

DOSSIER

Fenomenología de la experiencia anómala: una aproximación a la psicopatología de la afectividad desde las filosofías de Heidegger y Merleau-Ponty

Phenomenology of Anomalous Experience: An Approach to Psychopathology of Affectivity from Heidegger and Merleau-Ponty's Phenomenologies

Bryan Zúñiga Iturra

Universidad Gabriela Mistral, Chile

bryan.zuniga@academico.ugm.cl

ORCID: 0000-0001-6707-2170

Benjamín Vera Becerra

Universidad Alberto Hurtado, Chile

bvera@uahurtado.cl

ORCID: 0000-0001-9463-3412

Recibido: 26.09.25 — Aceptado: 04.02.26

<https://doi.org/10.30920/letras.97.145.5>



RESUMEN

Uno de los temas relevantes en la discusión fenomenológica contemporánea es la psicopatología de la afectividad. En este marco, una de las inquietudes centrales para esta reflexión es: ¿cómo delimitar la frontera entre la experiencia afectiva psicopatológica y la no psicopatológica? Buscando resolver este interrogante, la siguiente contribución tiene como objetivo proponer una definición de los afectos psicopatológicos como experiencias “anómalas”. Es decir, vivencias cuyo surgimiento desarticula el estilo de mundo de un sujeto al tiempo que lo despojan de la posibilidad de rearticular dicha relación bajo nuevas modalidades. Para lograr esta meta, nuestra propuesta dispondrá de tres momentos. Primero, y luego de una definición de la experiencia anómala, describiremos el estatuto fenomenológico de la afectividad a la luz de la filosofía de Martin Heidegger. Segundo, y para pensar la relación entre afectividad y normatividad, estudiaremos la fenomenología de la “institución de los sentimientos” de Maurice Merleau-Ponty. Para finalizar, y mediante una exégesis de ambos autores, se mostrará que las experiencias afectivas psicopatológicas son aquellas que implican un sentimiento de alienación debido a una “rigidización” del estilo de mundo de un sujeto debido al arribo de un acontecimiento anómalo.

PALABRAS CLAVE: fenomenología; experiencia anómala; psicopatología de la afectividad; Heidegger; Merleau-Ponty; rigidización.

ABSTRACT

One of the relevant topics in contemporary phenomenological discussion is the psychopathology of affectivity. One of the central concerns for this reflection is: how do we delimit the boundary between psychopathological and non-psychopathological affective experience? To resolve this question, the following contribution aims to propose a definition of psychopathological affectivity as “anomalous” experiences. That is, lived experiences whose emergence disarticulate the style of world of a subject while simultaneously stripping them of the possibility of re-articulating that relationship under new modalities. To achieve this goal, our proposal will unfold in three moments. First, and following a definition of anomalous experience, we will describe the phenomenological status of affectivity in light of Martin Heidegger’s philosophy. Second, and in order to think through the relationship between affectivity and normativity, we will examine Maurice Merleau-Ponty’s phenomenology of the “institution of feelings”. Finally, through an exegesis of both authors, it will be shown that psychopathological affective experiences are those that involve a feeling of alienation due to a “rigidification” of the subject’s style of world brought about by the arrival of an anomalous event.

KEYWORDS: phenomenology; anomalous experience; psychopathology of affectivity; Heidegger; Merleau-Ponty; rigidification.

1. Introducción

Uno de los temas relevantes en la discusión fenomenológica contemporánea es la psicopatología de la afectividad. En este marco, una de las inquietudes que anima el surgimiento de este campo de estudios es: ¿cómo identificar la frontera entre la experiencia afectiva psicopatológica y la no psicopatológica? Buscando resolver este interrogante, la siguiente contribución tiene como objetivo proponer una definición de los afectos psicopatológicos como experiencias “anómalas”, vale decir, aquellas vivencias afectivas cuya irrupción desarticula el estilo de mundo de un sujeto al tiempo que lo despojan de la posibilidad de rearticular dicha relación bajo nuevas modalidades. Para lograr este objetivo, nuestra propuesta dispondrá de tres momentos. En primer lugar, esbozamos una definición de experiencia anómala y describimos el estatuto fenomenológico de la afectividad a la luz de la filosofía desarrollada por Martin Heidegger en *Ser y Tiempo* (1997). Luego, con el objetivo de pensar la relación existente entre afectividad y normatividad, abordaremos la fenomenología de la institución de los sentimientos esbozada por Maurice Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception* (1976) y su curso *L'institution, la passivité 1954-1955* (2015). Para finalizar, se mostrará con ambos autores que las experiencias afectivas psicopatológicas son aquellas en las que un sujeto se descubre “alienado” debido a una “rigidización” de su estilo de mundo que le impide rearticular su relación con dicho horizonte de otra manera. En otras palabras, estableceremos que la afectividad, además de estructurar nuestra normalidad, nos permite identificar aquellas vivencias que, monopolizando la modalización de nuestro mundo, pueden ser descritas como psicopatológicas.

2. Fenomenología de la experiencia anómala

En su artículo “Alienación y libertad” (1996), Lucrecia Rovaletti propone una definición de la psicopatología como un estado subjetivo de “alienación”, es decir, de pérdida de cierto grado de libertad provocada por una experiencia “anómala”; esto es, una vivencia que, además de ser “extraña” producto de su carácter inusual, desconfigura aquella relación de familiaridad mediante la cual un individuo se relaciona habitualmente con el mundo (2019, pp. 103-104). El elemento distintivo de la experiencia anómala reside en que ella reconfigura significativamente la forma a través de la cual aparece el mundo, aquello que con Heidegger y Merleau-Ponty denominaremos su *modalización* (1997) y su *estilo* (1996) respectivamente, siendo precisamente este fenómeno el que permite comprender el sufrimiento psíquico que acompaña esta vivencia.

