup>

Charles Dickens captó perfectamente este rasgo de la esperanza al describir cómo el contrahecho y cojo Tim Cratchit –*Tiny Tim*– encuentra sentido en el propósito divino a su propia desgracia:

«Es tan bueno como el oro, dijo Bob [el padre de Tim], y aún mejor. A veces, se queda pensativo de estar tanto rato sentado, y se le ocurren las cosas más extrañas que jamás hayas escuchado. Me decía, volviendo a casa, que esperaba [*he hoped*] que la gente se hubiese fijado en él en la iglesia, porque era un lisiado, y a la gente le gustaría recordar hoy, el día de Navidad, a aquel que hizo que mendigos cojos volvieran a andar y hombres ciegos volvieran a ver.»<sup>736</sup>

De este modo, aquello que determina si uno se encuentra radicalmente esperanzado o desesperado no es la estimación de la probabilidad de su consecución, sino «la *actitud* hacia el factor externo relevante: si uno ve el factor relevante como bueno, uno está esperanzado ante la expectativa. Si uno ve este factor como no-bueno, uno desespera.»<sup>737</sup> Volviendo a los protagonistas de *Cadena perpetua*, Meirav aclara que:

«[L]a esperanza de Andy consiste en (1) su expectativa (seguramente baja) de obtener la libertad en el futuro, (2) su deseo resignado de libertad, por el cual ve algún factor externo (tal vez el destino, o la naturaleza o Dios) como causalmente responsable de si obtendrá o no la libertad, y (3) su concepción de este factor externo como bueno (en el sentido planteado). En contraste, la desesperación de Red ante la libertad implica una expectativa y un deseo parecidos sobre la libertad, así como un reconocimiento parecido acerca de la relevancia de un factor externo (tal vez los mismos que Andy, tal vez no), pero una concepción opuesta de este factor externo como *no bueno*.»<sup>738</sup>

<sup>735</sup> *Ibid.* p. 233. Mi traducción.

<sup>736</sup> Dickens, C. (1994). *The Christmas Books. A Christmas Carol. The Chimes. The Cricket on the Hearth*. Londres: Penguin Books. p. 45. Mi traducción.

<sup>737</sup> Meirav, A. (2009). The Nature of Hope. *Ratio*, XXII(June), 216-233. p. 230. Mi traducción.

<sup>738</sup> *Ibid.* p. 231. Mi traducción.

De este modo, «esperar» consiste en un desear resignado –*humilde* en vez de humillado en el sentido de derrotado– que confía en que el factor externo está del lado de uno, especialmente cuando las expectativas de consecución de lo deseado son escasas. En los capítulos anteriores, hemos distinguido entre desesperaciones ordinarias y radicales. En ambos casos, la relación con el factor externo –el poder de lo real para posibilitarme– no es buena, pero en un sentido distinto. En la desesperación ordinaria, uno deja de confiar en el mundo cuanto éste no ofrece suficiente apoyo en forma de buenas posibilidades concretas y disponibles. En la desesperación radical, se experimenta la imposibilidad de entrar en relación –de cualquier modo, incluso malo– con el poder del mundo. No se trata sólo que el mundo no esté de «mi» lado, es que ni siquiera está «aquí al lado», se ha alejado infinitamente y uno ya no puede ser conmovido. Dicho de otro modo: no se puede establecer una relación con la dimensión personal del factor externo de Meirav. Recordemos que hemos tomado la caracterización del estado de ánimo depresivo como una desesperación radical del trabajo de Mathew Ratcliffe quien, a su turno, toma el concepto de «esperanza radical» de Jonathan Lear<sup>739</sup>. Lear es un profesor de filosofía y psicoanalista de la Universidad de Chicago quien, en 2006, escribió un ensayo de antropología filosófica titulado *Esperanza radical. La ética frente a la devastación cultural*<sup>740</sup>. El propósito del trabajo era responder si el ser humano es aún capaz de esperanza cuando pierde la noción de vida buena en la que ha sido criado y que conforma su mundo de la vida<sup>741</sup>. Lear es el segundo de los filósofos de tradición analítica que nos mostrará la insuficiencia de los análisis conceptuales de la esperanza.

Lear se sirve de la experiencia de *Plenty Coups*<sup>742</sup>, el capitoste del pueblo indígena *crow* –pueblo de los cuervos o hijos del ave de pico largo<sup>743</sup>– a quien correspondió tomar la difícil decisión de seguir guerreando contra el ejército, infinitamente superior, de los Estados Unidos para defender su estilo de vida, o bien deponer las armas, abandonar sus tradiciones ancestrales como cazadores nómadas y establecerse en las reservas que a este propósito había establecido su enemigo. A diferencia del popular *Sitting Bull*, capitoste de los lakota o *sioux*, *Plenty Coups* optó por la vida en la reserva. El trabajo de Lear parte de la curiosidad que le despierta la respuesta –o, más bien, el silencio como respuesta– que *Plenty Coups* ofreció a las preguntas que Frank B. Linderman<sup>744</sup> le hizo acerca de lo sucedido al empezar a vivir en la reserva: «Y después de empezar a vivir en

---

<sup>739</sup> Ratcliffe, M. (2015). *Experiences of depression. A study in phenomenology*. Oxford: Oxford University Press. p. 104

<sup>740</sup> Lear, J. (2006). *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

<sup>741</sup> *Ibid.* Edición Kindle, no paginada. Posiciones 61-74 de 1852.

<sup>742</sup> Cuyo nombre real era *Alaxchiiaahush* que significa «Muchos Éxitos o Actos de Valentía».

<sup>743</sup> En su propia lengua, se llaman *apsaróka* o *apsálooke*. Desde la pérdida de sus territorios ancestrales, habitan una reserva en el estado de Montana.

<sup>744</sup> Trampero y *cowboy* que había trabado una duradera amistad con el pueblo *crow* y que puso por escrito las memorias de *Plenty Coups* poco antes de que el jefe falleciera.

la reserva –cuando el búfalo se marchó– *no pasó nada [nothing happened]*.»<sup>745</sup> De este punto en adelante, *Plenty Coups* rechazó proseguir con la crónica de su pueblo.

Jonathan Lear no interpreta este rechazo a seguir contando la crónica del pueblo *crow* como indicio que *Plenty Coups* o su pueblo se hubiesen sumido, desde su entrada en la reserva, en una experiencia de vacío o completo sin-sentido. Como dijimos, Lear, además de filósofo, es psicoanalista y descarta explícitamente que sufriese algo así como una depresión. Y lo descarta porque sabe positivamente que, durante este período, tanto *Plenty Coups* como su pueblo se habían mostrado diligentes y productivos, incluso entusiasmados con diversos proyectos agrícolas en la reserva. Lear se esfuerza en mostrar, especialmente en el segundo capítulo del ensayo<sup>746</sup>, que aquello que hace enmudecer al capitoste es, literalmente, la carestía de palabras adecuadas para describir su nueva situación. En esos años inmediatamente posteriores al establecimiento en la reserva, el acerbo simbólico –tanto conceptual como lingüístico y artístico– de los *crow* que se refería a lo valioso se había vuelto inservible, puesto que esos símbolos remitían, directa o indirectamente, a la vida buena entendida exclusivamente como la forma de vida del guerrero y del cazador. Los *crow* habían dado la espalda a este estilo de vida y *todavía* no disponían de otros símbolos que los reemplazasen e hicieran inteligible la forma distinta con que acontecía lo bueno en sus vidas. Por no ir más lejos, todavía designaban el concepto «éxito» con el término «golpe» [*coup*, en inglés] –de ahí que *Plenty Coups* se traduzca como «Muchos Éxitos»–, en referencia a los golpes *letales* –«exitosos» en tanto homicidas– que un guerrero asesta al enemigo. *Plenty Coups* se había criado en una cultura en que la razón práctica giraba alrededor de aquello que mejor se ajustaba al ideal del guerrero. Cuando este estilo de vida colapsó, *Plenty Coups* se encontró desprovisto de conceptos para ordenar y designar ciertas experiencias, de modo que optó por guardar silencio. Ahora bien, el suyo no correspondía al silencio como *vacío*, sino al silencio *elocuente* que acompaña la generación de sentido genuino:

«Que el silencio sea, y que sea algo valioso, todavía hace que quedemos más deslumbrados y fascinados por el misterio del inicio. El silencio no es ningún vacío previo al evento inaugural; el silencio es, también, una vibración de la profundidad, como la palabra y el canto. (...) El silencio es silencio; es algo y no nada. El silencio genuino no es ninguna *vacuidad* que pudiera ser llenada, porque su pobreza aparente ya es una riqueza. El silencio genuino no tiene nada que ver con el de los espacios siderales que aterraba a Pascal. Tal vez, para este segundo habría que usar otro término– ¿ahora sí, *vacío?*–.»<sup>747</sup>

Así, el silencio del jefe indio da cuenta de la inadecuación de los viejos conceptos. *Plenty Coups* había depuesto *los bienes* a ojos de los *crow* por *el bien* de los *crow*, un

---

<sup>745</sup> Lear, J. (2006). *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press. Edición Kindle, no paginada. Posición 29 de 1852.

<sup>746</sup> *Ibid.* Edición Kindle, no paginada. Cf. Capítulo II, *Ethics at the Horizon* (posición 552 a 1018 de 1852).

<sup>747</sup> Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado. p. 99.

«bien» para el que ni siquiera disponía aún de palabras; un «bien» que no correspondía a la *mera* supervivencia biológica sino que debía ser, a la vez, significativo y honorable, puesto que la suya era una cultura orgullosa. Para poder sobrevivir y florecer de nuevo, los *crow* habían sido capaces de abandonar la práctica totalidad de lo que entendían como una vida buena por un bien cuya conceptualización se les escapaba. Lear entiende que *Plenty Coups* no pudo alcanzar esta decisión aferrándose a su concepción de la vida buena. En vivo contraste con la decisión de *Plenty Coups*, *Sitting Bull* se aferró a la concepción tradicional de la vida buena y siguió guerreando contra el ejército estadounidense, sin posibilidades efectivas de éxito pero manteniendo inmaculado el honor tradicional de su pueblo. Afirma Lear:

«Uno necesita alguna concepción o compromiso con la bondad que trascienda la comprensión actual del bien [mi énfasis]. Kierkegaard acuñó la expresión «suspensión teológica de lo ético» para describir la respuesta de Abraham al mandato de Dios de sacrificar su propio hijo. Es decir, la exigencia ética de nutrir al propio hijo debe suspenderse a la luz de un llamada de orden superior. Lo que es sorprendente de la situación de *Plenty Coups* es que se trata de una descripción realista y plausible, en vez de mítica, de alguien que ha experimentado en primera persona una llamada divina que le insta a tolerar el colapso de la vida ética. Lo que incluye, inclusive, el *colapso de los conceptos* mediante los cuales se había entendido la vida ética hasta entonces.»<sup>748</sup>

Y es que *Plenty Coups* y el consejo de ancianos *crow* habían tomado la decisión de deponer las armas y retirarse a la reserva tras recibir el líder un sueño o visión profética. Este sueño advertía que su modo tradicional de vida –nómadas que cazan búfalos y guerrean con aquellos que invaden su territorio– había concluido y nada podía hacerse para evitarlo. *Plenty Coups* describió detalladamente el sueño al consejo, y los ancianos certificaron su significado. Lear re-construye imaginativamente el razonamiento que siguió *Plenty Coups*:

«[R]econozco que, en un sentido importante, no podemos saber qué nos cabe esperar o desear. Las cosas van a cambiar de modos que van más allá de lo que ahora podemos imaginar. Ciertamente, no podemos enfrentarnos al futuro del mismo modo que hemos hecho. Ya no se trata de planear otra cacería de búfalos u otro asalto a los *sioux*. Debemos hacer lo que podamos para abrir nuestra imaginación a un conjunto radicalmente nuevo de posibilidades futuras. Hay más que esperar que la mera supervivencia biológica. Sobrevivir simplemente no es suficiente para mí. (...) Si todo aquello valioso para mí, todo lo que entiendo como un bien, si todo aquello de mí mismo que reviste valor y que hace que la vida merezca ser vivida –si todo esto va a evaporarse, prefiero antes ser un mártir que seguir esta forma de vida. Si debo seguir viviendo, necesito ser capaz de ver un camino genuino, positivo y honorable de seguir adelante. De este modo, por un lado, necesito reconocer la discontinuidad que se avecina –me guste o no habrá un cambio radical en mi vida. Por el otro lado, necesito preservar cierta integridad a través de esta discontinuidad. Hay salidas que son peores que la muerte. *Pero tengo razones para esperar una travesía digna a través de este abismo porque Dios es bueno [mi énfasis]*. Mi compromiso que la genuina trascendencia de Dios se manifiesta en *mi compromiso con la bondad del mundo que*

---

<sup>748</sup> Lear, J. (2006). *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press. Edición Kindle, no paginada. Posición 937 de 1852. Mi traducción.



*trasciende nuestros intentos necesariamente limitados por comprenderla [mi énfasis]. Mi compromiso con la trascendencia de Dios y la bondad se manifiesta en mi compromiso con la idea que algo bueno emergerá incluso si hace trizas mi limitada capacidad para entender qué es el bien. Así, me comprometo con la idea que así como los *crow* debemos abandonar los bienes asociados con nuestra forma de vida –y así también la concepción de la vida buena que nuestra tribu ha elaborado a lo largo de siglos. Pero recuperaremos la bondad, aunque en el momento presente no podemos hacer más que vislumbrar lo que esto puede significar.»<sup>749</sup>*

Esto corresponde a lo que Jonathan Lear designa como «esperanza radical», la aprehensión de una bondad que *trasciende* la capacidad actual para *conceptualizar* –objetualizar– algo como valioso, como un bien que puede ser intencionado. De ahí que se haya hablado de la esperanza como de una «expectativa *pre-intencional* de versión o encuentro con el mundo como apoyo». Se espera el apoyo de una bondad que no puede ser reducida o determinada mediante una intencionalidad claramente perfilada, un sistema de valores objetivados. Afirma Josep Maria Esquirol: «Lo que afecta no entra en ningún campo intencional (y normativo) de proyectos. Y, por tanto, es de alguna manera infinito (no finito), revelador de una especie de *profundidad* –o de *alteridad*– radical.»<sup>750</sup> Recuérdese que Zubiri también denomina a la formalidad de realidad como formalidad de alteridad<sup>751</sup>.

La reconstrucción que Lear ofrece ilustra que el sentimiento mediante el cual el capitoste aprehende esta bondad *no puede corresponder* a una respuesta emocional a la aprehensión de un bien –valor o objeto– ya constituido. Es decir, se trata de un paradigmático sentimiento existencial o de la personalidad. Recordemos que, según Max Scheler<sup>752</sup>, lo más fundamental de la intencionalidad afectiva consiste en el *acceso* a la región de lo valioso que se lleva a cabo a través de los sentimientos existenciales. Las grandes direcciones de este acceso son el amor y el odio, que no corresponden a sentimientos particulares sino a modalidades genéricas de descubrir y encubrir zonas de valor. El amor corresponde a la apertura del campo axiológico y el odio a su estrechamiento. Tal y como Lear la caracteriza, la «esperanza radical» es un sentimiento *afín al amor* que *trasciende la actual apertura* del campo axiológico, reconociendo *humildemente* que la configuración actual de esta apertura –lo que *ahora* amo del mundo– *no agota lo digno de amor en el mundo* de modo que, a la vez, *confía en llegar eventualmente a estimar* como bueno algo que, en el momento presente, no se aprehende inmediatamente como tal. Si los sentimientos existenciales son experiencias

---

<sup>749</sup> *Ibid.* Edición Kindle, no paginada. Posiciones 943-962 de 1842. Mi traducción.

<sup>750</sup> Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado. p. 67.

<sup>751</sup> Cf. Zubiri, X. (2011). *Inteligencia sentiente*. Volumen I. *Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 61-63.

<sup>752</sup> Véase §13. *Respuestas emocionales como intencionalidades débiles y sentimientos de la personalidad como fenómenos existenciales*.

del «tipos de posibilidad que la experiencia incorpora»<sup>753</sup>, puede decirse que la «esperanza radical» es la forma *máxima* de sentimiento existencial, en tanto encarna la capacidad de la persona para *trascender* la actual configuración axiológica –a través de cuya lente se presenta al individuo el repertorio de posibilidades efectivamente disponibles para personalizarse– en pos de algo –la *trans-posibilidad* de la que habla Henri Maldiney<sup>754</sup>– que, aunque vagamente intuido, ejerce sobre ella una autoridad o poder superior a cualquier valor concreto. La esperanza radical permite trascender las actuales posibilidades –insuficientemente buenas– apoyándose en un factor externo –otra persona, el destino o Dios– que se siente investido de poder y que está «de mi lado», es decir, que «quiere» lo mejor para mí, aunque yo sea actualmente incapaz de vislumbrar en qué consista esta forma de bondad que confío acabar encontrando.

El trabajo de Lear pone en claro que esta bondad enigmática y radical no sólo trasciende las expectativas individuales, sino que incluso puede trascender cualquier esbozo simbólico –cultural o individual– de vida buena que se maneje. Por tanto, si esta experiencia de bondad supera cualquier conceptualización de lo valioso, malamente podrá describirse mediante el léxico axiológico habitual. Como diría Eva Meijer, queda más allá de los límites del propio lenguaje y, por ende, más allá del propio mundo, de modo que *Plenty Coups* enmudece al más puro estilo wittgensteiniano: «De lo que uno no puede hablar, mejor es guardar silencio.»<sup>755</sup> De este modo, quien experimenta una *des-esperanza radical* también afronta grandes dificultades para articular su experiencia mediante el léxico axiológico convencional, lo que facilita la confusión con la tristeza ordinaria. Se tiende a describirla como parecida a la tristeza, la respuesta emocional ante la pérdida de algo valioso, en la medida que se recurre al acervo conceptual familiar acerca de lo valioso de la vida. Ahora bien, por el otro lado, quien la padece *insiste* –recuérdense los testimonios de Styron y de la propia Meijer a este propósito– que se trata de *otra experiencia*, puesto que la persona no *sólo* ha perdido algo enmarcado dentro de una noción concreta de lo valioso, sino que ha perdido *la mismísima posibilidad de volver a abrirse alguna vez a la realidad como valiosa*.

Asimismo, esta experiencia debe distinguirse de la forma *ordinaria* de desesperación, que se ajusta a la conceptualización *estándar* de la esperanza. La desesperación ordinaria implica *creer que la posibilidad deseada no es lo suficientemente probable* como para que uno pueda alcanzarla por sus propios medios o que el curso habitual de las cosas la vaya a poner eventualmente a disposición. El desesperado ordinario sigue apprehendiendo la carencia de valor de las posibilidades disponibles en referencia *exclusiva* a una determinada configuración axiológica. Sin duda, tanto los *crow* como *Plenty Coups* se desesperaron cuando se hizo evidente que su forma de comprender lo

---

<sup>753</sup> Ratcliffe, M. (2015). *Experiences of depression. A study in phenomenology*. Oxford: Oxford University Press. p. 41.

<sup>754</sup> Véase §43. *Reconstrucción psicopatológica de los síntomas depresivos*.

<sup>755</sup> «Whereof one cannot speak, thereof one must be silent.» Wittgenstein, L. (2016). *Tractatus Logico-Philosophicus* (5ª ed). Madrid: Editorial Tecnos. p. 278.

valioso hasta la fecha quedaba irremisiblemente fuera de su alcance, mas no por esto se vieron privados de esperanza radical: intuyeron que podían trascender las posibilidades actuales en pos de una bondad enigmática. Al describir de este modo lo radical de la esperanza, hacemos hincapié en el apoyo que puede obtenerse del carácter *misterioso*<sup>756</sup> del «factor externo», de modo que podemos llevarnos la impresión que se trata de un sentimiento exclusivamente *religioso*, inaccesible a los ateos. «Misterio» o «enigma» mientan lo problemático que no alcanza a ser planteado como un problema susceptible de solución<sup>757</sup>. De este modo, volveríamos a tropezar con la oposición entre esperanza mundana –cuya definición correspondería a la conceptualización estándar de la esperanza como el deseo de una expectativa en cuya probabilidad de consecución se cree– y esperanza *teologal*. Pero no es así, puesto que Lear también aprecia indicios de esperanza radical en uno de los ateos más insignes de Occidente: Sigmund Freud.

En 2021, Jonathan Lear escribió otro trabajo, muy breve, sobre la esperanza<sup>758</sup>. Se trata de un artículo que analiza un escueto texto de Freud titulado *La transitoriedad* (1916)<sup>759</sup>. En él, Freud reflexiona a propósito de la conversación que mantuvo, unos años antes y durante un paseo, con un joven poeta profundamente afligido por la caducidad de la belleza del mundo<sup>760</sup>. El poeta y Freud disienten acerca del sentido que hay que adscribir a la caducidad o transitoriedad de los bienes. El poeta se lamenta por ello, cree que es un rasgo ontológico del mundo que le resta valor. En cambio, Freud considera que la transitoriedad no resta valor al mundo. Cree que el poeta tiene el juicio enturbiado por «una revuelta anímica contra el duelo» que le lleva a desvalorizar el goce de lo bello y lo bueno. A partir de aquí, Freud se interroga por la naturaleza de la

---

<sup>756</sup> «La arqueología de Dios es el misterio del mundo, en el panteísmo, y es el misterio del tú en los monoteísmos, sobre todo en el cristiano.» Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado. pp. 66-67.

<sup>757</sup> Esquirol, J. M. (2018). *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Barcelona: Acantilado. p. 13.

<sup>758</sup> Lear, J. (2021). Transcience and hope: A return to Freud in a time of pandemic. *International Journal of Psychoanalysis*, 102(1), 3–15.

<sup>759</sup> Freud, S. (2010). La transitoriedad. En *Obras completas. Volumen XIV (1914-1916)* (2º ed. pp. 309–311). Buenos Aires: Amorrortu.

<sup>760</sup> Freud nunca desveló la identidad del joven poeta. Según Antonio Pau, no era otro que Rilke y el paseo habría tenido lugar cerca de Munich, en septiembre de 1913, a la vez que se estaba celebrando el tumultuoso congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional durante el cual se oficializó la ruptura entre Freud y Jung. Por aquellas mismas fechas, Lou Andreas-Salomé dejó escrito en sus diarios que había presentado su amante Rilke a Freud. En su artículo, Lear comenta el asunto de la identidad del poeta de pasada, sin decantarse por alguna de las hipótesis. Para él, la figura del «joven poeta» se entiende mejor como una creación de la imaginación de Freud que no como una persona real. Cf. Pau Pedrón, A. (2012). *Vida de Rainer Maria Rilke: la belleza y el espanto*. Madrid: Editorial Trotta.

pérdida y de lo valioso de un modo que recuerda al *Eutifrón* de Platón<sup>761</sup>: ¿nuestro duelo refleja la transitoriedad de la bondad del mundo o lo valioso del mundo nos parece transitorio simplemente porque somos seres históricos capaces de duelo?<sup>762</sup> Freud siendo Freud, como no podía ser de otro modo, aprovecha la ocasión para insistir en la corrección de su propia teoría del duelo<sup>763</sup>, de modo que sostiene que quien cree, a partir de la experiencia de la pérdida, que la bondad del mundo «es» –ontológicamente– caduca, está atrapado en su propia revuelta anímica contra la pérdida. El joven poeta se resiste a abandonar el objeto perdido y a investir de nuevo su libido –su capacidad de amar– en otro objeto, de modo que hace de ello un rasgo de la realidad en vez de aceptar que la realidad le *parece* irremisiblemente mancillada porque su trabajo interior de duelo se ha estancado. Freud escribió este texto durante la hecatombe de la Primera Guerra Mundial:

«[La guerra] Nos arrebató harto de lo que habíamos amado y nos mostró la caducidad de muchas cosas que habíamos juzgado permanentes. No es maravilla que nuestra libido, así empobrecida de objetos, haya investido con intensidad tanto mayor lo que nos ha quedado, ni que hayan crecido de súbito el amor a la patria, la ternura hacia nuestros allegados y el orgullo por lo que tenemos en común. Pero aquellos otros bienes [concordia, diálogo, civilización], ahora perdidos, ¿se nos han desvalorizado realmente porque demostraron ser tan perecederos y tan frágiles? Entre nosotros, a muchos les parece así, pero yo, en cambio, creo que están equivocados. Creo que quienes piensan y se muestran dispuestos a una renuncia perenne porque lo apreciado no acreditó su perdurabilidad se encuentran simplemente en estado de duelo por la pérdida. Sabemos que el duelo, por doloroso que pueda ser, expira de manera espontánea. Cuando acaba de renunciar a todo lo perdido, se ha devorado también a sí mismo, y entonces nuestra libido queda de nuevo libre para, si todavía somos jóvenes y capaces de vida, sustituirnos los objetos perdidos por otros nuevos que sean, en lo posible, tanto o más apreciables. *Cabe esperar [mi énfasis]* que con las pérdidas de esta guerra no suceda de otro modo. Con sólo que se supere el duelo, se probará que nuestro alto aprecio por los bienes de la cultura no ha sufrido menoscabo por la experiencia de su fragilidad. *Lo construiremos todo de nuevo [mi énfasis]*; todo lo que la guerra ha destruido, y *quizá [mi énfasis]* sobre un fundamento más sólido y más duramente que antes.»<sup>764</sup>.

No hace falta discutir si Freud andaba en lo cierto en vistas de los horrores que se avecinaban con la Segunda Guerra Mundial que, entre otras desgracias, le obligaría a

---

<sup>761</sup> Diálogo platónico en el que Sócrates plantea el dilema de si los dioses aman la piedad porque es piadosa o si, al contrario, los dioses denominan piadoso a aquello que ellos aman. Dicho en términos más sencillos, el dilema de *Eutifrón* consiste en si tiene sentido afirmar que una emoción es correcta o incorrecta: ¿estimamos algo porque es valioso *en sí* –correspondencia de la emoción con la realidad– o lo valioso lo es meramente porque lo estimamos? Según nuestro análisis, mientras sí tiene sentido hablar de corrección en referencia a las respuestas emocionales ante un objeto formal o valor, no lo tiene en el caso de los sentimientos existenciales o de la personalidad que dan forma a la versión afectiva radical a la realidad.

