

Lo *Unheimlich* y su capacidad de «detonar» nuestra condición hermenéutica

The *Unheimlich* and his Capacity to «Detonate» our Hermeneutical Condition

Orlando Ortega Chacón 

orlandoortega@usantotomas.edu.co
Universidad Santo Tomás, Colombia



Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción: 2021/04/22 - Aprobación: 2021/07/23

eISSN: 2145-8529 - ISSN: 1692-2484

<https://doi.org/10.18273/revfil.v21n2-2022007>

Resumen: a la hora de pensar lo más inmediato a nosotros mismos es necesario acudir a lo que somos en cuanto *Dasein*. Sin embargo, la experiencia de lo inmediato tiene la condición de presentarse bajo la forma de un extrañamiento, un «no saber». Se verá que la corporeidad y su extrañamiento abren a la posibilidad de una hermenéutica de nuestra propia condición porque la experiencia de lo *Unheimlich* es una vía de *epojé* que «detona» (revienta) la cadena de significaciones habitual y reconfigura la experiencia. Se tomará como punto de referencia cuatro casos icónicos: 1) la convalecencia de Oliver Sacks, 2) el famoso caso Paul Schreber, 3) la referencia al joven esquizofrénico en los *Seminarios de Zollikon*, e incluso 4) el desfallecimiento de Heidegger entre los años 1945 y 1946, todo esto a la luz del extrañamiento de lo íntimo y la posibilidad que este abre a un «reordenamiento interno». En definitiva, las patologías y lo terrorífico que las acompaña son capaces de generar las condiciones de un vitalismo inusitado, pues solo quien se ha enfrentado a la más radical convulsión de todas sus verdades, podrá «abrirse camino» en medio del exceso de donación que desborda su «realidad».

Palabras clave: *Unheimlich*; *Dasein*; siniestro; cuerpo; extrañamiento; patología.

Información sobre el autor: colombiano. Licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Magíster en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, Colombia. Docente de la Universidad Santo Tomás, Colombia.

Forma de referenciar (APA): Ortega-Chacón, O. (2022). Lo *Unheimlich* y su capacidad de «detonar» nuestra condición hermenéutica. *Revista Filosofía UIS*, 21(2), 155-176. <https://doi.org/10.18273/revfil.v21n2-2022007>

Abstract: when it comes to thinking about what is most immediate to ourselves, it is necessary to go to what we are as Dasein. However, the experience of the immediate has the condition of presenting itself in the form of an estrangement, a «not knowing». It will be seen that corporeity and its estrangement open the possibility of a hermeneutics of our own condition because the experience of the *Unheimlich* is a path of epojé that «detonates» (bursts) the habitual chain of meanings and reconfigures the experience. I will take as a point of reference four iconic cases: 1) the convalescence of Oliver Sacks, 2) the famous Paul Schreber case, 3) the reference to the young schizophrenic in the Zollikon Seminars, and even 4) the collapse of Heidegger between the years 1945-46. All of this considering the estrangement of the intimate and the possibility that this opens to an «internal rearrangement». In short, pathologies, and the terrifying that accompanies them, can generate the conditions of an unusual vitalism. Only those who have faced the most radical convulsion of all their truths will be able to “make their way” amid the excess of donation that overflows its «reality».

Keywords: *Unheimlich*; Dasein; sinister; body; estrangement; pathology.

1. Introducción

Todo el que quiera llegar a ser en serio un filósofo tiene que retraerse sobre sí mismo [por lo menos] «una vez en la vida»; y tratar de derrocar en su interior todas las ciencias válidas para él hasta entonces, y de construir las de nuevo (Husserl, 1986, p. 38, citado en Xolocotzi Yáñez & Tamayo, 2012, p. 186)

El texto de Freud sobre lo *Unheimlich* (1988), el estudio de Heidegger (1995) del pasaje de Antígona en *Introducción a la metafísica* y la anécdota del Sofista planteada por Heidegger (2013) en los *Seminarios de Zollikon* son el telón de fondo de este artículo. La reflexión en torno a lo ominoso —en los textos de Freud y Heidegger— y el enigma «lo mismo de lo mismo» en la anécdota del Sofista permitirán poner en evidencia que lo *Unheimlich* está en la misma constitución de lo que somos y detona una actitud hermenéutica de sobrecogimiento ante lo «tremendo» de nuestra propia existencia. En este sentido, se entenderá que el fruto de la experiencia de lo siniestro (*Unheimlich*) remite a la posibilidad de un examen en el nivel más inmediato de nuestras estructuras trascendentales (en sentido kantiano).

Se tomarán como punto de referencia cuatro casos icónicos: 1) la convalecencia de Oliver Sacks, 2) el famoso caso Paul Schreber, 3) la referencia al joven esquizofrénico en los *Seminarios de Zollikon* e, incluso, 4) el desfallecimiento de Heidegger entre los años 1945 y 1946; todo esto a la luz del extrañamiento de lo íntimo y la posibilidad que este abre a un «reordenamiento interno».

El título del artículo puede dar a entender erradamente que la «condición hermenéutica» necesita de «detonantes» que la hagan posible. No es así en absoluto. Interpretar y entender no son dimensiones añadidas artificialmente a nuestra condición, sino que afectan toda nuestra manera de ser (Grondin, 2003, p. 33). Somos seres hermenéuticos: “el hombre es un ser hermenéutico, es decir, un ser interpretante y que se interpreta a sí mismo” (p. 32).

Realmente, el título del artículo busca señalar la profunda reorganización de las verdades sobre las que se ha edificado la existencia a partir de la irrupción del acontecimiento de lo *Unheimlich*. No se está estudiando un suceso episódico, irrelevante, sino el posible «hilo conductor» de un extrañamiento que inicia en los niveles más superficiales del propio cuerpo y se extiende hasta las fibras más delicadas de toda posibilidad de constitución de corporalidad. Podemos preguntar, ¿es la experiencia de lo *Unheimlich* una vía de *epojé* que «detona» (revienta) la cadena de significaciones habitual y reconfigura la experiencia?

Para dar respuesta a la pregunta anterior, el presente texto está articulado en dos apartados: 1) *El extrañamiento del propio cuerpo* y 2) *La fragilidad como desencadenante de lo Unheimlich*. El primero aborda la vivencia de «cuerpo» en la enfermedad —especialmente en la convalecencia de Oliver Sacks— y el segundo se adentra en el desborde de «realidad» —y la constante búsqueda de equilibrio— que acompaña la psicopatología.

Las dos secciones confluyen en el modo como se habita el «mundo de la vida» en fenómenos que cuestionan la comprensión del *Dasein*. En este orden de ideas, el texto es una invitación a repensar nociones como el «cuerpo», la «enfermedad», lo «inhóspito», entre otros.

2. El extrañamiento del propio cuerpo

El nazismo no nació en el desierto. E incluso si, lejos de todo desierto, hubiese brotado como un hongo en el silencioso bosque europeo, lo habría hecho a la sombra de árboles enormes, al abrigo de su silencio o su indiferencia, pero en el mismo suelo. (Derrida, 1990, p. 139, citado en Xolocotzi Yáñez & Tamayo, 2012, p. 182)

Se abordará ahora la anécdota que Heidegger planteó el 2 de noviembre de 1964, en el contexto de los seminarios que dictó a lo largo de una década en Zollikon¹.

¹ En los seminarios de Zollikon Heidegger está interactuando con médicos, psiquiatras y psicoanalistas. En ese sentido, se percibe una salida progresiva (emprendida por el filósofo) del terreno de lo epistemológico hacia el de lo ontológico para poder pensar el *Daseinsanalyse* de Boss y el *Daseinsanalytik* de Biswanger.

Un sofista que había viajado mucho le pregunta a Sócrates: «¿Estás todavía aquí y sigues diciendo lo mismo? Pero así te pones la cosa fácil». Sócrates responde: «No, ustedes, sofistas se la ponen fácil, pues dicen siempre las novedades y lo más nuevo y cada vez algo diferente. Pero lo difícil es decir lo mismo y lo más difícil: decir lo mismo de lo mismo». (Heidegger, 2013, p. 55)

La respuesta de Sócrates puede causar perplejidad, porque la afirmación «lo mismo de lo mismo» no está entrando en diálogo con la comprensión que tiene el sofista de lo que se espera del filósofo. Sócrates pone en evidencia el afán del sofista: amar la novedad y el progreso. Sin embargo, lo «difícil» no es otra cosa que permanecer en «lo mismo»; más aún, en «lo mismo de lo mismo». Como se verá, lo que está en juego en las enigmáticas palabras de Sócrates es incluso la pretensión del sofista de estar en la esfera de lo filosófico.