Ante la irrupción de la experiencia anómala, los comportamientos psicopatológicos son uno de los posibles modos a través del cual los seres humanos responden a dicho acontecimiento para salvaguardar aquella familiaridad mediante la cual las cosas nos aparecen cotidianamente. Ahora bien, la particularidad de dicha respuesta ante el acontecimiento “anómalo” es que aquella reconfiguración del modo a través del cual nos vinculamos con el mundo; aquel refugio deviene una “cárcel” que nos impide relacionarnos con dicho horizonte de otras maneras (Rovaletti 1996, p. 126). En otros términos, las psicopato-

logías son el resultado de la *reificación* de un estilo de mundo de emergencia que, formado a la luz de la experiencia anómala, provoca un profundo malestar subjetivo dado que su configuración cierra a los individuos a otros modos de relación con las cosas y los otros sujetos. Como veremos más adelante, es en este punto donde podemos encontrar un posible criterio para identificar la siempre frágil frontera entre las *modalizaciones de mundo* psicopatológicas; es decir, aquellas que implican un sufrimiento psíquico constante frente a aquellas que no lo son. ¿Es posible describir aquel proceso a través del cual el refugio temporal ante el acontecimiento anómalo deviene una cárcel? ¿Es que dicha descripción ofrece un criterio para definir la experiencia psicopatológica? Nos parece que una posible respuesta a este interrogante la encontramos en las propuestas fenomenológicas acerca de la afectividad desarrolladas por Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty.

En efecto, y en cuanto situadas al interior de la tradición fenomenológica, ambas filosofías describen la afectividad desde una perspectiva distinta, tanto de la propuesta naturalista que la explica a partir de la causalidad biológica como de la propuesta constructivista que sugiere que el contexto histórico es el elemento central para comprender la forma a través de la cual nos relacionamos con el mundo. Como sugieren ambos autores, una aproximación fenomenológica tematiza nuestra experiencia de mundo a partir de una descripción de estructuras, tales como la afectividad, que configuran el modo mediante el que él aparece ante nosotros. Mientras Heidegger sostiene esto en el marco de una consideración analítica existencial, que establece que el mundo es el horizonte en el que se realiza nuestra existencia por medio de las articulaciones de *comprensión* y *afectividad* (1927/1997), Merleau-Ponty propone el mismo principio en el contexto de una filosofía existencial que sugiere que nuestro vínculo corporal con las cosas, aquello que denomina percepción, está en el origen del estilo a través del cual se modaliza nuestra experiencia (1976, p. 105). Nos parece que en esta ponderación del lugar que desempeña la configuración modal del mundo en nuestra vida reside una de las posibles contribuciones de la fenomenología al estudio de la psicopatología, dada la asociación recurrente de esta experiencia a una pérdida de mundo; es decir, a su total ausencia y no a una modificación del orden del aspecto.

En este artículo, y de la mano de ambos filósofos, concentraremos nuestros esfuerzos en elaborar una descripción fenomenológica de la afectividad. Este punto nos parece crucial, ya que aquí encontramos, a nuestro juicio, una de las posibles claves de lectura para pensar la delimitación de aquello que con Heidegger y Merleau-Ponty denominamos “afectos psicopatológicos”, es decir, aquellos que, surgiendo como respuesta ante una situación afectiva anómala, suscitan un sentimiento subjetivo de alienación debido a una “rigidización” de nuestro estilo de mundo, que nos impide vincularnos con él de nuevas maneras. Ahora bien, antes de pasar a dicha consideración, y a propósito de la utilización del concepto *anomalía*, es necesario poner en relieve los criterios fenomenológicos para distinguir entre tres situaciones vitales cuya distinción, en ocasiones, puede parecer confusa, a saber, la experiencia



normal, la experiencia anormal y la experiencia psicopatológica en tanto respuesta ante la irrupción de un acontecimiento anómalo.

Si la fenomenología nace con la intención de describir las estructuras de la experiencia humana, o, como establece su fundador Edmund Husserl, elaborar una “ciencia rigurosa acerca de la subjetividad” (2013b), dicha aproximación inicial, de carácter estático y estructural en cuanto carente de extensión temporal, viene a ser complementada por una perspectiva “genética”, por medio de la cual *se hace fenómeno el modo* a través del cual aquellas estructuras trascendentales configuran un estilo de mundo a lo largo de la historia vital (Husserl 2014a, p. 219; Osswald 2016, p. 24). ¿Qué criterios aporta la fenomenología para pensar la diferencia entre la experiencia normal y la experiencia anormal? ¿Es que, fenomenológicamente hablando, la experiencia anormal y la experiencia anómala deben ser tomadas como sinónimos? Como sostiene Maren Werhle (2021, pp. 108-109), la fenomenología de Husserl ofrece dos criterios para definir la normalidad, a saber, la *concordancia* y la *optimidad* (*optimität*) del curso de nuestra experiencia. Mientras el primer criterio otorga coherencia a distintos momentos vitales —es decir, está ligado a un asunto de carácter temporal—, el segundo criterio da cuenta de los poderes y capacidades asociadas a la esfera de la voluntad. Si un acontecimiento inusual puede ser calificado de anormal en cuanto desafía la concordancia y coherencia de nuestra experiencia, el mismo evento puede ser descrito como anormal en tanto su irrupción marca un antes y un después en nuestra vida, impidiéndonos realizar actividades que hasta ese entonces resultaban familiares. Es decir, puede ser considerado anormal cuando desafía aquel conjunto de hábitos, aprendizajes y optimidad asociados a nuestro *yo puedo*.