<sup>762</sup>Lear, J. (2021). Transcience and hope: A return to Freud in a time of pandemic. *International Journal of Psychoanalysis*, 102(1), 3–15. p. 10.

<sup>763</sup> Freud, S. (2010). Duelo y melancolía. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas. Volumen XIV (1914-1916)* (2º ed., pp. 235–255). Buenos Aires: Amorrortu.

<sup>764</sup> Freud, S. (2010). La transitoriedad. In *Obras completas. Volumen XIV (1914-1916)* (2º ed. pp. 309–311). Buenos Aires: Amorrortu. p. 311.

huir de la persecución y a morir expatriado. Podrían citarse otros textos de su producción más tardía –paradigmáticamente *Más allá del principio de placer* (1920)– que presentan una visión menos amable. En cualquier caso, Lear presta atención a las expresiones de esperanza de Freud, como «lo construiremos todo de nuevo». Para Lear, es evidente que Freud no puede querer decir que volveremos a erigir *los mismos* modos de vida –con *los mismos defectos* que han conducido a la guerra– sino que, en realidad, «Freud expresa la esperanza de volver a construir de nuevo todo lo bueno que la catástrofe ha destruido, pero que, tal vez, en la próxima repetición será mejor»<sup>765</sup>. Freud dice textualmente «quizá sobre un fundamento más sólido». Lear aprecia en estas expresiones alusiones al carácter radical de la esperanza. Cuando albergamos auténtica esperanza, no nos mostramos taxativos acerca de los bienes concretos que se desean, sino que manifestamos confianza en que, mediante el apoyo de un factor externo, las cosas irán mejor. Freud no confía en el retorno de lo mismo, sino en un retorno de lo mismo *mejorado*, sin ofrecer más detalles acerca de quién y cómo lo va a mejorar. Para un ateo de la talla de Freud, esta confianza en el «retorno de lo mejor» es lo más cercano a profesar la creencia en el apoyo de un factor externo. Puede aventurarse que Freud deposita su confianza en el vigor del inconsciente –que será capaz de encontrar nuevos y *mejores* objetos en los que invertir la libido–, pero Lear se pregunta si la noción de libido no hace sino hacer patente el carácter esperanzado de la condición humana.

«Por supuesto, el mundo puede sobrepasarnos, destruirnos, eliminar cualquier posibilidad de felicidad o bienestar emocional, puede hacer miserables nuestras vidas. Pero *si no lo hace*, entonces es característico de los seres humanos responder a la pérdida con dolor y sufrimiento para, después, tender a regresar en dirección a la vida. Este regreso es en, sí mismo, una expresión de esperanza. Podemos ser incapaces de decir que es aquello que esperamos –pero en el sentido más amplio e indeterminado, *la esperanza espera lo bueno [mi énfasis]*. En consecuencia, lo que tenemos aquí es un *regreso de la esperanza que consiste en esperar el regreso de lo bueno* [a return of hope which is itself a hope for the return of the good].»<sup>766</sup>

La esperanza consiste en «esperar el regreso de lo bueno» o, dicho en otras palabras, «esperar un buen reencuentro», la fórmula con que Josep Maria Esquirol la define.

#### §48. *Esperar un buen reencuentro*

La comprensión de la esperanza como espera del buen reencuentro remite a la propuesta de comprender la existencia humana como un *movimiento* que *ampara* la *vulnerabilidad* que constituye nuestro ser más íntimo. Esquirol también ha denominado «resistencia íntima» a este movimiento y ha subrayado que, si bien la virtud inmediatamente asociada al gesto de resistir es la fortaleza –fortaleza que, como mostró Marcel, no es rígida sino flexible–, la fortaleza depende, en último término, de la esperanza:

---

<sup>765</sup> Lear, J. (2021). Transcience and hope: A return to Freud in a time of pandemic. *International Journal of Psychoanalysis*, 102(1), 3–15. p. 12. Mi traducción.

<sup>766</sup> *Ibid.* p. 12. Mi traducción.

«¿De qué se alimenta la fortaleza? ¿De dónde saca sus fuerzas la fortaleza? Toda resistencia vive de la esperanza. Lo contrario de la esperanza, más que la desesperación, es la falta de esperanza en el sentido de la pesadez de la que habla Kierkegaard, o de la acritud y de una especie de tristeza sin motivo aparente (*acedia*), según los escolásticos; o un cansancio que nace de considerar que todo es vano, que nada merece la pena. Por esto es justa y bella la frase de Marcel: «la esperanza es quizá la materia de la que está hecha nuestra alma.»<sup>767</sup>

Ser radicalmente vulnerable significa encontrarse en una situación originaria de *intemperie*, amenazado por los múltiples rostros de la experiencia del sin-sentido de la que uno nunca puede guarecerse completamente, de una vez y para siempre, mediante una cosmovisión perfecta que ordene toda posible contingencia, respondiendo satisfactoriamente a toda desazón, sufrimiento, injusticia, pérdida o muerte. La exposición a la *intemperie* que no cesa en ningún momento hace que nuestra intimidad más íntima –el «alma» en tanto centro del movimiento en que consiste la existencia<sup>768</sup>– esté intrínsecamente interpelada o atravesada, que consista en apertura que no puede cerrarse jamás, salvo en caso de enfermedades –mentales– que restringen o anulan esta apertura<sup>769</sup>. Es decir, una apertura que *se siente a sí misma* como una «herida»:

«Ser humano implica haber alcanzado un grado tan elevado de apertura que la línea ascendente de la sensibilidad, de tan alta, se curva hacia abajo y se pliega sobre sí misma, dando lugar a más anchura, a más profundidad. Sensibilidad, pues, altísima y honda. Un sentir redoblado: he aquí lo humano. El repliegue del sentir, afección máxima, justo por la profundidad y por la doble línea del repliegue, es una especie de reflexividad radical: siento que siento, inevitable y maravillosamente. Este *sentirse* es claridad y situación –ser situado–. La palabra *consciencia* vino bastante tardíamente para indicar esta claridad de base. Pero prefiero no abusar de ella, porque no le veo demasiadas ventajas en comparación con la terminología más radical del sentir: sentimos que sentimos, y de este modo, para nosotros, los humanos, vivir significa *encontrarse, sentir-se situado*. Este sentirse situado es, sí, claridad: nos damos cuenta. La claridad es una de las expresiones del repliegue del sentir. Pero ahora lo más que me interesa no es tirar de este hilo, tan y tan determinante para entender la filosofía moderna, sino de otro hilo paralelo, muy revelador de lo que significa la singular excelencia de lo humano, a saber, el tipo de afección que provoca el repliegue y que se produce gracias al repliegue. Del mismo modo que cuando el niño crece acaba por levantar la cabeza por encima del antepecho de la ventana, cuando la sensibilidad crece, se pasa un umbral especial; es el umbral de lo humano. (...) La excelencia del ser

---

<sup>767</sup> Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado. p. 107.

<sup>768</sup> Alma como «centro que soy yo mismo» del movimiento de respuesta a lo que me afecta. *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado. p. 81.

<sup>769</sup> «Cada uno de nosotros es una cosmicidad y no una mera adición de órganos, de funciones y de capacidades. Ese todo cósmico es un todo *abierto*, y a la apertura la llamamos *mundo*. (...) *La enfermedad mental, en cambio, es debida a un desequilibrio que restringe o anula esa apertura [mi énfasis]*» Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado. p. 85.

humano consiste en haber llegado al alféizar de la ventana –de la ventana metafísica– por encima del cual se produce la *herida infinita*.»<sup>770</sup>

Que la apertura más fundamental de la vida humana se asemeje a una «herida por lo infinito» significa que la fibra más íntima de nuestra vida está afectada por la alteridad que no puede ser determinada, aquello –lo *in-finito*<sup>771</sup>– cuya significación *desborda*, mostrándose irreductible tanto a la explicación causal como al recuento de hechos positivos<sup>772</sup>. Es un *exceso*: exactamente al igual que la bondad misteriosa en la que se apoya la esperanza radical no puede ser delimitada por una concepción determinada de los bienes, «lo que me afecta no entra en ningún campo intencional (y normativo) de proyectos. Y, por tanto, es de alguna manera infinito (no finito), revelador de una especie de *profundidad* –o de *alteridad*– radical.»<sup>773</sup>

La *in-quietud* asociada a esta afección primordial no debe ser concebida como la *privación* de una plenitud inicial –una suerte de ataraxia o serenidad imperturbable<sup>774</sup>–, producida por una «caída» desde alguna situación perfecta en términos espirituales, políticos u utópicos<sup>775</sup>. Esta inquietud debe comprenderse como el momento originario de la existencia humana en tanto movimiento, un impulso inicial. Por tanto, este impulso *no* es puesto por nosotros –es decir, no debe identificarse con el *proyecto existencial*–, sino que es un movimiento que *nos pone a nosotros como existentes*. El centro o alma del movimiento existencial –el sí mismo– *no precede* a la herida infinita sino a la inversa, es la vibración de la herida la que corresponde al sí mismo<sup>776</sup>. La

---

<sup>770</sup> Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acanalado. pp. 61-62.

<sup>771</sup> Ya hemos señalado anteriormente las cuatro dimensiones de lo infinito según Esquirol. «A la herida de la vida cabe llamarla *gusto*; a la del tú, *amor*; a la de la muerte, *angustia*; y a la del mundo, *asombro*. Expresado más plásticamente: el gusto es el *abrazo de la vida*; la angustia, el *roce de la muerte*; el amor, el *presente del tú*, y el asombro, el *misterio del mundo*. De paso, esta aproximación un poco más metafórica ayuda a mostrar el uso particular y amplio del término *herida* aplicado a cada una de las cuatro afecciones. La herida de la vida, que es el abrazo de la vida, es el gusto inherente a sentirse viviendo. La herida de la muerte es la angustia –en el sentido específico que Kierkegaard y Heidegger otorgan a esta palabra–. La herida del tú es el amor, en todas sus modalidades más fuertes y significativas. Y la herida del mundo corresponde a la temática clásica del *thaumazein*, del asombro, pero entendido con toda su fuerza, antes de quedar lenificado con el esquema de una admiración reducida a la dimensión cognitiva.» *Ibid.* p. 65.

<sup>772</sup> Esquirol, J. M. (2018). *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Barcelona: Acanalado. p. 13.

<sup>773</sup> Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acanalado. p. 67.

<sup>774</sup> Serenidad imperturbable que Esquirol –siguiendo en su burla a Nietzsche– considera más característica de la vaca que del ser humano. Cf. Esquirol, J. M. (2018). *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Barcelona: Acanalado. pp. 130-147.

<sup>775</sup> «[L]a condición humana no se tiene que pensar a partir de la idea de plenitud (idea que opera en la especulación edénica y post-histórica) sino a partir de la intemperie de las afueras y de la afección infinita.» *Ibid.* p. 70.

<sup>776</sup> Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acanalado. p. 62.

pasividad se inquieta y, así, esboza un movimiento. Por tanto, la afectación no es mera impresión pasiva sino una *con-moción*: «El yo es el yo herido, es decir, abierto y definitivamente alcanzado por algo que le acontece y le constituye. No es que el yo *puedo* se hiera, sino que el *yo herido puede*.»<sup>777</sup>

Por tanto, la afectación radical «nos pone» en marcha: en *algunas* ocasiones, se trata de la marcha hacia la realización expansiva –el hombre como proyecto–, pero, en otras muchas ocasiones, se trata de la marcha que, humildemente, se esfuerza por evitar que el sentido nos sea arrebatado. Aunque la existencia como movimiento no la empecemos nosotros, no por ello es arbitraria y, además, podemos sumarnos activamente a lo que pasivamente nos afecta<sup>778</sup>. De este modo, la hermenéutica de la subjetividad que Esquirol lleva a cabo se enmarca, como mencionamos, en el ámbito de las fenomenologías responsivas<sup>779</sup>. «Cuando no hay respuesta, o cuando resulta claramente desajustada e impropia, el exceso puede convertirse en insoportable, y la falta de contención, en patológica.»<sup>780</sup> Aunque no podamos encontrar un cobijo permanente, la intemperie a la que nuestra vulnerabilidad nos arroja puede ser *resistida* mediante la creación de sentido de proximidad o familiaridad<sup>781</sup>, sentido cuyo símbolo corresponde a la «casa»<sup>782</sup> como refugio al que regresar y descansar transitoriamente antes del siguiente embate nihilista<sup>783</sup>.

¿Cómo construimos la «casa» –*metafísica*<sup>784</sup>– que ampara? La «casa» no puede levantarse como una réplica menor de algún «palacio» conceptual, erigido con una idea de plenitud humana en mente. Día a día, colocamos los ladrillos de esta «casa» siempre y cuando el sentido originario que nos conmueve sature nuestras acciones, de ahí que Esquirol hable de acción «poiética». No se trata de una creación *ex nihilo*, sino de una creación que se *apoya* en el sentido afectante, el primer momento de la afectividad: «la

---

<sup>777</sup> *Ibid.* p. 61.

<sup>778</sup> *Ibid.* p. 91.

<sup>779</sup> Véase §39. *La significatividad psicopatológica: una subjetividad que acontece como respuesta.*

<sup>780</sup> Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado. pp. 67-68.

<sup>781</sup> «La proximidad o, en su caso, el retorno a la proximidad (...) son caminos hacia la presencia y el sentido. Con ello no queremos decir que se evapore del todo la niebla del nihilismo (...); la niebla del nihilismo nunca desaparecerá completamente, ya que forma parte de la situación humana. Y por ello la proximidad nunca significará un mundo feliz y perfecto.» Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado. p. 38.

<sup>782</sup> «La casa es como una palabra de consuelo y calienta cuerpo y alma. Por eso la nostalgia –y la esperanza– más profunda es la del universo sumergido de la infancia y del hogar.» Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado. p. 52.

<sup>783</sup> *Ibid.* pp. 39-53.

<sup>784</sup> «La metafísica, hoy, consiste en encaminarse hacia las experiencias constitutivas de la condición humana; así, se indaga en un registro más fundamental que aquel en que se mueven las diversas especialidades metafísicas (...) La metafísica a la que aspiramos no es, pues, un acceso directo al *trasmundo*, sino una interpretación de la situación humana, del movimiento de la existencia.» *Ibid.* p. 166.



propia acción crea la cosa y las posibilidades ligadas a la propia cosa. No se va de lo posible a lo real, sino de lo real a lo posible.»<sup>785</sup> De este modo, lo inagotable de la conmoción otorga significado –peso o relevancia– a la acción: «del mismo modo que la gravedad de la tierra curva el vuelo de la gaviota, la gravedad de la herida infinita curva la acción humana.»<sup>786</sup> Por este motivo, la pasividad originaria del movimiento de la existencia no se juzga arbitraria o absurda –a diferencia de lo que sostiene el célebre *dictum* satreano «el hombre, esa pasión inútil»–. Podemos sumarnos activamente a lo que pasivamente nos afecta mediante la acción cuyo significado se orienta por el peso de lo que nos hiere infinitamente<sup>787</sup>.

Ahora bien, mientras el sentido que nos conmueve originariamente se nos entrega involuntariamente, conseguir que la acción cotidiana se *recoja* alrededor de este sentido en vez de *dispersarse* en mil proyectos espurios exige *esfuerzo*. Se trata de la «resistencia íntima» que ejercemos con tal que la acción cotidiana persista apoyándose –que no se disocie– en el sentido originario<sup>788</sup>. Se trata de una constitución de «sentido de la vida ligado a la cotidianidad que no llega a caer aunque se produzca un estropicio en el cielo de los grandes «valores»»<sup>789</sup>. En consecuencia, una vez *ya* nos encontramos heridos –*con-movidos*–, el movimiento que imprimimos a nuestra existencia cada vez más depende de nosotros mismos<sup>790</sup>. De este modo, configuramos narraciones significativas que aportan consistencia y apoyo al despliegue personal, haciendo del mundo «nuestro hogar». Como advertía Svenaeus, podemos encontrarnos desahuciados de este «hogar» por un exceso de sufrimiento –físico y/o psíquico– que no consigamos manejar, situación que hemos denominado «mal» *pathos*<sup>791</sup>:

«La herida infinita es, ciertamente, un exceso. Pero este exceso puede hacerse más excesivo por la falta de cuidado. Es entonces cuando la situación suele interpretarse en términos de trastorno o enfermedad psicológica. Todos estamos en exceso. El problema es encontrarse más excedido de la cuenta y sin margen de maniobra; como si uno se viera –se sintiera– demasiado *desbordado* y, por tanto, *disminuido*, incluso *aniquilado*, o *sin salida*. La salud, por tanto, consiste no en haber superado el exceso, sino en saber –y en poder– acompañarlo.»<sup>792</sup>

---

<sup>785</sup> Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado. p. 39.

<sup>786</sup> *Ibid.* p. 85.

<sup>787</sup> *Ibid.* p. 91.

<sup>788</sup> Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado. p. 64.

<sup>789</sup> *Ibid.* p. 74.

<sup>790</sup> Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado. p. 91.

<sup>791</sup> Véase §42. *El sufrimiento patológico corresponde a la privación de pathos*

<sup>792</sup> Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado. pp. 91-92.

El cuidado del sí mismo implica «una *reflexión* y una *acción* sobre, y a partir de, la herida, una reflexión productiva»<sup>793</sup>; lo que aproxima el propósito del pensamiento de Esquirol al de la filosofía antigua que, según Pierre Hadot, consistía antes en *cura sui* que en conocimiento enciclopédico sobre los mecanismos internos del mundo: «Más que dirigirse a la adquisición de un conocimiento puramente abstracto, estos ejercicios se dirigían a llevar a cabo una transformación de la propia visión del mundo y a una metamorfosis de la propia personalidad.»<sup>794</sup>

De este modo, la experiencia de la intemperie representa la condición de posibilidad de la acción «poiética» como cura de sí. Esquirol denomina «ayuntamiento» –en el sentido de hilvanar o juntar provisionalmente dos hilos– a la acción de edificar un «hogar» metafísico en el que resistir. Inversamente, «[e]l proceso nihilista consistirá en ir perdiendo el hilo, el enlace, la relación.»<sup>795</sup> La acción «poiética» *intensifica* la experiencia al orientar el movimiento existencial según el peso o importancia –la gravedad– que dimana de la herida constitutiva de la vida humana. La acción que no se sostiene sobre la herida se arriesga, en el peor de los casos, a devenir «antipoiética»: embrutece el mundo, incrementa el caos, nos desprotege ante la experiencia nihilista. La acción «poiética» sobre el *mundo* que nos rodea ampara al ofrecer un «cosmos» más habitable –más ordenado y justo–; la acción «poiética» sobre la *vida* intensifica el amor y el pensamiento, y la acción «poiética» sobre el propio *sentido* –que Esquirol también denomina *poiética de la esperanza*<sup>796</sup>– incrementa la confianza en el sentido<sup>797</sup>: «La cura confía en que la herida infinita *genere*.»<sup>798</sup>

Necesitamos incrementar la confianza en el sentido porque todo *buen* encuentro con lo que nos conmociona exige, de suyo, reencuentro y porque, de entrada, nos damos cuenta que no todo está bien<sup>799</sup>. No requiere mayor explicación que el encuentro con algo que nos conmociona profunda y cordialmente genere el deseo de otro encuentro parecido. De ahí la esperanza de Freud en el regreso de lo mismo. Ahora bien...¿qué hay del *mejorado* que invoca Freud? Pues porque, a la vez que nos damos cuenta que algo no está bien, apreciamos que, de algún modo, sí *podría* estarlo. Esquirol afirma que

---

<sup>793</sup> *Ibid.* p. 91.

<sup>794</sup> Hadot, P. (1995). *Philosophy as a way of life. Spiritual exercises from Socrates to Foucault*. (A. I. Davidson, Ed.). Oxford: Blackwell Publishing. p. 21. Mi traducción.

<sup>795</sup> Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acanalado. p. 22.

<sup>796</sup> «Y la poiética del sentido –que también podría llamarse poiética de la esperanza–, articular y crear más sentido y más confianza en el sentido.» Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acanalado. p. 92.

<sup>797</sup> *Ibid.* p. 90.

<sup>798</sup> *Ibid.* p. 68.

<sup>799</sup> *Ibid.* p. 153.

hay algo así como un indicio o promesa inherente de bien en el mundo.<sup>800</sup> Se refiere a lo mismo que Jonathan Lear designó como bondad enigmática del mundo, aquella que *se intuye a pesar de que no se ajusta* a ninguna concepción de lo valioso que un individuo o cultura manejen.

«Un tipo de indicación, de promesa, de *utopía*, yace en algunas cosas de nuestro mundo: en la fachada [se refiere al texto *Saludo y apariencia* de Ernst Bloch que ha citado], sí, pero igualmente en la flor del almendro o en la mesa de la cocina. Después, las cosas podrán torcerse, pero la promesa va por delante. La tesis que reiteradamente he sostenido es que esta indicación de bien, esta promesa, procede, esencialmente, de lo humano, de ese alguien que viene de ninguna parte, de su rostro y de sus manos. Lo cual significa que la desgracia y el mal *sobrevenen*. La casa, la ventana, la mesa...pero, sobre todo, el rostro del prójimo, promete bien, aunque pueda sobrevenir el sufrimiento y la oscuridad. *Viene y debería venir* el bien. *Sobreviene* el mal. Es lo mismo que decir que hay promesa de bien, aunque esta promesa pueda, después, no cumplirse.»<sup>801</sup>

La esperanza –entendida como «esfuerzo para no capitular ante la desesperación»<sup>802</sup>– consiste en confiar en la bondad como promesa, incluso o especialmente, cuando el mal y la pérdida hacen que esta promesa se malogre. La esperanza discurre siempre por un sendero estrecho, algo que Esquirol asemeja a un combate que siempre estamos a punto de perder, aunque «sentir que estamos a punto de perderlo pero no perderlo, es, de hecho, la resistencia, es decir, la esperanza.»<sup>803</sup> Por esta razón, cabe distinguir entre la desesperación ordinaria como el *capitular ante el malogro de esta promesa* y la desesperación radical como el *vacío de esta promesa*. El desesperado ordinario sigue experimentando la promesa de bien –en la memoria de su pasado, en dimensiones secundarias de su periplo existencial, en su imaginación, etcétera–, pero no puede manejar el sentido del encuentro actual con el mal y la pérdida, experiencia que le traspasa y le *desborda* al punto de malograr esta promesa. En cambio, el desesperado radical experimenta una *desaparición* de la promesa de bien así como la insidiosa infiltración de esta experiencia en todas las dimensiones de su existencia, transformándolo y volviéndolo un desconocido para sí mismo.

#### §49. *La herida por lo infinito nos orienta en una espera ilimitada*

Xavier Zubiri nunca desarrolló la teoría de la esperanza que sí escribió su amigo y discípulo Pedro Laín Entralgo, que creía que su propuesta era fiel al pensamiento de su maestro.

---

<sup>800</sup> *Ibid.* pp. 156-162.

<sup>801</sup> *Ibid.* p. 161.

<sup>802</sup> *Ibid.* p. 162.

<sup>803</sup> Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado. p. 163.

«Salvo lo contenido en el pequeño ensayo de que luego he de hablar [se refiere a *Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza*<sup>804</sup>], Zubiri no se ocupó temáticamente en la elaboración de una teoría filosófica de la esperanza. (...) *El hombre, vendría a decirnos Zubiri, es un ser obligado a esperar, necesitado de esperar y constitutivamente abierto a la posibilidad de acceder a un término de su esperanza real y verdaderamente satisfactorio [mi énfasis].*»<sup>805</sup>

La teoría de la esperanza de Laín descansa en la noología zubiriana. Como se mostró en el primer capítulo, Zubiri caracteriza la inteligencia humana como facultad de aprehender lo formalmente real a la vez que caracteriza la inteligencia animal como una aprehensión de estímulos<sup>806</sup>. El estímulo es un signo que señala una conducta, al igual que un signo de «stop» exige que detengamos el vehículo. Zubiri diferencia la función del signo y la del significado lingüístico y simbólico: «Sólo el animal tiene signos, y sólo el hombre tiene significaciones»<sup>807</sup>. El animal aprehende las cosas como signos que *determinan* respuestas: acercarse, alejarse, atacar, etcétera. El ser humano aprehende lo formalmente real en impresiones cuyos contenidos puede «desrealizar» en símbolos<sup>808</sup>. Cuando el ser humano se comporta frente al símbolo como si fuera un signo, se arriesga

---

<sup>804</sup> Se trata de un breve ensayo que Zubiri remitió, para su lectura, a un pequeño curso celebrado en Bayona, en 1961, al que no asistió en persona. Es el único texto que Zubiri dedicó al tema de la esperanza aunque, en su mayor parte, está dedicado a mostrar lo problemático de la visión heideggeriana de la angustia, visión que sostiene que «con el estado fundamental de la angustia hemos alcanzado el acontecer del Dasein en el que se revela la nada y desde el cual tiene que ser interrogada» [Heidegger, M. (2014). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza Editorial. p. 31]. Zubiri advierte que la concepción heideggeriana de la angustia incluye una petición de principio. Si el hombre no estuviera siempre aprehendiendo y apoyándose en algo –la realidad, dirá Zubiri–, el efecto disolvente de la angustia, que torna carente de sentido –*Unbedeutsamkeit*– el mundo como totalidad respectiva de lo ente, «arrastraría al hombre mismo» [Zubiri, X. (2015). *Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza*. En *Sobre el Sentimiento y la Volición* (2ª ed.). Madrid: Alianza Editorial. p. 396]. El hundimiento del sentido de todo lo ente en la angustia *no implica el colapso* del apoyo del hombre en la realidad sino una desorientación. La desazón absurda de la angustia *priva de una correcta orientación a la «marcha»* – la vida humana como espera tal y como se describe en esta sección– sostenida en lo real. Véase Zubiri, X. (2015). *Las fuentes espirituales de la angustia y la esperanza*. En *Sobre el Sentimiento y la Volición* (2ª ed.). Madrid: Alianza Editorial. pp. 395-405.

