

Artículos

Apertura y cierre de los temples de ánimo: el caso de la enfermedad psíquica

Opening and Closing of Mood Temples:
the Case of Psychic Illness

Ouverture et fermeture des humeurs :
le cas de la maladie psychique

Pilar Gilardi

Universidad Nacional Autónoma de México

pilargilardi@gmail.com

Resumen

En el presente artículo se analiza el intento heideggeriano de volver a pensar los fundamentos de la psiquiatría, en especial, desde el fenómeno de los temples de ánimo (*Stimmung*). Nos concentramos en la época de *Ser y tiempo* y de textos inmediatamente posteriores tales como *¿Qué es metafísica?* y *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. El propio Heidegger retoma estos trabajos en los *Seminarios de Zollikon*, en donde plantea directamente la posibilidad del vínculo entre su pensamiento y el objeto de la psiquiatría.

Palabras clave: Temple de ánimo, disposición afectiva, p siquiatria, enfermedad mental, libertad.

Abstract

In the present article, we analyze the Heideggerian attempt to rethink the foundations of psychiatry, in particular, from the phenomenon of moods (*Stimmung*). We focus on the period of *Being and Time* and immediately subsequent texts such as *What is Metaphysics?* and *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, finitude, solitude*. Heidegger himself takes up these works in the *Zollikon Seminars*, where he directly raises the possibility of the link between his thought and the object of psychiatry.

Keywords: Mood, Affective disposition, Psychiatry, Mental illness, Freedom.

Résumé

Dans cet article, nous analysons la tentative de Heidegger de repenser les fondements de la psychiatrie, notamment à partir du phénomène des humeurs (*Stimmung*). Nous nous concentrons sur la période d'*Être et temps* et sur les textes qui ont suivi immédiatement, tels que *Qu'est-ce que la métaphysique ?* et *Les concepts fondamentaux de métaphysique, Monde, finitude, solitude*. Heidegger lui-même reprend ces travaux dans les *Séminaires de Zollikon*, où il évoque directement la possibilité d'un lien entre sa pensée et l'objet de la psychiatrie.

Mots-clés : Tempérament de l'âme, disposition affective, psychiatrie, maladie mentale, liberté.

Introducción

Es bien sabido que el interés de Heidegger por la psiquiatría se materializó en los Seminarios de Zollikon, impartidos por el filósofo de 1959 hasta 1969. La iniciativa de dicho proyecto corrió a cargo de Medard Boss, médico psiquiatra, amigo y conocedor de la filosofía heideggeriana.¹

El encuentro entre médicos y psiquiatras con Heidegger obligará, a unos y a otros, a llevar a cabo un auténtico desmontaje, una *deconstrucción* de los presupuestos sobre los que su conocimiento descansa. Ciertamente, la pregunta eje de dicho Seminario girará alrededor de la naturaleza de los fundamentos teóricos sobre los que la psiquiatría en general, y la praxis psicoterapéutica en particular, se sostienen. Que los fundamentos de la psiquiatría provengan del paradigma de las ciencias naturales, cuyos principios tienen su origen en la física moderna, dará lugar a la pregunta sobre la legitimidad de “trasladar”, sin más, dichos principios al ámbito de lo que compete específicamente al hombre.²

El diálogo iniciado con médicos y psiquiatras estará así marcado por los conceptos fundamentales que Heidegger desarrolla a lo largo de su camino del pensar. En concreto aquellos que tienen lugar en la época de *Ser y tiempo* (1927) y en los textos inmediatamente posteriores a esta obra cumbre, tales como “De la esencia del fundamento” (1929) y “De la esencia de la verdad” (1930), contenidos en *Hitos* (2001), los cuales constituyen el umbral entre el así llamado primero y segundo Heidegger.

¹ Sobre la historia y los detalles de dicho proyecto véase Xolocotzi, Á. (2008). Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría. *La lámpara de Diógenes*, 16 y 17, 7-23.

² Heidegger, M. (2007b) *Seminarios de Zollikon*. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez. México, Jitanjáfora, p. 197. (El subrayado es nuestro).

En lo que sigue, intentaremos pensar el sentido último de los conceptos utilizados en los análisis emprendidos en dichos Seminarios, tales como: Dasein, apertura, disposición afectiva, temple de ánimo y libertad con el objetivo de comprender el alcance de la noción heideggeriana de enfermedad como privación y en particular de *enfermedad psíquica*.³ Para lograrlo será necesario retrotraer la mirada hacia los textos señalados.

1. Apertura y temple de ánimo⁴

Es bien sabido que Heidegger propone el término Dasein para expresar la esencia del hombre en términos de existencia. Con dicho término logra poner de manifiesto el carácter de apertura que constituye al ser humano y consigue re-significar, de manera radical, la comprensión de este como animal racional. Quizá una de las definiciones más claras sobre el significado de la expresión Dasein nos la da Heidegger (2007b), precisamente, en los *Seminarios de Zollikon*:

En la tradición la palabra “Dasein” significa estar-ahí, existencia. En este sentido se habla por ejemplo de las pruebas de la existencia de Dios. Sin embargo, en *Ser y tiempo*, *Dasein* se entiende de forma diferente. Los existencialistas franceses tampoco pusieron atención a esto, por ello tradujeron Dasein en *Ser y tiempo* como *être-là*, lo cual significa: estar ahí y no allá. El *Da* en *Ser y tiempo* no significa una información de lugar para un ente, sino que nombra la apertura en la cual un ente puede estar presente para el ser humano, inclusive él mismo para sí mismo. Ser el *Da* distingue al ser humano. Hablar de Dasein humano es por ello un pleonasma que no siempre es fácil evitar—incluso en *Ser y tiempo*—. La traducción francesa adecuada para Dasein debería ser: *être le là*, y el acento correspondiente en alemán no debería ser *Dasein*, sino *Da-sein* (p. 176).