A la luz de esta definición de normalidad, nos parece que un ejemplo de su alteración es aquello que ocurre en la enfermedad. En dicha situación nos encontramos con un padecimiento, somático o psíquico, que, por una parte, desarticula la concordancia entre la experiencia de mundo que había antes de su irrupción y aquella que hay después de su surgimiento, y, por otra parte, desafía la optimalidad mediante la cual el mundo aparece como un espacio disponible para una serie de actividades que nos resultan familiares (Carel 2016, p. 82). En otras palabras, la enfermedad es vivida como una experiencia de *extrañamiento* en virtud del cual nosotros mismos, el mundo, así como nuestra relación con él, aparecen bajo una dinámica de lo inusual y de un menoscabo de aquel *yo puedo* a través del que se afirma nuestra libertad. Como propone Merleau-Ponty a través de su análisis del famoso caso Schneider, en la experiencia de la enfermedad el mundo deja de ofrecernos las mismas posibilidades de acción que estaban a nuestra disposición antes de su irrupción (2013, p. 140). ¿Cómo describir afirmativamente esta experiencia que desafía nuestra normalidad? Con la intención de precisar aún más la descripción acerca de la noción fenomenológica de normalidad, resulta fundamental esclarecer el carácter *operativo* de dicha normalidad, concepto que, como veremos posteriormente, resulta de gran importancia para Merleau-Ponty y Heidegger.

En el segundo volumen de *Ideas*, Husserl describe una *intencionalidad operante* y no temática por medio de la cual la conciencia, al tiempo que centra su

atención sobre un objeto, es capaz de experimentar cierta vida pre-reflexiva que permanece como un telón de fondo con respecto a aquello que concentra su reflexión (2013, pp. 156, 250). La intencionalidad operante es aquella vida subterránea en la que estamos inmersos de la que no somos plenamente conscientes, aunque siempre esté abierta la posibilidad de volvernos temáticamente sobre ella (Merleau-Ponty, 2001, Werhle, 2019). A modo de ejemplo de esta experiencia, podemos pensar nuevamente en el fenómeno de la enfermedad. Cotidianamente nuestro cuerpo aparece como un telón de fondo que acompaña el conjunto de actividades cotidianas sobre las que nos volvemos reflexivamente, por ejemplo, caminar para llegar a nuestro trabajo, y sobre el cual no nos damos cuenta en cuanto permanece en el plano de lo atemático. Ahora bien, una vez que nos enfermamos y notamos la dificultad para realizar dicha actividad, nuestro cuerpo, inicialmente “invisible”, se convierte en el objeto de nuestra atención debido a que, si habitualmente posibilita nuestra relación con las cosas, deviene ahora un obstáculo para su realización (Merleau-Ponty, 1976, p. 132). En la enfermedad, el cuerpo, originalmente *operante*, deviene algo *temático* que exige nuestra atención en cuanto dificulta nuestra vida habitual. ¿Cómo se relaciona esto con la descripción de la normalidad fenomenológica como una normalidad operante?

Si los criterios fenomenológicos para definir la normalidad son la concordancia y la optimalidad del curso de nuestra experiencia, cuando afirmamos que dicha normalidad es operante, aquello que sostenemos es que la manera a través de la cual vivimos dicha normalidad es pre-reflexiva; es decir, algo de lo que no nos damos cuenta, algo de lo que no somos conscientes, hasta que un evento inesperado viene a interrumpirla. Si nuestra mirada reflexiva se concentra *normalmente* en las actividades que deseamos hacer, una vez que ya no resulta posible realizarlas aquella normalidad con la que contamos cotidianamente, deviene el tema mismo de nuestra atención (1976, p. 126). ¿Qué concepto filosófico es el que nos permite nombrar esta experiencia inusual que desarma nuestra familiaridad con las cosas? Nos parece que una posible respuesta a este interrogante la encontramos en la noción de *anomalía*.

Mientras la noción latina de *norma* es un concepto matemático para nombrar la proporción o la regularidad con la que se da un fenómeno —es decir, nos autoriza a decir que lo *normal* es todo aquello que es estadísticamente frecuente y *anormal* aquello que representa un desvío con respecto a dicha norma—, el concepto griego de *anomalía* (*ἀνώμαλος*) mienta una categoría normativa que permite describir aquellas experiencias que desarticulan nuestra relación *normal* con el mundo (Corominas 1987, p. 416). Si la anomalía es un asunto estadístico que no implica necesariamente una alteración de la familiaridad mediante la cual nos aparecen las cosas, la anomalía es una experiencia en la que aquello que acontece es una pérdida de dicha familiaridad. Enfrentarse a un acontecimiento anómalo no es solo vivir una experiencia inusual, sino, además, ser testigos de un desdibujamiento del modo en que *normalmente* nos aparece el mundo. A continuación, y a la luz de las propuestas fenomenológicas de Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty, estableceremos que la afectividad es un elemento que, además de estructurar nuestra normalidad operante,



nos permite identificar la difusa frontera entre aquellas vivencias afectivas *normales* y aquellas *anómalas* que, rigidizando tanto el estilo como la modalización de nuestro mundo e implicando por ello un gran sufrimiento psíquico, pueden ser calificadas de psicopatológicas.

Así, nuestra ruta a seguir va a suponer distinguir las fenomenologías de la afectividad desarrolladas por Heidegger y Merleau-Ponty. Desde un punto de vista heideggeriano, la descripción de *anomalidad* se realizará a partir de los caracteres propios que muestra una patología de afectividad como la depresión. En este marco, enfatizaremos nuestra consideración en las nociones de *cuidado*, *apertura* y *afectividad*, en cuanto ellas constituyen configuraciones que, en el caso de la depresión, hacen que nuestra existencia se despliegue en un mundo rigidizado por un determinado afecto que modaliza ópticamente aquella estructura ontológica en la que consiste la afectividad. Posteriormente, mediante una aproximación merleau-pontiana, se propondrá, al igual que en el caso de Heidegger, una descripción de la afectividad como una estructura que instituye el mundo bajo un determinado de estancamiento tendencial del cuidado, siendo estas coordenadas generales las que permitirán tematizar cómo se configura el mundo en el marco de la experiencia anómala. De esta manera, descubriremos con ambos filósofos que el elemento distintivo de la experiencia afectiva psicopatológica no reside en la ausencia o presencia de mundo —esto es, a un nivel descriptivo puramente estático o estructural—, sino en la *rigidización* de aquello que con Heidegger denominamos su modalización óptica, y que con Merleau-Ponty llamamos estilo. Es decir, la configuración modal específica de las estructuras de nuestra experiencia a lo largo del curso vital de un sujeto determinado.