<sup>805</sup> Laín Entralgo, P. (1993). *Esperanza en tiempo de crisis*. Barcelona: Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores. pp. 207-208.

<sup>806</sup> Zubiri, X. (2011). *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 48-53. El siguiente pasaje de Laín ilustra esta idea: «Para el animal más capaz de formalización –un chimpancé todavía más diestro que los de Köhler–, los objetos que componen su medio son sólo utilizables conforme a un limitado repertorio de posibilidades. Una caña puede ser bastón, objeto arrojadizo, instrumento prensil, juguete y muy pocas cosas más. Para el hombre más rudo, en cambio, cada uno de los objetos que él percibe puede ser manejado y contemplado según un número de posibilidades prácticamente ilimitado. La caña, por ejemplo, puede ser para él lo que para el chimpancé; más también flauta, adorno, punzón inscriptorio, forma dibujable, signo de autoridad y otras mil cosas distintas. El ámbito de la utilización del medio se amplía indefinidamente. No se trata tan sólo de que, en relación con las restantes especies animales, se haga más amplio el elenco de las posibilidades; es que este elenco pasa a ser literalmente ilimitado, indefinido.» Laín Entralgo, P. (1984). *La espera y la esperanza* (2ª ed.). Madrid: Alianza Editorial. p. 492.

<sup>807</sup> Zubiri, X. (2011). *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial. p. 50.

<sup>808</sup> Véase §20. *El momento del logos desrealiza*.

a perder de vista que la función del símbolo es «representar» un segmento o aspecto de la realidad.

Laín sigue esta misma línea cuando contrapone el transcurso de la vida animal a la humana. Toda vida tiende intrínsecamente a un futuro que es, a la vez, la muerte del individuo y la pervivencia de la especie<sup>809</sup>. Esta tensión al futuro es *pasiva* en la vida vegetal y *activa* en la vida animal. El animal vive activamente «a la espera» de algo *estrictamente determinado* por un vínculo férreo entre sus tendencias y el nicho ecológico: alimentarse, cazar, aparearse, migrar, etcétera. El animal ejercita una espera bien predatoria bien defensiva<sup>810</sup>. Por tanto, Laín sostiene que, mientras la espera del animal está «cerrada» por sus propias tendencias, la espera humana está «abierta»: es *sobre-instintiva*, *sobre-contextual* e *in-determinada*<sup>811</sup>. De este modo, ratifica que la «apertura» distingue al ser humano en la línea defendida por la antropología filosófica alemana<sup>812</sup>, y propone que es la apertura a lo infinito aquello que modifica intrínsecamente la instalación del ser humano en el transcurso temporal de su vida. La experiencia que el ser humano hace del discurrir de su propia vida corresponde, *velis nolis*, a una *espera ilimitada* por parte de su persona. Consecuentemente, piensa Laín, resulta de lo más natural que, en algún momento de la historia humana, se haya empezado a distinguir explícitamente entre la espera de cosas mundanas y concretas y la espera sobrenatural. La espera sobrenatural refleja mejor las peculiaridades de la espera humana, cuyo sujeto es una persona –no un mero organismo, una colección de tendencias e impulsos– y cuyo objeto es ilimitado.

---

<sup>809</sup> Laín Entralgo, P. (1984). *La espera y la esperanza* (2º ed). Madrid: Alianza Editorial. p. 480.

<sup>810</sup> *Ibid.* p. 483.

<sup>811</sup> *Ibid.* p. 492.

<sup>812</sup> «Los logros de la antropología filosófica, de Herder en adelante, residen en su habilidad para investigar las complejas relaciones recíprocas entre el ser humano *qua* ente finito, viviente y que respira, y su aparentemente contranatural propensión para la reflexión, para la *Besonnenheit* [se refiere al término en el sentido que lo emplea Herder: la particular comprensión y conciencia humana resultante de su capacidad para *despegarse* del entorno y de la *debilidad* de su sensibilidad en comparación al animal], para la filosofía. En consecuencia, la antropología filosófica parece capturar la ambigüedad, la aparente *intratabilidad* de la relación humana con la vida, la vida *en* el humano, y el sentido en el cual esta vida es en sí misma una condición para la posibilidad de la posición del hombre dentro de la naturaleza, de su capacidad para cuestionar el mundo hacia el cual está abierto. La antropología filosófica llega, por tanto, a un territorio de algún modo heideggeriano: una concepción del hombre que no está fundamentada ni en la simple biología humana, ni en la noción de un alma suprasensible, sino en una esencial y constitutiva «apertura». Este «hiato» dentro del hombre, la capacidad para la *Besonnenheit* que le pertenece en su máxima intimidad, emerge esencialmente de una «incompletitud», una ausencia de características. Esta ausencia es conspicua, dice Gehlen, a lo largo del propio cuerpo humano, desde sus instintos retrasados hasta su débil estructura músculo-esquelética. A pesar de la distancia inicial entre el proyecto de la antropología filosófica y el de Heidegger, la aproximación de la primera a la cuestión de qué significa ser humano se acerca a la concepción del hombre de Heidegger como el sitio de una negatividad, una ruptura (*Gebrochenheit*) en la *physis* que resulta en una nostalgia primordial, que a su turno impele al hombre a aprehender lo ente y forjarse un mundo de significado para sí.» Cykowski, B. (2015). In Pursuit of Something «Essential» about Man: Heidegger and Philosophical Anthropology. En P. Honenberger (Ed.), *Naturalism and Philosophical Anthropology. Nature, Life and the Humana between the Transcendental and Empirical Perspectives*. Londres: Palgrave Macmillan. pp. 46-47. Mi traducción.

Por tanto, «queda inexorablemente rota y abierta la cerrada relación del animal con su medio. Tal es la grandeza y la flaqueza del hombre. Para poder subsistir se ve forzado a vivir en *su* situación *desde fuera* de ella.»<sup>813</sup> A este modo de encontrarse entre las cosas, Zubiri la denomina «distanciamiento». Con tal de no perderse ante las posibilidades innumerables a las que su vida queda abierta<sup>814</sup>, el ser humano debe *existir –existencia*: ser saliendo de sí–, «hacerse cargo» de la situación, ordenar las ofertas a su alrededor según un esbozo de repuesta a la interpelación de la realidad. Por tanto, la desorientación de la espera humana es radicalmente distinta a la que pueda sufrir el animal:

«El hombre es el animal de distanciamiento. (...) Distanciamiento no es alejamiento; eso sería imposible. No es alejamiento <de> las cosas, sino distanciamiento <en> ellas. <Distanciamiento> es un modo de estar en las cosas. Por ello al hombre le puede suceder lo que nunca puede suceder a un animal: sentirse perdido en las cosas. En la signitividad, el animal puede quedar perdido entre muchas respuestas. Más aún, puede cultivarse este <perdido> para producir experimentalmente una neurosis animal. Pero este <perdido> no es perdido entre las cosas sino más bien desorientado en las respuestas; esto es, no es rigurosamente pérdida sino desorden responsivo. Sólo el hombre puede quedar sin desorden, perdido en las cosas mismas, perdido por tanto no en el desorden de sus respuestas sino en el distanciamiento de lo sentido.»<sup>815</sup>

La espera humana exige un *proyecto* que evite desorientarse en el distanciamiento de las cosas: «ordenar todas esas posibilidades –aprovechando algunas, abandonando u olvidando otras– en torno a una sola, bien procedente de las que la situación le brinda, bien inventada *ex novo*; es decir, moviéndose hacia la realización de una posibilidad voluntariamente destacada entre las restantes y <proyectada> hacia el futuro.»<sup>816</sup> Las cosas se presentan a los animales en relación a un rango limitado de respuestas propio de cada especie. En el caso del ser humano, lo sentido es *ilimitado*, de ahí que cada ser humano, en virtud de su condición personal o *suidad*, *deba determinar* frente a qué responde. En este acto, se traza la distinción entre potencia – *dýnamis*: δύναμις– y posibilidad:

«Pero mientras las δυνάμειζ <brotan> de la realidad», las posibilidades tiene que <determinarlas> el hombre. Por esto es por lo que el hombre no se limita a poner en actos unas posibilidades de acción (entonces el hombre sería nada más que una congeries, un sistema, una serie de hechos...), sino que empieza justamente por determinar él mismo las posibilidades que se van a poner en acto. Produce la

---

<sup>813</sup> Laín Entralgo, P. (1984). *La espera y la esperanza* (2º ed). Madrid: Alianza Editorial. p. 493.

<sup>814</sup> No se trata de una pérdida o desorientación exclusivamente *existencial*. La tesis de Zubiri y de Laín – compartida por la antropología filosófica alemana– es que, *inclusive en términos biológicos*, el animal humano sólo es viable a través de su acceso al nivel trascendental debido a la absoluta impotencia de sus débiles respuestas biológicas ante el ámbito infinito al que su inteligencia le aboca. Fijémonos en esta frase estupenda de Laín: «El cerebro humano, dice Zubiri, no piensa, pero pone al hombre en la situación de tener que pensar.» *Ibid.* p. 494.

<sup>815</sup> Zubiri, X. (2011). *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 70-71.

<sup>816</sup> Laín Entralgo, P. (1984). *La espera y la esperanza* (2º ed). Madrid: Alianza Editorial. p. 494.

posibilidad de la realidad antes que producir la realidad. Justamente, es en lo que se parece a la Creación. Por eso he escrito alguna vez que la vida humana [personalización] es cuasi-creación. Es una cuasi-creación porque, antes que en producir realidad, consiste precisamente en producir la posibilidad que se va a actualizar en las acciones de su realidad. El dinamismo de suidad [la personalización de la *personeidad*] es el dinamismo constitutivo de la posibilidad en cuanto tal.»<sup>817</sup>.

Meirav afirmó: «Todo el contraste entre la esperanza y la desesperación parece expresarse en la sutil diferencia entre las entonaciones de la palabra «posible»»<sup>818</sup>. Desde el inicio de su producción filosófica, Zubiri insiste que la manera primaria con que las cosas nos son *ofrecidas* no es como «entidades físicas», sino como instancias que plantean problemas y como recursos para resolverlos. No se dice que la potencia y la posibilidad correspondan, invariablemente, a dos entes diferentes, sino que corresponden a dos *dimensiones distintas* de las cosas.

«Porque las cosas no están dadas, sino «ofrecidas», lo que en ellas se nos ofrece es: o la forzosidad de actuar (instancia), o lo que permite actuar (recurso). Como recursos, las cosas y la propia naturaleza humana no son simples *potencias* que capacitan, sino *posibilidades* que permiten obrar. (...) Los griegos confundieron en la idea de la *dýnamis* estas dos dimensiones bien distintas del problema. Y, en el fondo, solamente estudiaron la primera.»<sup>819</sup>

Recordemos, asimismo, que Héctor Pelegrina –cuya obra psicopatológica tiene al pensamiento de Zubiri como una de sus principales referencias– caracterizó el campo de la «timia» como el que corresponde a *la afectación por el sentido posibilitante*, la aparición de lo real en condición de instancia o recurso respecto a la personalización:

«Esto es, son correlaciones semánticas con las incidencias constructivas o destructivas que las situaciones «presentan» a una vida, sea como oportunidades y recursos «para» la realización de su persona y su vida o como riesgo y amenaza para ellas. Esto es lo que constituye los *valores* de las cosas, convirtiéndolas en bienes o en males. El sentido de los valores de las cosas que afectan a alguien, es registrado por esa persona como *afecto*.»<sup>820</sup>

No sólo Zubiri y Pelegrina consideran que la determinación y apropiación de las posibilidades –lo *moral*<sup>821</sup>– corresponde al núcleo del advenimiento dinámico de la persona, también lo hace Harmut Rosa. Para éste, la asimilación transformadora –

---

<sup>817</sup> Zubiri, X. (2006). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 239-240.

<sup>818</sup> Meirav, A. (2009). The Nature of Hope. *Ratio*, XXII(June), 216–233. p. 223.

<sup>819</sup> Zubiri, X. (2017). *Naturaleza, Historia, Dios* (15º ed). Alianza Editorial. pp. 374-375. Pertenece a un texto –*El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*– de 1942.

<sup>820</sup> Pelegrina Cetran, H. (2017). *Psicopatología Regional. Estructuras dimensionales de la psicopatología. Logopatías y Timopatías*. Buenos Aires: Editorial Polemos. p. 65.

<sup>821</sup> «Este conjunto de propiedades apropiadas nada tiene que ver con que sean buenas o malas. Pero, precisamente porque son apropiadas, hacen del hombre una realidad, además de física, moral.» Zubiri, X. (2007). *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial. p. 143.

*Anverwandlung*<sup>822</sup>— debe distinguirse de la mera apropiación —*Aneignung*<sup>823</sup>—. La mera apropiación se sigue del dominio reificante y *unilateral* de un segmento del mundo, como cuando nos agenciamos un bien de consumo cuya producción responde a una necesidad estandarizada, es decir, *impersonal*, en la medida que no depende de la necesidad de una persona concreta. Además, la transformación del segmento de la realidad en bien de consumo tampoco es obra de una persona, sino que resulta de un proceso esencialmente *impersonal* en el que participan personas: un operario que produce el bien de consumo lo hace para otro cuya necesidad desconoce y un diseñador del producto no tiene en mente la necesidad concreta de alguien sino la media estadística de un conjunto de necesidades individuales.

En cambio, la apropiación transformadora depende de la determinación de la posibilidad que se sigue del encuentro entre persona y realidad en el cual un segmento del mundo conmociona —se ofrece— como recurso para nuestra persona.

«Pues, en virtud de su nuda realidad, que es el presupuesto de todo cuanto estoy diciendo, la realidad tiene una condición, y en esa condición se funda el sentido, con lo cual las cosas ya no son nuda realidad sino cosas-sentido, y en *esas cosas-sentido están ancladas lo que llamamos posibilidades [mi énfasis]*. (...) Estas posibilidades nos descubren las cosas como instancias para forjar, para elaborar nuestra personalidad, y como *recursos* de los cuales disponemos justamente para hacer nuestra personalidad. *Y en esos recursos estriba la índole formal de la posibilidad en cuanto tal [mi énfasis]*. La manera como el hombre actualiza esas posibilidades, es una manera que por parte del hombre está calificada como una *apropiación*; es decir, el hombre las hace suyas. *Y en el hacer suya una posibilidad y desechar otras existe una elección más o menos libre [mi énfasis]*; y en esa elección y como resultado de ella, la posibilidad apropiada *se apodera [mi énfasis]* justamente del hombre.»<sup>824</sup>

De este modo, la *espera* es una modificación humana del «transcurrir» del animal en «porvenir», versión a lo ilimitado del futuro que exige del proyecto personal —cuyo esbozo consiste en señalar, entre los sentidos que nos afectan, una posibilidad— para navegar en él. No cabe confundirse aquí: incluso cuando el ser humano espera cosas concretas, no las espera del mismo modo que el animal. Todo lo que un animal pueda esperar queda de antemano determinado por sus tendencias. La biología toma la decisión por él. En cambio, cualquier cosa concreta que una persona espere corresponde a una «de-limitación» —tal vez transitoria o pasajera— de lo «ilimitado» a la que está intrínsecamente abocada su vida. A diferencia del animal, se trata de una determinación o delimitación que hace la *persona* o que, incluso cuando esta determinación la hayan tomado sus «hábitos» pasivos, la persona está obligada a asumir o rechazar<sup>825</sup>. Piénsese, por ejemplo, en la diferencia que hay en el rechazo al alimento del anoréxico y del activista político. De ahí, probablemente, la *constitutiva* insatisfacción, inestabilidad e

---

<sup>822</sup> Sustantivación derivada del verbo *verwandeln*, transformar.

<sup>823</sup> Sustantivación del verbo *eignen*, ser apto para algo o gozar de aptitud.

<sup>824</sup> Zubiri, X. (2006). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 248-249.

<sup>825</sup> Véase §35 *Mineralización del sentido sedimentado*.



inquietud de la vida humana. En relación a este punto, es importante no olvidar que, como mostró Esquirol, la determinación de la posibilidad no es un acto primera y esencialmente volente, un puro ejercicio del «yo puedo». El yo puede determinar una posibilidad en la medida que, antes, ha sido *herido* por ella. La voluntad se suma –o se abstiene– de un movimiento iniciado pasivamente. Como sugiere Marcel a propósito de la esperanza como virtud, la determinación de la posibilidad debe entenderse no como «creación» *ex nihilo* de la posibilidad –algo que Laín llega a afirmar pero que Zubiri, más comedido, califica sólo de *cuasi*-creación– sino como «cosecha de posibles» en respuesta a un don. Cuando determinamos una posibilidad, hacemos cobrar mayor actualidad a aquello que creemos que responde mejor al sentido entregado en la conmoción. Por tanto, como detallamos de inmediato, la voluntad y el sentimiento son dos facetas de una única «frucción de realidad». No debe pasar por alto que la determinación o cosecha de lo posible a partir del sentido que conmueve es, precisamente, aquello que caracteriza a los sentimientos existenciales o de la personalidad; sentimientos del «tipo de posibilidad que la experiencia incorpora»<sup>826</sup> que trazan el perfil de la apertura pática al mundo, iluminando ciertas posibilidades mientras dejan otras en la penumbra.

La determinación de la posibilidad como esbozo de proyecto traduce el *depósito* que la persona hace en las cosas del poder de desplegar –actualizar– dinámica y respectivamente su personalidad. En virtud de su poder para personalizar, la realidad adquiere el estatus de *bondadosa* –«La realidad en tanto apropiable por el hombre, eso es lo que constituye formalmente el bien»<sup>827</sup>– a la vez que hacemos que la realización de la personalidad mediante la apropiación de ciertas posibilidades sea «perfeccionable», «beatificable» o «felicitante»: «El hombre como realizable es su propio bien, su felicidad.»<sup>828</sup>–. A pesar de estar íntimamente conectadas, una cosa es «lo formalmente bueno» y otra «el contenido o sentido» de un bien concreto. Para no confundirnos, en adelante los distinguiremos con los términos «bondad» y «bien».

La bondad de lo real –Bien en mayúsculas o *agathón*– es la propiedad transcendental con que la realidad queda actualizada ante una persona como «posibilidad apropianda» al orden de su felicidad; es decir, es la condición con que la apertura respectiva<sup>829</sup> de la formalidad de realidad queda actualizándose respecto a la posibilidad de perfeccionar la propia persona. O, dicho de un modo más sencillo: es la realidad en tanto posibilidad de actualizar la condición personal. Como antes señaló Pelegrina, esta clase de actualización no es fruto de la *mera* intelección de lo real como *de suyo*. Es fruto de una intelección *afectiva* o *páticamente modulada* –el momento atemperante del

---

<sup>826</sup> Ratcliffe, M. (2015). *Experiences of depression. A study in phenomenology*. Oxford: Oxford University Press. p. 41.

<sup>827</sup> Zubiri, X. (2007). *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial. p. 381.

<sup>828</sup> *Ibid.* p. 393.

<sup>829</sup> Véase §19. *Aprehensión dual y campo*.

sentimiento<sup>830</sup>– que aprehende la condición de la apertura respectiva de lo real –o mundo– en tanto instancia y recurso para la personalización. Se trata de una co-actualidad primaria de lo real, como enfatiza el propio Zubiri; «porque las cosas no están [sólo] dadas, sino [también] <ofrecidas>»<sup>831</sup>. La condición es la capacidad de las cosas reales para ofrecer *sentido* o, como Zubiri prefiere decir, para entrar en estado constructo con la vida. Aunque quién *constituye* sentido sea el ser humano, es la realidad la que se *ofrece a alojarlo*<sup>832</sup>; de ahí que, como defiende Rosa, el diálogo entre ambos sea una auténtica necesidad antropológica y no la simple expresión de la nostalgia por un mundo no desencantado.

La apertura respectiva mienta, en la noología de Zubiri, el carácter radical del mundo sobre el que se apoya el sentido que configura el mundo de la vida. La respectividad es el momento constitutivo de la formalidad de realidad por la que algo es «más» que «esto». Ahora bien, este «más» no es otra cosa que ser «esto» *respectivamente* a eso y a aquello y al resto. La realidad de este hoja de papel consiste en algo «más» que el concepto o el percepto «hoja de papel»: consiste en serlo respectivamente. La respectividad como momento de la realidad de una cosa es su articulación con el resto. Esta articulación se aprehende como impresión formal, de modo que los sentidos que le demos no la agotan.

La noción de respectividad indica que ninguna realidad, tampoco la persona, es una mónada absoluta que, constituida en sí misma, se relacione *extrínsecamente* con las demás. La respectividad indica una comunicación o vínculo *intrínseco* de toda realidad a las demás que es previa a cualquier relación extrínseca. En tanto realmente respectiva, toda cosa real es un momento *constitutivo* de la realidad de las demás: «Este carácter [constitutivo] no es consiguiente a cada cosa real, sino que pertenece intrínsecamente a su realidad formal, algo así como cada pieza de un reloj es por constitución algo cuya realidad es formalmente función de la constitución de las demás piezas.»<sup>833</sup> En la medida que la inteligencia humana aprehende la respectividad, maneja la «mundanidad»: «Mundo no es la simple totalidad de cosas reales (...), sino la totalidad de las cosas reales por razón de su carácter de realidad, esto es, en cuanto reales: la respectividad como modo o carácter de realidad.»<sup>834</sup> Apoyada en la «mundanidad» de todas las cosas, la personalidad humana configura un mundo de la vida –individual y compartido– poblado de bienes concretos:

«La filosofía actual (Heidegger) suele entender por mundo aquello en lo cual y desde lo cual el existir humano se entiende a sí mismo y se encuentra (entendiendo) con las demás cosas; esto es, lo que llamamos <nuestro> mundo y <mi mundo>. Pero el mundo

---

<sup>830</sup> Véase §25. *El sentimiento atempera al poder de la realidad para personalizar*.

<sup>831</sup> Zubiri, X. (2017). *Naturaleza, Historia, Dios* (15<sup>o</sup> ed). Alianza Editorial. p. 374.

<sup>832</sup> Zubiri, X. (2015). *Sobre el Sentimiento y la Volición* (2<sup>o</sup> ed.). Madrid: Alianza Editorial. p. 231.

<sup>833</sup> Zubiri, X. (2008). *Sobre la Esencia* (2<sup>o</sup> ed.). Alianza Editorial. p. 427.

<sup>834</sup> *Ibid.*

en este sentido se funda en el mundo como respectividad *qua* real. Porque ese «nuestro» y ese «mi» expresan no el carácter originario del mundo, sino el mundo como horizonte del sistema de posibilidades humanas; expresan la apropiación del mundo en «bosquejo» (*Entwurf*) pero no el mundo mismo. (...) Mundanidad no es sino respectividad de lo real en tanto que realidad; no tiene que ver con el hombre. Finalmente, hagamos notar que si la respectividad no concerniera formalmente al carácter de realidad, lo que tendríamos es o bien la respectividad meramente biológica, el «medio» de los seres vivos, o bien el mero «entorno» cósmico como campo de acción y reacción. Pero ni el medio ni entorno son formalmente mundo; mundo, repito, es la respectividad de lo real en su formalidad de realidad.»<sup>835</sup>

Zubiri puede distinguir entre *bondad* y *bienes* en virtud de la respectividad. La bondad – Bien– es la propiedad trascendental del mundo que aparece vinculada a una vida personal que se actualiza respectivamente en pos de su perfeccionamiento: «Respectividad no es que algo sea bueno para mí, sino que sólo en su respectividad a mí, se me muestra en condición de Bien en sí.»<sup>836</sup> No se nos debe pasar por alto que, con esta fórmula, Zubiri ofrece su caracterización de la versión afectivamente templada de la vida humana a la realidad como campo axiológico –la herida infinita de Esquirol–, fenómeno cuya modulación da pie a los sentimientos existenciales<sup>837</sup>. La bondad es condición de posibilidad para la configuración de bienes concretos –frente a los que las emociones responden– cuya apropiación transforma felizmente mi personalidad. En tanto hay apertura respectiva entre el conjunto de lo real y la propia personalización –bondad–, el individuo puede depositar el perfeccionamiento de su persona en el poder de ciertas realidades: la condición de estas realidades concretas en orden a la propia felicidad las convierte en «bienes» en minúscula o posibilidades personalizantes. Como señalaban Lear y Rosa, la bondad abarca mi vida a pesar que yo no puedo abarcarla reduciéndola a un conjunto de bienes.

De este modo, la bondad como propiedad trascendental es aprehendida en una apertura al mundo respectiva a la propia persona y páticamente modulada. Percatarnos de la bondad significa *fruir* en apertura respectiva. O, dicho de un modo más radical: «las notas [del organismo humano] que constituyen la aperturidad a la realidad no son reducibles a la inteligencia, pues es necesario tener en cuenta los actos de atemperamiento y apropiación volitiva de las posibilidades que nos brinda la realidad.»<sup>838</sup> Según Zubiri, la *frucción* –complacencia en el poder de lo real o «complacencia en la realidad *qua reale*»<sup>839</sup>– corresponde al goce del contacto íntimo de nuestras vidas con una realidad que admite el poder para desplegar nuestras personas.

---

<sup>835</sup> *Ibid.* p. 428.

<sup>836</sup> Zubiri, X. (2015). *Sobre el Sentimiento y la Volición* (2ª ed). Madrid: Alianza Editorial. p. 226. Nota al pie 5.