La apertura constitutiva de la existencia, esto es, del Dasein, se lleva a cabo invariablemente desde la estructura ser-en-el-mundo (Heidegger, 2002, p. 79). El análisis del Dasein en su totalidad se circunscribe a esta estructura. En términos fenomenológicos así debe ser, ya que el análisis no debe ir más allá del ámbito del encuentro con el mundo. Encuentro que se lleva

³ Heidegger utiliza en los *Seminarios de Zollikon* el término *enfermedad psíquica* para referirse a lo que en el ámbito de la psiquiatría suele ser llamado *enfermedad mental*, término problemático para el filósofo de Friburgo, ya que la expresión *mental* que lo acompaña puede identificarse sin más con el término conciencia, de tal manera que podría excluirse la posibilidad de interpretar la *enfermedad psíquica* como una afección de la existencia en totalidad. Con todo, la expresión *enfermedad psíquica* no carece de ambigüedades.

⁴ Para un desarrollo más detallado del temple o estado de ánimo, me permito remitir al libro de mi autoría: Gilardi, P. (2013). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México. Bonilla Artigas Editores. Este apartado está basado en lo ahí desarrollado.

a cabo a partir del encontrarse o disposición afectiva (*Befindlichkeit*)⁵, del comprender (*Verstehen*), y del habla o discurso (*Rede*) (Heidegger, 2002, pp. 157-158).

En el párrafo 29 de *Ser y tiempo* Heidegger inicia la descripción de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), modo de apertura que aquí nos ocupa. Comienza con una advertencia: “Antes de toda psicología de los estados de ánimo —por lo demás aún sin hacer— será necesario ver este fenómeno como un existencial fundamental y definirlo en su estructura” (p.158), un poco más adelante subraya:

(...) lo que no suele advertirse es que la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar *un solo paso hacia adelante* digno de mención después de Aristóteles. Por el contrario: los afectos y sentimientos quedan sistemáticamente clasificados entre los fenómenos psíquicos, constituyendo de ordinario la tercera clase de ellos, junto a la representación y la voluntad. Y de este modo descienden al nivel de fenómenos concomitantes (p. 163).

En lo que sigue, Heidegger se ocupará de dar ese paso hacia delante que, de acuerdo con él, no ha sido dado después de Aristóteles. Para lograr dar ese paso hacia delante (que en realidad es un paso hacia atrás), el filósofo señala:

Es fundamental volver a este ámbito originario: hacer visibles estos fenómenos (por ejemplo, el dolor, la tristeza). Y ello depende de que en primer lugar nosotros dejemos estos fenómenos así como los vemos, sin ningún intento de reducirlos a algo. Más bien debemos de considerar hasta qué punto estos fenómenos ya están suficientemente determinados por su propio contenido y si contienen referencias a otros fenómenos, a los cuales pertenecen esencialmente (Heidegger, 2007b, p. 133).

Ciertamente, volver a ese ámbito originario exige atenerse a la donación de *las cosas mismas*; tal y como se muestran y en los límites en los que lo hacen. Una fenomenología de la afectividad —de corte heideggeriano—, nada tiene que ver con la comprensión de los estados o templos de ánimo en términos de sentimientos o emociones, de vivencias subjetivas que sirven para colorear una realidad objetivamente dada. Volver la mirada al fenómeno afectivo nos obliga a recordar lo que para Heidegger significa fenómeno en sentido fenomenológico, en el párrafo 7 de *Ser y tiempo* lo indica así:

¿A qué se debe llamar “fenómeno” en un sentido eminente? ¿Qué es lo que por esencia necesariamente debe ser tema de una mostración *explícita*? Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra, aquello que queda *oculto* en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece

⁵ Dependiendo de la traducción, en José Gaos: “encontrarse”, en J. E. Rivera: “disposición afectiva.”

esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento (Heidegger, 2002, p. 58).

Para Heidegger (2002), en la medida en que lo que se muestra, esto es, el fenómeno, no lo hace libre de encubrimientos y, el modo como pueden estar encubiertos los fenómenos es múltiple, compete a la fenomenología liberar al fenómeno de las múltiples formas que dicho encubrimiento puede tomar, a saber, como ocultamiento, recubrimiento o disimulo (p. 59).

Por ello, en el análisis de los temples de ánimo deberá hacerse a un lado todo constructo teórico —ya sea de corte fisiológico, psicológico o psicoanalítico— que, lejos de permitir el acceso al fenómeno mismo, lo empañe. Esto no quiere decir que Heidegger pretenda negar la participación de los fenómenos fisiológicos en el acontecer de los estados de ánimo, es indudable que así es, pero “lo fisiológico no es una condición suficiente en el *sentido literal de alcanzar*, ya que *no alcanza* al ‘otro’ ni puede construir la referencia” (Heidegger, 2007b, pp. 217-218).⁶ Efectivamente, “no alcanza”, esto es, no logra, no llega a dar cuenta del fenómeno mismo.

Así las cosas, Heidegger desplaza el análisis de los temples de ánimo del ámbito de la conciencia al de la existencia y pone de manifiesto lo que en estos queda abierto. En efecto, el término *Befindlichkeit* designa la disposición afectiva del Dasein, el encontrarse siempre e irremediabilmente en un estado o temple de ánimo (*Stimmung*).⁷ A partir de estos se hace manifiesto el carácter vulnerable del Dasein y la posibilidad de ser continuamente afectado. No porque su interioridad esté permanentemente amenazada por el exterior (Heidegger, 2007b, pp. 228-229), sino porque en tanto que ser-en-el-mundo el Dasein está ya siempre a la *intemperie*. Por eso es posible afirmar que los estados de ánimo nos sobrevienen, no vienen

⁶ El subrayado es nuestro.