En la anécdota del sofista se advierten dos comprensiones opuestas de lo que se espera de un filósofo: por un lado, el intelectual bien informado, que está siempre a la vanguardia y, por tanto, de lo «nuevo»; por otro, el pensador que insiste en permanecer en lo «mismo de lo mismo». ¿Es acaso el sofista un buen ejemplo del filósofo profesional, que salta de conferencia en conferencia, que se informa de todo y sus opiniones no se hacen esperar? Al igual que el sofista, el temor del filósofo profesional es verse estancado en «lo mismo». El impulso por lo nuevo, lo entre-tenido y el deber de «actualizarse» obligan al sofista a buscar cada vez un nuevo tema.

También, los médicos y psiquiatras que entraron en diálogo con Heidegger en Zollikon —después de la suspensión que el senado de la Universidad de Friburgo le impuso a Heidegger— dejan ver la novedad de la novedad: una mezcla de Heidegger y Freud, pensada para una psicoterapia del *Dasein* (*Daseinsanalyse* de Boss y *Daseinsanalytik* de Biswanger). No es arbitraria la anécdota que propone Heidegger; «lo nuevo de lo nuevo» puede ocultar lo más antiguo; en palabras de Sócrates, «lo mismo de lo mismo».

Si se comprende la expresión de Sócrates («lo mismo de lo mismo») como lo más inmediato a nosotros mismos, debe descartarse la interpretación del cuerpo² como lo más inmediato, pues hay algo que precede al cuerpo mismo y es lo que hace posible la condición misma de ser corpóreo: el *Dasein*. En este sentido, al ser el *Dasein* «lo más próximo a nosotros» resulta paradójicamente inaprehensible. Para pensar esa inaprehensibilidad puede considerarse la relación que establecen los ojos con la luz. En efecto, lo que hace posible que podamos ver es la luz, sin embargo, esta no puede ser vista si no es reflejada, en cada caso, sobre algo. Así mismo, el *Dasein* no puede ser «visto», pues comparte con la luz su ser «invisible».

² Aunque el cuerpo tiene sus maneras de ponerse en «primer plano». Por ejemplo, un fuerte dolor de cabeza basta para que se convierta en objeto de intensa atención. No es este «lo más inmediato». Hay algo «anterior» al cuerpo que hace posible su corporeidad, la posibilidad de unificar la experiencia: el *Dasein*.

En este orden de ideas, la condición de toda corporeidad que, como la luz, está siempre en el primer plano, pasa desapercibida. Esa dificultad fue enfrentada por Heidegger a la hora de intentar encontrar las vías de teorización adecuadas para desarrollar la analítica del *Dasein*.

Hasta ahora se ha procurado señalar que la anécdota del sofista —leída por Heidegger— no hace equivalencia entre «lo mismo de lo mismo» y «el cuerpo». Sin embargo, sí es el cuerpo, y el extrañamiento que surge de él —en unas condiciones muy particulares— lo que hace posible una mirada fenomenizadora del *Dasein*.

Para apoyar esta tesis, se tomará en consideración un par de experiencias documentadas que dejan ver el proceso gradual de examen —a partir del cuerpo— que termina en un extrañamiento al modo de lo *Unheimlich*: en primer lugar, la experiencia de cuerpo [*Körper*]³ de Oliver Sacks, tras un accidente en las montañas de Noruega y, en segundo lugar, la experiencia de Paul Schreber en *Memorias de un enfermo nervioso*.

Oliver Sacks padeció la pérdida de la percepción de su pierna izquierda. En el texto *Con una sola pierna* comenta que, una vez retirada la escayola, tuvo la vivencia de ver su pierna y no reconocerla como «suya»:

³ El profesor Luna en su artículo “Implantes tecnológicos y experiencia del cuerpo propio” busca esclarecer la oscuridad que trae la pregunta por el cuerpo cuando se tienen implantes tecnológicos que amplían las capacidades del «cuerpo»: Luna pregunta ¿son los implantes «cuerpo»? Cita algunos casos problemáticos y recuerda la distinción bastante conocida de tres palabras alemanas que traducen lo mismo al español: «cuerpo» [*Körper*], [*Leib*] y [*Leibkörper*]. Establece la siguiente distinción: “en términos generales, *Körper* alude al cuerpo en tanto «cosa material», mientras que *Leib* se refiere al «cuerpo viviente y vivido». Una cosa es la materialidad de aquello que denominamos brazos, uno izquierdo y otro derecho, otra cosa es la vivencia de las extremidades, por ejemplo, ser diestro o zurdo. Tematizar el enigma de la experiencia del cuerpo propio implica, entonces, explicitar los vínculos que se establecen entre las dos dimensiones de esta distinción inicial” (Luna, 2020, p. 92). El caso que propongo no incluye implantes tecnológicos, pero sí una experiencia de cuerpo «ensombrecida». Como veremos en el caso Sacks (en su accidente en Noruega) la vivencia de su pierna izquierda está en el nivel del cuerpo [*Körper*] como cosa, pero a la vez hay una percepción del cuerpo como un punto cero de ubicación que fija las coordenadas desde donde se percibe el mundo y por ello hay una percepción de sí mismo en dos niveles (la pierna que «no es» en el cuerpo que «es»). Illescas comenta lo que es el «cuerpo» como *Leib*: “el cuerpo vivido en cada caso como propio tiene la peculiaridad de revelarse como medio y órgano de toda percepción. Ante todo, por las sensaciones y los campos sensibles que se localizan inmediatamente en él, pero también por cuanto el propio cuerpo se manifiesta para cada quién, como *portador del punto-cero de orientación en el aquí y ahora desde los cuales el sujeto organiza su mundo*” (Illescas, 2014, p. 15). Adicionalmente, también puede pensarse una tematización del cuerpo vivido que se escapa a la mera distinción entre *Leib* y *Körper*. Luna lo expone en los siguientes términos: “Sin embargo, si la idea de *propiedad* en la experiencia del cuerpo propio no se trata de *tener* un cuerpo en calidad de objeto, es decir, un *Leib* en un *Körper* como si estuviera allí depositado o contenido, sino que cuerpo propio alude a ser un cuerpo, esto es, un *Leibkörper*” (Luna, 2020, p. 92). Cabe preguntar ¿sobre qué «cuerpo» trabaja el psicoanalista? Veamos el comentario de Kouba a la visión de Medard Boss sobre la unidad del que trae el cuerpo comprendido como *Leib*: “*Boss reveals the psychic and somatic phenomena as principally indivisible. Once it has been comprehended not as Körper, but as Leib, the human body becomes integral part of being-in-the-world*” (Kouba, 2015, p. 105). En este sentido, se podría leer en *Leibkörper* la unidad de lo psíquico y lo somático del estar-en-el-mundo. Finalmente, podemos decir que *Leib* es el cuerpo que prerrelexivamente reconozco como vivo (sujeto) y, por otro lado, *Körper* el cuerpo percibido por otros (objeto).

una pierna... y, sin embargo, no era una pierna: había algo absolutamente impropio en ella; me sentía profundamente tranquilizado y, al mismo tiempo desasosegado, conmovido hasta lo más hondo porque la pierna estaba «allí» ...; en realidad no estaba ahí. (Sacks, 1998, p. 110)

En otro pasaje se lee: “cuando miré hacia abajo me resultó por un momento difícil de identificar el «objeto» contiguo a mi pie derecho como mi pie izquierdo. No parecía «pertenerme» en lo absoluto” (Sacks, 1998, p. 122). El relato de Sacks deja entrever una posible apreciación estética⁴ del propio cuerpo. En efecto, la pierna izquierda en este caso «apareció» ante Sacks como algo ajeno, mediado, lejano, etc. Se citará *in extenso* el pasaje en el que médico y paciente establecen una dialéctica imposible de *Körper-Leib-Leibkörper*.