3. Heidegger: cuidado, apertura y normatividad

Las influencias de Heidegger en la psiquiatría aparecen en las lecturas tanto de Ludwig Binswanger (1955) y Medard Boss (1963, 1993). De ellos surge la noción de *Daseinanalyse*, proyecto que emerge de la mano de Binswanger y proponía ser un análisis descriptivo acerca de experiencias psicopatológicas, y también una propuesta terapéutica (Brenco, 2015). Sin embargo, el propio Heidegger disientirá de Binswanger para dar su apoyo a la lectura de Medard Boss (1994). Por este motivo, la fuente de nuestro análisis se realizará a partir de la lectura de Boss, mediante una interpretación en clave heideggeriana. El presente artículo no pretende agotar la descripción de la normatividad psicopatológica, sino proponer una metodología para elaborar una psicopatología de la afectividad y una exégesis de la noción de cuidado, en tanto categoría distintiva, para clasificar o describir las experiencias humanas.

En primer lugar, cabe recordar que el carácter existencial central del *Dasein*, es decir, el ser humano, es ser un agente que abre mundo. La “apertura” es, así, la posibilidad de relacionarse con un mundo, vale decir, aquel horizonte relacional que nos permite vincularnos con las entidades que comparecen a nuestro encuentro. Parafraseando al autor, dado que el ente que está constituido esencialmente por el estar-en-el-mundo es siempre su “Ahí” [*Da*], el “aquí”

y el “allí” sólo son posibles en un “Ahí”, es decir, solo si hay un ente que, en cuanto ser del “Ahí”, ha abierto la espacialidad. La expresión “Ahí” mienta esta aperturidad esencial (Heidegger 1927/1997, p. 157).

La apertura se evidencia en la estructura de comprensión que, según Boss (1963), es una propuesta normativa extraída a partir de la noción *pre-comprensiva* de la relación con los *útiles*. Este es un concepto heideggeriano que caracteriza la relación con un tipo de ente dentro del mundo, a la que remiten los tratos prácticos y sus posibilidades de uso bajo los que operarían posteriormente otros actos como la percepción. En palabras de Heidegger: “El previo dejar ser en respección hacia [...] se funda en la comprensión de algo así como el dejar ser, [...] todo esto tiene que estar previamente abierto en una cierta comprensibilidad” (1927/1997, p. 112). Es decir, toda relación que remite al *Dasein* es siempre dada previamente en una comprensión. Esto quiere decir que la experiencia perceptiva es posterior a la pre-comprensión. Medard Boss, trabajando en su lectura existencial del psicoanálisis (1982), propone que la comprensión es la estructura que nos permite delimitar entre normatividad y anomalía. Así, va a establecer que la comprensión inmediata y regular de algo incluye ya su posibilidad de error en su comprensión en tanto *malentendido*, e incluso afirma su carácter comprensor mismo (1963, p. 35). El autor sugiere que hay al menos dos elementos centrales bajo los cuales podemos identificar la experiencia en tanto *malentendido*: en primer lugar, que haya existido comprensión; en segundo lugar, que la comprensión demuestre que ahí existe algo que se despliega innegablemente, en lugar de haber nada (1963, p. 35). Habría entonces un carácter común a toda experiencia humana, que, en primer lugar, abre mundo, y, en segundo lugar, le interpreta de modo inmediato. Este nivel de interpretación inmediata, atemática y pre-reflexiva, similar a la *intencionalidad operante*, evidencia el existencial fundamental del *Dasein*, es decir, su *aperturidad*. Sin embargo, cuál sea su distinción a nivel de análisis psicopatológico es una pregunta por resolver.

A este respecto, Boss (1963) afirma que si lo que las personas perciben es alucinatorio, o bien percepción habitual, no altera el hecho de que se encuentran realizando el mismo acto, es decir, un mismo *aparecer*; razón por la cual esto no devaluaría la caracterización existencial del ser humano en el *Dasein-análisis*, sino que pone en evidencia la existencia humana en cuanto ser-en-el-mundo, tanto en las formas de existir “normales o psicóticas” (p. 39). Se desprenden al menos dos elementos centrales de esta descripción. Por un lado, el carácter del existente humano es siempre interpretante y, por tanto, no puede pensarse a partir de él un modelo normativo saludable, que sería el parámetro con respecto al cual niveles de experiencia inferiores serían degradaciones. Esto implica, por ejemplo, que la interpretación de un paciente psicótico no es menos comprensión de mundo que la de una persona que no experimenta psicosis, como un menor grado interpretante, sino más bien otra forma de configurar la interpretación de mundo (cuestión que, como veremos en el siguiente apartado, Merleau-Ponty denomina estilo de mundo).

De esta manera, podemos entender cuáles son las condiciones que permiten distinguir entre un modo comprensivo adecuado de uno inadecuado (*misunderstanding*). Para esto, pensemos el caso de la depresión como ejemplo. En

palabras de Boss (1983), “La disposición melancólica es como un modo de cumplimiento del Existencial de encontrarse, en el que involucra la reducción de la apertura perceptiva y su responsividad para dirigirse a lo que se encuentra” (p. 219). Si nuestro autor ha explicado que la condición de todo existente es la de abrir mundo y dicha apertura es siempre interpretante tanto en las “maneras de existir normales y psicóticas”, entonces: ¿de qué modo es posible pensar en términos de grados la apertura interpretante que parece ser su rasgo existencial esencial? En otros términos, se vuelve necesaria hacer una revisión crítica de la lectura de Boss. Siguiendo a al autor, habría que identificar cuál es el grado de libertad necesario para definir el estado de salud. ¿Es esto posible?