⁷ El término *Stimmung* ha sido traducido al español de distintas maneras. J. E. Rivera en *Ser y tiempo* lo traduce como “estado de ánimo” y J. Gaos como “temple”. Por su parte, A. Leyte en *¿Qué es metafísica?* lo traduce como “estado de ánimo”, A. Ciria en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* como “temple de ánimo”. La traducción del término reviste algunas dificultades ya que *Stimmung* no refiere a estado subjetivo alguno. En este sentido, estamos de acuerdo con lo dicho por M. Haar (1994) en *La fracture de l'histoire*. Grenoble, J. Millon, p. 39: “Pour traduire *Stimmung* et surtout *Grundstimmung*, il faudrait pouvoir en quelque sorte additionner en un seul mot: vocation, résonance, ton, ambiance, accord affectif subjectif et objectif. Ce qui est évidemment impossible.” F. Dastur (2015) suscribe esta interpretación y agrega: “*Stimmung* et *stimmen* viennent de *Stimme*, dont le sens premier est la voix au sens juridique du terme (vote); *stimmen* signifie d’abord faire entendre sa voix, appeler, nommer, puis être d’accord et enfin être disposé, d’où *Stimmung*, accordage (d’un instrument de musique), disposition, humeur, tonalité, atmosphère. Il faudrait être attentif aux différences des registres allemand (qui voit dans la *Stimmung* un phénomène non subjectif, une ‘ambiance’), grec (pour lequel le pathos renvoie à la passivité du *paskhein*) et français (qui en parlant d’affect et d’affectivité comprend ces phénomènes comme le résultat d’une *lacere*, de l’action d’un agent)” (p. 312). Nosotros utilizaremos, dependiendo de la traducción de la obra en uso, “estado de ánimo” o “temple anímico”, en ambas traducciones el término “alma” no debe ser identificado con estado subjetivo alguno.

ni de “fuera” ni de “dentro” sino de ser-en-el-mundo (Heidegger, 2002, p. 161). De ahí su carácter sorpresivo; solo es posible reconocer un estado de ánimo y hacerse cargo de él (si es el caso) porque ya nos encontramos en un estado de ánimo, en efecto: “Jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo, sino siempre desde un estado de ánimo contrario” (Heidegger, 2002, p. 160). Este carácter *previo* que constituye al temple anímico pone de manifiesto de manera privilegiada el *pathos* de la existencia, que si bien en tanto que apertura es siempre poder-ser y proyecto, es siempre proyecto-arrojado. Las posibilidades que conforman al Dasein no son ni infinitas ni abstractas, sino siempre condicionadas por la facticidad.

Los estados de ánimo, afirma Heidegger, *nos abordan*, en este sentido, a ellos compete una suerte de carácter sorpresivo que pone de manifiesto que no son fruto de una acción volitiva ni de un acto reflexivo, por ello no sería equivocado afirmar que, en sentido estricto, más que *tener* un determinado temple anímico, *somos tenidos* por ellos. Con esto no se quiere decir que nos encontremos permanentemente a la deriva, presos de las afecciones que se suscitan en nosotros sin haberlo consentido. A lo que en definitiva el análisis apunta, es a ese *estar ya siempre* en un estado de ánimo, a ese *carácter previo* de los temples de ánimo que pone en evidencia el derrumbe de la noción de hombre comprendido como lo quiso la modernidad, esto es, como sujeto, conciencia o yo.

Esta anterioridad que compete al temple de ánimo le otorga una suerte de anonimato respecto del propio yo. De ahí la pertinencia del término *Stimmung* en el que se expresa, en una sola palabra, el temple, la atmósfera y el ambiente en el que nos encontramos. A propósito de esta particularidad de la *Stimmung*, Michel Haar (1985) señala lo siguiente:

La *Stimmung* es el sentimiento todavía no referido al yo. El sujeto individual todavía no puede reivindicarlo como suyo, de tal forma que su no-referencia a la subjetividad, le da una suerte de impersonalidad, una *quasi*-universalidad. La alegría está ahí, no *mi* alegría (...) La alegría nos sorprende. Cuando se esfuma para dar lugar a la melancolía, esta última se experimenta como un horizonte inmenso en el que “todo aflige”. El yo queda en segundo plano, asiste a la *Stimmung* y a sus cambios misteriosos de cualidad e intensidad, como a eventos del mundo (pp. 90-91).

De tal forma, hay que afirmar que el mundo me es siempre abierto *desde* un estado de ánimo que tiñe en totalidad lo que me rodea. El ente intramundano que en el trato (*Umgang*) comparece siempre desde un plexo referencial, lo hace también siempre desde un temple anímico, por eso es posible advertir que el comprender es siempre afectivo. Las cosas con las que trato, que están a mi disposición, no se presentan como algo neutro, su carácter referencial, el estar determinadas como un “para algo”, está ya empapado de una tonalidad afectiva que hace patente nuestro estar concernidos permanentemente por lo otro y por los otros.

2. *Stimmung* y *Grundstimmung*

De la consideración ontológica de los templos o estados de ánimo (*Stimmung*) se desprenderán determinados caracteres fundamentales de la existencia que es necesario advertir. En primer lugar, señala Heidegger (2002), los estados de ánimo revelan la existencia como una carga. ¿Por qué como una *carga*? Porque lo que en los estados de ánimo queda abierto es el simple hecho de que *se es*, de que *el Dasein es su Ahí*, es (en) su apertura, pero en este descubrir no hay noticia alguna sobre el origen o el porvenir de la existencia que cada vez (*je*) (p. 67), en cada caso, el Dasein tiene que ser (*Zu-Sein*) (pp. 158-159).

A este carácter situado del Dasein oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el “que es”, lo llama Heidegger (2002): “‘la condición de arrojado’ (*Geworfenheit*) de este ente en su Ahí”. La expresión “condición de arrojado” mienta la *facticidad de la entrega a sí mismo*. De tal forma, la facticidad no expresa el *factum brutum* de algo que está simplemente ahí, sino el carácter irremediamente situado de la existencia que ninguna intuición, por profunda que sea, podría alcanzar (p. 159). La facticidad pone en evidencia el vínculo ineludible del Dasein con lo otro y con los otros, atravesado siempre ya por un estado de ánimo.