Musitando mis descubrimientos en voz alta, como si me dirigiese a un grupo de estudiantes: -No hay movimiento alguno en la rodilla señores, no hay movimiento en la cadera... Como pueden ver el cuádriceps se ha desprendido completamente de la rótula. Pero, aunque se haya desprendido no se ha contraído..., carece por completo de tono, lo que podría indicar también una lesión neural. La rótula ha perdido su principal medio de fijación y puede desplazarse de un lado a otro, ¡así! Lo mismo que un rodamiento. Es evidente que está dislocada, no hay nada que la sujete. En cuanto a la rodilla en sí -e iba ilustrando cada punto según lo mencionaba-, vemos que hay movilidad anormal, un ámbito de movimiento completamente patológico. Podemos flexionarla sin resistencia alguna -y flexioné manualmente el talón hasta el muslo- y puede también hiperextenderse, con dislocación visible- ambos movimientos, de los que hice una demostración me hicieron aullar de dolor-. En fin, caballeros -concluí resumiendo mis hallazgos-: ¡Un caso fascinante! Una rotura completa del tendón del cuádriceps. Muslo paralizado y atónico... probablemente haya lesión del nervio. Articulación de la rodilla inestable..., parece dislocarse hacia atrás. Probablemente desprendimiento de los ligamentos cruzados. No podemos determinar si hay lesión ósea..., pero es muy posible que haya una o más fracturas. Hay una hinchazón considerable, es probable que del fluido articular y del tejido, pero no podemos excluir una rotura de vasos sanguíneos. Me volví con una sonrisa satisfecha a mi público invisible como si esperase un aplauso. (Sacks, 1998, p. 21)

⁴ Entendemos aquí la «apreciación estética» como una disposición que hace «aparecer» la pierna izquierda que antes estaba «oculta». En la conferencia *El origen de la obra de arte*, Heidegger estudia lo que «obra» en la «cosa» y al pensar la pintura de las Botas de Van Gogh afirma: “ha sido la obra de arte la que nos ha hecho saber lo que es de verdad un zapato [...] ¿qué ocurre aquí? ¿Qué obra dentro de la obra? El cuadro de Van Gogh es la apertura por la que atisba lo que es de verdad el utensilio, el par de botas de labranza. Este sale a la luz en el desocultamiento de su ser. El desocultamiento de lo ente fue llamado por los griegos ἀλήθεια” (Heidegger, 2014, p. 25). Parafraseando a Heidegger y señalando que la apreciación artística y estética son diferentes, se puede decir que para Sacks «aparece» su pierna izquierda en el momento en que el accidente le fuerza a «mirarla». La pierna se desoculta en la medida en que ahora capta la atención y se pone en primer plano. En efecto, lo que antes pasaba desapercibido, porque funcionaba al modo de un utensilio, ahora muestra su «verdad».

Más allá del evidente talento literario de Oliver Sacks, puede advertirse en su narración un extrañamiento con el propio cuerpo —por mencionar solo este caso— en el que es imposible sostener la afirmación según la cual «el cuerpo» es lo más inmediato a nosotros mismos. La narración lo presenta como un objeto —*objectum*, en su sentido latino— que posa frente a uno mismo. Así, debe pensarse entonces en una dimensión en donde la patología —física o mental, como se verá con el caso Schreber— no resulte de la duplicación artificial de un «yo» interno que analiza a un «yo» que le causa extrañamiento.

En efecto, Sacks muestra en sus personajes —incluso en él, como protagonista— la lucha interna por retornar al equilibrio. Asimismo, demuestra situaciones de inspiración surrealista en las que se busca salirle al paso a una situación aterradora. Sin embargo, en todo caso estamos hablando de un mismo «yo» que discurre y procura nuevas estabilizaciones. En ello está la grandeza y la miseria del hombre: en medio de su patología encuentra salidas brillantes; “sus vidas y periplos tienen el don de lo fabuloso” (Sacks, 2019, p. 11).

Inicialmente, se ha señalado un extrañamiento de lo íntimo que empieza en el cuerpo [*Körper*]. Es evidente que Sacks experimentó la privación de su pierna izquierda y a partir de allí abrió la posibilidad de pensar lo que hay de extraño en el propio cuerpo. Sin embargo, la reflexión sobre lo *Unheimlich* no se sitúa en el nivel del *Körper*, sino en el del *Leib*.

Para emplazar progresivamente el terreno propio de la reflexión, se citará el caso del esquizofrénico de los *Seminarios de Zollikon* y un apartado de *Memorias de un enfermo de nervios*, de Paul Schreber. Cabe recordar que la anécdota que Heidegger planteó en Zollikon fue escuchada por un público de médicos y psicoanalistas. Es de esperar que, progresivamente, el filósofo desplace la atención del terreno del «representar científico-natural» al de lo fenomenológico.

En 1927 Heidegger consolida el concepto *Dasein* como aquel que puede nombrar lo que, en cada caso, somos «nosotros mismos»: lo inconcreto; lo «siempre abierto». Así, el *Dasein* nunca es un objeto concreto, como sí puede serlo una piedra, una montaña o una nube, sino que este está «intencionalmente»⁵ vinculado con el mundo circundante. El *Dasein* está «abierto» al mundo, en ex-stasis, y son las estructuras trascendentales las que le dan su carácter de aperturidad. Sin embargo, ¿pensó Heidegger en 1927 las estructuras trascendentales de un *Dasein* enfermo? ¿Está ausente en 1927 esa reflexión? Podría pensarse que la «angustia»

⁵ Husserl tuvo una intuición decisiva: si, según la doctrina de la intencionalidad de Brentano, cada conciencia concreta (cada modo de conciencia) tiene sus objetos *a fortiori* entonces, cada tipo de objeto tiene sus modos peculiares de ser dado. Este principio, conocido como el «*a priori* de correlación universal entre el objeto de una experiencia y los modos de darse de ese objeto», constituye el tema fundamental de la fenomenología husserliana (pues aporta a la comprensión de Brentano la noción de que también «los objetos son intencionales»). En este sentido, el término «intencionalidad» hace referencia a la «correlación» entre la conciencia y el mundo circundante en el que hay una interpretación de mundo a la base de toda «experiencia de mundo».

que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo* es una manifestación patológica, sin embargo, no lo es en lo absoluto. Esa angustia es constitutiva del *Dasein*, de su «estar en el mundo» y, por tanto, de su estar «abierto».

Se tomará a continuación *in extenso* el caso del joven esquizofrénico que Heidegger analizó —38 años después de *Ser y Tiempo*— durante sus conversaciones en Zollikon para pensar un *Dasein* enfermo.

Vivencia 3. Al contemplar la manecilla del reloj de pared declaró el enfermo lo siguiente: ¿Qué debo hacer con el reloj? Siempre tengo que verlo. Hay algo que me impulsa a ver el reloj. Hay tanto tiempo, yo soy cada vez diferente. Si el reloj no estuviera en la pared, yo tendría que morir. ¿No soy yo mismo un reloj? ¿Por todas partes en todos los sitios? Pero no puedo hacer otra cosa, cambia demasiado. Ahora contemplo nuevamente el reloj, la manecilla y la carátula y el reloj que camina. Se rasga en dos como por sí mismo y yo estoy ahí pero no puedo cambiar nada. Me digo una y otra vez que es un reloj, pero eso no cuadra realmente: manecilla, carátula y que camina. Ahí hay una impresión peculiar como si se hubiera partido, pero está todo junto. Pero ahí hay algo más, estoy totalmente sorprendido, nunca he experimentado algo parecido. Es que la manecilla es cada vez diferente, ahora está ahí, luego salta en cierta forma allá y así da la vuelta. ¿Es cada vez otra manecilla? Quizás esté alguien detrás de la pared e introduce una nueva manecilla, cada vez en otro sitio. Debo decir que eso no es ningún reloj que corre, él salta y se transforma. Uno está entregado a la contemplación del reloj y pierde uno el hilo hacia sí mismo – ya que soy yo mismo un reloj, por todas partes en mí-; así, todo pasa confusamente. Todo esto soy yo mismo, se me pierde cuando observo el reloj en la pared. Es un huir de sí mismo, soy fugitivo y ya no estoy aquí. Sólo sé que el reloj salta por todas partes con muchas manecillas y no puede realmente ser reunido. Por ahora ya basta con el reloj de pared, pero no por mi voluntad y tengo que volver a otro sitio, volver a meterme en la otra forma. Como yo he dicho: yo soy el reloj viviente, soy reloj por todas partes -va y viene y así siempre seguirá-. Si luego y me arranco otra vez porque todo pasa confusamente, entonces dirijo nuevamente mi mirada hacia el reloj de pared, él me puede ayudar en forma parecida como el árbol ante la ventana. Los ruidos no son tan buenos. (Heidegger, 2013, pp. 96-97)

El ejemplo del joven esquizofrénico es planteado el 21 de enero de 1965 como apoyo a la idea que estaba defendiendo el filósofo en ese momento: la enfermedad es un fenómeno de privación. En palabras del autor “la enfermedad no es la simple negación de la condición psicósomática. La enfermedad es un fenómeno de *privación*. En toda privación se halla la copertenencia esencial a ese algo al cual le hace falta algo [énfasis añadido]” (Heidegger, 2013, p. 87). Incluso Heidegger cita el diálogo *Sofista* para hacer la distinción entre privación

e inexistencia: “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” (p. 88).

En este orden de ideas, Heidegger trae el ejemplo del joven esquizofrénico para demostrar la privación a la que está sometido: “él está tan perturbado por lo contemplado que ya no tiene en lo absoluto ninguna distancia hacia lo contemplado, ningún estar en frente y por ello, «pierde el hilo hacia sí mismo» [...] pierde su ser-sí-mismo” (Heidegger, 2013, p. 98). Se trata de comprender que la «ausencia» no es equivalente a la «privación» de algo. Por ejemplo, como fenómeno de privación se puede pensar en el famoso fragmento —en una pieza de papel suelta— que Nietzsche escribió: «he olvidado mi paraguas». La frase puede dejar ver un «modo de ser» en el que no es lo mismo estar sin un paraguas que «habiendo olvidado el paraguas». En efecto, no se experimenta una simple ausencia, sino una privación: «estoy privado del paraguas».