<sup>837</sup> Véase §13. *Respuestas emocionales como intencionalidades débiles y sentimientos de la personalidad como fenómenos existenciales.*

<sup>838</sup> García Sierra, A. (2012). Análisis metafísico-noológico de la corporeidad desde el pensamiento de Xavier Zubiri. *Thémata. Revista de Filosofía*, (46), 599–606. p. 602.

<sup>839</sup> Zubiri, X. (2007). *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial. p. 370.

Sentimiento y voluntad traducen este gozo o su ausencia. Cabe advertir que hay cierta ambigüedad en el uso del término «frucción» en la obra de Zubiri. En distintos momentos, se relaciona la frucción bien con la esencia de la voluntad, bien con la del sentimiento o bien con la unidad de estos dos con la inteligencia<sup>840</sup>. Siguiendo la argumentación de Óscar Barroso<sup>841</sup>, favorecemos esta *última* interpretación, que encuentra respaldo en los siguientes textos:

«Con ello la unidad estímúlica del sentir animal (sensación, afección y efección) se torna en «proceso humano», un proceso que no es de estimulación, sino de realización. *Pero tampoco aquí se trata de tres acciones sucesivas (intelección, sentimiento, volición), sino de tres momentos de una acción una y única [mi énfasis]*. Los tres conciernen a la realidad bien que en forma distinta, pero siempre constitutivamente indisolubles. No sólo la aprehensión, sino también el sentimiento y la voluntad envuelven intrínseca y formalmente el carácter de realidad. En toda acción estoy atemperado en forma distinta a la realidad; en toda acción, aun en la más involuntaria e indiferente, hay este momento de «indiferencia» y de «involuntariedad» que es perfectamente un modo de volición, de determinación de la realidad que quiero. De ahí que la *unidad primigenia* de la acción humana una y única sea «comportarse con la realidad». *Haciéndome cargo de ella, atemperado en cierta forma en ella, determino lo que quiero en realidad. [mi énfasis]*»<sup>842</sup>

«El hombre en cada una de sus situaciones vive, y ese acto vital suyo consiste en autodefinirse por autoposesión. Esto hace que lo que hemos llamado frucción no sea mera complacencia, *sino la posesión de la realidad en tanto que realidad por mi realidad en tanto realidad [mi énfasis]*. Aquello de lo que el hombre «disfruta» [*frucción en tanto sentimiento*] es la realidad como posibilidad de ser realmente lo que el hombre va a ser efectivamente [*frucción en tanto voluntad*].»<sup>843</sup>

La frucción contempla los dos sentidos del verbo querer: amar y tener determinación de hacer algo. La frucción en el primer sentido corresponde al sentimiento en tanto *gusto* o *disfrute*: querer en tanto gozar de la realidad como lo que posibilita ser. La frucción en el segundo sentido corresponde a la voluntad: querer en tanto poder ser efectivamente. En el sentimiento, la frucción adopta un carácter expectante y pasivo –*atemperante*<sup>844</sup>– en relación al cual todo sentimiento positivo consiste en gusto y todo sentimiento negativo en disgusto. En cambio, en la voluntad, la frucción adopta un carácter activo y

---

<sup>840</sup> Ilarduia, J. M. (1995). La frucción en Zubiri, ¿volición o sentimiento? En *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri* (pp. 135–155). Madrid: Editorial Trotta. La conclusión del autor es que, del mismo modo que lo específico de la intelección es la actualización y lo específico de la volición es la elección, lo específico del sentimiento es la frucción, estado de atemperamiento gustoso o disgustoso en que una persona queda ante la realidad apropiable y ante su figura de realidad asumida por apropiación. Ahora bien, puesto que los tres momentos del sentir humano se recubren entre ellos, la inteligencia es volente y sentimental, la volición es intelectual y sentimental y el sentimiento, lógicamente, es intelectual y volitivo. Cf. pp. 154-155.

<sup>841</sup> Barroso Fernández, Ó. (2000). La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, 3, 133–148. p. 143.

<sup>842</sup> Zubiri, X. (2007). *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 16-17.

<sup>843</sup> *Ibid.* p. 379.

<sup>844</sup> Véase §25. *El sentimiento atempera el poder de la realidad para personalizar.*

auto-referido, de modo que la plenificación –pasajera– de la voluntad consiste en *quiescencia* –«esto es lo que quiero»– mientras que su incompletud consiste en *inquietud* –«¿qué haré de mí?»–.

Mediante estos conceptos, Zubiri plantea una idea muy similar a la que planteó Esquirol: la pasividad esencial a la constitución humana es, al mismo tiempo, una *comoción* o interpelación, esbozo de proyecto o respuesta, inicio de una marcha<sup>845</sup>. Así como la función trascendental de la voluntad consiste en la determinación de la personalidad por parte de la propia persona, la función trascendental del sentimiento demuestra la imposibilidad de una absoluta *auto-determinación*, puesto que la determinación de posibilidades siempre se hace a la *intemperie*, es decir, expuesto a la afectación por parte de las ofertas de la realidad:

«Abierta a las diversas maneras de la realidad, la sustantividad [personal] <podría> recibir de mil modos sus maneras de realidad. No es el caso: determina ella misma su manera de realidad. Es la función trascendental de la voluntad. Al adoptar esta forma, la sustantividad [personal] se encuentra atemperada en cierta manera a la realidad. Es el sentimiento. (...) Transcendentalmente, [el sentimiento] es principio de estar en la realidad como temperie.»<sup>846</sup>.

Para Laín, la esperanza y la desesperanza corresponden al modo con que cada persona – recordemos que pertenecen a los denominados sentimientos de la *personalidad*– *se hace cargo de su vida como espera ilimitada del encuentro con la realidad como bondad*:

«Quiere ello decir que ni en la desesperanza deja de haber espera, ni en la esperanza genuina puede faltar la inseguridad. En sentido técnico llamo, pues, *esperanza* a un hábito de la segunda naturaleza del hombre, por obra del cual éste confía de modo más o menos firme en la realización de las posibilidades de ser que pide y brinda su espera vital; y *desesperanza* al hábito opuesto, consistente en desconfiar por modo más o menos extremo del logro del ser a que la espera tiende. Ni la esperanza es una <seguridad positiva> de lograr lo que se espera, ni la desesperanza puede ser nunca <seguridad negativa> respecto de ese logro; una y otra son formas de la tensión <seguridad-inseguridad>, más segura aquélla, más insegura ésta.»<sup>847</sup>

La persona esperanzada «vive-espera-proyecta» confiando en la bondad de la realidad en la que espera: confía en que, eventualmente, será liberada de la prueba actual y volverá a disfrutar del engarce de su vida personal con la realidad. En cambio, la persona desesperanzada desconfía de la bondad de la realidad en la que, no obstante, espera. La noción de espera nos permite comprender mejor los rasgos de la esperanza que las descripciones de Marcel, de Rosa, de Meirav o de Lear han enfatizado. Cuanto más profundamente confiamos en la bondad de la realidad –que no se iguala al conjunto

---

<sup>845</sup> Recordemos, una vez más, el *dictum*: «No es que el *yo puedo* se hiera, sino que el *yo herido* puede.» Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado. p. 61.

<sup>846</sup> Zubiri, X. (2007). *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial. p. 94.

<sup>847</sup> Laín Entralgo, P. (1984). *La espera y la esperanza* (2º ed). Madrid: Alianza Editorial. p. 572.

de bienes concretos disponibles sino a la permisibilidad de la realidad para admitir el perfeccionamiento de la propia persona–, menos se esperan bienes concretos, más se rechaza imponer la propia voluntad e intencionalidad a lo indisponible, más se confía en el apoyo enigmático de lo que no depende de uno, en la maduración de la circunstancia. De ahí que, al fin y al cabo, la esperanza no se ajuste a la relación intencional – «yo espero *p*»– sino a la dialógica: «espero confiado en tu bondad».

Más importante aún: esta noción armoniza con lo que anteriormente expusimos acerca de la existencia como movimiento de amparo de la vulnerabilidad. Tanto Zubiri como Esquirol señalan que la vida humana se encuentra en una condición única por razón de su intrínseca –y distintiva– apertura a lo real; una apertura que es, a la vez, intelectual y sensible, claridad y afectación:

«La herida presupone una verdadera apertura. (...) Ser humano implica haber alcanzado un grado tan elevado de apertura que la línea ascendente de la sensibilidad, de tan alta, se curva hacia abajo y se pliega sobre sí misma, dando lugar a más anchura y profundidad. (...) Este *sentirse* es claridad y situación –ser situado–. La palabra *consciencia* vino bastante tardíamente para indicar esta claridad de base. (...) La herida infinita es, al mismo tiempo, expresión de la infinitud que afecta y generación de interioridad.»<sup>848</sup>

Uno se siente –se encuentra ya viviendo y esperando– abierto a lo infinito. La propia intimidad está expuesta a lo infinito: goza y sufre su respectividad al mundo como intemperie. La afectación radical «nos pone» en marcha: el infinito nos conmueve, nos inquieta, incita en nosotros un movimiento del que podemos abstenernos o, al contrario, sumarnos. Nos sumamos a él cuando ordenamos nuestra situación determinando como posibilidad –constructiva o destructiva para la felicidad de nuestra persona– algo que nos afecta. Que nuestra vida se experimente como «espera» significa que el desenvolverse temporal de nuestra persona *permanece abierto* a la conmoción –a la intemperie– en su versión ilimitada al futuro, ya sea confiando o desconfiando en la bondad de lo que advendrá.

Para el pensador donostiarra, la personalización por apoderamiento de lo real corresponde a la *experiencia* que los seres humanos hacemos de Dios, la dimensión teologal de nuestra persona. Al igual que Rosa o Marcel, Zubiri cree que los modernos llevamos una forma técnica de vida –individual y socialmente– que «da la espalda» a la experiencia de Dios. A resultas del dominio científico de la naturaleza, cambia nuestra posición en el universo: el ser humano ya no se siente brotar de la realidad sino que se ha adueñado de ella. Por tanto, es el ser humano quien *se da a sí mismo* sus posibilidades, en vez de recibirlas como don o regalo<sup>849</sup>. El «tema radical» de la vida

---

<sup>848</sup> Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado. pp. 61-62.

<sup>849</sup> Zubiri, X. (2015). *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 2-3.

humana corresponde, según Zubiri, a la configuración optativa de la propia personalidad:

«Ante todo, he tratado de hacer ver que el hombre es una realidad sustantiva personal cuya personalidad, esto es, cuyo ser, cuyo <yo> ha de constituirse y configurarse a lo largo de la vida posibilitado por la realidad y apoyado últimamente sobre ella: es la religación a lo real. En ella acontece formalmente un problema: el problema de la realidad de Dios.»<sup>850</sup>

La condición personal o *personalidad* es aquello que obliga a tener que optar para ser, y la personalidad es la figura que despliega estas opciones: uno siempre es el mismo – *personalidad*– sin ser nunca lo mismo –personalidad–. Como se ha expuesto, esta auto-configuración es posible en virtud de una apertura a la propia realidad que es, en sí misma, un encontrarse en comunicación «con» otras realidades –cosas y otros seres humanos– en las que se deposita el poder de posibilitarnos. Zubiri sostiene que esta auto-configuración es, en sí misma, una «experiencia de Dios», porque entiende por «Dios» el carácter *último, posibilitante e impelente* de la totalidad de lo real frente al cual la figura de personalidad de cada uno corresponde *inevitablemente* a una *toma de posición*. Todo individuo, personalizándose, hace *experiencia* de Dios. En cambio, la fe religiosa corresponde a la opción explícita que se tome respecto a esta experiencia. Por tanto, siguiendo el planteamiento de Zubiri, toda vida humana está religada por más que no todos alberguemos creencias religiosas.

«La inmensa mayoría de los hombres vive precisamente el problema de Dios, no en tanto que Dios, sino en tanto que problema del poder de lo real, el cual, sin embargo, es idéntico con el problema de Dios. Se dirá, entonces, que el ateo no lo vive, por lo menos el poder de lo real, como fundamento y, sobre todo, Dios como fundamento. Sí, esto es muy posible. No lo vive *formaliter*, diría un escolástico, pero en sí, *in re*, materialmente, ¿no está poniendo en juego el poder de lo real, aunque no lo quiera llamar Dios?»<sup>851</sup>

Desde la perspectiva de esta *experiencia* de Dios –en lugar de examinarse desde la *creencia* en Dios–, la distinción entre esperanza mundana y teologal se difumina, como mostraron Marcel, Meirav, Lear y Esquirol. El sentimiento existencial de la esperanza implica confianza en que la bondad de la realidad permitirá que la espera culmine –en algún momento de la apertura ilimitada al futuro– en un reencuentro con el gozo, el amor y el asombro con los que la intimidad ya ha sido conmovida. Confianza en que volveremos a fruir, felizmente, de la respectividad de nuestra persona al mundo. El sentimiento de desesperanza no confía en ello. Promovemos esta desconfianza cuando, en vez de atender a la «voz» de la conmoción por lo infinito, equiparamos esta vulnerabilidad con debilidad y nos afanamos por domeñar nuestra exposición al infinito. Mientras el esperanzado se esfuerza por *no dejar de distinguir* entre la espera ilimitada en la bondad de lo real y expectación de bienes concretos; el afán desmesurado de disponibilidad, correlativo a un temor de verse decepcionado por lo que el futuro pueda

---

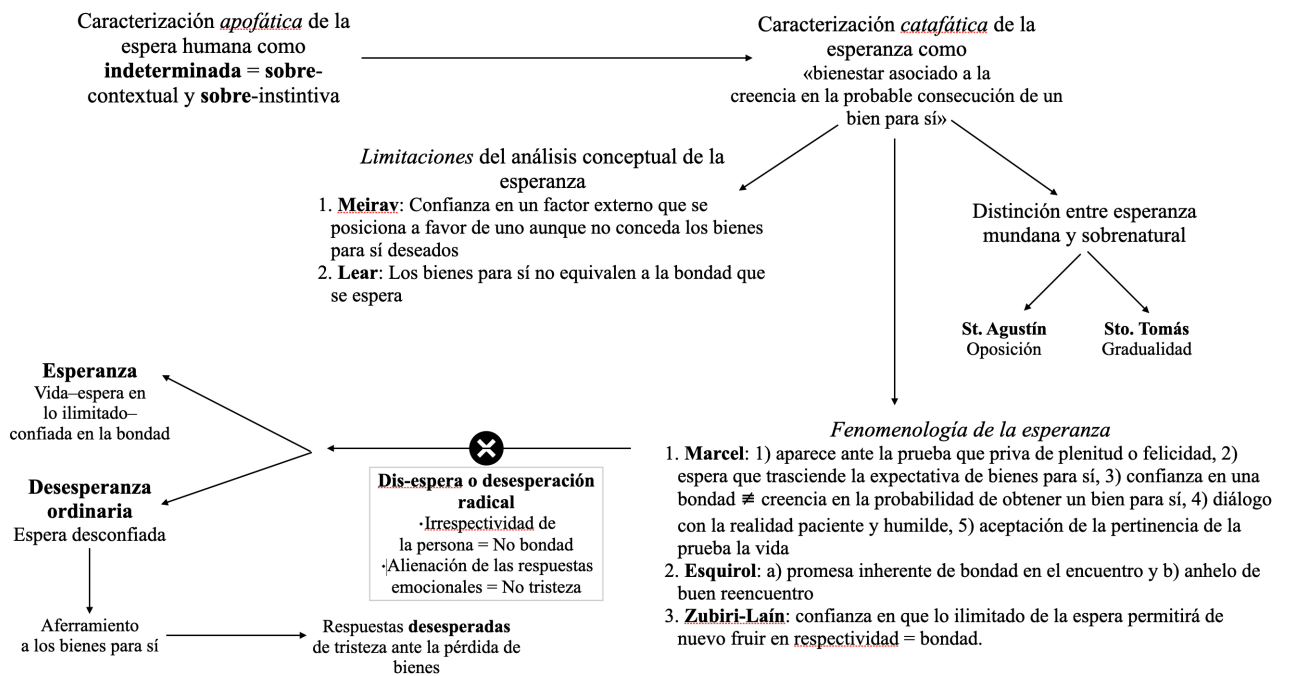
<sup>850</sup> *Ibid.* p. 29.

<sup>851</sup> *Ibid.* p. 95.

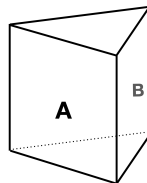
traer, emborrona esta distinción –antipoiesis<sup>852</sup>– y hace del mundo un lugar más *inhóspito*. La pretensión de limitar lo ilimitado a las propias expectativas pretende establecer una relación *contractual* con el futuro que muestra tanto «soberbia» como «estrechez» del alma.

§50. *Apostillas a la distinción entre desesperanza ordinaria y radical*

Resumimos en una figura esquemática los datos más relevantes que nuestro estudio de la esperanza ha identificado y los vinculamos con nuestra propuesta de distinguir, dentro del afecto depresivo, entre respuestas emocionales de tristeza, sentimientos existenciales ordinarios de desesperanza y el sentimiento radical de desesperanza:



La clase de bienes ante cuya pérdida se responde con profunda tristeza son posibilidades personalizantes, ofertas de la realidad que nos han conmocionado y que hemos determinado esenciales al proyecto. Por tanto, podemos pensar en estos bienes como prismas bifacetados:



<sup>852</sup> Véase §48; en particular, el concepto de *cosmopoiesis*.



La faceta A representa el sentido «bien para mí»: eso me da placer, me provoca orgullo, me provoca admiración, etcétera. La faceta B representa su carácter como «momento de la bondad de la realidad», el papel que la posibilidad juega dentro de la respectividad de mi vida personal al resto de cosas: para ser la persona que quiero, debo obtener placer; para ser la persona que quiero, debo sentirme orgulloso de mis logros; para ser la persona que quiero ser, debo ser capaz de admirarme de lo que me rodea, etcétera. Sin ser A y B distintos, hay cierta independencia entre ellos. Veamos un caso concreto:

«En la psicoterapia para la baja auto-estima, el miedo al fracaso y la ansiedad social, incluyo siempre una valoración de las suposiciones implícitas del paciente acerca de aquello que confiere valor a su persona así como de los estándares en relación a los cuales mide sus logros. *Cuanto más capaz sea de separar su sentido de valor personal del reconocimiento social, fortuna, atractivo o inteligencia, más será capaz de afrontar mejor los sentimientos de inferioridad [mi énfasis].* Un hombre de negocios muy exitoso que disfrutaba con la gestión de su empresa se vio en la bancarrota. Estaba deprimido y le remordían sentimientos de vergüenza y fracaso. Sentía que poco había en la vida por lo que le mereciera la pena vivir, puesto que había construido la imagen que tenía de sí mismo alrededor de sus elevados ingresos, independencia y control. La bancarrota le privó de las tres. Encontrándose en terapia, emprendió un nuevo proyecto empresarial. Aquello que le motivaba a tener éxito ya no era, sin embargo, el orgullo, la vanidad, el control o la ambición, sino hacer un uso benevolente de cualquier ingreso que ganara de entonces en adelante. Mientras que sus motivos fueran virtuosos, fuese honesto consigo mismo y diese lo mejor de sí, se sentía bien consigo mismo.»<sup>853</sup>

Este paciente superó su depresión sin siquiera modificar el bien concreto –A– que anhelaba, el éxito empresarial. Ahora bien, sí modificó la respectividad de su personalización al mundo, modificó B. Como hemos argumentado, el momento de determinación volitiva de la posibilidad, depende de cómo se siente la afectación por esa posibilidad. El «yo puede» en la medida que se encuentra herido de cierta manera. El éxito empresarial puede afectar de distintos modos: puede hacerlo incrementado la propia vanidad o puede hacerlo como medio para realizar unas obras que, de otro modo, serían inviables. La exposición conmovida de nuestra intimidad a la intemperie de la realidad se abre a una multitud de ofertas.

Al final del anterior capítulo, señalamos que los sentimientos existenciales –esperanza y desesperanza– se vierten como expectativas pre-intencionales de apoyo en el mundo, configurando en parte cómo somos conmocionados por la intemperie. La desesperanza es la espera *desconfiada* en que, en lo ilimitado del futuro, reencontremos apoyo en la realidad como bondad: feliz respectividad de nuestra persona. Esta desconfianza promueve aferrarse a los bienes para sí. Tras perder los bienes a los que uno se aferra, ¿cómo se puede confiar en encontrar de nuevo otros bienes si uno se vierte al futuro desconfiando de la bondad de la que los bienes manan? Me «aferro» al bien concreto que determino y, de esta manera, otorgo un peso excesivo al momento determinante de la fruición, orillando el momento atemperante del que no confío que dimanen, imprevisiblemente, buenas conmociones. Es decir, el disfrute se restringe a aquello

---

<sup>853</sup> Schimmel, S. (1997). *The seven deadly sins. Jewish, Christian and Classical Reflections on Human Psychology*. New York: Oxford University Press. p. 49. Mi traducción.

respecto a lo que yo albergo un propósito concreto. Aferrándose a la determinación restrictiva de las ofertas que se admiten como bienes, se asume el riesgo de resentirse si la realidad no ofrece lo anhelado *en los términos exactos en los que estoy anhelándolo*. La reacción de tristeza por la pérdida de un bien así determinado tendrá un tinte *desesperado*, puesto que, al duelo por la pérdida, se añade la desconfianza de encontrar de nuevo el bien perdido o que, en el futuro, seamos imprevisiblemente conmocionados por un reencuentro con lo bondadoso. El horizonte temporal del mundo se convertirá en una incómoda –mal *pathos*– sala de espera de lo que advendrá. El tinte desesperado de las respuestas de tristeza corresponde a la forma ordinaria de desesperanza, que eleva su queja hacia la realidad en tanto no ofrece *suficientes buenas* posibilidades, es decir, aquellas que uno anhela en los mismos términos que las anhela. Ahora bien, por estrecha y unilateral que sea su fruición, el desesperanzado no carece de ella, como muestra el ejemplo del empresario.

Empleamos el calificativo de *ordinario* para indicar, precisamente, que se trata de una desesperanza que hace mella en todos nosotros y que se encuentra en las depresiones no melancólicas, las más frecuentes. Aunque la psiquiatría y la psicología se opongan frontalmente a la *moralización* de cualquier padecimiento mental por considerarla científicamente injustificable, cabe admitir que en áreas del comportamiento personal tales como el deber, la culpa, el pecado o la auto-indulgencia, la experimentación y la observación sistemática son inviables y, por tanto, estas disciplinas no pueden arrogarse el papel de juez *a priori* sobre qué debe y no debe ser moralizado. ¿Todo comportamiento irresponsable se debe exclusivamente a la restricción que sobre la libre voluntad impone el sufrimiento o, tal vez, en otras ocasiones, el sufrimiento se sigue de un comportamiento irresponsable tanto para con uno mismo como para con los otros? En el libro *El individuo y su religión* (1951), el psicólogo Gordon Allport, célebre por sus estudios de la personalidad, escribe:

«Cualquier neurótico [trastorno mental leve o moderado] vive una vida que, en cierto sentido, está extremadamente auto-centrada (...) su miseria representa una preocupación completa consigo mismo. La misma naturaleza del trastorno neurótico está vinculada al orgullo. Si el paciente se muestra hipersensible, resentido, capcioso, puede indicar un miedo a no destacar en situaciones competitivas en las que quiere mostrar su valía. Si se muestra crónicamente indeciso, está mostrando miedo a equivocarse y a ser desacreditado. Si se muestra excesivamente escrupuloso y auto-crítico, puede estar tratando de mostrar cuán digno de encomio es realmente. *Por tanto, la mayoría de neurosis están, desde el punto de vista religioso, mezcladas con el pecado del orgullo [mi énfasis].*»<sup>854</sup>

La fruición del desesperanzado es *estrecha y auto-centrada*, da la espalda a la diferencia entre bondad y bien para sí mismo. Este camino conduce a definir la posibilidad como lo hace Jean-Paul Sartre, «lo posible es [*exclusivamente*] aquello *de que* está falto el

---

<sup>854</sup> Apud. Schimmel, S. (1997). *The seven deadly sins. Jewish, Christian and Classical Reflections on Human Psychology*. New York: Oxford University Press. p.28. Mi traducción.

Para Sí [el ser del hombre como existencia] *para ser* sí mismo»<sup>855</sup>. Esta definición es exacta y errónea a la vez. Exacta si por «aquello de que está faltó» se entiende el poder de la realidad. Errónea si por «aquello de que está faltó» se entiende unos bienes concretos. El problema reside en deponer en ciertos bienes el poder de lo real de una forma absorbente y parcial, casi «idolátrica»<sup>856</sup>. Esta «idolatría» resulta de una imposición demasiado unilateral –no dialogada e impaciente– por parte de la persona acerca de cuáles sean las ofertas de la realidad que se estiman buenas.

Ahora bien, ¿qué sucede con la espera si se carece de fruición? O, dicho con otras palabras, ¿cómo se espera si *no se puede articular* la respectividad de lo real a la posibilidad de perfeccionar la propia persona? En este caso, no se espera desconfiado sino que se «dis-espera», la experiencia de la espera se altera. No se podrá esbozar un proyecto –con la consiguiente obturación de la versión al futuro– a partir de la determinación de una posibilidad si nada conmueve la intimidad como posible. El mundo se vacía de la promesa de bien, algo que el enfermo puede identificar con una pérdida concreta que haya sufrido recientemente de modo que, entonces, provoca en el interlocutor la clásica impresión de *desproporcionalidad* entre el valor del bien concreto perdido y la metamorfosis del mundo habitual en un yermo desprovisto de bondad. No sólo se obtura la versión al futuro, sino que el vacío de bondad se extiende al *pasado*<sup>857</sup> que, de este modo, se revela mancillado por todas las oportunidades que se han malogrado.