En la época de *Ser y tiempo*, Heidegger elige el miedo y la angustia para ejemplificar la estructura del templo de ánimo, a partir de este análisis se puede advertir la diferencia entre lo que puede ser considerado un estado de ánimo “común” (*Stimmung*) y lo que debe comprenderse como estado de ánimo fundamental (*Grundstimmung*). Esta diferencia será esencial para introducir la cuestión de la metafísica que ocupó el pensamiento heideggeriano inmediatamente posterior a la obra de 1927.

El análisis del miedo y la angustia servirá para mostrar que mientras el miedo está determinado *por algo* que amenaza, desde una zona determinada, en la angustia, “lo que oprime no es esto ni aquello, pero tampoco todo lo que está-ahí en su conjunto, a la manera de una suma, sino la *posibilidad* de lo a la mano en general, es decir el mundo mismo” (Heidegger, 2002, p. 209). Porque no se trata de ente alguno, sino de la *posibilidad misma de lo a la mano en general*, cuando sucede la angustia, el hablar cotidiano no tiene *nada* que decir, por eso: “Una vez que la angustia se ha calmado, el hablar cotidiano suele decir: ‘en realidad no era nada’. Este modo de hablar —señala Heidegger— acierta ónticamente en lo que era” (Heidegger, 2002, p. 187).⁸ Ciertamente, no era *algo* que pudiéramos señalar, sino el mundo como totalidad que oprime y corta la palabra. Porque el “ante qué” de la angustia es enteramente indeterminado (Heidegger, 2002, p. 208). De tal forma, el mundo

⁸ También cf. Heidegger M. (2003). *¿Qué es metafísica?* Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid. Alianza Editorial, pp. 26-27.

adquiere el carácter de una total insignificancia en la que se rompe el plexo respectcional que lo constituye cotidianamente:

La totalidad respectcional —intramundaneamente descubierta— de lo a la mano y de lo que está-ahí, carece, como tal, de toda importancia. Toda entera se viene abajo. El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. En la angustia no comparece nada determinado que, como amenazante, pudiera tener una condición respectiva (Heidegger, 2002, p. 208).

El carácter anónimo de los estados de ánimo que señalábamos más arriba se radicaliza en la *Grundstimmung* de la angustia, lo que angustia: “ya está en el ‘Ahí’ —y, sin embargo, en ninguna parte, está tan cerca que oprime y le corta a uno el aliento— y, sin embargo, en ninguna parte” (Heidegger, 2002, p. 209).⁹ En la medida en que en la angustia se rompe toda relación significativa con las cosas, es posible afirmar que la angustia aísla. Se trata de un aislamiento peculiar que no supone confinamiento alguno, tampoco la vuelta de un sujeto sobre sí mismo al modo del solipsismo, sino el regreso del Dasein sobre sí mismo en tanto que *poder-ser-arrojado* en el mundo. El aislamiento provocado por la angustia exige al Dasein hacerse cargo de sí mismo, de tal forma es “libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos” (Heidegger, 2002, p. 119).

Ciertamente, a los estados de ánimo compete la posibilidad de revelar el mundo en su totalidad; sin embargo, el privilegio de la angustia sobre los demás templos de ánimo es que si bien en estos se abre siempre un mundo, es un mundo que puede ser calificado de impropio al estar orientado por entes intramundanos (Heidegger, 2002, pp. 190-191). En cambio, en la angustia, dicha vinculación es imposible, ya que es el mundo como mundo, en su insondable e inconceptualizable presencia, el que aparece (Leyte, 2005, p. 123). Es precisamente esta imposibilidad de saber la que da lugar a esa desazón (*Unheimlichkeit*) que se expresa en el “nada y en ninguna parte” que la angustia abre como un no-estar-en-casa (*Un-zuhause*) (Heidegger, 2002; 2003; 2007a).¹⁰ El “desarraigo” que produce la angustia y la imposibilidad de asirse a ente alguno patentizan la diferencia entre ser y ente, y da lugar a la pregunta fundamental por la metafísica.¹¹

⁹ También puede hallarse en Heidegger, 2003, p. 27.

¹⁰ Me permito remitir al artículo de mi autoría Gilardi, P. (2012). A propósito de la filosofía, la nostalgia y el dolor: una aproximación a Heidegger y Novalis. *La lámpara de Diógenes*, 24-25, pp.79-97.

¹¹ El análisis de la angustia llevado a cabo en *Ser y tiempo* será retomado en la lección inaugural de 1929, *¿Qué es metafísica?*, al que le seguirán el estudio de otros templos de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*) como el aburrimiento, la nostalgia y el espanto, en los que se repite ese desarraigo radical respecto del ente que permite preguntar por el ser.

Y, sin embargo, resulta primordial recordar que a la apertura constitutiva de la disposición afectiva concierne de igual modo la posibilidad de *cierre*. En efecto, en la medida en que la condición de arrojado y la facticidad le pertenecen constitutivamente al Dasein, junto con el ser descubridor *va* la posibilidad del encubrimiento y la obstrucción. En el párrafo 29 de *Ser y tiempo*, Heidegger señala el caso de la *indisposición afectiva* o mal humor (*Verstimmung*): “En este estado de ánimo el Dasein se torna ciego para sí mismo, el mundo circundante de la ocupación se nubla, la circunspección del ocuparse se extravía”¹² (Heidegger, 2002, p. 161).

Ya en la obra de 1927 es posible advertir que el origen del encubrimiento, que en determinados estados de ánimo puede acontecer, tiene lugar en el estatuto ontológico que Heidegger reconoce a los temples de ánimo. En efecto, porque que la ontología solo es posible como fenomenología (Heidegger, 2002, p. 58) y fenómeno no es otra cosa sino el ser mismo que: “no designa una posición, sino el interno movimiento de llegar a aparecer, del cual son constituyentes tanto lo que se desvela o desoculta, como el velamiento y ocultamiento” (Leyte, 2005, p. 182),¹³ es posible afirmar que a todo desocultamiento pertenece de igual forma la posibilidad de encubrimiento.