El *Dasein* que Heidegger entiende en 1927 tiene unas estructuras trascendentales «sanas», en las que la comprensión de mundo está abierta a la «habitación de un mundo con sentido»⁶. Sin embargo, el caso expuesto en 1965 parece albergar una comprensión distinta del *Dasein*. En efecto, una vez rota la continuidad temporal en el joven esquizofrénico no es posible que el *Dasein* se conciba como una temporalidad que se despliega. Todo lo contrario, hay una relación con el mundo que no «despliega sentido», sino que lo retrae y fragmenta de tal modo que el mundo circundante se torna «puro impedimento». Kouba (2015) comenta al respecto: “what occurs [...] is the disintegration of the overall structure of his surrounding world that once clearly articulated the referential relations and differences among various beings ready-to-hand” (p. 94).

En este sentido, la pérdida de la ilación del tejido intencional trascendental termina generando en el joven esquizofrénico la necesidad de volver una y otra vez al punto de referencia conocido que tiene, en este caso, el reloj, por eso

⁶ Thomas Fuchs desarrolla la noción de «arco intencional» a partir de las investigaciones de Husserl en *The Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*. Fuchs (2007) reconoce tres funciones que conforman el tejido temporal intencional: “a retentional, presentational and protentional function” (p. 229). Estas tres funciones, de acuerdo con Fuchs, son las que pueden integrar la secuencia de momentos singulares dentro de un «arco intencional» que hace posible recordar, percibir y anticipar. El ejemplo clásico para comprender la conexión de las tres funciones es lo que sucede en el acto de escuchar música. En efecto, solo es posible percibir la música con sentido [meaningful way] si se retiene [retention], se escucha [presentation] y se anticipan [protention] los sonidos. Dado que esta articulación se da en el nivel más básico de la conciencia, entonces corresponde a la «síntesis pasiva» de «tiempo». Fuchs defiende la tesis de que la esquizofrenia es la distorsión del tejido intencional temporal y solo una reconstrucción racional puede hacer posible una integración de las tres funciones mencionadas. Por esa razón, el esquizofrénico debe recurrir a la hiperreflexión de los actos cotidianos para suplir la carencia de ilación temporal estructural de su experiencia. En palabras de Fuchs (2007): “in schizophrenia the implicit or automatic temporal synthesis necessary for the constitution of reality is disturbed. This leads to a fragmentation of the intentional arc, leaving single elements of perception, action and thought processes unconnected. Instead of carrying the intentional arc, they come to explicit awareness as alienated or opaque phenomena. As a consequence, the automatic constitution of reality is dismantled and has to be replaced by active or rational reconstruction. This task, however, overburdens the patient’s adaptive intentional capacity” (p. 230).

no puede parar de verlo. Es evidente la considerable pérdida de libertad, las restricciones que se establecen entre él y el mundo que le circunda. Se deja ver la noción de un *Dasein* que no es aperturidad, sino que se presenta bajo la forma de “*das Krank-sein*” (Kouba, 2015, p. 106). Hay una limitación del desarrollo del estar abierto al mundo, en definitiva, una privación que reclama lo ausente, que busca la instauración de las estructuras trascendentales de las que está privado.

La patología, incurable en este caso, no es comparable al escotoma que sufrió Sacks en la percepción de su pierna izquierda, porque el caso del esquizofrénico no está al nivel del *Körper*, sino al de las «síntesis pasivas». Así, el único recurso que tiene el esquizofrénico para tratar de traer orden al mundo fragmentado es la hiperreflexión de todos sus asuntos, especialmente los de la «vida cotidiana» —como abrir una puerta, cerrar la llave del lavamanos, etc.—. Aunque Heidegger insiste en que alguna individualidad rudimentaria se conserva incluso en los casos más severos de esquizofrenia (Kouba, 2015, p. 98), el mundo de la vida cotidiana se convierte en una inextricable maraña de acontecimientos inconexos que deben ser asistidos por una cavilación agobiante.

Como presupuesto de un posible tratamiento, Medard Boss propone en el *Daseinsanalyse*, la adopción de la idea heideggeriana de la conservación de un residuo de individualidad en los desórdenes mentales (Kouba, 2015, p. 102). En este sentido, la terapia apela fundamentalmente a ese residuo de individualidad que conserva el esquizofrénico en medio de la privación de la integridad fundamental del yo para, desde allí, tratar al *Dasein* en general. Probablemente Heidegger y Boss están entendiendo que lo conservado —incluso en los casos de esquizofrenia más severos— es la síntesis pasiva más primaria de la conciencia: el «tiempo»⁷, verbigracia, lo que sucede al *Krank-sein* a la hora de sortear los actos más cotidianos de la existencia, como subir unas escaleras, por ejemplo. En palabras de Cortázar (1999):

Las escaleras se suben de frente, pues hacia atrás o de costado resultan particularmente incómodas. La actitud natural consiste en mantenerse de pie, los brazos colgando sin esfuerzo, la cabeza erguida aunque no tanto que los ojos dejen de ver los peldaños inmediatamente superiores al que se pisa, y respirando lenta y regularmente. Para subir una escalera se comienza por levantar esa parte del cuerpo situada a la derecha abajo, envuelta casi siempre en cuero o gamuza, y que salvo excepciones cabe exactamente en el

⁷ Husserl (1980) afirma que la constitución de tiempo se da en el campo de los predatos [*Vorgegebenheiten*] que permiten la asociación de los datos de la conciencia. El filósofo ubica el «tiempo» antes de todo proceso objetivador, pues este no es producto de una actividad juzgadora predicativa, sino un «campo de sentido» para las operaciones de la síntesis en la conciencia interna del tiempo. En palabras del filósofo, “son operaciones ínfimas, que necesariamente ponen en conexión todas las demás. La conciencia del tiempo representa la sede originaria de la constitución de la unidad de identidad en general” (p. 79). En efecto, la constitución de tiempo “logra establecer una forma universal de orden de la sucesión y una forma de la coexistencia de todos los datos inmanentes” (p. 79). No obstante, “la forma no es nada sin el contenido” (p. 79), por tanto, el tiempo solo es una conciencia que establece una forma en general.

escalón. Puesta en el primer peldaño dicha parte, que para abreviar llamaremos pie, se recoge la parte equivalente de la izquierda (también llamada pie, pero que no ha de confundirse con el pie antes citado), y llevándola a la altura del pie, se le hace seguir hasta colocarla en el segundo peldaño, con lo cual en éste descansará el pie, y en el primero descansará el pie. (Los primeros peldaños son siempre los más. difíciles, hasta adquirir la coordinación necesaria. La coincidencia de nombre entre el pie y el pie hace difícil la explicación. Cuidese especialmente de no levantar al mismo tiempo el pie y el pie). (p. 11)

El conocido cuento de Julio Cortázar, *Instrucciones para subir una escalera*, podría ser un ejemplo de la hiperreflexión, presente en algunos casos graves de esquizofrenia. En efecto, esta narración permite apreciar el «mundo de la vida cotidiana» como un impedimento. En lugar de desenvolverse espontáneamente en su mundo circundante, hay uno lleno de trampas, obstáculos, etc. Aunque la posibilidad de servirse de las instrucciones del cuento de Cortázar para aprender a subir unas escaleras es una idea cómica, para el esquizofrénico es un exceso necesario, porque el «mundo» al igual que el reloj, “salta por todas partes con muchas manecillas y no puede realmente ser reunido” (Heidegger, 2013, p. 97).

Puede suceder que esa vulnerabilidad a la que está expuesto el *Kranksein* sea tomada como «cosa de otros». Un velo de seguridad se despliega ante nosotros y la consideración sobre lo *Unheimlich* se desvincula del ámbito de lo posible. Las estructuras sanas del *Dasein* que «abren» al mundo se muestran como invulnerables y la posibilidad de estar sometido a una privación, a la patología, sería una fantasía y lo más pavoroso de lo pavoroso⁸. Así, la ilusión de estar preservado de lo desconocido en el ámbito de lo íntimo trae consigo una falsa paz. Esta aparente paz resulta clave para entender el desencadenamiento de lo ominoso [*Unheimlich*], porque es precisamente en el ámbito de lo íntimo y conocido donde puede desarrollarse.