«La persona deprimida se ve *aislada de su presente [mi énfasis]*; este queda anulado, en realidad. Las actividades le parecen inútiles, apenas puede cumplir con las tareas diarias. *También queda aislada de su pasado [mi énfasis]*, porque ya no es más la persona que era, y porque aquello que amaba ya no le parece importante. Quizás lo más fundamental es que *también se ve aislada del futuro [mi énfasis]*: como nada vale la pena, no hay nada por lo que vivir. *Durante una depresión se entiende lo importante que es tener algo que esperar. En una depresión, además, las dimensiones temporales se entremezclan [mi énfasis]*. El futuro se transforma en una especie de repetición del ahora (...), el pasado se vuelve una extraña ficción, más lejos que de costumbre: sabes que alguna vez fue bueno, pero te resulta incomprensible cómo, es algo que sólo sabes pero que no puedes sentir. *Durante una depresión te encuentras con un nuevo mapa de tu vida [mi énfasis]*: todo lo que te ha sucedido hasta entonces se te vuelve a mostrar, pero esta vez desde la perspectiva de la depresión. Los acontecimientos se tiñen con los recuerdos, pero también sucede lo contrario: los recuerdos toman el color de tu estado

---

<sup>855</sup> Sartre, J.-P. (2013). *El ser y la Nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Editorial Losada. p.165.

<sup>856</sup> Esta idolatría es a lo que Pelegrina se refiere como el «fallo mereológico» de las estructuras timopáticas. En estos casos, la trama de sentido, tejida biográficamente, es inadecuada porque transmuta la parte por el todo o el todo por la parte. Por ejemplo, cuando un adicto *absolutiza* el valor de bien del objeto de su adicción para su persona, a pesar del daño que el objeto de su adicción provoca a muchas partes de su persona psico-física. Cf. Pelegrina Cetran, H. (2017). *Psicopatología Regional. Estructuras dimensionales de la psicopatología. Logopatías y Timopatías*. Buenos Aires: Editorial Polemos. pp. 429-441.

<sup>857</sup> La extensión de la experiencia presente de la pérdida hacia el pasado, como una onda sobre el agua, responde a la diástasis temporal que caracteriza el acontecer de la personalización como respuesta. Véase §39. *La significatividad psicopatológica: una subjetividad que acontece como respuesta*.

de ánimo en un momento dado. El pasado no es algo fijo, te persigue (y, como buen perseguidor, cambia con regularidad de disfraz). La desesperación te remite a una desesperación anterior, que la refuerza, tal como la tristeza trae a la superficie otra tristeza previa. Asunto del pasado pueden emerger de improviso; y durante una depresión son siempre las cosas malas las que surgen, nunca las buenas. Lo que te queda es un ahora vacío: ya no puedes orientarte en el tiempo. *Andrew Solomon describe la depresión como una especie de atemporalidad, en la que pasado y futuro están completamente signados por este ahora perdido [mi énfasis].* No puedes imaginarte un futuro mejor, en el mejor de los casos recuerdas vagamente un tiempo mejor. Esta es también una gran diferencia entre depresión y, por ejemplo, el duelo: a menudo en los duelos, aunque el futuro esté afectado, el pasado sigue intacto. *Además de futuro, hace falta confianza para vivir. La confianza está en todo tipo de cosas, pequeñas y grandes [mi énfasis]:* tienes que confiar en que tu pareja te quiere para construir una buena relación, en que tu trabajo vale la pena para encontrarle sentido a lo que haces, en que los otros conductores respetarán las normas de tránsito para ir por la calle. *Si, junto con la esperanza de que las cosas mejoren, también desaparece la confianza básica en ti mismo y en el mundo, se hace casi imposible seguir moviéndote. [mi énfasis]»*<sup>858</sup>

El propio Laín Entralgo –psiquiatra además de historiador de la medicina– distinguió entre desesperación y *dis-espera*, *enfermedad* de la espera: «Como se habla de <distermias> y <distimias> no creo inadecuado emplear el término de diselpidia (de *elpís*, esperanza), para designar los diversos estados en que la capacidad de esperar se halla patológicamente perturbada.»<sup>859</sup> Entre ellas, destaca la depresión melancólica como «diselpidia hipotónica»<sup>860</sup>. La *dis-espera* consiste en una forma radical de desesperación en la que se ha perdido el contacto con la bondad de la realidad. Por la privación de *pathos* o conmoción por lo infinito, no se pueden determinar posibilidades personalizantes de modo que la existencia personal –y no sólo una configuración particular de sí mismo– es inviable. Esta privación de fruición de lo real es, a nuestro juicio, el trasfondo antropológico del síntoma de la anhedonia depresiva<sup>861</sup>. Puesto que lo infinito deja de conmover la intimidad, la vida no puede transcurrir como espera ilimitada de un buen reencuentro, ni que sea sobrenatural<sup>862</sup>. La distensión temporal de la vida como acontecimiento deja de corresponderse a una espera –más o menos confiada– en la bondad de lo que avendrá para mutar en una permanencia parecida al emplazamiento de una roca dentro del tiempo cósmico, una experiencia *imposible* de co-articular con el desenvolvimiento dinámico de la personalidad a través de su vida. Como sostiene Binswanger, ni la depresión melancólica es una «crisis existencial» ni el

---

<sup>858</sup> Meijer, E. (2021). *Los límites de mi lenguaje. Meditaciones sobre la depresión*. Madrid: Katz Editores. pp. 56-58.

<sup>859</sup> Laín Entralgo, P. (1984). *La espera y la esperanza* (2ª). Madrid: Alianza Editorial. p. 499.

<sup>860</sup> El grupo de las diselpidias hipotónicas incluye, además de la depresión melancólica, el déficit de corticoesteroides, los hipotiroidismos o las lesiones destructivas del lóbulo frontal o del diencefalo. *Ibid.*

<sup>861</sup> Véase §§1-3.

<sup>862</sup> De ahí las pintorescas ideas delirantes de condenación eterna o de inmortalidad propias de las depresiones melancólicas más graves. Cf. Cotard, J. (2008). Delirio de negación. Semiología y diagnóstico (1897). En J. M. Álvarez, F. Colina y R. Esteban (Eds.), *Delirios melancólicos: negación y enormidad* (pp. 61–197). Madrid: Ergon.

melancólico es un existente, sino «uno meramente aún con vida»<sup>863</sup>. Esta transformación tiene distintas facetas.

En primer plano, la alienación del carácter íntimo de las respuestas emocionales. Esta alienación distingue inmediatamente la desesperación radical de la ordinaria, en la que destaca la desazón de la tristeza por la pérdida de bienes. El radicalmente desesperado, en cambio, deja de ser conmovido por los que, hasta entonces, eran bienes. Sin bondad, sin personalización respectiva a las cosas en vistas a la felicidad, las cosas dejan de aparecer como los bienes que solían ser<sup>864</sup>. La ausencia de bienes que apropiarse conduce, antes o después, a la imposibilidad de configurar la personalidad. Así, suele manifestarse al inicio de las depresiones melancólicas un paradójico sufrimiento por la incapacidad de sufrir –el sentimiento de falta de sentimientos– que se apaga gradualmente hasta sumirse en una impotencia fatalista e indolente. Ni se puede apropiarse el mundo de vida –la región de los bienes– ni una figura de personalidad con la que hacer actual la condición personal. La incapacidad para la apropiación personalizadora, fruto de una anulación de la apertura, corresponde a lo que entendemos por enfermedad mental<sup>865</sup>. En los términos que maneja Héctor Pelegrina, la privación de la fruición es la máxima expresión de una alteración –*timopatía*<sup>866</sup>– de la capacidad de ser alcanzado y transformado por el sentido –*timia*–. Se trata de la situación que Henri Maldiney caracterizó como la incapacidad melancólica por ser traspasado y transformado por la posibilidad o transposibilidad<sup>867</sup>. El mundo comparece desprovisto de bondad, un yermo huero de posibilidades indiferente a la personalización. De este modo, la experiencia de la depresión patológica ratifica la opinión de Zubiri según la cual el mundo como respectividad se antepone al mundo personal-existencial. En este caso patológico, se actualiza una respectividad que *no está templada* por la fruición, lo que torna inhabitable el mundo y la propia biografía. La inhabitabilidad separa al *Lebenswelt* –por así llamarlo– del melancólico del mundo de la vida compartido que se define, precisamente, como la región de la realidad con la cual el ser humano se ocupa, que modifica a través de las acciones de su cuerpo animado y en la que puede ser

---

<sup>863</sup> Véase §34. *Temporalidad inmanente*.

<sup>864</sup> Véase §41. *El núcleo de la alienación depresiva es una despersonalización emocional*.

<sup>865</sup> «La autopoiesis, en la vida humana, ya no es la simple auto-construcción del sistema de vida específico y sus polos –el organismo y el nicho– sino la construcción de *sí mismo*, como persona autónoma, libre de elegir y efectuar su conducta desde sus propios criterios. Y la construcción de un *mundo personal* desde la *asignación* de valor y sentido personales a las cosas, desde los criterios propios. La autopoiesis humana –al menos hoy– es una *apropiación personalizadora*.» Pelegrina Cetran, H. (2017). *Psicopatología Regional. Estructuras dimensionales de la psicopatología. Logopatías y Timopatías*. Buenos Aires: Editorial Polemos. p. 50.

<sup>866</sup> «En las Timopatías, no existe de base una alienación de los caracteres formales de la realidad. Aquí, la alteración reside en el *modo afectante de la información* sobre las posibilidades de vida del sujeto, *sentidas por el paciente* como posibilidad destructiva de su vida personal o como imposibilidad de realizarla. Para que surja la psicopatología afectiva, el sentido negativo tiene que afectar a la *totalidad vivencial* de la situación de vida, por afectar globalmente al propietario de la vida, o por afectar a la *realización de su vida* en la situación presente, sentida como enajenada y/o enajenante.» *Ibid.* p. 498.

<sup>867</sup> Véase §43. *Reconstrucción psicopatológica de los síntomas depresivos*.

comprendido por semejantes y trabajar con ellos como compañeros. Este «aislamiento en la capacidad de sufrir», como lo denomina Binswanger, corresponde a un «autismo pático» en el sentido que *la persona* del melancólico deviene verdaderamente una *mónada*<sup>868</sup>. Su existencia personal se muestra irrespectiva –inarticulable– al resto del mundo por más que su organismo psicofísico pertenezca a la totalidad del cosmos. Tanto es así que incluso su corporalidad viviente deja de resonar con su intimidad y se experimenta como inanimada o desvitalizada. Como dice Harmut Rosa, los hilos de resonancia entre el depresivo y la realidad han enmudecido.

«Asombrosamente, casi todos los síntomas de la depresión pueden interpretarse como síntomas de una pérdida abarcadora de resonancia: quienes padecen estos trastornos experimentan el mundo como plano, mudo, frío y vacío, y sienten que ya no puede afectarlos; al mismo tiempo, pierden la capacidad de movilizarse (emocionalmente) hacia el mundo, las cosas, los seres humanos y el futuro, de manera que el tiempo aparece en ellos como congelado. Tampoco existe ninguna «relación» entre pasado, presente y futuro. Y, como además pierden la relación de resonancia con su propio cuerpo y sus sentimientos, se sienten a sí mismos como pálidos, muertos, fríos y vacíos. En la medida en que el hilo de resonancia se muestra como rígido e inmóvil en ambos polos, el sujeto y el mundo también pierden sus cualidades de color y sonido. En términos metafóricos, aquí radica el núcleo de la relación sin relación. La misma encuentra su expresión empíricamente medible y observable en el hecho que las personas gravemente deprimidas pierden parcial o totalmente su capacidad de resonancia corporal: ya no reaccionan a señales corporales de los otros y no establecen con ellos una relación psicofísica de respuesta. A menudo, la consecuencia de esto es que los depresivos aparecen para sus prójimos como *imposibles de alcanzar*.»<sup>869</sup>

---

<sup>868</sup> De ahí la importancia de distinguir claramente entre mal *pathos* y privación de *pathos*. Se trata de distinguir entre el sufrimiento existencial y la mismísima imposibilidad de la existencia.

<sup>869</sup> Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz Editores. pp. 234-235.

## Conclusión del capítulo tercero

En el prólogo nos interrogamos por la cualidad distintiva de la «tristeza» depresiva. Su caracterización como *oscura y fría* nos ha conducido, a través de la imagen que Marcel dibuja de la desesperanza como el efecto mortecino sobre la llama con la que compara la vida confiada, a identificar la depresión con un sentimiento existencial para distinguirla de la tristeza como respuesta emocional a la pérdida de bienes.

Nuestro examen del papel de la afectividad en la existencia humana la presenta como la versión o exposición radical de nuestra intimidad a la conmoción por lo indeterminable: herida por lo infinito o atemperación a lo real como real. Se trata de una apertura pática, una claridad que hiera o un sentimiento inteligente que conforma el centro del movimiento de despliegue de nuestra persona. Puesto que esta apertura respectiva al resto de cosas es el corazón de nuestra intimidad, la apropiación de nuestra figura de personalidad –la existencia– se encuentra en comunicación al resto de cosas; es decir, *nuestra vida personal es un momento constitutivo de las cosas*, lo que permite que las cosas se ofrezcan a acoger el poder para realizarnos. Los sentimientos existenciales corresponden a modos personales de cosechar posibilidades a partir de ofertas que nos conmueven, cosecha que iluminará ciertas áreas del mundo a la vez que dejará en la penumbra otros segmentos. Dentro de un marco consistente y habitual de sentimientos existenciales, se configura una jerarquía de valores que permite estimar los bienes y los males concretos que pueblan el mundo de vida, frente a los que respondemos corpóreamente a través de nuestras emociones. La esperanza consiste en confianza humilde y paciente en la atemperación de nuestra persona a lo real: confianza que, en lo ilimitado de nuestra experiencia de la vida como espera, lo real seguirá ofreciéndose como apoyo para ser. O, como dice Esquirol, la esperanza corresponde a la confianza en que la conmoción de la intrínseca exposición de mi persona a las ofertas de la realidad generará el sentido que mantendrá a raya la experiencia del absurdo.

La apertura puede perder nitidez, ya sea porque se restringe o porque se anula. Son los dos sentidos que pueden darse a la noción de enfermedad mental: mal *pathos*, apertura que coarta dolorosamente la plenitud existencial, o privación de *pathos* como incapacidad de cosechar posibles de la conmoción. Desde esta perspectiva, el sentimiento existencial de la desesperanza como espera desconfiada llega a conformarse como un mal *pathos* cuando nos lleva a configurar los bienes que apetecemos de un modo restrictivo y unilateral, incrédulos que el futuro vaya a ofrecernos buenas conmociones que no se pueden prever. En el seno de este sentimiento existencial, las pérdidas nos afectan sobremanera, la tristeza se tiñe de una desesperación que mina la fortaleza necesaria para soportar el dolor de la pérdida que, de este modo, arrebatada la plenitud de nuestra existencia. Hoy día, este sufrimiento se denomina «depresión mayor».

Distinguimos esta desesperanza ordinaria de la *dis*-espera resultante de la privación de *pathos*: anulación de la apertura que impide la cosecha de posibles, el proyecto y la

configuración de bienes, de lo que se sigue una experiencia de alienación respecto a las propias respuestas emocionales. Sostenemos que esta incapacidad para cosechar posibles de la conmoción por lo indeterminable es el trasfondo antropológico del síntoma de la anhedonia depresiva. Como mencionamos en el prólogo, ediciones previas del manual DSM consideraron que la anhedonia era un síntoma indispensable o central del episodio depresivo mayor. Haber orillado esta idea ha contribuido, probablemente, a una desmedida expansión de este diagnóstico. En cualquier caso, insistimos en la necesidad de comprender la anhedonia de la depresión melancólica –privación de *pathos*– como una transformación del afecto *distinta* del estado de ánimo sombrío de la depresión mayor –mal *pathos*–. Se trata de afectos cualitativamente distintos que corresponden a experiencias existenciales diferentes<sup>870</sup>. Esta conclusión no es, en absoluto, una novedad, por más que sea novedosa la aplicación psicopatológica que hemos llevado a cabo de determinados planteamientos antropológicos. En el prólogo, ya se señaló que es incontrovertible que hay individuos deprimidos cuya tristeza es cualitativamente anormal. Ahora bien, la investigación empírica en tercera persona no ha conseguido determinar –y es razonable pensar que, sencillamente, no pueda hacerlo– en qué consiste tal cualidad. Creemos haber contribuido a aclararlo: la cualidad del afecto melancólico traduce una experiencia de vacío o carencia de conmoción existencial. La oscuridad y frialdad de la desesperación melancólica corresponden a la radical imposibilidad de personalizarse: «En la tortura la pobre alma no cree que estas tinieblas insoportables pueden jamás cambiarse en luz.»<sup>871</sup>

---

<sup>870</sup> Hace más de una década, antes de la publicación del DSM 5, un grupo de psiquiatras reputados –entre ellos, varios de los autores de las ediciones anteriores del manual– escribió un artículo solicitando oficializar la distinción entre depresión mayor y melancolía. Huelga añadir que esa petición fue desoída. Cf. Parker G, Fink M, Shorter E, Taylor MA, Akiskal H, Berrios G, Bolwig T, Brown WA, Carroll B, Healy D, Klein DF, Koukopoulos A, Michels R, Paris J, Rubin RT, Spitzer R, Swartz C. Issues for DSM-5: whither melancholia? The case for its classification as a distinct mood disorder. *Am J Psychiatry*. 2010 Jul;167(7):745-7. doi: 10.1176/appi.ajp.2010.09101525. PMID: 20595426; PMCID: PMC3733615.

<sup>871</sup> Se trata de una cita del místico alemán Juan Taulero (1300-1361), citado por Álvarez, J. (1997). *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial Trotta. p. 93. Álvarez revisa los testimonios de los místicos cristianos, en especial los de San Juan de la Cruz, y concluye que la *segunda* de las tres fases –purificación, *noche* y unión– de la experiencia mística es idéntica a la experiencia melancólica, excepto que el místico no la experimenta como una enfermedad que no pueda manejar sino como un amargo don de Dios que debe ser asimilado con tal de acceder a ciertas verdades.





## Epílogo

§51. *Responsabilidad y tratamiento de la desesperación: «no-querer» o «no-poder» ser un yo.*

Los trabajos de Carlos Rejón permitieron que nos percatásemos que la relación alterada de un paciente con el mundo a la que remiten los síntomas psiquiátricos se reconstruye mediante signos subsignificantes del caso concreto que no pueden ser incluidos en ninguna definición predicativa del síntoma. La reconstrucción de síntomas conlleva una dimensión *práctica* en el sentido del «para-qué» reconstruimos como lo hacemos, qué fines perseguimos –como médicos– al circunscribir la relación de un sujeto con la totalidad mediante un particular horizonte de sentido. En la dimensión práctica de la reconstrucción no rigen únicamente los criterios de veracidad de la teoría, sino que también se manejan criterios de eficacia *instrumental*, pertinencia *ética* o jerarquía *estética*<sup>872</sup>.

Al llegar al final de nuestra investigación, debemos reflexionar «para-qué» distinguimos entre desesperación ordinaria y desesperación radical. Esta diferencia tiene que ver tanto con la distinta relación terapéutica que *podemos* –instrumental y éticamente– establecer con cada paciente, como con nuestro empeño en no patologizar la vulnerabilidad de la condición humana<sup>873</sup>. Efectivamente, ciertos sufrimientos van de la mano de la condición humana, de modo que tiene poco sentido concebirlos como privaciones de una característica esencial de la vida humana. Este es el caso de la desesperación ordinaria. Mientras la desesperación ordinaria implica *dificultades* para reconciliar la perspectiva centrada en la propia existencia con la perspectiva excéntrica de la que los humanos somos capaces, la desesperación radical *sí* implica una *privación* de la perspectiva excéntrica.

Para analizar las múltiples repercusiones de la perspectiva excéntrica sobre la vida humana, el filósofo Thomas Nagel escribió *La perspectiva desde ninguna parte* (1986), obra que empieza explicando que:

«Este libro trata de un único problema: cómo combinar la perspectiva de una persona particular dentro del mundo con una visión objetiva del mismo mundo, incluyendo a esa persona y su punto de vista. Este es un problema al que se enfrenta cualquier criatura con el impulso y la capacidad para trascender su particular punto de vista y concebir el mundo como una totalidad. Aunque se trata de un único problema, tiene

---

<sup>872</sup> Rejón Altable, C. (2012). *Concepción de la psicopatología como lógica. Un ensayo de Teoría de la Psiquiatría*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid. p. 115.

<sup>873</sup> La vulnerabilidad se refiere a que la condición humana implica por sí misma unos conflictos que pueden provocar un sufrimiento que no es idéntico, sin más, a la enfermedad mental. Por el otro lado, el sufrimiento propio de la condición humana puede –en paralelo a otros factores biológicos, psicológicos o culturales– dar lugar a trastornos mentales y, asimismo, configura los síntomas de enfermedad mental. Cf. Fuchs, T. (2018). Existential Vulnerability. Toward a psychopathology of limit situations. En L. P. Rodríguez Suárez (Ed.), *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos* (pp. 39–53). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

muchas facetas. La dificultad para reconciliar estas dos perspectivas aparece tanto en relación a la conducción de la propia vida como al pensar. Es la cuestión más fundamental de la moral, del conocimiento, de la libertad, del sí mismo y de la relación de la mente con el mundo físico»<sup>874</sup>.

Nagel propone cómo se articulan la perspectiva centrada en el sujeto –que tiende a hacer de la realidad el mero correlato de su propia perspectiva– con la capacidad de este mismo sujeto para aprehender la realidad como una totalidad independiente que *incluye* su propia perspectiva como una más de las posibles:

«El sí mismo objetivo debería ser capaz de tratar con la experiencia desde cualquier punto de vista. De hecho, recibe directamente las experiencias de TN [se refiere al *individuo concreto* «Thomas Nagel» en el que habita el yo anónimo de la perspectiva excéntrica], pero trata al mismo nivel aquellas que recibe directamente y aquellas que conoce sólo indirectamente. En lo que concierne a su naturaleza esencial, [el sí mismo objetivo o yo excéntrico] podría basar su visión del mundo en una serie de experiencias distintas a las de TN, o incluso en ninguna experiencia que provenga directamente de una perspectiva dentro del mundo, pero el sí mismo objetivo en sí no dispone de una perspectiva así. Es el sujeto carente de perspectiva el que construye una concepción excéntrica [*centerless*] del mundo al ir combinando todas las perspectivas en el contenido del mundo.»<sup>875</sup>.

La capacidad humana de desacoplarse de la propia perspectiva concreta coincide con el carácter anónimo –desprovisto de rasgos empíricos– del *yo puro* de la fenomenología temprana que, como vimos, es una *parte* de la persona<sup>876</sup>. Nagel observa que, cuando llevamos la perspectiva excéntrica hasta su extremo, como hace la ciencia física, el carácter de nuestra *acción* tiende a confundirse con la consecuencia causal de una serie de circunstancias –internas y externas– pre-determinadas:

«La perspectiva objetiva parece borrar este sentido de autonomía porque sólo admite un tipo de explicación de por qué algo sucedió –la explicación causal–, de modo que equipara su ausencia [de explicación causal] con una ausencia de cualquier explicación. Puede admitir explicaciones causales de naturaleza probabilística, pero la idea básica que acepta es que la explicación de un suceso debe mostrar que el suceso, o el abanico de posibilidades que incluye el suceso, venía exigido por una serie de condiciones previas y eventos. (...) En la medida que esta exigencia no exista, el suceso es inexplicable. En la imagen objetiva del mundo no hay sitio para otro tipo de explicaciones que la causal. La defensa de la libertad exige el reconocimiento de un tipo distinto de explicación esencialmente conectada con el punto de vista del agente.»<sup>877</sup>

---

<sup>874</sup> Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press. Edición Kindle.p. 3. Mi traducción.

<sup>875</sup> *Ibid.*p. 62. Mi traducción.

<sup>876</sup> «*Tal y como son las cosas, el sí mismo objetivo es sólo parte del punto de vista de la persona ordinaria [mi énfasis]*, y su objetividad alcanza a desarrollarse en grados distintos en personas distintas y en diferentes estadios de la vida y de la civilización.» *Ibid.* pp. 62-63. Mi traducción.

<sup>877</sup> *Ibid.* 115. Mi traducción.

En cambio, cuando adaptamos la perspectiva céntrica, las cosas aparecen en lo que Nagel describe como la «fenomenología de disponer de alternativas»: desde *dentro*, experimentamos nuestra acción como la actualización de una posibilidad entre las diversas alternativas que aparecen ante nosotros<sup>878</sup>. La *acción libre* se define como aquella que *no está* meramente determinada por las circunstancias antecedentes y que, por tanto, encuentra razón suficiente en términos intencionales, en relación a las razones y propósitos del agente<sup>879</sup>. Ahora bien, la explicación intencional explica y no explica: aunque *aclare* por qué –motivos– el agente prefirió una de las alternativas, llega un punto en que no se puede aportar otro motivo para *no* haber preferido cualquier alternativa igualmente disponible que no sea el carácter o disposición del agente:

«Dice [lo hice por ciertas razones], pero no explica por qué no decidí no hacerlo por otros motivos. [La explicación intencional] Puede hacer que la acción devenga subjetivamente inteligible, pero no explica por qué se realizó ésta y no otra acción igualmente posible y comparativamente igual de inteligible. Esto parece ser algo para lo que no hay explicación, ni intencional ni causal.»<sup>880</sup>

La acción humana se caracteriza por una delicada articulación entre la perspectiva céntrica y la excéntrica; la ética es posible cuando la capacidad para adoptar una perspectiva excéntrica transforma la perspectiva céntrica: «No es una cuestión que la mente entre en correspondencia con una realidad externa que actúa causalmente sobre ella, sino que se trata de reordenar la propia mente respecto a las exigencias de la visión externa de sí misma.»<sup>881</sup>

Al actuar, intentamos disponer de la más completa visión de las circunstancias que condicionan nuestra acción, incluyendo las circunstancias de nuestra individualidad como cuando, por ejemplo, posponemos una decisión porque estamos cansados y no queremos que la fatiga «tome» la decisión por nosotros. Ahora bien, por más que pretendamos «objetivar» todas las circunstancias internas –deseos, creencias, sentimientos, impulsos– que condicionan nuestra libertad como agentes con el propósito de examinarlas antes que determinen la acción sin nuestra aprobación, este proceder tiene un límite: en un punto, elijo eso en vez de lo otro porque «yo» *quiero* su realización. ¿Quién es «yo»? ¿El «yo» céntrico o el excéntrico? ¿Una instancia que incluye a ambos?