3. Trascendencia y libertad

Ahora bien, en la época inmediatamente posterior a la obra de 1927, Heidegger llevará a cabo una progresiva radicalización de ciertas nociones fundamentales de su pensamiento, tal es el caso de la comprensión del Dasein en términos de trascendencia (*Transzendenz*) y el lugar privilegiado de la libertad comprendida como esencia y fundamento de la verdad. Así las cosas, en “De la esencia del fundamento”, en *Hitos* (2001), señala:

En el sentido terminológico que tratamos de aclarar y demostrar, la trascendencia significa algo que es propio del *Dasein humano*, y no precisamente uno de los muchos posibles modos de conducirse que solo a veces se consuma, sino *la constitución fundamental de este ente anterior a todo conducirse* (p. 120).

¹² Es importante señalar que el carácter de apertura o cierre de los estados de ánimo no tiene ningún tipo de valoración, por lo tanto, no hay que identificar “cierre” con estados de ánimo que pudiéramos calificar como negativos, desagradables o no placenteros y apertura con sus contrarios. Debemos recordar que a lo que alude la noción de apertura es a la posibilidad de venida a la presencia, al desocultamiento del ente, previo al cierre aludido. En sentido estricto, y esto es fundamental, solo puede haber cierre o apertura porque previamente ha habido desocultación.

¹³ La cita continúa: “Porque a todo des-cubrimiento es inherente su encubrimiento. Pero este encubrimiento, como se señaló más arriba, no es despreciable, sino lo más relevante. Igual que de una cosa es propia su sombra, y de lo que se puede ver de ella es también propio aquello que no se puede ver” (Leyte, 2005, p. 182).

De tal forma, Heidegger hace explícito que la trascendencia no es una propiedad que el hombre, comprendido como Dasein, pueda o no tener, sino que es la estructura misma que lo define y que impide comprenderlo no solo como *solus ipse*, sino también como sujeto (*subjectum*), fundamento previo, desde el que, en un segundo momento, se tiende una relación con lo otro. En tanto trascendencia, el Dasein es ya siempre inmediatamente en medio de lo otro y de los otros. En este sentido:

A eso a lo cual el Dasein, como tal, trasciende lo llamamos el mundo y determinamos ahora la trascendencia como *ser-en-el-mundo*. El mundo también participa de la constitución de la estructura unitaria de la trascendencia; en la medida en que forma parte de ella, el concepto de mundo recibe el nombre de *trascendental*. Con este término se nombra todo lo que pertenece esencialmente a la trascendencia y que recibe prestado de ella su interna posibilidad (Heidegger, 2001, p. 121).

De tal forma es posible afirmar que: “En y con la trascendencia del Dasein el ente intramundano está siempre ya develado en su totalidad (*im Ganzen*)” (Vigo, 2008, pp. 162-163) Con lo cual no se pretende aseverar que dicha totalidad haya sido conceptualizada (*begriffen*) como tal, tampoco que su pertenencia estructural a la trascendencia del Dasein haya sido develada expresamente (Vigo, 2008, pp. 162-163). Ciertamente, no se trata ni de explicación ni de reflexión alguna, ningún concepto sería capaz de expresar la totalidad de lo ente en cuanto tal, a este, Heidegger lo señala ya en *Ser y tiempo* y en la conferencia de 1929 *¿Qué es metafísica?*, solo podemos acceder a través de un estado de ánimo fundamental, a estos compete la posibilidad de mostrar el carácter radicalmente *extático*, léase, trascendente, de la existencia. Precisamente este *más allá de sí* propio de la existencia, este *trans-*, hace imposible la identificación del Dasein con un ente.

Ahora bien, trascendencia —dice Heidegger— significa traspasamiento (sobrepasamiento) (Heidegger, 2001, p. 120).¹⁴ Este solo es posible debido al vínculo, íntimo e indisociable, entre trascendencia y libertad, en efecto:

En la medida en que solo la libertad, entendida como el trascendente sobrepasamiento del ente, puede dejar que un mundo impere y despliegue su esencia (*Walten und Walten Lassen*), en esa medida la libertad se revela como la condición de posibilidad de toda vinculación (*Bindung*) y de todo carácter vinculante (*Verbindlichkeit*): libertad es, pues, “dejar imperar un mundo” en el “trascender proyectivo-sobrepasante”, que va más allá del ente intramundano (...) (Vigo, 2008, pp. 164).¹⁵

¹⁴ Según la traducción: traspasamiento (Cortés y Leyte) o sobrepasamiento (Vigo).

¹⁵ Cf. Heidegger, 2001, pp. 140-141.

4. Privación, enfermedad y libertad

Al inicio de este texto señalamos que para comprender el alcance de lo dicho en los Seminarios de Zollikon es necesario traer a colación los presupuestos sobre los que el pensamiento de Heidegger ahí descansa. En los precedentes apartados hemos intentado llevar a cabo una exposición de los principios que nos sirven para comprender la interpretación heideggeriana de la enfermedad psíquica y el lugar que en esta juegan los estados de ánimo que, en el pensamiento inmediatamente posterior a *Ser y tiempo*, ocupan un sitio fundamental en la pregunta por la metafísica.

En el diálogo con psiquiatras y médicos llevado a cabo en los *Seminarios de Zollikon*, Heidegger intentará dar cuenta de la naturaleza de la enfermedad en general y de la enfermedad psíquica en particular, ese fenómeno que sobreviene a algunos, afectando su existencia en totalidad. En dicho encuentro, Heidegger define la enfermedad como *privación*. A propósito de la forma en que debemos comprender *privación*, el filósofo señala: “Cuando negamos algo de manera que no lo excluimos simplemente, sino más bien lo mantenemos en el sentido de que le hace falta algo, esta negación es llamada una privación (*Privation*)” (Heidegger, 2007b, p. 78). Después de recordar que la carrera de medicina se mueve toda entera en el ámbito de la negación en el sentido señalado,¹⁶ continúa:

En toda privación se halla la copertenencia esencial a ese algo al cual le falta algo, que echa algo de menos. (...) No todo no-ente simplemente no es, más bien hay no-ente, que precisamente *es* en cierto modo. Un tal no-ente, en el sentido de privación, es por ejemplo la sombra, en tanto ella es una falta de claridad. Así también el no-estar-sano, el estar enfermo es un modo privativo de existir (Heidegger, 2007b, pp. 78-79).