Boss entiende las psicopatologías a partir de una cita aislada de Freud que propone una definición de lo patológico como *patologías de la libertad*, es decir, como una disminución de aquella. Así, “la libertad humana, es entonces, la posibilidad de escoger su llamado de llevar a cabo sus posibilidades de relacionarse con, de cuidarse por, lo que le encuentra, o de no obedecer tal llamado” (Boss, 1963, p. 67). Es decir, establece que la restricción de lo que ha definido previamente como libertad en su apertura de mundo sería el índice de enfermedad. En otras palabras, pone en un mismo nivel las relaciones que hay entre las entidades dentro de la experiencia del mundo práctico, que son ónticas y modales, con la estructura de cuidado que es ontológica y estructural.

Para evitar el desdibujamiento de la distinción entre existenciales y sus modalidades y evitar la gradualización de un existencial como la aperturidad (Heidegger, 1927/1997, p. 157), una salida es posible: la delimitación experiencial. Podemos preguntarnos cómo los fenómenos mismos poseen cierta cualidad y, en dicho caso, cuáles son los caracteres modales de la experiencia depresiva. De esta manera, evitamos describir dicho fenómeno como una gradualización que contrasta con una experiencia “normal”. En términos heideggerianos, el camino será describir el modo de *ocupación o cuidado* que norma el carácter depresivo. Esta noción permitirá explicar cómo se relacionan afectividad y posibilidades y, para el caso, una normatividad deprimida.

3.1. *El cuidado en Heidegger*

De acuerdo con Heidegger, *Sorge*, es decir, el cuidado, es uno de los existenciales fundamentales que determinan el carácter dinámico de nuestra vida fáctica cambiante (Gilabert, 2023). El cuidado opera mediante la proyección del *Dasein* en posibilidades mundanas articuladas. Heidegger lo define:

La totalidad existencial del todo estructural ontológico del *Dasein* debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en- el-mundo-en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado (*Sorge*), que se emplea en un sentido puramente ontológico existencial. Queda excluida de su significación toda tendencia de ser de carácter óntico, tal como la preocupación o, correlativamente, la despreocupación. (1927/1997, p. 214)

La noción de cuidado —en sintonía con el concepto de percepción desarrollado por Merleau-Ponty, y sobre el cual centraremos nuestra atención en el siguiente apartado— es descrita en el texto como una ocupación a través de la que el *Dasein* interpreta su experiencia intramundana en el contexto de una relación pre-temática con el mundo. Es decir, se trata de un carácter de orden superior que engloba la experiencia del *Dasein*. Por ejemplo, en un caso que retomaremos, la aparición de un gran oso que produce miedo no es percibido como mero oso en un trasfondo de bosque, sino como objeto de miedo en el que se despliega una cualidad vivida como miedo, bajo la cual comprendo toda mi ocupación en el mundo como amenazante. Este ejemplo deja en evidencia el carácter específicamente intramundano del cuidado en la medida que en él el *Dasein* comparece hacia sí mismo como parte del mundo que constituye¹.

Esta experiencia de privilegio fáctico, como a medio camino entre la experiencia de los caracteres estructurales del ser en sí y la experiencia óptica del ente que se despliega en el mundo concreto, definiría la condición finita de ser humano (Garcés, 2014, p. 29; Garcés, 2023). Ha de mencionarse que, en tanto carácter ontológico, la aparición de la estructura del *Dasein* como cuidado se hace visible en la experiencia de la angustia en sus análisis de *Ser y Tiempo* que dan cuenta de la finitud del existente humano. Esta finitud permite la visibilización de la estructura de la existencia en cuanto esta se encuentra siempre ya anticipándose a sí en el mundo, es decir, proyectándose en posibilidades mundanas de carácter práctico. Este es el modo por el cual toda relación ulterior del *Dasein* con el mundo en tanto (pre)ocupación y solicitud podrá articularse, donde siempre están ambas en juego (1927/1997, p. 219). Junto con la finitud, el temple de ánimo que revela el cuidado es el de la angustia. Es decir, aquella experiencia que constata la existencia de mundo, en tanto ella extrae al *Dasein* de toda referencia y lo mueve a constatar que hubo mundo constituyente. Siguiendo el análisis, se establece que la experiencia afectiva resulta ser un elemento constituyente de las relaciones prácticas sobre las cuales se ordena el cuidado y definen la ocupación mundana. Dicho de otro modo, es la estructura del cuidado aquel elemento que organiza la forma en que se modula el estilo de la experiencia óptica del *Dasein*, la cual es incluso previa a las tendencias de las relaciones prácticas, pero que, a su vez, las motiva.

Volviendo a la evaluación del análisis de Boss, él ubicaría la restricción a un nivel ontológico y, por tanto, estructural; sin embargo, cabe preguntarse si es admisible la lógica de gradualidad de la apertura y, en consecuencia, una restricción de estas características. Nuestra propuesta es que el análisis es permisible a nivel óptico, en la organización del despliegue de las tendencias motivacionales. Dicho de otro modo, hay que tener cierta precaución, ya que al cuidado no se le puede pensar, como hizo Boss, en grados, sino más bien a partir de la posibilidad de “estancar” en modos de relación con el mundo, aquello que con Merleau-Ponty denominaremos *estilos*, que pudieran presentarse rigidizados.

1 Cabe destacar que la problemática de *Ser y Tiempo* respecto al privilegio de la facticidad en su obra radica en cómo el existente se constituye un mundo donde al mismo tipo su dato de evidencia es su propia presencia en tal constitución. Para esto, véase Rubio (2022).