Heidegger entiende lo preservado del peligro como «lo libre»: “la palabra paz (*Friede*) significa lo libre, *das Frye*, y *fry* significa: preservado de daño, y amenaza; preservado de... Es decir, cuidado” (Heidegger, 1994, p. 130). Así, quien afirma, por ejemplo, estoy «libre» del peligro de enfermar en las esferas más primarias de la conciencia, está insistiendo en realidad en una idea spinoziana⁹ y moderna de *conatus*. Siguiendo a Spinoza, nada de lo existente (sustancia o modo) tendría por qué cambiar en su constitución más íntima, pues se preserva en la insistencia esencial de mantenerse.

⁸ Se hace referencia a la cita del primer canto del coro de Antígona de Sófocles: “el hombre es τὸ δεινότατον, lo más pavoroso de lo pavoroso” (Heidegger, 1995, p. 138). Será señalado en el siguiente apartado.

⁹ En la *Ética demostrada según el orden geométrico*, Spinoza presenta el conato como un movimiento natural propio de cada ser que busca «conservar su ser»; “el fundamento de la virtud es el mismo conato de conservar el propio ser y que la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su ser” (Spinoza, 2005, p. 4/18e.b). En este sentido, solo un «movimiento externo» podría vencer el movimiento interno (*conatus*) de preservar el propio ser.

El *Dasein* que se desenvuelve en un mundo con sentido no estaría expuesto a una fragmentación irreparable de sus estructuras trascendentales; esencialmente, estas estarían protegidas. Incluso, como se menciona anteriormente, Heidegger y Boss defienden la preservación de un residuo de individualidad, hasta en los casos más graves de esquizofrenia. No obstante, es errado concebir al *Dasein* como una «apertura» imperturbable. Así, podría pensarse la propuesta de Medard Boss y Biswanger como una psicoterapia que se centra en esos tejidos intencionales, primarios y pasivos de la conciencia que, lejos de ser imperturbables (arquitectónicamente), son susceptibles de padecer la privación (enfermedad). Lo «pavoroso» de la patología se muestra en la posibilidad de carecer de «tejido intencional»: el *Krank-sein*. En este sentido, el *Daseinsanalyse* y *Daseinsanalytik* está frente a una tarea ingente: alegóricamente, podría decirse que intentan «arreglar una telaraña con los dedos»¹⁰.

Finalmente, pensar al *Dasein* en relación con el *Kranksein* puede ofrecer nuevos matices, entre ellos, la posibilidad de reconocer en el ser humano, como se señala anteriormente, lo más maravilloso y pavoroso de lo pavoroso. En efecto, un *pathos* vulnerable al dolor, el sufrimiento e, incluso, a la pérdida de «sentido» es necesario para contrastar la cotidianidad del *Dasein* y comprender así el verdadero «cuidar» [*Sörge*]¹¹ como una actividad positiva que, en palabras de Heidegger, “acontece cuando de antemano dejamos algo en su esencia, cuando propiamente realbergamos algo en su esencia” (Heidegger, 1994, p. 131).

¹⁰ Tanto el *Daseinsanalyse* y el *Daseinsanalytik* parecen relacionarse. Ambos hablan del *Dasein*. Sin embargo, en cada caso se entiende algo distinto. Por ejemplo, el primer caso (*Daseinsanalyse*) deja ver una comprensión del *Dasein* como paciente «en el diván». El segundo (*Daseinsanalytik*) sugiere un abordaje del *Dasein* al modo de *Ser y tiempo*: bajo la lupa de la «analítica». Para comprender mejor la diferencia, Heidegger rastrea el uso más antiguo de «análisis» [*analyse*] y lo que comprende por «analítica» [*analytik*]. “El uso más antiguo de la palabra análisis se encuentra en Homero, exactamente en el segundo libro de la Odisa. Ahí se utiliza para aquello que hace Penélope noche tras noche, esto es, desenredar el tejido que tejió durante el día. *ἀναλύειν* significa, aquí, el desarticular un tejido en sus partes componentes. En griego, también significa soltar, por ejemplo, soltarle las cadenas a un encarcelado, liberar a alguien del cautiverio” (Heidegger, 2013, p. 184). La segunda acepción se rastrea en el uso que hace Kant de la expresión «analítica». “De este concepto kantiano de la analítica, se sigue que ella es una descomposición de la facultad del entendimiento. El carácter fundamental de esta descomposición no es la disolución en elementos, sino la reconducción a una unidad (*síntesis*) de la posibilidad ontológica del ser del ente, en el sentido de Kant: la objetualidad de los objetos de la experiencia” [énfasis añadido] (p. 186). Lo que Homero entiende como una labor solitaria, nocturna y femenina: el destejer lo que se realiza durante el día (la liberación de nudos en un telar) cambia en el uso que le da Kant. El filósofo de Königsberg usa la analítica para pensar las «síntesis» (lo que hace posible que la experiencia [*Erfahrung*] se unifique: lo estructural, axiomático, arquitectónico de la conciencia). Sin embargo, ¿cómo se comprende el análisis en las terapias propuestas por Boss y Biswanger? Podría añadirse una tercera comprensión de «análisis»: la «reconducción del síntoma a su origen», en sentido freudiano. En efecto, tanto el *Daseinsanalyse* como el *Daseinsanalytik* están al servicio de las patologías y, en tanto, el «análisis» debe poder reconducir los síntomas patológicos a sus orígenes. Por ejemplo, suele asociarse la fiebre a la infección. Así, la fiebre (lo medible) tiene una causa (oculta) y el análisis tiene que reconducir el síntoma a su origen; de otro modo no hay «tratamiento médico». Finalmente, «Tratar de arreglar una telaraña con los dedos» ¿No es esta la expresión para comparar el trabajo del psicoanalista frente a la difícil reconducción de los síntomas de desarticulación, de las síntesis pasivas de la temporalidad, a los orígenes de una patología como la esquizofrenia en sus estados más críticos?

¹¹ No debe confundirse *Sörge* con una concreción particular como sería, por ejemplo, el amor. El tema del cual nos ocupamos es la existencia y, por ello, esta no es un objeto temático, pues al examinar la existencia, esta no puede ser convertida en un concepto (no puede ser comprendida cuantitativamente, sino existencialmente). La ciencia se ha ocupado de las representaciones de los fenómenos. La fenomenología afirma «a las cosas mismas», Heidegger lo toma como una indicación metodológica. ¿Cómo llegar a las cosas mismas? Por medio de la experiencia [*Erfahrung*], pues el principio del conocimiento pasa por la experiencia (pero no se agota ahí).

Así como el *Dasein* da la posibilidad de entrar en relación con los entes en el mundo, también está la posibilidad de una indigencia agobiante de sentido que solo se percibe una masa de datos inconexos. Por ejemplo, Jorge Luis Borges ha captado en su cuento *Funes el memorioso* el drama de percibir el mundo como un descomunal «otro» que se torna inasible, inestructurable. En la narración de Borges puede verse cómo Funes percibe que «algo no funciona bien» en su percepción del mundo. Ya hay una señal que le muestra al protagonista que el «mundo» habitado es diferente al mundo que otros experimentan. Funes centra la atención en lo disruptivo.

Esos recuerdos no eran simples; cada imagen visual estaba ligada a sensaciones musculares, térmicas, etc. Podía reconstruir todos los sueños, todos los entresueños. Dos o tres veces había reconstruido un día entero; no había dudado nunca, pero cada reconstrucción había requerido un día entero. Me dijo: «Más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo». Y también: «Mis sueños son como la vigilia de ustedes». Y también, hacia el alba: «Mi memoria, señor, es como vaciadero de basuras». (Borges, 2001, p. 53)

El personaje literario experimenta el mundo como «desasido» de él. También, los estados de depresión, la angustia patológica, enamoramiento, aburrimiento, entre otros, evidencian que los estados de conciencia [*noesis*] alteran la percepción del mundo y, por ello, el «mundo» no es el mismo para todos. Así, podría pensarse que la percepción de un «mundo sin sentido», (puro impedimento) es un asunto de *noesis*, sin embargo, la discusión debe situarse en el nivel de las síntesis pasivas, el estadio más básico de la conciencia. Es precisamente en la constitución de tiempo donde se busca situar ahora la irrupción de lo *Unheimlich* que se consolida como señal que indica el camino para una hermenéutica de nuestra propia condición.

3. La fragilidad como desencadenante de lo *Unheimlich*

En un rincón escondido de su memoria sobrevive el presentimiento de que en algún tiempo se abrieron otras posibilidades que les fueron hurtadas (Sloterdijk, 2006, p. 97).