La enfermedad así entendida, esto es, como fenómeno notable de privación, “concieme a una posibilidad de ser y no simplemente a lo lógico de la expresión negativa” (Heidegger, 2007b, p. 79), en efecto,

El ser humano está en su esencia necesitado de ayuda, porque siempre está en peligro de perderse, de no poder consigo mismo. Este peligro está en conexión con la libertad del ser humano. Toda la cuestión del poder estar enfermo se relaciona con la imperfección de su esencia. Cada enfermedad es una pérdida de libertad, una limitación de la posibilidad de vivir (Heidegger, 2007b, p. 220).

Como fenómeno privativo, la enfermedad es una suerte de negación que no debe entenderse como eliminación o supresión, sino como aquello que, perteneciendo esencialmente a lo que *es*, se *mantiene* como falta. Por ello, Heidegger afirma que el modo de ser de la enfermedad

¹⁶ Sobre la relación de las ciencias y la metafísica, cf. Heidegger, 2003, pp. 17-18.

es precisamente la *falta*. En efecto, con el término *privación* se alude a la carencia de algo en alguien *capaz* de tenerlo.

Resulta fundamental comprender el carácter específico de la privación propio de la enfermedad, ya que, si bien toda privación es una suerte de negación, no toda negación tiene la forma de la privación. En esta última, ciertamente se trata de un no-ser, pero de manera tal que, remite siempre, esencialmente, a lo otro del que solo aparentemente es su opuesto. En este sentido, la enfermedad no tiene carácter absoluto, cuando llega a su expresión más aguda deja de ser enfermedad para dar paso a la muerte. Mientras *es*, es siempre en copertenencia a la salud. Por ello a su forma de ser, afirma Heidegger, compete el *permanente* echar de menos.

Esta falta tiene su origen en el carácter radicalmente finito que Heidegger atribuye al hombre comprendido como Dasein y que se revela en los estados de ánimo fundamentales, como es el caso de la angustia y el aburrimiento. Y sin embargo, precisamente porque el Dasein es finito, tiene lugar la libertad y por ende la trascendencia, rasgo fundamental de la existencia, al que hemos aludido. Así, la finitud se revela como *principio y fundamento*, como condición de posibilidad de la libertad y de la verdad comprendida como *alétheia*.

Ahora bien, si en la enfermedad, tal y como lo subraya Heidegger, hay una pérdida de libertad, es necesario recordar, en aras de comprender el sentido más profundo de dicha afirmación, el sentido último de libertad y su vínculo con la trascendencia, entendida como constante traspasamiento (sobrepasamiento). Si, de acuerdo con lo señalado, es precisamente la libertad la que hace posible *ir más allá* de lo ente, es posible advertir que: “El traspasamiento hacia el mundo es la libertad misma” (Heidegger, 2001, p. 140). Pero aquí no se trata de lo que el sentido común suele entender por libertad, esto es, el antojo ocasional que a la hora de la elección se inclina por esto o por aquello. Tampoco la falta de ataduras (Heidegger, 2001, p. 160). La libertad en sentido originario no se reduce a la acción de la voluntad o el libre albedrío, antes que toda acción facultativa: “(...) aquí la libertad se manifiesta simultáneamente como lo que hace posible el vínculo y el carácter vinculante. *La libertad es la única que puede lograr que reine un mundo para el Dasein*. El mundo nunca *es*, sino que se *hace mundo*” (Heidegger, 2001, pp. 140-141).

Para comprender hasta qué punto la libertad está comprometida en el fenómeno de la enfermedad, y en concreto, en la enfermedad psíquica, que es la que aquí nos ocupa, debemos mantenernos atentos al sentido originario de libertad que acabamos de indicar. Seguramente todos hemos constatado de alguna forma que en la enfermedad hay una pérdida de libertad; en la medida en que el ser-en-el-mundo es cuerpo, cuando irrumpe la enfermedad, el trato con el mundo se trastorna. No obstante, detrás de este sentido evidente de pérdida de libertad descansa aquel que se vincula con la comprensión de la libertad como condición de posibilidad de toda vinculación, y de todo carácter vinculante al que acabamos de hacer referencia.

Como condición de posibilidad de toda vinculación, la libertad permite que lo otro, en tanto que otro, comparezca. Por ello, es posible afirmar que la libertad se desvela como un dejar ser a lo ente (Heidegger, 2001, p. 159). Y no en el sentido de ser indiferentes o de abstenernos de llevar a cabo un proyecto planeado. No se trata de desinterés o indiferencia:

Dejar ser —esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es— significa meterse en lo abierto y en su apertura, una apertura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla como quien dice consigo. Este ámbito abierto fue concebido en sus inicios por el pensar occidental como *alétheia*, lo no oculto (Heidegger, 2001, p. 160).

Así las cosas, afirmar que en la enfermedad —y nosotros afirmamos: en particular en la enfermedad psíquica—, la libertad está impedida, implica la imposibilidad de *dejar ser* a lo ente eso que es. *Dejar ser* solo lo puede llevar a cabo quien se encuentra ya en lo abierto, sin embargo, es necesario recordar que ese ámbito abierto no es total, este, comprendido como lo no oculto, esto es, como *alétheia*, lleva consigo siempre la posibilidad de ocultamiento. En este sentido, si bien es posible afirmar que el origen de la enfermedad se encuentra en esa posibilidad de encubrimiento que compete al ser mismo, este *todavía* no tiene el modo de la privación:

El encubrimiento le impide a la *alétheia* desencubrir y tampoco le permite ser todavía privación, sino que preserva lo que le resulta más propio en cuanto propiedad. Así pues, y pensado desde la perspectiva de la verdad como desocultamiento, el encubrimiento es el no-desocultamiento y por ende la no-verdad más auténtica y propia de la esencia de la verdad (Heidegger, 2001, p. 164).