Al revisar la propuesta heideggeriana, se establece una relación entre afectividad y cuidado mediante la idea de *inclinación*, vale decir, aquella que organiza sus posibilidades (1927/1997, p. 217). Así Heidegger procede a distinguir entre impulso (*Drang*) e inclinación (*Hang*) como co-componentes de la estructura del cuidado. El primero posibilita la expresión del cuidado, pero es el segundo el que determina su efectuación, motivo por el que ambos pueden verse modificados en el seno de la estructura misma del cuidado (1927/1997, p. 217). Estas estructuras existenciales permiten la descripción de ciertas tendencias propias de las experiencias depresivas que, ahora sí, rescatando la descripción de depresión en Boss, tienden, en tanto inclinación, a la presentificación de la nada. Por ejemplo, sentimientos de minusvalía y aparente falta de remisión a la experiencia práctica con el mundo dan cuenta de un carácter rígido, es decir, de un cuidado que se experimenta estancado respecto de tomar tendencias distintas en su relación con el mundo, que resiste nuevas tendencias de ánimo en la experiencia intramundana. De ahí que su carácter interpretante, como establece Boss, sea el de insignificancia (1983, p. 219). Conviene señalar entonces que, como carácter integrante del cuidado, el impulso tiene como expresión tendencial el vivirse encubriendo sus relaciones mundanas en tanto tomas de acción mundanas, esto es, posibilidades prácticas. Esta idea se fundamentará en el siguiente apartado mediante la relación del cuidado con el carácter del afecto.

3.2. Afectividad en Heidegger

A nivel existencial, el correlato óntico del afecto es el de *Stimmung*, esto es, la relación afectiva de resonancia con el mundo práctico (Heidegger 1927/1997, p. 158). Sin embargo, su modalidad negativa, a saber, la *Verstimmung*, puede velar la relación con las posibilidades prácticas que ofrece el mundo. ¿De qué modo es posible sostener que el afecto encubre una determinada dirección de horizonte de las remisiones prácticas del humano? Para esto, cabe distinguir, como sugieren Fernandez y Køster (2019) y Rubio (2022), la relación entre el afecto como “estructura de la existencia” (*Befindlichkeit*) y el afecto en tanto “temple de ánimo” (*Stimmung*) que vincula al *Dasein* con las remisiones prácticas que le ofrece el mundo.

La distinción del mundo como despliegue de posibilidades prácticas parece tener un énfasis en el trabajo de *Ser y Tiempo*, lo que implica que el afecto se encuentra (*Befindlichkeit*) en un tipo de relación con el horizonte mundano. Sin embargo, la forma en que la afectividad aparece no es únicamente hori-zontica, sino también bajo la forma de un despliegue situacional concreto del existente. Es decir, la articulación del cuidado en su remisión práctica. Fernandez y Køster (2019) lo explican citando a Heidegger (1927/1997):

Temer a un oso involucra estar temiendo al oso (un primer componente), experimentar la cualidad de miedo (segundo componente) y la posible consecuencia de temer por la propia vida o el daño (componente final). Es decir, la experiencia concreta del miedo es derivada de la posibilidad de tener miedo en su sentido estructural, que, en el caso de Heidegger, deriva fundamentalmente de la angustia. (p. 208)

Teniendo a la vista la diferencia ontológica propuesta por Heidegger, Fernandez y Koster establecen que existe un nivel ontológico que, en el contexto de los estudios en psicopatología, describe como estructural, y un nivel modal, esto es, de su despliegue en la concretud (2019, p. 10; Heidegger, 1927/1997, p. 168). Como veremos en nuestro siguiente apartado, el concepto de *estilo* desarrollado por Merleau-Ponty (1996, 2015) se sitúa al interior de aquello que con Heidegger denominamos el plano óntico. Aunque Fernandez (2014) ha desarrollado un modelo mediante el que afirma el carácter estructural de la experiencia depresiva en tanto existencial ontológico que permite la aparición de la depresión, queda un asunto por resolver: ¿cómo dicha estructura se expresa concretamente en el mundo? En otras palabras, ¿cuál es su expresión modal? Heidegger se refiere a esta posibilidad en *Ser y Tiempo*:

La disposición afectiva es una de las estructuras existenciales en que se mueve el ser del *Ahí*. Este ser está constituido, cooriginariamente con ella, por el comprender [*Verstehen*]. La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado. (1927/1997, p. 166)

Xolocotzi (2007) señala que la estructura de la comprensión está siempre templada afectivamente porque el *Dasein* es un ente que va hacia sí mismo, y en su estructura existencial que es *por* y *con* su ser, su comprensión se realiza necesariamente a través de la estructura del estado de ánimo. En otros términos, toda comprensión se relaciona con la afectividad, puesto que, al tiempo que es comprensión de mundo, es comprensión de sí mismo. Ahora bien, es necesario recordar una implicancia básica del estar-en-el-mundo como *apertura*, a saber, que al comportarse como posibilidad el existente vive en-el-mundo. Esta es una estructura esencial de su ser. Aquí, Heidegger diferencia el *estar en*, no solo como una característica espacial, como podría explicarse al decir, por ejemplo, “estar en el parque”, sino que el *Dasein* está en-el-mundo porque es familiar con él; familiar porque habita en el mundo al estar absorbido en él en el marco de distintas situaciones (1927/1997, p. 80). Entonces, ¿cómo la vida afectiva permea la constitución mundana práctica? Parafraseando a Heidegger, la posibilidad nunca flota en un vacío, sino que se encuentra afectivamente dispuesta, determinando posibilidades (1927/1997, p. 168). Es a través de la experiencia de posibilidades prácticas determinadas que el afecto dispone (esto es, constituye) una relación directiva entre la resonancia con el mundo, cuya manifestación es el aparecer concreto de templos o modalidades de ánimo.