No puedo ofrecer –ni a otro ni a mí mismo– otra razón por la que algo me parece digno de amor que porque lo amo, porque pertenece a la región del mundo a la que me abro

---

<sup>878</sup> *Ibid.* p. 113.

<sup>879</sup> *Ibid.* p. 115.

<sup>880</sup> *Ibid.* p. 116.

<sup>881</sup> *Ibid.* p. 148. Mi traducción.

amando<sup>882</sup>. A pesar que la objetivación de los condicionantes internos sea la extensión de nuestra capacidad para vernos «desde ninguna parte», la perspectiva excéntrica no puede extenderse indefinidamente a riesgo de menoscabar la *autoría* de nuestras acciones. Si se pretende que la acción sólo llegue tras haber examinado objetivamente todas las circunstancias que pueden condicionarnos, nuestro «yo» se torna impotente y se paraliza. Pero, por otra parte, dejaríamos de ser «nosotros mismos» si cediésemos ante el primer impulso que nos invadiese y actuásemos. La única salida consiste en que, en algún momento, nos *apropriemos* de algunos de los condicionantes de nuestra individualidad. El «yo» excéntrico deposita su realización en alguna de las perspectivas del «yo» céntrico: de esta manera, esos condicionantes devienen *nuestros* motivos.

«Cuando el individuo impersonal/social [el yo céntrico cuya perspectiva madura en un determinado ambiente] deviene Persona psicológicamente independiente, actúa libremente desde *su propia autonomía* (disculpen el «pleonasma enfático»), constituyendo sus propios motivos de conducta, ya sea porque los construye desde sí mismo, ya sea porque asume una motivación preexistente, transformándola en motivo propio por apropiación.»<sup>883</sup>

Nos hacemos personas por la articulación de perspectiva céntrica y excéntrica, asumimos cabalmente que «[m]i motivo para hacer algo es la única razón por la que algo llegó a suceder, y ninguna explicación suplementaria es necesaria ni posible»<sup>884</sup> y, simultáneamente, nos hacemos tributarios de *juicios de responsabilidad*.

A quien le corresponda enjuiciarnos –sea otro o nosotros mismos–, no se limitará a manifestar qué le parece extrínsecamente nuestra acción, sino que deberá *penetrar* en nuestra perspectiva y sopesar nuestra elección *a la luz de las alternativas que se nos presentaron*. Seremos alabados o reprendidos no sólo por la bondad o maldad de nuestra acción según la estipula algún código moral, sino que nuestra persona será juzgada por elegir *eso en vez de lo otro*. El juez ejecuta una doble proyección: por un lado, una proyección en la opción elegida por la persona y sus motivos y, por el otro, una proyección en las alternativas disponibles en aquella situación: «Lo principal que hacemos es comparar la acción o la motivación con las alternativas, mejores o peores, que fueron deliberada o implícitamente rechazadas aunque su aceptación, en tales circunstancias, hubiera sido motivacionalmente comprensible.»<sup>885</sup> El juicio de responsabilidad no es aplicable si ciertas *circunstancias* – actuar bajo coacción o carecer de conocimiento de las consecuencias del acto– o peculiaridades del *estado* del agente –

---

<sup>882</sup> A lo que nos referimos como apertura afectiva radical o *pathos* y que modalizan los sentimientos existenciales o de la personalidad.

<sup>883</sup> Pelegrina Cetran, H. (2006). *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Madrid: Ediciones Polifemo. p. 265.

<sup>884</sup> Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press. Edición Kindle. p. 114. Mi traducción.

<sup>885</sup> *Ibid.* Mi traducción.

efectos de una droga o de una enfermedad– impiden que el juez proyecte su punto de vista sobre él<sup>886</sup>.

Anteriormente, concluimos que los síntomas nucleares de enfermedad mental implicaban restricciones severas de la capacidad para *transitar*, en ambos sentidos, desde una perspectiva céntrica a una perspectiva excéntrica. Se trata, como lo formulaba Héctor Pelegrina, de despersonalizaciones. De este modo, lo más nuclear de la psicopatología –delirios y estados de ánimo patológico– socavan la responsabilidad según el *principio de las posibilidades alternativas*<sup>887</sup>. El principio de las posibilidades alternativas sostiene que una persona es responsable de sus acciones u omisiones –y de las consecuencias que de ello se deriven– *en la medida que podría haber actuado de otro modo*<sup>888</sup>. Este principio se refiere a la capacidad del individuo *concreto*, inmerso en una situación *particular*, para *darse cuenta que podía* hacer algo distinto de lo que hizo y no a la simple posibilidad lógica o fáctica de comportarse de otra manera. Una persona puede darse cuenta de las alternativas disponibles en la medida en que aprehende excéntricamente la situación en la que está inmersa para, acto seguido, apropiarse unos motivos para comportarse de una manera y no de otra. Si un individuo tiene restringida la capacidad para ubicarse en «ninguna parte» es menos responsable de sus actos que otro individuo que, en esa circunstancia, no tenga restringida esa capacidad<sup>889</sup>.

De este modo, sostuvimos que la desesperación radical implica la *privación* para adoptar perspectivas *potenciales* sobre la situación, para trascender la propia perspectiva y alcanzar una perspectiva «desde ninguna parte». Así, las posibilidades disponibles –*malas* en tanto su apropiación no contribuye a realizar la figura de persona que se

---

<sup>886</sup> *Ibid.* p. 122.

<sup>887</sup> Véase Robb, David, "Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/alternative-possibilities/>>. Accedido el 30 de agosto de 2022.

<sup>888</sup> Este principio se sustenta en la definición molinista –de Luis de Molina (1535-1600)– del libre albedrío: un agente es libre cuando, disponiendo de todos los requisitos para actuar, puede hacerlo o no hacerlo. *Apud.* Garrigou-Lagrange, R. (2020/1946) *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought/ La synthèse thomiste*. Paris: Edición a demanda. p. 130.

<sup>889</sup> Cabe insistir en que este principio se aplica a un individuo particular en una situación concreta para responder a los que se muestran críticos con la tesis que vincula psicopatología y carencia de responsabilidad moral, como King, M. y May, J. (2018). Moral Responsibility and Mental Illness: a Call for Nuance. *Neuroethics*, (11), 11–22. Por un lado, sostenemos un vínculo esencial entre psicopatología y merma de libertad –y responsabilidad–, del mismo modo que hacía Henry Ey: «el aspecto más característico de la Psiquiatría es *médico-legal*. En efecto, el proceso mórbido trabando, disolviendo la actividad psíquica, disminuye la libertad y la responsabilidad del paciente mental.» Ey, H. (2008). Estudio nº 4. La posición de la psiquiatría dentro del marco de las ciencias médicas (la noción de «enfermedad mental»). En *Estudios psiquiátricos. Volumen I* (pp. 67–83). Buenos Aires: Editorial Polemos. p. 77. Ahora bien, la restricción psicopatológica de la responsabilidad sobre la acción *concreta* se enjuicia en relación a un individuo particular en una situación irrepetible, condicionada por otras circunstancias además del síntoma. De nuevo, se trata de otra instancia de la tesis de Carlos Rejón acerca del carácter intrínsecamente *incompleto* del universal psicopatológico, que inevitablemente exige reconstruirse en el caso particular.

quiere– se presentan como *absoluta* o *incomparablemente* malas, de manera que la persona se encuentra sumida en una situación que imposibilita su personalización. El radicalmente desesperado se encuentra que «no-puede» ser un yo. Si este individuo toma una decisión drástica como el suicidio, *no es susceptible* de un juicio de responsabilidad porque, una vez nos proyectamos en su experiencia interior, descubrimos que carecía de alternativas. En cambio, el sentimiento ordinario de desesperación *realza* la *indisponibilidad* de las buenas posibilidades. Las posibilidades disponibles –*malas* en tanto su apropiación no contribuye a realizar la figura de persona que se quiere– adquieren un tinte oscuro *respectivamente* a la dificultad para alcanzar *buenas* posibilidades, aquellas cuya *hipotética* apropiación contribuiría a realizar felizmente la figura de persona que se quiere. Es decir, el individuo mantiene la perspectiva excéntrica por lo que, si opta por la opción drástica del suicidio, su persona sí es tributaria de un juicio de responsabilidad como no lo era la persona radicalmente desesperada.

En *La enfermedad mortal* (1849), Søren Kierkegaard argumenta que todos los seres humanos están, en algún momento, desesperados. Incluso los que superan su desesperación, han tenido que llegar a desesperarse para sobreponerse. Dado que suscribimos la tesis de Kierkegaard, sugerimos que esta es la razón de fondo debido a la que la prevalencia de «trastorno depresivo mayor» –categoría que no distingue entre desesperación ordinaria y radical– no deja de incrementarse en las sociedades modernas. El filósofo danés alcanza esta conclusión partiendo de una descripción del «yo» o «espíritu» como la instancia del ser humano que, del mismo modo que es capaz de establecer relaciones con la totalidad, también se relaciona consigo mismo<sup>890</sup>. Encontramos aquí, de nuevo, una antropología que enfatiza la capacidad del ser humano para salir de sí mismo y situarse en el mundo desde ninguna parte, cosa que le permite, en último término, volver a sí mismo desde «otra parte». Para Kierkegaard, esta capacidad sólo puede haber llegado a existir de dos modos: o bien se ha puesto a sí misma o bien ha sido puesta –*creada*– por un poder superior. De este modo, Kierkegaard ofrece una «demostración interna» de la existencia de Dios –a diferencia de las demostraciones de la existencia divina que recurren a características del mundo–, una demostración que se funda en el hecho que el ser humano va hundiéndose más y más en la desesperación cuanto más se esfuerza por fundamentarse a sí mismo<sup>891</sup>. En cambio, la fe se define como el estado en que no cabe la desesperación porque «cuando

---

<sup>890</sup> Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Editorial Trotta. p.33.

<sup>891</sup> «Este yo concreto o esta su concreción ha de contar sin duda con cierta necesidad y ciertos límites, ya que es algo completamente determinado, que tiene estas o las otras cualidades, estas o las otras disposiciones, etc., y que está delimitada por unas u otras circunstancias concretas, etc. Sin embargo, con el recurso a esa forma infinitamente abstracta que es el yo negativo [se refiere a un yo anónimo de la perspectiva excéntrica] nuestro hombre quiere que se le dejen las manos libres desde el principio para conformar todas esas cosas a su capricho y así sacar de todo ello el yo que él quiere ser a expensas de esa forma infinita del yo negativo. Y sólo por ese camino quiere ser sí mismo. Esto significa que nuestro hombre quiere empezar un poco antes que todos los demás hombres, pues no desea empezar con y mediante el principio, sino en el principio. Nuestro hombre no quiere revestirse con su propio yo, ni tampoco estima que su tarea haya de estar relacionada con el yo que se le ha dado, sino que personalmente quiere construirlo de raíz, encarnando aquella forma infinita [mi énfasis].» *Ibid.* p. 93.

en la relación consigo mismo y al querer ser sí mismo, el yo se apoya lúcido en el Poder que lo fundamenta»<sup>892</sup>. El pensador danés entiende que, si la capacidad para relacionarse consigo mismo se hubiese auto-constituido, el esfuerzo por fundamentarse a sí mismo no conduciría a la desesperación; al contrario, resultaría lo más natural.

En el terreno moral, la pretensión de fundamentarse a sí mismo guarda parecido con la pretensión de objetivar las circunstancias internas —«el yo que nos ha sido dado»— con tal de evitar que alguna de ellas determine nuestra acción sin haber sido completamente examinada y libremente aceptada por nuestra parte. El desesperado de Kierkegaard entiende que llegar a ser sí mismo exige *poder* disponer de tales condiciones, *poder* escoger cuáles le condicionan y cómo le condicionan; de ahí que califique al yo desesperado de «estoico»<sup>893</sup>. Dominado por esta pretensión, cuando un infortunio le arrebatara alguna de las condiciones que estima indispensables, desespera ante la imposibilidad que esto no le afecte hondamente:

«Quizá el yo experimentador [se refiere al yo desesperado, al que Kierkegaard denomina así porque pretende experimentar con las condiciones de su ser] del que acabamos de hablar y que de una manera desesperada quiere llegar a ser sí mismo ha llegado a chocar en un momento dado, en tanto que se orienta provisionalmente en la dirección de su yo concreto, con alguna que otra dificultad, con algo que los cristianos llamarían una cruz, un daño fundamental, fuera el que fuera. Quizá la primera intención del yo negativo —o de la forma del yo— sea en este caso la de arrojar muy lejos esa cruz, haciendo como si no existiera y no mencionándola para nada. Pero en este trance no puede por menos que fracasar, ya que toda su destreza en hacer experimentos no llega tan lejos, y ni siquiera su destreza para las abstracciones alcanza tan lejos. *Entonces, como Prometeo, este yo infinito y negativo se sentirá inevitablemente aherrojado en esa esclavitud. Ya tenemos, pues, un yo que padece [mi énfasis].*»<sup>894</sup>

He aquí el sentimiento ordinario de desesperación como mal *pathos* del que todos podemos ser víctimas. Cuando perdemos ciertos bienes, la respuesta de tristeza adopta un tinte desesperado al advertir que el destino nos ha despojado de una posibilidad fundamental para personalizarnos, revelando las limitaciones contingentes de un yo que, *hechizado* por su capacidad para adoptar la «perspectiva desde ninguna parte», *ha llegado a creer que tiene el poder para disponer de sí mismo y del mundo*. La desesperación ordinaria es producto, por tanto, de un «endiosamiento» del yo excéntrico, algo que Zubiri describió vívidamente:

«Es lo que San Juan llamó, en frase espléndida, *la soberbia de la vida*. Por ella, el hombre se fundamenta en sí mismo. La teología cristiana siempre ha visto en la soberbia el pecado capital entre los capitales, y la forma capital de la soberbia es el ateísmo. La posibilidad más próxima a la persona, en cuanto tal, es la soberbia. (...) De aquí resulta que la forma fundamental del ateísmo es la rebeldía de la vida. ¿Puede

---

<sup>892</sup> *Ibid.* 168. No debe pasar por alto la similitud de esta definición con la de religación al poder de lo real de Zubiri.

<sup>893</sup> *Ibid.* p. 93.

<sup>894</sup> *Ibid.* p. 95.



llamarse a esto un verdadero ateísmo? Lo es, en cierto modo, en el sentido que acabo de indicar. Pero, en el fondo, tal vez no lo sea. Es más bien la divinización o *el endiosamiento de la vida*. En realidad, más que negar a Dios, el soberbio afirma que él es Dios, que se basta totalmente a sí mismo. (...) No se ha endiosado la vida, pero sí la persona. El ateo, en una u otra forma, hace de sí un Dios. El ateísmo no es posible sin un Dios. El ateísmo sólo es posible en el ámbito de la deidad abierto por la religión. La persona humana, al implantarse en sí misma, lo hace por la fuerza que tiene, y que ella cree que es su ser; inscribe su ser propio en el área de la deidad; testimonio tanto más elocuente de lo que religadamente le hace ser. En su estar desligado, el hombre está posibilitado por Dios, está en Él, bajo esa paradójica forma, que consiste en dejarnos estar sin hacernos cuestión de Él, o, como decimos en español, «estar dejados de la mano de Dios». El hombre no puede *sentirse* más que religado, o bien, desligado. Por tanto, el hombre *es* radicalmente religado. Su sentirse desligado es ya estar religado. Por esto, no hay más modo de caer en la cuenta de la vanidad, o desfundamentación de la soberbia, que el *fracaso* de una existencia que se religa a su puro *factum*. No me refiero a los fracasos que el hombre puede padecer dentro de su vida, sino a aquel fracaso que, aun no conociendo «fracasos», es «fracaso»; el fracaso radical de una vida y de una persona que han intentado sustantivarse. En su hora, la vida fundamentada sobre sí misma aparece internamente desfundamentada, y, por tanto, referida a un fundamento de que se ve privada. No es la angustia cósmica [la que experimenta el yo heideggeriano enfrentado al sin-sentido de la totalidad circundante] la manera más honda de tropezar con la nada y despertar al ser. Hay otro acontecimiento (llamémoslo así) más radical aun: eso que nos invade cuando, ante la muerte súbita de un ser querido, decimos: «no somos nada». En cambio sentimos la realidad, el fundamento de la vida, en aquellos casos en que el que muere lo hace haciendo suya la muerte misma, aceptándola como justo coronamiento de su ser, con la fuerza que le viene de aquello a que está religado.»<sup>895</sup>

La respuesta de tristeza ante una pérdida puede ser tanto la ocasión para advertir y admitir los límites de nuestra condición para, eventualmente, superar la desesperación como, al contrario, proporcionarnos una excusa para obstinarnos en la creencia que deberíamos poder disponer de aquello que nos posibilita. En este último caso, toleraremos menos el carácter «dado» y limitado de nuestro yo y cada vez resultará más difícil superar la desesperación, porque no habremos comprendido que el problema radica en la actitud para con nosotros mismos. Kierkegaard compara esta situación al padre que deshereda un hijo que le decepciona: aunque piense que así termina con el problema, no por ello consigue *desligarse* de él<sup>896</sup>. La desesperación puede terminar convirtiéndose en un callejón sin salida cuando uno termina odiando no ya la carencia de esa o aquella posibilidad contingente, sino el mismísimo carácter limitado y fáctico de su yo, como algo que le impide llegar a ser «quien quiere ser». Llegados a este punto, el desesperado «no-quiere» su yo.

«Por eso cuando a nuestro hombre se le tuercen las cosas del mundo exterior y la desesperación está inevitablemente con él, se pone en seguida a hacer cábalas y todos

<sup>895</sup> Zubiri, X. (2017). En torno al problema de Dios. En *Naturaleza, Historia, Dios* (15º ed). Madrid: Alianza Editorial. pp. 449-451.

<sup>896</sup> Kierkegaard, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Editorial Trotta. p. 87.

sus deseos se cifran en la siguiente exclamación: ¿Por qué no llegué a ser otro distinto? ¿Por qué no conseguí para mí un nuevo yo?»<sup>897</sup>

Ateniéndose al principio de posibilidades alternativas, el juicio de responsabilidad exige de suficiente capacidad para adoptar la «perspectiva desde ninguna parte», perspectiva que en la desesperación ordinaria no se ha perdido sino que se ha endiosado, se ha manejado sin mesura. Siendo tributaria de un juicio de responsabilidad, no debemos establecer con la persona del desesperado la misma relación médica que establecemos con el radicalmente desesperado; por ejemplo, ingresándole y medicándole en contra de su voluntad<sup>898</sup>. Ahora bien, juzgar al desesperado responsable no conlleva que le culpemos sino que, gracias a su capacidad para responsabilizarse de su propia conducta, podremos establecer con él una relación terapéutica que no es posible establecer con el radicalmente desesperado.

Según la filósofa Hanna Pickard, no es contradictorio juzgar responsable a alguien y no culparlo<sup>899</sup>. La inculpación mienta el carácter de nuestra *respuesta* ante un comportamiento indeseable, ya sea una respuesta emocional –ira, resentimiento–, un juicio crítico o la imposición de consecuencias negativas como multa o encarcelamiento. Para un terapeuta no sólo es posible sino conveniente abstenerse de respuestas de este tipo, puesto que dificultan o imposibilitan una relación terapéutica basada en la confianza recíproca. En cambio, la responsabilización consiste en apreciar que, en relación a su comportamiento, una persona es capaz de responder ante otros: puede ofrecer motivos para hacer lo que ha hecho y lo que no ha hecho y dispone de capacidad para comprender que existen perspectivas distintas a la suya<sup>900</sup>. Estas capacidades son *indispensables* para que se pueda motivar a una persona a que modifique su propio comportamiento, la esencia de cualquier psicoterapia.

La mayoría de psicoterapias sostienen, explícita o implícitamente, una visión *compatibilista* en vez de *libertaria* de la libertad humana. Frente a la tesis *determinista*

---

<sup>897</sup> *Ibid.* p. 77.

<sup>898</sup> Como en el caso del paciente depresivo de Fulford descrito en §14. En esta línea, es célebre el caso del médico Rafael Osheroff quien, en 1982, inició un litigio contra la institución psicoanalítica Chestnut Lodge de Maryland (EEUU). Osheroff demandó por *negligencia* por insistir en tratar su problema – diagnosticado por los psiquiatras del centro como una depresión neurótica relacionada con su personalidad narcisista– mediante únicamente psicoterapia en vez de prescribirle –*involuntariamente*– medicación durante los siete meses en los que estuvo ingresado en 1979. En vistas de su progresivo empeoramiento, su familia forzó su traslado a otra institución, en la que fue diagnosticado de depresión melancólica y tratado –*involuntariamente*– con antidepresivos y antipsicóticos. Mejoró en tres semanas y fue dado de alta en remisión completa a los tres meses. Alegó que el retraso en instituirle un tratamiento de eficacia contrastada le había perjudicado moral y económicamente, al abandonarle su esposa y verse obligado a cesar el ejercicio de la medicina por la gravedad de su condición. Cf. Healy, D. (1997). *The Antidepressant Era*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press. pp. 245-255.

<sup>899</sup> Pickard, H. (2013). Responsibility without Blame: Philosophical Reflections on Clinical Practice. En K. Fulford, M. Davies, R. G. T. Gipps, G. Graham, J. Z. Sadler, G. Stanghellini, y T. Thornton (Eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry* (pp. 1134–1155). Oxford: Oxford University Press.

<sup>900</sup> *Ibid.* p. 1141.

que sostiene que en el mundo sólo existen causas y que, por tanto, la libertad y la responsabilidad del agente son ilusiones –creencia a la que, como Nagel advertía, puede conducirnos la perspectiva «desde ninguna parte»–; se oponen tanto el compatibilismo como el libertarismo, defendiendo ambos que la libertad y la responsabilidad de los agentes son rasgos reales del mundo. La diferencia entre ambas reside en que mientras el compatibilismo acepta la coexistencia –*misteriosa*– de libertad y causalidad, el libertarismo entiende que el determinismo impugna la libertad:

«La premisa del compatibilismo es que el determinismo no amenaza la libertad de la voluntad. Los dos fenómenos pueden coexistir siempre y cuando acuñemos una definición de libertad que no entre en conflicto con el determinismo. El compatibilismo propone diversas definiciones de voluntad libre. Algunos la definen como el poder para actuar como se quiera sin coerciones ni constreñimientos. Otros sostienen que la voluntad exige acción sobre un particular tipo de deseos. Otros, también, vinculan la libertad de la voluntad con el autocontrol. (...) El libertarismo es la creencia que el determinismo es falso, que la voluntad libre existe y que la responsabilidad moral está justificada. (...) Las teorías libertarias muestran unanimidad en que la libertad exige indeterminismo, pero se distinguen entre ellas en términos del tipo de indeterminismo necesario para la acción libre.»<sup>901</sup>

Es lógico que la mayoría de psicoterapias sostengan una postura compatibilista porque si, por un lado, sostuvieran una postura libertaria, no podrían manejar coherentemente algún concepto de trastorno mental que entienda que algún aspecto del universo –ya se trate de dimensiones psíquicas que escapan a nuestro control o se trate de instancias corporales– coacciona la libre voluntad del agente. Si, por el otro lado, se sostuviera una creencia determinista, no sería lógico que el terapeuta apelase a la persona del agente para transformar su propio comportamiento. Por tanto:

«*Muchas terapias promueven la idea de la elección personal (es decir, la libertad de la voluntad) [mi énfasis].* Esto incluye las escuelas psicoanalítica, centrada en el cliente, cognitiva, existencial y narrativa, por mencionar sólo algunas. La terapia puede ayudar de este modo al cliente a advertir que está eligiendo en cada momento de su vida. Esto puede experimentarse como «depende de mí qué hacer a partir de aquí» o «yo soy el que elige». Después de esto, la terapia puede enseñar cómo encontrar y realizar elecciones personales o internamente satisfactorias. Con cierta frecuencia, la gente toma decisiones que no le aportan nada excepto desengaños y poca satisfacción. El individuo mal ajustado habitualmente se centra en la gratificación inmediata de sus necesidades básicas y pasa por alto considerar las alternativas que podrían satisfacer a la larga sus otras necesidades. La elección personal significa dos cosas como mínimo. Por un lado, tiene que ser una elección entre algunas cosas externas o acciones: permanecer en casa o salir a dar un paseo, por ejemplo. Por el otro lado, tiene que ser una elección de estado interno o actitud personal: mantenerse calmado o perder el control sobre sí, angustiarse o relajarse, etcétera. En muchas ocasiones, no disponemos de alternativas en el mundo exterior. Por ejemplo, no disponemos de un libro interesante que leer o no recibimos la oferta de empleo que deseamos, etcétera. Pero siempre retenemos la capacidad de elegir cómo respondemos a estas circunstancias externas. ¿Debo rebelarme? ¿Debo ser paciente? Siempre hay alguna elección en relación a la actitud personal, incluso si no obtenemos lo que queremos del entorno. Y esta posibilidad crea

---

<sup>901</sup> Beliaevsky, V. (2020). *Freedom, Responsibility and Therapy*. Palgrave Macmillan. Edición Kindle, no paginada. Pos. 4686.

un amplio espacio para la libertad. [Viktor] Frankl nos ofreció uno de los mejores ejemplos de cómo las personas pueden elegir sus actitudes internas bajo las más atroces de las condiciones. Frankl era un psiquiatra, uno de los fundadores de la escuela de psicoterapia existencial, y un superviviente del Holocausto. Así reflexiona a propósito de los años que pasó en un campo de concentración: «El hombre *puede* conservar un vestigio de la libertad espiritual, de independencia mental, incluso en las terribles circunstancias de tensión psíquica y física. Los que estuvimos en campos de concentración recordamos a los hombres que iban de barracón en barracón consolando a los demás, dándoles el último trozo de pan que les quedaba. Puede que fueran pocos en número, pero ofrecían pruebas suficientes de que al hombre se le puede arrebatar todo salvo una cosa: *la última de las libertades humanas –la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias– para decidir su propio camino.*»<sup>902</sup>

En consecuencia, la relación terapéutica con el desesperado tratará de ayudarlo a que advierta que sufre en relación a la actitud personal –soberbia– con que se enfrenta a la indisponibilidad contingente de buenas posibilidades. Se le insta a recuperar la *esperanza* a través de la aceptación de *su* destino. Evidentemente, esto no será posible mientras el paciente –o el médico– no dejen de concebir la esperanza del modo en que, como advierte Harmut Rosa<sup>903</sup>, hemos terminado haciendo rutinariamente en las sociedades tardo-modernas:

*«La esperanza moderna es la esperanza de ser capaz de controlar el futuro y hacerlo absolutamente claro [disponible, diría Rosa]. Esto no corresponde, estrictamente hablando, propiamente a la esperanza, sino que más bien es una expresión de desesperación [mi énfasis]. Cuanto más sujetemos el futuro al pronóstico, más nos comportamos como personas trastornadas, es decir, personas que han perdido su confianza básica en un futuro abierto. Esta forma velada de incapacidad para la esperanza también se demuestra en el modo en que solemos lidiar con la enfermedad. Tendemos a emplazar la esperanza en la influencia favorable de los determinantes externos, a la vez que nos olvidamos que a nosotros, como seres humanos, se nos ha dado la habilidad para encontrar estabilidad a través de una garantía íntima, que permite una existencia que no exige dominar lo externo. Cuanto más concentramos nuestra atención en resolver exclusivamente lo fáctico, más malgastamos este potencial. El futuro de una medicina humana sólo puede consistir en promover la esperanza que corre paralela al deseo y a la planificación de la cura porque, aunque la esperanza no pueda eliminar el sufrimiento, la esperanza impide que el sufrimiento adopte un carácter totalizante [mi énfasis].»<sup>904</sup>*

---

<sup>902</sup> *Ibid.* Edición Kindle, no paginada. Pos. 2145-2161. Mi traducción. He extraído la cita de Frankl de la traducción española: Frankl, V. E. (2001). *El hombre en busca de sentido* (21° ed). Barcelona: Herder. p. 99.