En este sentido, aunque es posible afirmar que todo fenómeno defectivo tiene su origen en este encubrimiento originario, es importante señalar que *este se dice de distintas maneras*, por ello queda por pensar los distintos modos en los que dichos fenómenos defectivos se dan. Ciertamente el modo de ser de la mentira se diferencia del modo de ser del error, la omisión, de la equivocación, y aún en el fenómeno de la enfermedad es posible advertir especificidades entre la pérdida de la salud, digámoslo así, fisiológica, que aqueja el ámbito de lo psíquico.

El carácter descriptivo de la fenomenología resulta fundamental para dar cuenta de estas especificidades. Ciertamente, tal y como lo hemos indicado, el carácter de abierto para el ente cobija en sí diversas posibilidades (Heidegger, 2007b, p. 116), entre las que se encuentra la posibilidad de encubrimiento. Aunque en este hay una imposibilidad de dejar que el ente se muestre como tal, esto no significa que la apertura desaparezca, sino que solamente se modifica (Heidegger, 2007b, p. 116). De esta *modificación* dan cuenta, de manera emblemática, determinados templos de ánimo que en la enfermedad psíquica se evidencian como cierre o clausura de mundo.

5. La enfermedad psíquica: caso emblemático de *cierre* de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*)

En los *Seminarios de Zollikon*, Heidegger da cuenta del modo en que, en la enfermedad psíquica, el Dasein es interpelado por lo ente. La fractura que se lleva a cabo en el núcleo mismo de la existencia, entendida como trascendencia, esto es, como constante sobrepasamiento, permite afirmar que en el fenómeno de la enfermedad psíquica hay un *incremento de presencia*. Heidegger propone el ejemplo de la esquizofrenia para esclarecer este modo de ser concernido por el mundo. De tal manera señala: “(En la esquizofrenia) el que alucina puede ver su mundo solo en un actual estar-presente sensorialmente perceptible de todos los datos, no puede ejecutar lo presente y lo ausente, no puede moverse libremente en su mundo” (Heidegger, 2007b, p. 213). Frente a la ausencia, el vacío o el dolor, en la enfermedad psíquica sucede una presentificación, una fijación, con la que, de alguna extraña manera, quien padece la alucinación o el delirio se las puede ver “mejor”. Quizá, por eso, en los casos de delirio (aunque Heidegger no lo mencione), el psicoanálisis afirma que no es un problema sino una *solución*, en la medida en que es una forma de inyectar un significado fijo y determinado que reemplaza la perplejidad en la que cual el aquejado se encuentra (Leader, 2013, pp. 94-96).

A propósito de lo anterior, el filósofo francés Henri Maldiney advierte cómo el aquejado por alguna suerte de trastorno psíquico es incapaz de recibir el acontecimiento o advenimiento de lo otro (como se citó en Dastur, 2008, p. 5). En efecto, si el *acontecimiento* por excelencia es el encuentro, y no hay posibilidad de encuentro sino en la alteridad, la cual es siempre imprevisible (Dastur, 2008, p. 7), el incremento de presencia o presentificación que sucede en las diferentes formas de psicosis, impide precisamente el recibimiento o *advenimiento de lo otro*. En efecto, en el caso de la enfermedad psíquica la relación con el mundo se perturba de tal forma que el *traspasamiento* que constituye la propia existencia no puede desplegar las posibilidades que le son propias. Hay en el aquejado una suerte de estrechamiento de su relación con el mundo, la cual se caracteriza por un tipo de fijación o absorción.

Si tal y como lo afirma Heidegger, la existencia es *poder ser*, *posibilidad fáctica*, no es nunca un dato de partida, sino el resultado de una conquista que se realiza como necesaria apertura a lo otro (Dastur, 2015, p. 12), el ser humano está obligado a lidiar con el inacabamiento que constituye su forma de ser. En este camino de conquista de sí, lidiar con lo imprevisible resulta quizá uno de los retos más duros a los que se enfrenta la existencia humana para la cual mantenerse en lo abierto es la meta a conseguir. Esta es la forma de la vida, su “contrapartida” o cierre es la muerte. La lucha constante por mantenerse como apertura, que paradójicamente exige aceptar la muerte, es un camino sinuoso en el que, en ocasiones —tal y como es posible verlo en el caso de la enfermedad psíquica—, la fuga resulta la única manera de hacerle frente. En efecto, las diferentes formas de psicosis dan cuenta de esa crisis

aguda de identidad que consiste en no poder mantenerse en la apertura, dando así lugar a una serie de fenómenos que solo es posible definir como clausura de sí.

Tal es el caso del *typus melancholicus*, del que Tellenbach nos ofrece una aguda descripción en su estudio dedicado a *La melancolía*: “que liga con una transformación del movimiento de la vida y más específicamente con una inhibición del transcurrir del tiempo interior, que se traduce como una pérdida de terreno respecto del fluir del mundo. Esta transformación se traduce en una modificación del ritmo en todas sus manifestaciones: el humor, los impulsos y las motivaciones” (Ambrosini *et al.*, 2011, p. 37). En efecto, tal y como lo señala Françoise Dastur (2015): “La libertad quebrantada en el caso de la melancolía acusa directamente el vínculo de este estado de ánimo con el tiempo. (...) Hay en la melancolía una modificación profunda de las relaciones temporales: el futuro no tiene sentido más que en relación a la tarea realizada actualmente, por tanto es enteramente reificado” (p. 264). Así, el repliegue del melancólico sobre el haber-sido, del que no puede separarse, lo mantiene en la tendencia a querer, inevitablemente, repetirlo.¹⁷ La rigidez de la que da cuenta el vínculo del melancólico con su mundo se hace patente en los rasgos que Tellenbach reconoce como propios de esta forma de padecimiento: la ordenalidad (*Ordentlichkeit*) y concienciosidad (*Gewissenhaftigkeit*). Así lo señala el psiquiatra: “La necesidad de aferrarse al propio orden controlable y predecible garantiza el estado de bienestar y lo defiende de amenazas del mundo circundante, de lo indefinido, lo intangible y lo incontrolable” (Ambrosini *et al.*, 2011, p. 38).