Para concluir esta sección, resta responder: ¿cuál es su constitución concreta del temple de ánimo en el aparecer depresivo? Heidegger describe que “el *mero estado de ánimo* abre el *Ahí* más originariamente; pero también lo cierra más obstinadamente que cualquier no percepción [...] Es lo que muestra la indisposición afectiva o mal humor [*Verstimmung*]” (1927/1997, pp. 160-161). Este modo de relación que cierra al *Dasein* a su *Ahí* resulta particularmente interesante porque evidencia que hay un tipo particular de afecto que rigidiza la apertura del mundo, el mal humor. Estos afectos cierran en tanto manifiestan una apertura privada de un mundo estancado (1927/1997, p. 280). Es precisamente el carácter de apertura, en tanto estructura fundamental del *Dasein*, el

que permite el despliegue de su mundo concreto *situacional*, a saber, un horizonte cuyas posibilidades prácticas se pueden ver encubiertas en la depresión en cuanto afectividad estructural que modaliza esa operación intencional.

Dicho de otra manera, la configuración modificada de la afectividad rigidiza la aparición del mundo en posibilidades delimitadas a tal relación afectiva. En este caso, dicha afectividad estructural se despliega en la *modalidad* del mal ánimo en cuanto *modalización afectiva* que abre un mundo privado. Es decir, mediante una constricción afectiva que, en tanto mal temple, restringe los márgenes de nuestro mundo. Así, y a través de la distinción de *modalización* como configuración óptica, la propuesta heideggeriana permite describir esta forma rigidizada de inclinación pre-temática de la existencia. Vale decir, esta modalización de la intencionalidad operante de la comprensión y el afecto que, dirigiendo las tendencias afectivas que están a la base de nuestras acciones concretas en el mundo, nos despojan de articulaciones mundanas diferentes. La exégesis realizada en esta sección puede ser enriquecida con el análisis merleau-pontiano de la corporalidad, elemento generalmente ausente en el análisis heideggeriano, que describiremos en nuestro próximo apartado.

4. Merleau-Ponty: cuerpo, afectividad e institución

El pensamiento de Merleau-Ponty emerge con la intención de describir la percepción: aquella relación pre-reflexiva, pre-temática y corporal con el mundo que históricamente ha quedado fuera de las consideraciones filosóficas debido a su énfasis en la razón como aquel elemento que define la condición humana. En una época en que la discusión filosófica en Francia estaba marcada por el predominio de propuestas intelectualistas como aquella desarrollada por León Brunschwig, el pensamiento de Merleau-Ponty supone una habilitación del cuerpo, y, en general, del conjunto de nuestra vida pre-reflexiva, —en un ejercicio similar a aquel realizado por Heidegger en *Ser y Tiempo* (1997)— como un asunto que posee dignidad filosófica (Saint-Aubert 2005, p. 64). Solo en el interior de este marco general es que se puede entender el interés que la tradición fenomenológica despierta en el autor.

En el contexto de los años que anteceden a la preparación de *Phénoménologie de la perception* (1942), Merleau-Ponty, aún a la búsqueda de las categorías conceptuales necesarias para poner en marcha su propia intención filosófica, visita los archivos Husserl de dicha ciudad con el objetivo de leer manuscritos hasta ese entonces. En particular, hay tres ideas filosóficas desarrolladas en los escritos de Husserl que resultan fundamentales para comprender la fenomenología merleau-pontiana: 1) la distinción entre una intencionalidad temática o reflexiva y una intencionalidad operante o pre-reflexiva, asunto sobre el que nos detuvimos en el primer apartado; 2) la descripción del mundo como el horizonte al interior del cual tiene lugar el conjunto de nuestras vivencias, y 3) la presentación del cuerpo en su acepción fenomenológica como el medio a través del cual los seres humanos nos vinculamos pre-reflexivamente con el mundo. En este último punto podemos advertir cierta diferencia con respecto al análisis descriptivo desarrollado en *Ser y Tiempo*. Teniendo a la vista estos tres

postulados es que Merleau-Ponty propone en *Phénoménologie de la perception* una síntesis de ellos afirmando que *cuerpo fenomenal* es el soporte de una intencionalidad operante a través de la que nos relacionamos con el mundo. ¿Cuáles son las características de aquel cuerpo fenomenal que posibilita nuestro vínculo perceptivo con el mundo? ¿Cómo resulta posible dicha relación?

Si la percepción es aquella relación mediante la cual nos vinculamos corporalmente con el mundo para deformarlo coherentemente, uno de los aspectos que debemos precisar es cuál es la génesis de dicha relación. En este marco es que la afectividad adquiere un valor filosófico fundamental para Merleau-Ponty. Como podemos ver en el capítulo “La síntesis del propio cuerpo” de *Phénoménologie de la perception*, el cuerpo humano, si bien puede ser descrito como “potencia de mundo”—es decir, bajo la lógica de cierta espontaneidad—, este no puede ser reducido al estatuto de la pura actividad. En el intento de ir más allá de los dualismos conceptuales que atraviesan el desarrollo de la filosofía occidental, Merleau-Ponty nos invita pensar el cuerpo como un ser “ambiguo” que no puede ser comprendido ni como pura actividad ni como pura pasividad, tal y como es el caso de los objetos inertes. En cuanto medio que está a la base de nuestra relación perceptiva con el mundo, el cuerpo es al mismo tiempo pasivo y activo, siendo la afectividad aquella dimensión de la corporalidad que nos permite entender dicha articulación (1976, p. 124). Si el cuerpo ofrece diversas posibilidades prácticas en el contexto de nuestra relación perceptiva con el mundo, ellas deben entendidas como la respuesta a aquella interpelación afectiva mediante la cual las cosas nos solicitan. Solo estando situados corporalmente en el mundo y siendo convocados afectivamente por él es que podemos deformar coherentemente dicho horizonte. A la base de toda expresión de nuestra potencia corporal, se encuentra cierto fundamento afectivo que se posiciona de forma similar a aquello que con Heidegger denominamos “temple de ánimo” (*Befindlichkeit*), como su condición de posibilidad. ¿Cómo entender aún más precisamente dicha articulación entre ambos elementos?