Cuando hablamos de lo *Unheimlich* (usualmente traducido como «siniestro», «ominoso») es necesario remitirse a dos textos que ya pueden ser considerados clásicos sobre el tema: 1) el artículo de Sigmund Freud con el mismo título y 2) el apartado de *Introducción a la metafísica* (1935) en el que Heidegger comenta un pasaje de Antígona de Sófocles. En términos generales, hay una similitud semántica del término en los dos pensadores de lengua alemana, sin embargo, la principal diferencia está en que mientras Heidegger comprende el concepto como un extrañamiento que produce lo aparentemente íntimo, Freud

lo entiende como un estado de «aislamiento de mundo». A continuación, la propuesta hermenéutica de Heidegger.

En *Introducción a la metafísica*, Heidegger (1995) elabora un comentario al pasaje del primer canto del coro de Antígona de la tragedia escrita por Sófocles. El pasaje de difícil comprensión es: “el hombre es τὸ δεινότατον, lo más pavoroso de lo pavoroso” (p. 138). El filósofo alemán relaciona «lo más pavoroso de lo pavoroso» con lo *Unheimlich*. Lo que llama la atención es que el hombre se revela a sí mismo como la fuente del mayor de los miedos. En cierto sentido, hay un «yo» que se aterroriza de sí mismo; una particular dialéctica revela lo terrorífico. En palabras del profesor de Friburgo: “el δεινόν es lo terrible en el sentido del imperar que somete «überwältigt», que impone el pánico la verdadera angustia y también la intimidación concentrada y callada que se agita en sí misma” (Heidegger, 1995, p. 138). ¿Cómo «nombrar» ese agitación?

Si damos por supuesto que nos encontramos con lo tenebroso, ominoso, monstruoso [*Das Unheimlich*] ¿cómo lograr «decirlo» sin que las palabras traicionen el sentido? Reconocemos una indigencia a la hora de intentar expresar, por ejemplo, los efectos de un daño en la constitución de mundo, tal como se ha visto en el apartado anterior. En efecto, “el ser humano existe en su indigencia” (Heidegger, 2013, p. 106). Se podría decir que esa indigencia es, en parte, causada por la pretensión de los procedimientos positivos de un lenguaje que no admite un discurso no objetualizador. Es sabido que la narrativa privilegiada del Heidegger tardío es la poesía, especialmente la de Hölderlin, porque en ella están los medios para asir eso que se escapa a todo decir habitual. Por otro lado, es necesario pensar también la «fragilidad» que desencadena lo *Unheimlich*, tal como lo señala el título de este apartado.

En el primer apartado se reflexiona en torno a un par de casos en los que hay un extrañamiento con respecto al propio «cuerpo», que inicia en el aterramiento de no percibir la pierna izquierda como propia, en el caso de Sacks, y de no encontrar el «hilo hacia sí mismo», en el caso del joven esquizofrénico analizado en los *Seminarios de Zollikon*. Es preciso pensar ahora una situación menos «ruidosa» que las anteriores, una en la que solo se presenta una leve sensación de que «algo no anda bien». Se da el caso en la leyenda que propone Sloterdijk sobre las «posibilidades perdidas» en un pasado remoto, olvidado.

Les contaré la leyenda de los pájaros que volaban más alto de lo que se elevan las montañas del Himalaya. Se llaman los pájaros divinos porque son inmortales. Cuando surcan los cielos, son liberados de la fuerza de gravedad que los ata a la tierra; no necesitan alimento alguno, ya que son completamente autosuficientes. Nunca aterrizan en tierra, habitan exclusivamente en las más elevadas regiones del aire, también duermen en el aire libre de las alturas; se aman bajo

el cielo abierto y no parecen necesitar otra cosa que la altura y la amplitud, como si tuviesen la capacidad de autoabastecerse a través del cordón umbilical de su propia bienaventuranza. El único momento en la vida de estos pájaros divinos en el que esta existencia libre de todo lazo corre peligro de ser perturbada existe solo en el comienzo. Pues al ser criaturas libres de los lazos terrenales los pájaros divinos depositan sus huevos en el aire. Mientras el huevo cae desde muy alto para encontrarse con la tierra, el Sol lo incuba [...]. Sin embargo, acontece con demasiada frecuencia: [que] el huevo se estrella contra el suelo ¡qué aturdido se encuentra el joven en el cascarón hecho pedazos! Ni siquiera sospecha que ha perdido la posibilidad de remontar su vuelo a su debido tiempo; impedidas sus alas yace sobre la tierra. (Sloterdijk, 2006, pp. 96-97)

En los *pájaros divinos* pueden advertirse tres etapas formativas. La primera es la caída. El huevo es lanzado en caída libre y se gesta con todo lo que el medio le ofrece. En el caso de las aves inmortales, el sol es el que incuba y permite el desarrollo. La segunda etapa inicia en la eclosión, seguida por el golpe de aire en el ave y la tercera es el despliegue de las alas y el ascenso. Sin embargo, un grupo de estas aves no llega nunca a la tercera etapa y, así, pueden identificarse también, dos tipos de aves. Por un lado, las que nunca han tocado la tierra porque desplegaron sus alas a tiempo y, por otro, las que se ven reducidas a un mundo terreno porque ocurrió lo que nunca debió ocurrir: perdieron la posibilidad de remontar su vuelo y no les queda otra cosa que «aprender a vivir sobre la tierra». Estas últimas hablarán de lo importante que son los «pasos» porque no conocen el vuelo. No obstante, aunque están «reducidas» a los lazos terrenales, preservan a lo largo de su vida una «sospecha». Presienten que «algo» les fue arrebatado, sienten el rastro de «lo perdido» y una sutil tristeza los acompaña.

Aunque la historia empieza en las alturas más extremas, porque la madre ha tenido que rebasar sus propios límites y ofrecer, por la altura, el tiempo de caída necesario para que se geste un nuevo pájaro divino, sucede que la violencia del suelo marca un final intempestivo. A la luz de esta «caída violenta» debe verse la percepción de la privación en los casos que se han tomado en consideración hasta ahora. En efecto, se abrieron «otras posibilidades» (ahora perdidas) y con ellas se arrastra una pena indigente, una carencia. Por ejemplo, uno de los acontecimientos decisivos de la biografía de Heidegger fue la suspensión que el senado de la Universidad de Friburgo le impuso en 1945, después de que el nazismo pasó de ser un proyecto viable para Alemania a ser su mayor vergüenza.

Xolocotzi y Tamayo coinciden en que el 11 de diciembre de 1945, tras el veredicto condenatorio del senado universitario, Heidegger se derrumbó en la Universidad misma (Xolocotzi Yáñez & Tamayo, 2012, p. 165) y fue llevado al

sanatorio Schloß Haus Baden de Badenweiler, bajo el cuidado de Viktor Emil von Gebattel. Una vez caída la Alemania nazi, la ocupación francesa trajo una nueva interpretación de la palabra «nazi». Al respecto comenta Xolocotzi:

En 1933 «nazi» no quería decir lo mismo que en 1945: en 1933 significaba: «nacionalista, preocupado por el futuro de Alemania, opositor de la República de Weimar, crítico del comunismo soviético y rebelde del Tratado de Versalles», y no necesariamente «racista» ni «asesino de judíos». (Xolocotzi Yáñez & Tamayo, 2012, p. 166)

Heidegger sabía que pertenecía públicamente¹² al NSDAP y el contexto de depuración del nazismo pudo traer, para él, el colapso de las significaciones habituales de la Alemania de 1933.

Françoise Fédier recuerda que en “el plebiscito del 12 de noviembre de 1933 prácticamente todo el pueblo alemán había apoyado a Hitler [...] el 96% de los electores [asistió] a las urnas y el 95% de los mismos [apoyó] a Hitler” (Fédier 1988, citado en Xolocotzi Yáñez & Tamayo, 2012, p. 166). No puede decirse que Heidegger se sorprendiera del resultado del NSDAP en 1945. Ciertamente, el filósofo había comprendido las implicaciones del plan de Hitler para Alemania. Sin embargo, el derrumbe del proyecto en el que Heidegger había participado activamente deja ver lo que Sloterdijk señala en la leyenda de las aves divinas: algo en ellas no funciona del todo, porque en algún lugar de su memoria resguardan la idea de que, en algún momento, se abrieron otras posibilidades que fueron hurtadas. Hay en todo esto, un extrañamiento, una pérdida; el derrumbe de un proyecto. Heidegger experimentó por sí mismo la seducción del nazismo y su desplome.

Gebattel, un miembro del grupo Binswanger, lo recibió en el sanatorio. El tratamiento consistió en largas caminatas por el bosque; “tan solo lo condujo por los caminos boscosos y nevados de la Selva Negra que circunda Badenweiler [...] ¿qué otra cosa podía hacer Von Gebattel ante ese hombre al cual admiraba profundamente [...] sino callar y esperar?” (Xolocotzi Yáñez & Tamayo, 2012, p. 171).