<sup>903</sup> Véase §45. *Brevísima historia de la esperanza y su crisis contemporánea.*

<sup>904</sup> Maio, G. (2020). *Den kranken Menschen verstehen. Für eine Medizin der Zuwendung* (2° ed.). Freiburg im Breisgau: Herder. pp. 179-180. Mi traducción.

El sufrimiento del desesperado embargará la totalidad de su existencia –mal *pathos*<sup>905</sup>– mientras que lo contingente –«lo que ni es *necesario* ni *imposible*»<sup>906</sup>– aparezca ante este individuo como un obstáculo a su afán de *disponer* de sí, de llegar a ser «quien quiere ser». Como señala el médico y filósofo Giovanni Maio, resulta de ayuda *advertir* que, de hecho, la mayoría de las condiciones de nuestra existencia –haber llegado a nacer, haberlo hecho en cierto tiempo y lugar, encontrarnos a ciertas personas o disponer de ciertos talentos y defectos– no están a nuestra disposición. Nuestro yo excéntrico debe asumir estas condiciones como un basamento en vez de como una limitación porque, de lo contrario, empieza a recorrer la senda que conduce a la desesperación. Mediante un cambio de actitud *personal*, que no depende de la influencia favorable de los determinantes externos, se puede apropiarse lo contingente y transformarlo en la situación *propia*: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo [mi énfasis].»<sup>907</sup> Escribe Maio: «Debo aprender a reconocer el sitio [la circunstancia contingente] en que me encuentro como *mi* sitio, como el sitio que, antes que nada, me permite ser <yo mismo>. Advertir que, sin este sitio, yo no existiría, es la condición necesaria para que encuentre un modo de desarrollarme en su seno.»<sup>908</sup>

Nuestro papel es ayudar a que el desesperado advierta que, si *quiere* superar su desesperación, no le queda otro remedio que cambiar su perspectiva sobre el vínculo de su persona al mundo, cejando en su empeño de personalizarse *en oposición* al mundo. Tengamos bien presentes las palabras desafiantes, que citamos anteriormente, escritas por el poeta sueco Stieg Dagerman poco antes de suicidarse: «El mundo es más fuerte que yo. *A su poder no tengo otra cosa que oponer sino a mí mismo, lo cual, por otro lado, lo es todo [mi énfasis].*»<sup>909</sup> En vez de oponerse al mundo porque éste ostenta el poder de fundamentar que uno querría disponer para sí, se trata de personalizarse *en correspondencia* al mundo, apoyándose en él. Apoyarse significa ser capaz de *responder* a la herida por lo *in-finito* –*in-determinable*– de la que no podemos *disponer*; herida que constituye el centro de la existencia humana:

«Se entiende así que el malestar y la desesperanza de la sociedad actual tengan que ver con la pérdida de la dimensión de profundidad. La comprensión plana y homogénea del mundo de nosotros mismos y del mundo nos enferma. El mundo reducido a cosas y a funciones, el mundo objetivado, vehicula la depresión y la desesperanza. Incluso aunque se viva contento, en un entorno material confortable, la partida está perdida y, tarde o temprano, la carencia se manifestará. La vida gana fuerza cuando se nota, incluso con estremecimiento, la profundidad; y la pierde en la banalidad. (...) La esperanza no está relacionada con una hipotética dimensión ajena a nosotros; está

---

<sup>905</sup> Véase §42. *El sufrimiento patológico corresponde a la privación de pathos.*

<sup>906</sup> Así define el sociólogo Niklas Luhmann el carácter del destino. Cf. Maio, G. (2020). *Den kranken Menschen verstehen. Für eine Medizin der Zuwendung* (2º ed). Freiburg im Breisgau: Herder. p. 125. nota al pie 3. Mi traducción.

<sup>907</sup> Ortega y Gasset, J. (2014). *Meditaciones del Quijote*. (J. Marías, Ed.) (10º ed). Madrid: Cátedra. p. 77.

<sup>908</sup> Maio, G. (2020). *Den kranken Menschen verstehen. Für eine Medizin der Zuwendung* (2º ed). Freiburg im Breisgau: Herder. p. 130. Mi traducción.

<sup>909</sup> Dagerman, S. (2020). *Nuestra necesidad de consuelo es insaciable...* Logroño: Pepitas Editorial. p. 16.

relacionada con la infinitud que nos constituye. Una vez más, el sentido procede de la juntura, en este caso, de la juntura que somos, de la juntura entre herida y lo que nos hiere, entre la profundidad de la herida y la profundidad de lo que nos hiere. La profundidad de lo que *me traspasa* (me hiere) y *me rebasa*. *Vida, muerte, tú y mundo son las infinitudes que me hieren, pero que no se reducen a uno mismo. La profundidad me sobrepasa, me trasciende [mi énfasis].*»<sup>910</sup>

Responder no como se responde al yugo que se *impone* contra la voluntad, sino como se responde cuando se nos *ofrece* algo que nos sobrepasa: aceptarlo tratando de ordenarlo, embellecerlo y hacerlo más justo en vez de oponerse a ello y cruzarse de brazos. Responder a lo que nos traspasa de un modo creativo en vez de nihilista. En otras palabras, *cosmopoiesis*: «devanar hilos, juntar palabras, reunir personas, crear mundo: todo esto es poética, poiética, y cuesta.»<sup>911</sup>

El mal *pathos* de la desesperación ordinaria depende de una oposición y rechazo a lo indisponible de una existencia herida. En la medida que uno no esté privado de libertad «interior», uno *podría* modificar esta actitud. Curiosamente, el desesperado recobra cierto dominio sobre sí mismo si se desprende *libremente* de un exagerado afán de ponerlo todo a la propia disposición. Ningún procedimiento técnico puede «producir» tal cambio, como si se tratara de un producto industrial de cuya receta disponemos. Este es el peligro de una medicina –o psicoterapia– que se entienda a sí misma como actividad de producción de salud mediante procedimientos técnicos y evaluaciones objetivables que pueden estandarizarse. En cambio, Henri Maldiney describe la desesperación radical como una *incapacidad* –que no un *rechazo*– para ser *traspasado* por las *posibilidades*, una incapacidad para transformarse en respuesta a la herida; lo que hemos descrito como una privación de *pathos*.

De ahí que si empleamos la misma categoría conceptual –«trastorno depresivo mayor»– para la desesperación ordinaria y para la radical, incurrimos en una doble *injusticia*. Por un lado, nos arriesgamos a pasar por alto que el radicalmente desesperado «no-puede» ser un yo y, por tanto, que si tratamos de entablar con él una relación psicoterapéutica que enfatiza la elección personal, no sólo no conseguiremos nada sino que, además, empeoraremos las cosas. Por el otro lado, si emplazamos el «no-querer» ser yo del desesperado en el marco de la medicina moderna –como un problema objetivo susceptible de una intervención técnica que puede prescindir del encuentro personal– contribuimos a que el individuo pierda de vista que «la dificultad de la existencia no es una enfermedad»<sup>912</sup>.

---

<sup>910</sup> Esquirol, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado. pp. 163-154.

<sup>911</sup> *Ibid.* p. 97.

<sup>912</sup> Esquirol, J. M. (2018). *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Barcelona: Acantilado. p. 87.



## Conclusiones finales

Empezamos nuestra investigación vinculando el alarmante crecimiento del diagnóstico de trastorno depresivo mayor con la indistinción entre tristeza ordinaria y tristeza patológica. Esta falta de distinción se remonta a una forma de entender la psicopatología que conceptualiza la experiencia psicopatológica atendiendo exclusivamente a sus notas empíricas. En contrapartida, Johann Glatzel proponía examinar la transformación del sentido que distingue estas experiencias en relación tanto a la biografía y a la situación vital del individuo como a constantes antropológicas de validez «trans-individual».

Acudimos al trabajo de Andreas Heinz para aclarar el lugar de estas constantes antropológicas. Este psiquiatra equipara enfermedad mental y enfermedad somática en tanto ambas se manifiestan a través de síntomas objetivables, sufrimiento subjetivo y interrupción de la participación social. Ahora bien, con tal de evitar una patologización o medicalización del sufrimiento ordinario, debe hablarse de *enfermedad* mental en referencia a aquel sufrimiento que no se deriva *exclusivamente* de la vulnerabilidad existencial que todos compartimos. Estableciendo una analogía explícita con la enfermedad somática, que se hace patente en forma de un malestar más o menos objetivable cuando el deterioro de las funciones de un órgano concreto afecta al conjunto de la vida del organismo, Heinz sostiene que el sufrimiento de la enfermedad mental depende de *privaciones* de las *capacidades humanas esenciales* que describe la antropología filosófica, un enfoque que no se ocupa de la naturaleza determinada del ser humano sino de las condiciones básicas e inalienables de la vida humana. De este modo, por ejemplo, el sentido angustiante de amenaza de una vivencia delirante de autorreferencia implica una restricción de la posicionalidad excéntrica como la que describen Helmuth Plessner o Thomas Nagel. Con este planteamiento en mente, hemos acudido a la antropología de Xavier Zubiri, a sus conceptos de persona, sentimiento atemperante y religación al poder de lo real. Según el pensador guipuzcoano, el sentimiento «me» atempera como realidad al resto de lo real: tonifica la actualidad de mi existencia o persona psico-corpórea *respectivamente a* la condición del mundo para admitir o rechazar la figura de personalidad que pretendo que cobre actualidad.

La conceptualización del sentimiento de Zubiri nos permitió reconsiderar la distinción fenomenológica entre respuestas emocionales a valores discretos y sentimientos existenciales o de la personalidad como modalidades de exposición o apertura radical – *pathos*– de la existencia al mundo como campo axiológico. Argumentamos a favor de esta distinción porque discrimina la tristeza ordinaria como respuesta emocional ante la *pérdida* de bienes de la desesperación como el sentimiento de una existencia que *no dispone* de bienes. Además, en este marco fenomenológico se inserta armónicamente la conceptualización que Matthew Ratcliffe propone del afecto depresivo como una desesperación *radical*: una apertura al mundo como campo axiológico en la que la indisponibilidad de bienes implica, además, la *extinción* del sentido inarticulado de que algún bien indefinido –es decir, uno que no se ajusta a un campo intencional– *podría* volver a estar disponible *de nuevo*.



En tanto la distinción entre respuestas emocionales y sentimientos existenciales pertenece a la fenomenología temprana, implica un realismo axiológico. En cambio, tal y como Diego Gracia puso de relieve, el pensamiento de Zubiri implica un constructivismo axiológico. Por tanto, hemos argumentado que los sentimientos existenciales atemperan al poder de lo real en vez de atemperar directa o principalmente a valores discretos. Es decir, los sentimientos existenciales denotan la personalización como un acontecimiento dinámico, una relación con el poder de lo real en el seno de la cual la *figura concreta* de mi persona –*personalidad*– cobra actualidad. Josep Maria Esquirol caracteriza esta relación entre existencia y mundo como la «herida por lo infinito» que nos atraviesa: una experiencia que el entendimiento no puede reducir a categorías porque implica una apertura a lo inobjetivable –el goce de la vida, el asombro ante el mundo, el amor al otro y el temor a la muerte que nos aguarda– de la que nos hacemos cargo mediante *respuestas* que van dando forma a nuestra persona. En cambio, las emociones como la tristeza consisten en conmociones corpóreas cuya intencionalidad se dirige a valores discretos. La intencionalidad de las respuestas emocionales *objetiva* facetas concretas del diálogo que nuestra existencia mantiene con la realidad como instancia que ostenta un poder –inobjetivable– sobre ella. El poder de lo real nos interpela íntimamente y *nuestras* personas se van configurando en respuesta a esta interpelación, una dinámica de la que los sentimientos existenciales se hacen eco.

De este modo, la desesperación manifiesta una *incapacidad* para disponer de posibilidades personalizantes. Tales posibilidades se identifican con ciertos *bienes*, configurados respecto a campos intencionales que el individuo maneja. Ahora bien, en el caso de la desesperación *ordinaria*, la indisponibilidad de buenas posibilidades *no impugna* la relación *radical* con la realidad en virtud de la cual el poder se experimenta como bondad o fuente de ofertas –inobjetivables– para la persona. Es decir, por más que no se disponga de los bienes concretos que se desean, en la desesperación ordinaria *no se deja de esperar* que la realidad *vuelva* a ofrecer, en algún momento, posibilidades. Según Pedro Laín Entralgo, esta espera radical– la «*radical hope*» de Jonathan Lear– apunta a la noción de existencia religada o radicalmente implantada en la realidad de Zubiri. Encontramos la máxima expresión de la religación en el sentimiento de esperanza: la *confianza* en que la relación con la realidad ofrecerá de nuevo posibilidades, por más que éstas *no se ajusten* a los campos intencionales que manejamos para configurar las posibilidades como bienes. En contraposición, la persona ordinariamente desesperada espera *desconfiando* del apoyo que puedan brindar las eventuales ofertas de la realidad, de modo que ha germinado en ella una identificación del carácter posibilitante de lo real con aquello que la persona concibe como bienes y, por tanto, una pretensión de disponer en sí y para sí del poder de la realidad.

Ludwig Binswanger fue más allá de la caracterización de la afectividad depresiva mediante las herramientas conceptuales de la fenomenología estática o eidética. Para Binswanger, el problema metodológico de este proceder fenomenológico aplicado a la

descripción de experiencias patológicas es que tiene como requisito una intropatía sobre el paciente que proyecta sobre su estado afectivo rasgos de la experiencia ordinaria tales como, por ejemplo, la dimensión de encontrarse situado–*Befindlichkeit*–. Para evitar estas proyecciones, Binswanger propuso una fenomenología trascendental o genética del afecto depresivo, una indagación sobre aquellas distorsiones de las condiciones de posibilidad de la experiencia que distinguirían el sentido del afecto depresivo del sentido de afectos ordinarios penosos parecidos, como la tristeza y la desesperanza. De este modo, el análisis de Binswanger nos permitió comprender que la desesperación radical del depresivo implica una obliteración del momento protensivo o versión al futuro de la corriente temporal de la experiencia.

Por tanto, el sentido de la desesperación *radical* no corresponde al lamento por una situación –contingente– de indisponibilidad de posibles sino a un lamento por la indisponibilidad *trascendental* de posibles: una transformación de la constitución de la experiencia a consecuencia de la cual *ni hay ni puede haber* posibles. De este modo, el sentido con que afecta la experiencia depresiva se «absolutiza» –deja de corresponderse a la concreción de la situación– y se «mineraliza» –se desvitaliza o congela–. Ambos rasgos hacen manifiesta la obturación de la personalización como acontecimiento dinámico. Por esta razón, Henri Maldiney describe la existencia del enfermo depresivo como aquella que carece de *transposibilidad*, una existencia que ya no puede ser conmovida y transformada por el carácter interpelante de la experiencia. Mediante la antropología de Zubiri, hemos planteado la misma idea al conceptualizar la desesperación radical como una *privación* del sentimiento existencial. La desesperación radical manifiesta un *pathos* privado de *religación*, una existencia que ya *no experimenta* la íntima conmoción por el poder de lo real de modo que no puede responder actualizando *alguna* –cualquiera– figura de personalidad. Al igual que la incorregibilidad del delirante implica una restricción de capacidad para adoptar una perspectiva excéntrica respecto a su existencia, el hecho que el radicalmente desesperado *no pueda ser consolado de ninguna manera posible* denota un *pathos* privado de apertura al mundo como bondad o fuente de posibilidades. Este sufrimiento debe distinguirse de la desesperación ordinaria. La desesperación ordinaria corresponde a un mal *pathos* o dificultad para hacerse cargo de la propia existencia, una dificultad para responder a la interpelación de la realidad –cuya conmoción se experimenta vivamente– actualizando *aquella* figura de personalidad que el individuo desea pero que la realidad no admite.

Además, la formulación zubiriana de la distinción entre respuesta emocional y sentimiento existencial permitió que advirtiésemos que la desesperación radical como privación de *pathos* implica *necesariamente* una despersonalización de las respuestas emocionales. Cuando la existencia deja de sentirse radicalmente expuesta o vertida al poder del mundo para posibilitarla, deja asimismo de experimentar los valores hacia los que se dirigen las respuestas emocionales como algo orlado de un poder cuya apropiación o rechazo haga factible una figura de personalidad. De este modo, nos posicionamos junto a aquellos autores que sostienen que la despersonalización de las

respuestas emocionales es el síntoma objetivable fundamental de la *enfermedad* depresiva, en vez de la tristeza intensa que se prolonga en el tiempo. Este fenómeno también ha sido denominado sentimiento de pérdida de sentimientos –*das Gefühl der Gefühllosigkeit*– o restricción de la capacidad de vibración afectiva –*die Einschränkung der affektiven Schwingungsfähigkeit*–. Atendiendo a las gradaciones de este fenómeno, hemos distinguido entre estado de ánimo deprimido, temple afectivo de muerte y humor melancólico siguiendo, por un lado, la propuesta de Carlos Rejón de concebir al síntoma psiquiátrico como un universal incompleto que exige, para poderse aplicar, de una reconstrucción de la relación de la persona con el mundo como, por el otro lado, la propuesta de Héctor Pelegrina de comprender los síntomas de enfermedad mental como expresión de una despersonalización por falta de apropiación de posibles.

Por tanto, quien sufre una desesperación ordinaria, en tanto sigue abierto al poder de lo real para conmover su persona, *puede* ser transformado por la experiencia de encuentro con la persona del médico. A diferencia del radicalmente desesperado, se muestra asequible al consuelo: puede ser motivado a darse cuenta que puede modificar su propio comportamiento y, así, desarrollar formas alternativas de relacionarse con el poder de la realidad que reportan menos decepciones puesto que implican campos intencionales que articulan las ofertas de la realidad en un abanico de bienes menos inasequible o restringido. Ahora bien, la indemnidad de la capacidad para ser existencialmente conmovido y transformarse en respuesta implica, al mismo tiempo, que quien se encuentra ordinariamente desesperado es responsable de sí en tanto es capaz de responder personalmente por sus actos. La consecuencia es que la relación que el médico debe establecer con una persona radical u ordinariamente desesperada es sustancialmente distinta. En la desesperación radical, puesto que se trata de una existencia privada de la capacidad de ser conmovida y transformada, no es posible establecer un encuentro terapéutico y, en algunos casos, incluso deben tomarse medidas contrarias a los deseos del enfermo depresivo para evitar que trate de suicidarse, activa o pasivamente, o rechace el tratamiento. Estos individuos están atrapados por una experiencia que priva a sus personas de lo posible. Para ellos, *ni existen ni pueden existir de nuevo* posibilidades, de modo que ni pueden creer que el transcurso futuro de su existencia pueda mejorar ni pueden creer, tampoco, que el tratamiento pueda revertir el estado en que se encuentran.

## *Bibliografía*

ALLOY L.B. y Abramson L.Y. (1979) Judgment of contingency in depressed and nondepressed students: sadder but wiser? *Journal of Experimental Psychology: General*. Dec; 108(4):441-85. doi: 10.1037//0096-3445.108.4.441. PMID: 528910.

ÁLVAREZ, J. (1997). *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*. Madrid: Editorial Trotta.

ARISTÓTELES. (2003). *Retórica*. (A. Tovar, Ed.) (6º ed). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

ASOCIACIÓN AMERICANA de PSIQUIATRÍA. (2014). *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM-5®*. Madrid: Editorial Médica Panamericana.

BARROSO, Ó. (2000). La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri. *The Xavier Zubiri Review*, 3, 133–148.

BERRIOS, G. E. (1996). *The history of mental symptoms. Descriptive psychopathology since the nineteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press.

BELIAVSKY, V. (2020). *Freedom, Responsibility and Therapy*. Palgrave Macmillan.

BINSWANGER, L. (2002). *Mélancolie et manie. Etudes phénoménologiques*. Paris: Presses Universitaires de France.

BLOESER, C. y STAHL, T. (Summer 2022 Edition). *Hope*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/hope/>>.

BOORSE, C. (1976). What a Theory of Mental Health Should Be. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 6(S), 61–84.

BOORSE, C. (1997). A Rebuttal on Health. En J. M. Humber y R. F. Almender (Eds.), *What is a Disease?* (pp. 3–314). Totowa: New Jersey.

BOVENS, L. (1999). The value of hope. *Philosophy and Phenomenological Research*. 59(3): 667-681.

BLUMENBERG, H. (2011). *Descripción del ser humano*. (M. Sommer, Ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BULO, V. (2013). *Tonos de realidad. Pensar el sentimiento en la filosofía de Xavier Zubiri* (Edición Kindle). Santiago de Chile: RIL Editores.

CANGUILHEM, G. (1978). *On the Normal and the Pathological*. Dordrecht: D. Reidel Publishing.

CASATI, R. y VARIZI, A. (Summer 2020 Edition). *Events*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/events/>>.

CASSEL, E. J. (1982). The nature of suffering and the goals of medicine. *The New England Journal of Medicine*, 306(11), 639–645.

CATOGGIO, L. (2021). Psicopatología y comprensión. Sobre la crítica de Maldiney a Freud. En P. Mena Malet y F. Johnson (Eds.), *De la transpasibilidad. Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir* (pp. 181–198). Buenos Aires: Sb Editorial.

CONILL, J. (2019). *Intimidad corporal y persona humana*. Madrid: Editorial Tecnos.

COROMINAS, J. y VICENS, J. A. (2006). *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus.

COTARD, J. (2008). Del delirio de negación. Semiología y diagnóstico (1897). En J. M. Álvarez, F. Colina, & R. Esteban (Eds.), *Delirios melancólicos: negación y enormidad* (pp. 61–197). Madrid: Ergon.

CUTTING, J. (2012). *A Critique of Psychopathology*. Berlin: Parodos Verlag.

CYKOWSKI, B. (2015). In Pursuit of Something “Essential” about Man: Heidegger and Philosophical Anthropology. En P. Honenberger (Ed.), *Naturalism and Philosophical Anthropology. Nature, Life and the Humana between the Transcendental and Empirical Perspectives*. (pp. 27-48). Londres: Palgrave Macmillan.

DAGERMAN, S. (2020). *Nuestra necesidad de consuelo es insaciable...* Logroño: Pepitas Editorial.

DAY, J.P. (1969). Hope. *American Philosophical Quarterly*. 6(2): 89-102.

DICKENS, C. (1994). *The Christmas Books. A Christmas Carol. The Chimes. The Cricket on the Hearth*. Londres: Penguin Books.

DODD, J. (2010). Death and Time in Husserl’s C-Manuscripts. In Lohmar & Yamaguchi (Eds.), *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time* (pp. 51–70). Dordrecht: Springer.