Por otro lado, en el caso de la esquizofrenia, considerada como la forma de psicosis más aguda, es posible constatar el intento de quien la padece de inventarse un principio de unificación o de encontrar refugio en la identificación con un rol social, en medio de la catástrofe que lo expone sin defensa al choque del acontecimiento y al terror que lo acompaña (Ambrosini, *et al.*, 2011, p. 38). De tal forma, el esquizofrénico aparece como ejemplo de una ipseidad que se ha vuelto incapaz de estar a cargo de su propia facticidad y se ha volcado repentinamente a esta recaída de la existencia, que en ocasiones lo sitúa al nivel de la pura cosa, de la que la catatonia, refiere Françoise Dastur, da unas veces, una imagen sorprendente (Dastur, 2015, pp. 15-16). Ciertamente, frente a la apertura que supone la vida, esta imagen resulta, quizá, la forma de clausura más definitiva.

No lejos de este fenómeno de cierre decisivo que supone la catatonia, se encuentran algunos tipos de demencia, entre los que se halla el alzhéimer (Naudin, 2012, p. 8). El desequilibrio, la confusión, y las posibles alucinaciones que acompañan al delirio dan cuenta de la progresiva desaparición de los procesos reflexivos característicos de la existencia y de la distorsión de espacio y tiempo de quien se encuentra en esta condición. El Dasein, comprendido como

¹⁷ Cf. Alfred Kraus, citado por Dastur, Françoise (2015), pp. 14-15.

conjunto de posibilidades de ser, se estrecha a tal punto que su existencia deviene casi cósmica. El ensimismamiento y la fijación, así como la pérdida de autobiografía que puede afectar al demente, seguramente son el precio a pagar por deshacerse de la inquietud y de la angustia de ser-para-la-muerte, que lo llevará sin saberlo, a una pérdida del ser-para-la-vida (Naudin, 2012).

Así las cosas, la capacidad de soportar y padecer, esto es, la *transpasibilidad* (como se citó en Dastur, 2008, pp. 6-7), término que expresa esa capacidad de espera indeterminada que caracteriza lo propio de la condición humana, es la que falta en la psicosis (como se citó en Dastur, 2008, pp. 6-7), en la cual, la disposición de recibir y acoger lo imprevisible está dañada a tal punto que habitar el mundo (como se citó en Dastur, 2008, p. 7) se convierte en una tarea extenuante o en su caso imposible.

Llegados a este punto, es posible afirmar que la enfermedad psíquica nos ofrece un ejemplo emblemático del modo en que la apertura que determina la existencia se revela a la vez como cierre. En efecto, si persistimos en el intento de pensar la enfermedad psíquica desde la radicalización y ontologización llevada a cabo por Heidegger, habrá que afirmar, en definitiva, que ésta no supone un caso de excepción, sino un modo de ser-en-el-mundo que, en la medida en que es apertura, es también cierre, cuyo origen se encuentra en esa suerte de juego de sombras que constituye el ser y la verdad.

Referencias

- Ambrosini, A. *et al.* (2011). El *typus melancholicus* de Tellenbach en la actualidad: una revisión sobre la personalidad premórbida vulnerable a la melancolía. *Actas españolas de psiquiatría*, 39(5), 302-311.
- Dastur, F. (2008). Henri Maldiney. Une Phénoménologie de la rencontre el de l'événement. *Revue de l'Association Internationale Henri Maldiney l'Ouvert*, (1).
- Dastur, F. (2015). La ipseidad: su importancia en la psicopatología. *Universitas Philosophica*, 32(64), 251-266.
- Gilardi, P. (2012). A propósito de la filosofía, la nostalgia y el dolor: una aproximación a Heidegger y Novalis. *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*, (24-25) 79-97.
- Gilardi, P. (2013). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México. Bonilla Artigas Editores.
- Haar, M. (1985). *Le chant de la terre*. París. L'Herne.
- Haar, M. (1994). *La fracture de l'histoire*. Grenoble. J. Millon.
- Heidegger, M. (2001). *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid. Alianza Editorial
- Heidegger, M. (2002). *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile. Editorial Universitaria.

- Heidegger, M. (2003) *¿Qué es metafísica?* Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2007a). *Conceptos fundamentales de la metafísica, mundo, finitud y soledad.* Traducción de J. Alberto Ciria. Madrid. Alianza Editorial
- Heidegger, M. (2007b). *Seminarios de Zollikon.* Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez. México. Jitanjáfora
- Leader, D. (2013). *¿Qué es la locura?* Madrid. Sexto Piso.
- Leyte, A. (2005) *Heidegger.* Madrid. Alianza Editorial.
- Naudin, J. *et al.* (2012). Phénoménologie des démences, *PSN*, 2(10).
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteología. Y otros ensayos heideggerianos.* Buenos Aires. Biblos.
- Xolocotzi, Á. (2008). Los encuentros de Heidegger con la psiquiatría. *La lámpara de Diógenes*, (16 y 17) 7-23.

Acerca de la autora

Pilar Gilardi es profesora e investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus principales líneas de investigación son: Fenomenología y Hermenéutica. De sus principales publicaciones, podemos destacar: Gilardi, Pilar; Rocha, Delmiro, *La apropiación de Heidegger*, Ed. Bonilla Artigas, México, 2022; “De la utilidad del olvido para la vida”, *Endoxa*, UNED, Madrid, 2019; Heidegger. *La pregunta por los estados de ánimo*, Ed. Bonilla Artigas, México, 2014.

Texto recibido: 12/07/2020; Revisado: 15/10/2020; Aprobado: 25/10/2020

Contenido publicado en acceso abierto bajo una licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Seminario de Estudios de la Significación
3 oriente 212, Primer Piso, Col. Centro, C.P. 72000, Puebla. Pue., México.
Tel. +52 222 2295502, semioticabuap@gmail.com

<https://tematicosdelseminario.buap.mx/index.php/topsem>