Considero que los casos Sacks, el esquizofrénico, las *Instrucciones para subir una escalera*, *Funes el memorioso* y Heidegger en su convalecencia tienen algo en común: hay un «movimiento interno» que busca retornar, recogerse, «congregarse» a lo más propio, a lo conocido. Sin embargo, eso aparentemente «conocido» se resiste a «albergar», cuidar. Lo íntimo se torna ominoso [*Unheimlich*].

¹² Xolocotzi y Tamayo afirman que el episodio Nacional Socialista de Heidegger se revela al menos en tres niveles. En primer lugar, “revela la locura de una filosofía que cree que puede dirigir a los dirigentes, una locura narcisística que sufrieron Platón, Hegel y muchos otros” (Xolocotzi Yáñez & Tamayo, 2012, p. 181). En segundo lugar, la locura del pueblo alemán de querer exterminar al extraño en casa: los judíos y, en tercero, la incapacidad del senado de la Universidad de Friburgo de juzgar el caso Heidegger (después de una época que veía en el nazismo una alternativa a la República de Weimar) (Xolocotzi Yáñez & Tamayo, 2012, pp. 181-182).

En palabras de Braunstein (1988):

El hombre es así fuerza surgida de la naturaleza que niega la naturaleza. Es lo más *Unheimlich* porque sale de sí, de su lugar (*Heim*) para hacerlo extraño, siniestro. En la búsqueda de la seguridad encuentra peligros inauditos. Su hogar, la tierra infatigable, diosa suprema, deviene el sitio de lo siniestro, escenario de la acción imprevisible de lo más pavoroso. (p. 201)

Lo enfermo usualmente se presenta —al menos inicialmente— como «lo otro que no puedo entender» y que, por tanto, resulta, exuberante, ilógico, ajeno. Deben darse las condiciones para desplazarse del síntoma a sus causas y poder establecer un tratamiento. En consecuencia, en las privaciones corporales —tal como hemos entendido las enfermedades— hay un punto de partida concreto: el cuerpo, *Körper*, *meat*, *flesh*, etc. Pero para la psicopatología la afectación de las estructuras trascendentales tiñe la vida del «enfermo» bajo el tono del exotismo de la diferencia. Sin embargo, la ruptura no surge en el ámbito de lo extraordinario, sino en el de la cotidianidad. En efecto, esa extrañeza se encuentra la condición misma de la humanidad; la fragilidad la finitud nos constituyen. No obstante, lo que llama la atención no es la patología en sí misma, o la privación que genera, sino los esfuerzos que se dan, en medio de ella para poder llevar una «vida humana». En palabras de Carpentier (1994):

Lo maravilloso comienza a serlo de manera inequívoca cuando surge de una inesperada alteración de la realidad (el milagro), de una revelación privilegiada de la realidad, de una iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas de la realidad, de una ampliación de las escalas y categorías de la realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de estado límite. (p. 3)

Lo maravilloso —y ominoso a la vez— comienza cuando el presentimiento de que «algo no va bien en el mundo» se hace explícito. El «enfermo», en medio de su privación, busca alternativas de «sentido» que solventen el deshilvanamiento del mundo que le circunda. En este sentido, frente al sentimiento de lo fantástico, lo raro —en el ámbito de la cotidianidad— nace el asombro ante lo que es capaz de hacerse en la «privación». Al modo de las rarezas del circo —los siameses o la mujer barbuda—, aparecen respuestas cada vez más brillantes. Todo lo inamovible se flexibiliza: la ley de la gravedad, de la inercia, de la acción y reacción, la apariencia de un yo que se repite en cada caso, el antes y el después... Todo lo que parecía tener estructura desaparece en favor de redes rizomáticas¹³.

¹³ Deleuze reprocha a Freud no haber visto en su descubrimiento del inconsciente la forma de lo rizomático en la psique humana; “a punto de descubrir el gran arte del inconsciente, el arte de las multiplicidades moleculares, Freud no cesa de volver a las unidades molares, y de reencontrar sus temas familiares, el padre, el pene, la vagina, la castración... etc. (A punto de descubrir un rizoma, Freud siempre vuelve a las simples raíces)” (Deleuze & Guattari, 2004, p. 34). Por el contrario, el filósofo francés se fija en las “líneas de fuga, [los] movimientos de desterritorialización

El pasaje bíblico en el que Jesús le pregunta a un demonio su nombre puede ilustrar la multiplicidad que se gesta en medio de la privación: “al ver de lejos a Jesús corrió, se postró ante él y gritó [...]. Jesús le preguntó «¿cómo te llamas?» Le contestó: «Me llamo Legión, porque somos muchos»” (Mc. 5, 6-9, *Biblia de Jerusalén*, 2009). Las pautas de la lógica, el tiempo, el espacio, “todo lo que nuestra inteligencia acepta desde Aristóteles como inamovible, seguro y tranquilizador se ve bruscamente sacudido, como conmovido, por una especie de viento interior, que los desplaza y que los hace cambiar” (Cortázar, 1982, p. 5). Por ejemplo, el inclasificable caso Schreber quien, después de dictar sentencias en los juzgados de Alemania, pasó a dar alaridos por su ventana del Schloss Sonnenstein.

En el libro *Memorias de un enfermo de nervios*, el mismo Schreber puntualiza el origen de su patología. Los escritos datan de febrero a septiembre de 1900 mientras se encontraba en el Hospital Mental Sonnenstein.

Una vez, de mañana temprano, cuando estaba aún tendido en la cama (no recuerdo si semidormido o despierto ya), tuve una sensación que, al reflexionar después sobre ella en estado completo de vigilia, me impresionó de manera muy particular. Fue la representación de que tenía que ser muy grato ser una mujer que es sometida al coito. Esta representación era hasta tal punto ajena a toda mi manera de pensar y la hubiera rechazado, me atrevo a decirlo, con tal indignación de haber estado plenamente consciente, que no puedo descartar por completo, en razón de lo que en el ínterin he vivido, la posibilidad al menos de que hayan estado en juego influjos externos de alguna clase, para inspirarme tal representación. (Schreber, 1999, pp. 83-84)

Al contrario del caso Sacks, el extrañamiento que se produce en Schreber no es de una parte de su cuerpo —la pierna izquierda, por ejemplo—, sino un pensamiento que le extraña sobremanera. John Nash leyó en el caso del jurista una represión de su deseo-fantasía homosexual (Capps, 2004, p. 215) que desencadenó una amplia gama de psicopatologías. En este sentido, los fenómenos patológicos de Schreber son derivaciones de su represión.

El primer diagnóstico que recibió Schreber fue el del doctor Guido Weber, forense de los tribunales. Este afirmó en el informe que Schreber padecía de psicosis alucinatoria, sin embargo, “más tarde lo cambió por el de paranoia, que, en su opinión, era un trastorno crónico e incurable de delirios sistematizados

y de destratificación” (Deleuze & Guattari, 2004, pp. 9-10). Así, desecha los puntos de confluencia, los modelos arbóreos o radiculares. En efecto, su propuesta es la desterritorialización, porque “en un rizoma no hay puntos o posiciones, como ocurre en una estructura, un árbol, una raíz. En un rizoma solo hay líneas” (Deleuze & Guattari, 2004, p. 14). En este sentido, podríamos pensar los fenómenos psicopatológicos de deshilvanamiento de mundo circundante bajo la imagen de lo rizomático: el espacio de indeterminación, de ausencia de fundamentos últimos y axiológicos, termina estallando las precomprensiones del mundo y desatando una multiplicidad amorfa que se extiende en todas las direcciones.

causado por patología cerebral” (Lothane, 1995, p. 257). Lo que llama la atención del caso es el esfuerzo del paciente por «salirle al paso» a la locura. En efecto, incluso en el peor estado de estupor alucinatorio, Schreber dejó ver que su locura estaba habitada por un «sujeto». Algo de su individualidad permaneció y trató de reordenar o reacomodar su locura. No se trata de ver aquí la destrucción que acarreó el delirio, sino el esfuerzo por recurrir a un medio de equilibrio que hiciera que el mundo tuviese «sentido».

No se pretende hacer un estudio del caso Schreber, sino señalar los posibles escenarios en los que el extrañamiento acontece y genera la ocasión para «romper» con la cadena de significaciones habituales. En este sentido, el jurista que dictaba sentencias y pasó a gritarle al sol porque creía que este le tenía miedo, deja ver dos dimensiones sobre las que debe llamarse la atención, en primer lugar, el drama (el patetismo que ocasiona) y en segundo, la capacidad excepcional de salir de ese estado. Se llamará la atención sobre la segunda.