- DÖRR, O. (2000). Fenomenología de la corporalidad en la depresión delirante. *Alceon. Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica*, 9(XI), 250–259.
- DÖRR, O. y Pelegrina, H. (2013). Karl Jaspers' General Psychopathology in the framework of clinical practice. En G. Stanghellini y T. Fuchs (Eds.), *One century of Karl Jaspers' General Psychopathology* (pp. 57–75). Oxford: Oxford University Press.
- DUQUE, F. (1995). *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- EDELMAN, G. M. y Tononi, G. (2002). *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*. Barcelona: Crítica.
- EMBREE, L. (2013). *Anàlisi reflexiva. Una primera introducció a l'anàlisi fenomenològica*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- ÉSQUILO (2010). *Agamenón*. Madrid: Editorial Gredos.
- ESQUIROL, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado.
- ESQUIROL, J. M. (2018). *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Barcelona: Acantilado.
- ESQUIROL, J. M. (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado.
- EY, H. (2008). Estudio nº 4. La posición de la psiquiatría dentro del marco de las ciencias médicas (la noción de «enfermedad mental»). En *Estudios psiquiátricos. Volumen I* (pp. 67–83). Buenos Aires: Editorial Polemos.
- EY, H. (2008). Estudio nº 22. Melancolía. En *Estudios psiquiátricos. Estructura de las psicosis agudas y desestructuración de la conciencia. Volumen II* (pp. 129-215). Buenos Aires: Editorial Polemos.
- FERRATER, J. (2009). Esperanza. En *Diccionario de Filosofía (2º ed.)*. Tomo II (pp. 1093–1096). Barcelona: Editorial Ariel.
- FERRER, U. (2010). *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri*. Sevilla: Editorial Thémata.
- FERRER, U. y Sánchez-Migallón, S. (2018). *La ética de Edmund Husserl (2º ed.)*. Sevilla: Editorial Thémata.

FESER, E. (2006). *Philosophy of Mind. A Beginner's Guide*. London: Onworld Publications.

FESER, E (2019). *Aristotle's Revenge. The Metaphysical Foundations of Physical and Biological Science*. Heusenstamm: Editiones Scholasticae.

FIRST, M. B., Frances, A., & Pincus, H. A. (2005). *DSM-IV-TR®. Guía de uso*. Barcelona: Masson.

FISH, F. (1974). *Fish's Clinical Psychopathology*. (M. Hamilton, Ed.). John Wright & Sons.

FLEW, A. (2017). *Crime, Punishment and Disease*. New York: Routledge.

FRANCES, A., Pincus, H., First, M. y Widiger, T. (Eds.). (2002). *DSM-IV-TR®. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales. Texto revisado*. Barcelona: Masson.

FRANKL, V.E. (2001). *El hombre en busca de sentido* (21º ed.). Barcelona: Herder.

FRANKFURT, H.G. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*. 68 (1): 5-20.

FREGE, G. (1998). *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid: Editorial Tecnos.

FREUD, S. (2010). Duelo y melancolía. En J. Strachey (Ed.). *Obras completas* (2º ed.). *Volumen XIV (1914-1916)* (pp. 235–255). Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, S. (2010). La transitoriedad. En J. Strachey (Ed.). *Obras completas* (2º ed.). *Volumen XIV (1914-1916)* (pp. 309–311).

FUCHS, T. (2018). Existential Vulnerability. Toward a psychopathology of limit situations. En L. P. Rodríguez Suárez (Ed.), *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos* (pp. 39–53). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

FULFORD, K. (2001). Filosofía analítica, neurociencias y concepto de trastorno. En S. Bloch, P. Chodoff, y S. A. Green (Eds.), *La ética en psiquiatría* (pp. 161–188). Madrid: Editorial Triacastela.

FULFORD, K., Thornton, T. y Graham, G. (2006). *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford: Oxford University Press.

- GADAMER, H.-G. (1996). *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- GADAMER, H.-G. (2012). *Verdad y Método* (13ª ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GALLAGHER, S. y Zahavi, D. (2013). *La mente fenomenológica* (2ª ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- GALLART, J. M. (1970). *Orígenes de la concepción fenomenológica de la enfermedad mental*. Barcelona: Universidad de Madrid. Facultad de Medicina.
- GARCÍA, M.A. (2012). *Análisis metafísico-noológico de la corporeidad desde el pensamiento de Xavier Zubiri*. *Thémata. Revista de Filosofía*, (46), 599–606.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R. (2020/1946). *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought/ La synthèse thomiste*. París: Edición a demanda.
- GEBSATTEL, V. E. (1966). *Antropología médica*. Madrid: Ediciones Rialp.
- GEBSATTEL, V. E. (2012). Compulsive thought relating to time in melancholia (1928). En M. R. Broome, R. Harland, G. S. Owen y A. Stringaris (Eds.), *The Maudsley Reader in Phenomenological Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GILI, M., López-Navarro, E., Castro, A., Homar, C., Navarro, C., García-Toro, M., García-Campayo, J. y Roca, M. (2016). Gender differences in mental health during the economic crisis. *Psicothema*, 28(4), 407–413. <https://doi.org/10.7334/psicothema2015.288>.
- GLATZEL, J. (1985). *Depresiones endógenas*. Barcelona: Ediciones Doyma.
- GLATZEL, J. (2020) *La abolición de la psicopatología en nombre del empirismo*. Accedido el 10 de Julio de 2020 en <https://fenopatologica.com/2020/05/28/la-abolicion-de-la-psicopatologia-en-nombre-del-empirismo-traduccion/>.
- GOLDIE, P. (2002). *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford: Oxford University Press.
- GONZÁLEZ, A. (1986). *La idea de mundo en la filosofía de Zubiri*. *Miscelánea Comillas*, 44, 485-521.
- GONZÁLEZ, J. (2012). *Vivir lo extraño. Un estudio psicopatológico sobre el déficit de familiaridad*. Tarragona: Publicacions URV.
- GONZÁLEZ, J. (2021). La intersubjetividad como el ser primero en sí. En A. Serrano de Haro (Ed.), *Guía Comares de Husserl* (pp. 155–173). Granada: Editorial Comares.



GRACIA, D. (1989). *Fundamentos de bioética*. Madrid: Ediciones de la Universidad Complutense.

GRACIA, D. (2009). Zubiri en los retos actuales de la antropología. En A. Pintor-Ramos (Ed.), *Zubiri desde el siglo XXI* (pp. 103–152). Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

GRACIA, D. (2013). *Valor y precio*. Madrid: Editorial Triacastela.

GRACIA, D. (2013). *Construyendo valores*. Madrid: Editorial Triacastela.

HADOT, P. (1995). *Philosophy as a way of life. Spiritual exercises from Socrates to Foucault*. (A. I. Davidson, Ed.). Oxford: Blackwell Publishing.

HAN, B.-C. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.

HEALY, D. (1997). *The Antidepressant Era*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

HEIDEGGER, M. (2009). *Ser y tiempo* (2º ed.). Madrid: Editorial Trotta.

HEIDEGGER, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. Barcelona: Herder.

HEIDEGGER, M. (2014). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza Editorial.

HEIDEGGER, M. (2015). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial.

HEINZ, A. (2015). *Der Begriff der psychischen Krankheit* (2º ed.). Berlin: Suhrkamp Verlag.

HENRY, M. (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

HENRY, M. (2006). *La barbarie* (2º ed.). Valencia: Caparrós Editores.

HONENBERGER, P. (Ed.). (2015). *Naturalism and Philosophical Anthropology. Nature, Life and the Human between Transcendental and Empirical Perspectives*. London: Palgrave Macmillan.

HORWITZ, A. V. y Wakefield, J. C. (2007). *The Loss of Sadness. How Psychiatry transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder*. Oxford: Oxford University Press.

- HOUSSET, E. (2010). La persona como creatura. *Teología y Vida*, LI, 161–178.
- HUSSERL, E. (1999). *Investigaciones lógicas 2*. Madrid: Alianza Editorial.
- HUSSERL, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
- HUSSERL, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Fondo de Cultura Económica.
- HUSSERL, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- HUSSERL, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Fondo de Cultura Económica.
- HUSSERL, E. (2016). *Meditacions cartesianes. Una introducció a la fenomenologia*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- HUSSERL, E. (2019). *Fenomenología y antropología*. En *Textos breves (1887-1936)* (pp. 529–545). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- ILARDUIA, J. M. (1995). La fruición en Zubiri, ¿volición o sentimiento? En *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri* (pp. 135–155). Madrid: Editorial Trotta.
- JACKSON, S. W. (1989). *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Madrid: Ediciones Turner.
- JASPERS, K. (1997). *General Psychopathology. Volume One*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- JASPERS, K. (1997). *General Psychopathology. Volume Two*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- JASPERS, K. (1998). *La práctica médica en la era tecnológica*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- KANDEL, E. R., Schwartz, J. H. y Jessel, T. M. (2000). *Principles of Neural Science* (4° ed.). New York: McGraw-Hill.

- KANT, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (2º ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- KANT, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KIERKEGAARD, S. (2008). *La enfermedad mortal*. Madrid: Editorial Trotta.
- KING, M. y May, J. (2018). Moral Responsibility and Mental Illness: a Call for Nuance. *Neuroethics*, (11), 11-21.
- LAÍN, P. (1978). *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Ediciones Guadarrama; Editorial Labor.
- LAÍN, P. (1984). *La espera y la esperanza* (2º ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- LAÍN, P. (1993). *Esperanza en tiempo de crisis*. Barcelona: Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores.
- LANGE, J. (1942). *Psiquiatría. Kurzgefasstes Lehrbuch der Psychiatrie* (4º ed.). Barcelona: Editorial Miguel Servet.
- LANGER, E. J. y Roth, J. (1975). Heads I win, tails it's chance: The illusion of control as a function of the sequence of outcomes in a purely chance task. *Journal of Personality and Social Psychology*, 32(6), 951–955.
- LANTERI-LAURA, G. (1965). *Psiquiatría fenomenológica*. Buenos Aires: Editorial Troquel.
- LAZARUS, R. S. (1991). *Emotion and Adaptation*. New York: Oxford University Press.
- LEAR, J. (2006). *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- LEAR, J. (2021). *Transcience and hope: A return to Freud in a time of pandemic*. *International Journal of Psychoanalysis*, 102(1), 3–15.
- LEVINAS, E. (2006). *De la existencia al existente* (2º ed.). Madrid: Arena Libros.
- LEYS, R. (2017). *The Ascent of Affect. Genealogy and Critique*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LEWIS, C. S. (2017). *Una pena en observación* (14º ed.). Barcelona: Anagrama.

- LOMBARDO, N. O. (2018). Emotion and Desire in the Summa Theologiae. En J. Hause (Ed.), *Aquinas's Summa Theologiae. A Critical Guide* (pp. 111–130). Cambridge: Cambridge University Press.
- MAIO, G. (2020). *Den kranken Menschen verstehen. Für eine Medizin der Zuwendung* (2º ed.). Freiburg im Breisgau: Herder.
- MEIRAV, A. (2009). The Nature of Hope. *Ratio*, XXII(June), 216–233.
- MAJ, M. (2012). When does depression become a mental disorder? En *Philosophical Issues in Psychiatry II: Nosology* (pp. 221–228). Oxford: Oxford University Press.
- MALDINEY, H. (2021). De la transpasabilidad. En P. Mena y F. Johnson (Eds.), *De la transpasabilidad. Henri Maldiney ante el acontecimiento de existir* (pp. 12–63). Buenos Aires: Sb Editorial.
- MALHI, G.S. y Mann J.J. (2018). Depression. *Lancet*. November 24; 392 (10161): 2299-2312. doi: 10.1016/S0140-6736(18)31948-2. Epub 2018 Nov 2. PMID: 30396512.
- MARCEL, G. (2005). Esbozo de una fenomenología y una metafísica de la esperanza. En *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza* (pp. 41–79). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- MARÍAS, J. (1973). *Antropología metafísica*. Madrid: Editorial Revista de Occidente.
- MEIJER, E. (2021). *Los límites de mi lenguaje. Meditaciones sobre la depresión*. Madrid: Katz Editores.
- MERLEAU-PONTY, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península.
- MICALI, S. (2013). Genetische Phänomenologie der Person-Über die Depersonalisation in der Melancholie. En I. Römer y M. Wunsch (Eds.), *Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven* (pp. 81–99). Münster: mentis Verlag.
- MICALI, S. (2013). The transformation of intercorporeality in melancholia. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 12(1), 215–234. <https://doi.org/10.1007/s11097-011-9227-x>.
- MIGUEL, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. Madrid: Plaza y Valdés.

- MINKOWSKI E. (1973). *El tiempo vivido. Estudios fenomenológicos y psicológicos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MONTICELLI, R. de (1998). *El futuro de la fenomenología. Meditaciones sobre el conocimiento personal*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- MORAN, D. (2011). *Introducción a la Fenomenología*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- NAGEL, T. (1986). *The view from nowhere*. New York: Oxford University Press.
- NAGEL, T. (2014). *La mente y el cosmos*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- NAGEL, T. (2016). *What is it like to be a bat? Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?* Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH&Co.KG.
- NEISSER, C. (1997). Disertación sobre la paranoia desde el punto de vista clínico. En J. Álvarez y F. Colina (Eds.). *Clásicos de la Paranoia* (pp. 85–119). Ediciones DOR.
- NUSSBAUM M. C. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
- OLIVARES J. M. (2000). Afectividad y estado de ánimo: tristeza, apatía, anhedonia. En Luque, R. y Villagrán, J.M. (Eds.), *Psicopatología descriptiva: nuevas tendencias* (pp. 167–185). Madrid: Editorial Trotta.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL de la SALUD (Ed). (2017). *Depression and Other Common Mental Disorders*. Geneva: World Health Organization. Licence: CC BY-NC-SA 3.0 IGO.
- ORTEGA, J. (2014). *Meditaciones del Quijote*. (J. Marías, Ed.) (10º ed). Madrid: Cátedra.
- OYEBODE, F. (2018). *Sims' Symptoms in the Mind. Textbook of Descriptive Psychopathology* (6º ed.). Edinburgh: Elsevier.
- PATOČKA, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder.
- PAU, A. (2013). *Vida de Rainer Maria Rilke. La belleza y el espanto*. (3º ed). Madrid: Editorial Trotta.
- PARKER G., Fink, M., Shorter, E., Taylor, M. A., Akiskal, H., Berrios, G., Bolwig, T., Brown, W. A., Carroll, B., Healy, D., Klein, D. F., Koukopoulos, A., Michels, R., Paris, J., Rubin, R. T., Spitzer, R., & Swartz, C. (2010). Issues for DSM-5: whither

melancholia? The case for its classification as a distinct mood disorder. *The American journal of psychiatry*, 167(7), 745–747. <https://doi.org/10.1176/appi.ajp.2010.09101525>

PASSCH, J. T. (2018). The Trinity. En J. Hause (Ed.), *Aquinas's Summa Theologie. A Critical Guide* (pp. 68–88). Cambridge: Cambridge University Press.

PELEGRINA, H. (2006). *Fundamentos antropológicos de la psicopatología*. Madrid: Ediciones Polifemo.

PELEGRINA, H. (2017). *Psicopatología Regional. Estructuras dimensionales de la psicopatología. Logopatías y Timopatías*. Buenos Aires: Editorial Polemos.

PICKARD, H. (2013). Responsibility without Blame: Philosophical Reflections on Clinical Practice. En K. Fulford, M. Davies, R. G. T. Gipps, G. Graham, J. Z. Sadler, G. Stanghellini y T. Thornton (Eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry* (pp. 1134–1155). Oxford: Oxford University Press.

PETTIT, P. (2004). Hope and its place in mind. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 592(1), 152–165.

PINTOR, A. (1993). *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

PINTOR, A. (1994). *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

PLATÓN. (2013). *La República o El Estado*. Barcelona: Espasa Libros.

PLESSNER, H. (2019). *Levels of Organic Life and the Human. An Introduction to Philosophical Anthropology*. New York: Fordham University Press.

SPIEGELBERG, H. (1972). *Phenomenology in Psychology and Psychiatry. A Historical Introduction*. Evanston: Northwestern University Press.

RAMOS, P. y Rejón, C. (2002). *El esquema de lo concreto. Una introducción a la psicopatología*. Madrid: Editorial Triacastela.

RAMOS, P. y Adán, J. (2013). El problema psicopatológico y la fenomenología. Lo vivo y lo muerto en la psiquiatría fenomenológica. *Actas Españolas de Psiquiatría*, 41(5), 301–310.

RAMOS, P. (2022). *La psicopatología como estabilizador de la psiquiatría*. Barcelona. Inédito.

RATCLIFFE, M. (2015). *Experiences of depression. A study in phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.

REJÓN, C. (2012). *Concepción de la psicopatología como lógica. Un ensayo de Teoría de la Psiquiatría*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

REJÓN, C. (2013). La cortedad del decir. El diagnóstico psiquiátrico como fijación de referentes empíricos. *Journal Für Philosophie und Psychiatrie*. Accedido en <http://www.jfpp.org/110+M58fe918524a.html>.

REJÓN, C. (2020). *De la compañía* (La mirada mèdica com a mirada filosòfica PGC 2018-094253-B-100). Barcelona. Inédito.

REJÓN, C. (2021). *Uno y Distinto. Estudios sobre locura e individuación*. Barcelona: Herder.

REICH, W. (1999). Psychiatric diagnosis as an ethical problem. En Bloch, S., Chodoff, P. y Green, S. (Eds.). *Psychiatric Ethics* (pp. 193–224). Oxford: Oxford University Press.

RICOUER, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

ROBB, D. (2020). Moral Responsibility and the Principle of Alternative Possibilities. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*- Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/alternative-possibilities/>>.

RODRIGUEZ, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Editorial Tecnos.

RODRIGUEZ, R. (2015). *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Madrid: Editorial Tecnos.

RODRIGUEZ, R. (2008). El lugar de la libertad en Heidegger y Zubiri. En Nicolás, J.A. y Espinoza Lolas, R. (Eds.), *Zubiri ante Heidegger* (pp. 157–181). Barcelona: Herder.

ROSA, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Madrid: Katz Editores.

ROSA, H. (2020). *Lo indisponible*. Barcelona: Herder.

ROTTENBERG, J. (2017). *Emotions in Depression: What do we really know?* Annual Review of Clinical Psychology, (13), 241–263.

SAN MARTÍN, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

SAN MARTÍN, J. (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

SAN MARTÍN, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. México: Editorial Trotta.

SAN MARTÍN, J. (2018). Vida humana, cultura y locura. En L. P. Rodríguez (Ed.), *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos* (pp. 13–37). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

SARTRE J.-P. (2013). *El ser y la Nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Editorial Losada.

SERRANO DE HARO, A. (2016). *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. Madrid: Editorial Trotta.

SCHELER, M. (1996). *Ordo amoris*. Madrid: Caparrós Editores.

SCHELER, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. (3º ed.). Madrid: Caparrós Editores.

SCHELER, M. (2003). *Los ídolos del autoconocimiento*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

SCHELER, M. (2011). La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico. En *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico (con otros escritos sobre el método fenomenológico)*. Madrid: Ediciones Encuentro.

SCHELER, M. (2017). *El puesto del hombre en el cosmos*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.

SCHIMMEL, S. (1997). *The seven deadly sins. Jewish, Christian and Classical Reflections on Human Psychology*. New York: Oxford University Press.

SCHMITZ, H., Müllan, R. O. y Slaby, J. (2011). Emotions outside the box—the new phenomenology of feeling and corporeality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 10(2), 241–259. <https://doi.org/10.1007/s11097-011-9195-1>.

SCHNEIDER, K. (1997). *Psicopatología clínica*. Madrid: Editorial Triacastela.



- SCHNEIDER, K. (2012). The stratification of emotional life and the structure of depressive states (1920). En M. R. Broome, R. Harland, G. S. Owen y A. Stringaris (Eds.), *The Maudsley Reader in Phenomenological Psychiatry* (pp. 203–207). Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHOPENHAUER, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación I* (2º ed.). Madrid: Editorial Trotta.
- SCHUTZ, A. y Luckmann, T. (1995). *The Structures of the Life-World. Volume 1*. Evanston: Northwestern University Press.
- SCHUTZ, A. y Luckmann, T. (2003). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SCRUTON, R. (2005). *The unobservable mind*. MIT Technology Review.
- SOLOMON, R. C. (2003). *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*. Oxford: Oxford University Press.
- SPIEGELBERG, H. (1972). *Phenomenology in Psychology and Psychiatry. A Historical Introduction*. Evanston: Northwestern University Press.
- STANGHELLINI, G. (2006). *Antropologia della vulnerabilità*. Milán: Feltrinelli.
- STEIN, E. (2004). *El problema de la empatía*. Madrid: Editorial Trotta.
- STRAUS, E. (2012). The experience of time in endogenous depression and in psychopathic depressive state (1928). En M. R. Broome, R. Harland, G. S. Owen y A. Stringaris (Eds.), *The Maudsley Reader in Phenomenological Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STYRON, W. (2009). *Esa visible oscuridad. Memoria de la locura*. Barcelona: La otra orilla.
- SVENAEUS, F. (2018). *Phenomenological Bioethics*. New York: Routledge.
- SZASZ, T. S. (2008). *El mito de la enfermedad mental. Bases para una teoría de la conducta personal*. (3º ed.). Buenos Aires: Amorrortu.
- TAYLOR, S. E. y Armor, D. A. (1996). Positive illusions and coping with adversity. *Journal of Personality*. United Kingdom: Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.1996.tb00947.x>

- TAYLOR, C. (1997). *Philosophical Arguments*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- TAYLOR M. A. y Fink, M. (2006). *Melancholia. The Diagnosis, Pathophysiology, and Treatment of Depressive Illness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TELLENBACH, H. (1976). *La melancolía. Visión histórica del problema. Endogenicidad. Tipología. Patogenia. Clínica*. Madrid: Ediciones Morata.
- TUGENHADT, E. (1988). *Problemas de la ética*. Barcelona: Editorial Crítica.
- VEGAS, J. M. (2014). *Introducción al pensamiento de Max Scheler*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- VENDRELL, Í. (2008). *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- WALDENFELS, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- WALTON, R. J. (2001). *La subjetividad como respuesta y centramiento. Multiplicidad y unicidad en las figuras del yo*. *Naturaleza Humana*, 3(1), 9–49.
- WITTGENSTEIN, L. (2016). *Tractatus Logico-Philosophicus* (5° ed.). Madrid: Editorial Tecnos.
- ZACHAR, P. (2014). *A Metaphysics of Psychopathology*. Cambridge (Massachusetts): The MIT Press.
- ZUBIRI, X. (2007). *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (2006). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (2008). *Espacio, Tiempo, Materia* (2° ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (2008). *Inteligencia y Logos*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (2008). *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. (2008). *Sobre la Esencia* (2° ed.). Alianza Editorial.

ZUBIRI, X. (2011). *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial.

ZUBIRI, X. (2012). *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

ZUBIRI, X. (2015). *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial.

ZUBIRI, X. (2015). *Sobre el Sentimiento y la Volición* (2º ed.). Madrid: Alianza Editorial.

ZUBIRI, X. (2017). *Naturaleza, Historia, Dios* (15º ed.). Alianza Editorial.

## *Agradecimientos*

En primer lugar, agradezco a mis padres –Àngels y Francesc–, a mi hermana –Berta– y a mi sobrino –Daniel– la comprensión y salutífera ironía con que han aceptado que me haya abstraído, a lo largo de estos años, de la vida familiar, enfrascado de forma monomaniaca en mis intereses intelectuales.

En segundo lugar, quiero expresar mi gratitud hacia los psiquiatras que me han ofrecido su conocimiento y experiencia con tal de hacer de mí el mejor profesional posible. Deseo agradecerles especialmente, primero, a Alejandro Pons, cuya exigencia entreverada de aprecio paternal me descubrió la psicopatología alemana y la obra de Karl Jaspers. Segundo, a mis colegas del Hospital Clínic, Alexandre González y Clemente García, que me han apoyado en mis devaneos psicopatológicos durante más de una década. Tercero, les estoy profundamente agradecido tanto a Sergi Solé como a Carlos Rejón, de cuya amistad y diálogo me he beneficiado desproporcionadamente los últimos años. Esta tesis no habría llegado a alumbrarse sin las conversaciones entabladas con Sergi, a quien deseo reiterarle mi más sincero agradecimiento.

En tercer lugar, y dado que el manuscrito final de esta tesis ha sido redactado durante un permiso laboral, agradezco a la dirección de CPB (Centre Psicoterapia Barcelona) las facilidades que me ha brindado. Asimismo, le agradezco a Cristina Teixidó, mi jefa de servicio, el cariño y apoyo que no deja de mostrarme cada día. También les agradezco a todas mis compañeras –y compañeros– del Centre de Salut Mental Dreta de l'Eixample i Camp de l'Arpa tanto su interés hacia esta tesis como el haber asumido, con inmejorable talante, el trabajo extra que mi ausencia les ha acarreado. A los miembros del grupo de trabajo *Aporía* y del proyecto de investigación *La mirada filosòfica com a mirada mèdica* les agradezco la atención con que han atendido mis –bastante reiteradas– exposiciones.

En cuarto y último lugar, deseo expresar un agradecimiento especial a cuatro personas. Le agradezco a Josep Maria Esquirol haber estimado mi aportación y, particularmente, no haber dejado de recordarme el valor que a sus ojos tenía y, de este modo, animarme cuando mi confianza flaqueaba. Le agradezco a Begoña Roman su infinita paciencia y cuidado al leer y corregir, una tras otra, las recurrentes versiones del manuscrito: un auténtico «eterno retorno». Nunca podré agradecer suficientemente a Begoña la generosidad que mostró al abrirme de nuevo, años atrás, las puertas del mundo académico. Le agradezco a Héctor Pelegrina haberse erigido en avatar del destino en el reino sublunar: respondió con su desbordante entusiasmo a la petición de un desconocido y se ofreció como el mentor que necesitaba cuando más desorientado andaba. Gracias a él, no sólo descubrí el pensamiento de Xavier Zubiri sino el de tantos otros autores, entre los que él mismo es quien más destaca. Finalmente, las palabras me fallan –cosa rara– cuando llega el momento de agradecerle a Mireia, mi esposa, su amor paciente y sacrificado. Has soportado dulcemente, verano tras verano, mis interminables peroratas sobre lo humano y lo divino a lo largo de innumerables andaduras por los descampados de la Celtiberia soriana. La imagen en que mi esperanza cristaliza es aquella en que volvemos a encontrarnos para recorrer juntos las sendas que se abren más allá del tiempo.