Schreber es un desafío para los intentos de clasificación que hace la psiquiatría actual. En efecto, primero fue un melancólico, luego un esquizofrénico y su crisis final fue una mezcla de melancolía, esquizofrenia disociativa y paranoia. Estos estadios de su locura son una muestra de los esfuerzos de su psique de encontrar equilibrio. El «exceso» que genera la patología, sobre todo en los casos en los que se rechaza «algo» que sale de uno mismo, causa una adicción muy potente que, en el caso de Schreber, terminó retirándole su título y su capacidad de ejercer como jurista e, incluso, sus aspiraciones al ministerio de justicia. El sujeto tendrá sus razones para enloquecer. Ciertamente, es mejor desarrollar una neurosis que sucumbir a la locura. Sin embargo, sobresale la capacidad de reordenamiento que desata el extrañamiento de sí mismo.

Evitando toda romantización de la locura —como si de un «toque divino» se tratara— lo que se ha enfatizado aquí es el extrañamiento que genera la «privación de sentido» y las espléndidas compensaciones que el ser humano desarrolla. Se da, en la misma figura del «enfermo», la conjugación de brillantes respuestas a las patologías (melancolía, paranoia, histeria) y a la vez se arrastra una agobiante carga¹⁴.

¹⁴ La «carga» a la que se refiere este texto es claramente el efecto que genera la «privación de sentido» del que padece una patología, por ejemplo, como la esquizofrenia. Sin embargo, también se podría pensar una de las más agobiantes «cargas» que soportan los estados y por consiguiente sus ciudadanos. En la *Crítica de la razón crítica* Sloterdijk reflexiona sobre la esencia de las bombas atómicas (y lo que dejan ver de las capacidades humanas). En efecto, “la fisión nuclear es siempre un fenómeno que invita a reflexionar y solo las bombas nucleares dan al filósofo el sentimiento de que aquí se toca también el núcleo de lo humano” (Sloterdijk, 2019, p. 218). Ese «núcleo de lo humano» al que se refiere el filósofo también parece albergar un extrañamiento ominoso [*Unheimlich*]. Sin embargo, lo profundamente espantoso de la bomba atómica no es solo su poder destructivo de las condiciones de la vida humana, sino la posibilidad que ofrece de ser «espejo» para lo que somos capaces de hacer. “La bomba no es ni un ápice más destructiva que la realidad ni una pizca más destructiva que nosotros. Es solo proyección, la representación material de nuestro ser [...]. La bomba no exige de nosotros ni lucha ni resignación, sino experiencia. Nosotros somos ella” (p. 219). En la misma línea de lo que se ha estado desarrollando en este artículo se abre la posibilidad de pensar lo latente de la bomba como una parte constitutiva de nuestro cotidiano «estar en el mundo»; se alberga en lugares

Los «locos» son los mejores y los peores de todos los hombres, porque abren la posibilidad de ver, en el más decadente estado de desarticulación del mundo, los esfuerzos que engrandecen al ser humano¹⁵. Finalmente, se puede decir que la experiencia de lo *Unheimlich* tiene la capacidad de generar las condiciones de una *epojé* de significaciones habitual y dispone para una comprensión de lo enfermo y lo caótico. Los ejemplos propuestos dejaron ver tres niveles de extrañamiento (cada uno pensado para ir ahondando la experiencia de lo ominoso [*Unheimlich*] de un mundo como puro impedimento. En primer lugar, se propuso un caso al nivel del «cuerpo» [*Körper*] como la narración de Sacks, un segundo, en el ámbito de lo corporal-psíquico [*Leib*] como el caso del esquizofrénico de Zollikon y un tercero en el que confluyen varias patologías (Schreber). Los tres casos tienen en común que la patología es entendida como «privación», pero se diferencian en el tipo de «cuerpo» sobre la cadena de significaciones que reconfiguran.

En todo esto, hay una apuesta por ver en la lejanía de la enfermedad, experimentada por el «otro», una proximidad íntima e ineludible que pone entre paréntesis la vivencia de mundo de un *Dasein* que está en su diario vivir [*Inderweltsein*]. En definitiva, las patologías —y lo terrorífico que las acompaña— son capaces de generar las condiciones de un vitalismo inusitado. Solo quien se ha enfrentado a la más radical convulsión de todas sus verdades podrá «abrirse camino» en medio del exceso de donación que desborda su «realidad».

Referencias

Biblia de Jerusalén (2009). J. Á. Ubieta (Ed.). Desclée de Brouwer.

Borges, J. L. (2001). *Ficciones*. El Mundo.

Braunstein, N. A. (Ed.). (1988). *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*. Siglo XXI Editores.

muy restringidos y en la posición milenaria del meditador zen, el «detonante» del más agobiante extrañamiento de lo que somos. En palabras de Sloterdijk, “la bomba atómica es el Buda real de los países occidentales, un aparato soberano, autónomo, perfecto. Inamovible descansa ésta en sus silos, como la realidad más pura, la posibilidad más pura. Es [...] el máximo rendimiento del ser humano y de su capacidad destructiva” (Sloterdijk, 2019, p. 218).

¹⁵ Peter Sloterdijk en su texto *Has de cambiar tu vida* reflexiona sobre los fenómenos que trae consigo el quehacer del deportista. En el apartado *Solo los lisiados sobrevivirán*. La lección de Unthan pone en evidencia que la privación desencadena respuestas inimaginables. Unthan, por ejemplo, nación sin brazos, pero aprendió a tocar el violín con sus pies. Logró ser admitido al Conservatorio de Leipzig (Sloterdijk, 2012, p. 62). Lo que podría generar una melancolía irreparable (la privación de sus manos) termina generando una actitud positiva y de superación que le da a Unthan los tintes del genio; “consecuencia de todo esto es un positivismo emocional al que acompaña una rigurosa prohibición de la melancolía. La repulsa que sienten Unthan hacia toda clase de compasión nos recuerda posiciones análogas en la filosofía moderna de Nietzsche. Solo la existencia de dolores permanentes sería posiblemente capaz de carcomer a un impedido como él: «Todas las otras anomalías las vence la voluntad, abriéndose camino a la luz del sol» (p. 65). El título del apartado lo dice todo: *Solo los lisiados sobrevivirán*.”

- Capps, D. (2004). John Nash's delusional decade: A Case of Paranoid Schizophrenia. *Pastoral Psychology*, 52(3), 193-218. <https://doi.org/10.1023/B:PASP.0000010023.58529.95>
- Carpentier, A. (1994). *El reino de este mundo*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Cortázar, J. (1982). *El sentimiento de lo fantástico*. Universidad Católica Andrés Bello.
- Cortázar, J. (1999). *Historias de cronopios y de famas*. Alfaguara.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (J. Pérez Vásquez, trad.). Pre-textos.
- Fuchs, T. (2007). The Temporal Structure of Intentionality and Its Disturbance in Schizophrenia. *Psychopathology* 40(4) 229-235. <https://doi.org/10.1159/000101365>
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. (C. Ruiz-Garrido, trad.). Herder.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. (E. Barjau, trad.). Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1995). *Introducción a la metafísica*. (Á. Ackermann, trad.). Gedisa.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon*. (Á. Xolocotzi Yáñez, trad.). Herder.
- Heidegger, M. (2014). *Caminos de bosque*. (H. Cortés & A. Leyte, trads.). Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1980). *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. (J. Reuter, trad.). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Illescas, M. D. (2014). La vivencia del cuerpo propio en la fenomenología de Husserl. En Á. Xolocotzi Yáñez & R. Gibu Shimabukuro (Eds.). *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad* (pp. 15-34). Plaza y Valdés Editores.
- Kouba, P. (2015). *The Phenomenon of Mental Disorder. Perspectives of Heidegger's Thought in Psychopathology*. Springer.

- Lothane, Z. (1995). El caso Schreber: una revisión. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 15(53), 255-273. <https://www.revistaaen.es/index.php/aen/article/view/15424>
- Luna, J. L. (2020). Implantes tecnológicos y experiencia del cuerpo propio. Un análisis fenomenológico. En Ó. Donato, D. Muñoz y Á. Rivera (Eds.). *Redefinir lo humano en la era de la técnica: Perspectivas filosóficas* (pp. 91-103). Universidad Libre.
- Sacks, O. (1998). *Con una sola pierna*. (J. M. Álvarez Flórez, trad.). Anagrama.
- Sacks, O. (2019). *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*. (J. M. Álvarez Flórez, trad.). Anagrama.
- Schreber, D. P. (1999). *Memorias de un enfermo nervioso*. (R. Alcalde, trad.). Perfil Libros.
- Sloterdijk, P. (2006). *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt* (G. Cano, trad.). Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. (P. Madrigal, trad.). Pre-Textos.
- Sloterdijk, P. (2019). *Crítica de la razón cínica* (M. Á. Vega Cernuda, trad.). Siruela.
- Spinoza, B. (2005). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.
- Xolocotzi Yáñez, Á. & Tamayo, L. (2012). *Los demonios de Heidegger: Eros y manía en el maestro de La selva negra*. Trotta.