Como mostramos en el primer apartado, una de las distinciones comunes a la fenomenología de Husserl y la de Merleau-Ponty es la diferencia entre la intencionalidad temática y la intencionalidad operante. El cuerpo es, a juicio de Merleau-Ponty, el soporte de esta segunda forma de intencionalidad, y la afectividad uno de los elementos implicados en dicha vida pre-reflexiva. Como afirma Thamy Ayouch (2017), la afectividad es, para Merleau-Ponty, una forma de intencionalidad que teje a nuestras espaldas, es decir a un nivel pre-reflexivo, nuestra relación con el mundo, en la medida que modaliza el aspecto a través del cual aparecen las cosas. En palabras del autor, “esta intencionalidad es [...], según mi hipótesis, un movimiento afectivo que da forma a cada percepción (interna o externa) y cuyo sentido permanece sin tematizar. Corresponde al afecto en búsqueda de su figurabilidad (2017, p. 187). El afecto, experimentado originariamente de manera pre-reflexiva e inconsciente en cuanto vivido de manera lateral a nuestro campo atencional, *prefigura* la forma a través de la cual el mundo nos invita a relacionarnos perceptivamente con él. Como podemos observar a partir de la descripción merleau-pontiana de la experiencia del dolor, nuestra vida afectiva, en lugar de simplemente “colorear” un mundo cuya aparición

está ya disponible, es la condición de posibilidad de dicha aparición; ella configura el aspecto mediante el cual ella *se forma* (Merleau-Ponty 1976, p. 110).

A la luz de la descripción merleau-pontiana acerca de la afectividad, afirmamos con Thamy Ayouch que, a contrapelo de lo sostenido por el psicoanálisis freudiano, el inconsciente no nombra una segunda conciencia que ocultaría nuestras más profundas intenciones, sino más bien da cuenta de esta vida afectiva y pre-reflexiva que teje nuestra relación corporal con el mundo (Ayouch 2018, p. 8). ¿En qué medida esta teoría acerca de la afectividad, la corporalidad y la estrecha relación entre ambas aporta herramientas conceptuales a fin de pensar criterios para delimitar los estados afectivos psicopatológicos y describir el modo mediante el cual se constituye la familiaridad por medio de la que cotidianamente nos aparece el mundo? Para resolver este interrogante debemos referirnos a la fenomenología de la institución de los sentimientos desarrollada por el autor en la década de los cincuenta.

4.1. *Afectividad e institución*

Un estudio filosófico acerca la noción de institución desarrollada por Merleau-Ponty en su curso *L'institution, la passivité* (1954-1955) (2015) merece precisiones en lo que refiere a su relación con el concepto husserliano de constitución (*Sinnggebung*) y el problema del lenguaje sobre el que el autor concentra su atención a partir de *Phénoménologie de la perception* (Alloa, 2025). Sin embargo, teniendo en cuenta los objetivos de esta contribución, nuestra intención es más modesta. Con la finalidad de aportar claves de lectura para elaborar una psicopatología de la afectividad a partir de Merleau-Ponty, proponemos describir brevemente la doctrina contenida en el curso antes mencionado a partir de la relación existente entre los conceptos de institución, norma y afectividad.

Como vimos en el apartado precedente, nuestra vida afectiva es, para el autor, un campo pre-reflexivo que teje de manera lateral el modo a través del cual nos aparece el mundo. En otras palabras —aquí encontramos un punto de encuentro con la propuesta heideggeriana esbozada en *Ser y Tiempo*—, la afectividad está en el origen del modo a través del cual el mundo nos aparece como un horizonte de posibilidades prácticas. La percepción es un vínculo en el que la espontaneidad corporal y la vida afectiva que figura *inconscientemente* el modo a través del que nos aparece el mundo colaboran de forma estrecha (1976, p. 109). ¿Cuáles son las implicaciones que tiene la descripción de la *afectividad* a la hora de pensar fenómenos tales como la experiencia anómala? Si nuestra vida afectiva es un fondo pre-reflexivo que prefigura el aspecto a través del cual nos aparecen las cosas, ella mienta, sin lugar a duda, algo con lo que ya contamos antes de cualquier ejercicio deliberativo, pero que, sin embargo, no clausura completamente nuestro modo de relación con el mundo. ¿Cómo describir filosóficamente aquel vínculo? Para resolver este interrogante es necesario explicar el concepto de institución desarrollado por el autor. Como lo expresa el prefacio al curso *L'institution, la passivité* (1954- 1955) de Claude Lefort, la noción merleau-pontiana de *institución* nombra dos fenómenos cuya acepción debe ser entendida como dos aspectos constitutivos de una misma realidad que,

a su vez, están en constante tensión (2015, p. 7): por una parte, la institución entendida como un estado de cosas ya establecido y con el que simplemente debemos contar; por otra comprendida como un acto de inicio que abre la posibilidad de modificar, esto es, de *reinstituír*, aquel estado de cosas dando forma a otro. Como veremos posteriormente, esta segunda dimensión de la institución es aquella que se ve perturbada con la irrupción de los afectos psicopatológicos.

A contrapelo de la insistencia en el poder creativo y donador de sentido del ser humano que está en el origen de la noción husserliana de *constitución*, el concepto merleau-pontiano de *institución* busca poner en relieve dos principios filosóficos que se desprenden del rol que el autor otorga a la corporalidad en cuanto ella es el medio a través del cual nos relacionamos con el mundo (Husserl, 2013). Estar situados corporalmente en el mundo es contar tanto con la posibilidad de actuar al interior de dicho horizonte como verse condicionado por él a la hora de hacer ejercicio de dicha libertad (2022). De este modo, la noción de institución es el concepto filosófico para nombrar esta dialéctica sin solución entre pasividad y actividad, entre el hecho de ser formado por aquel fondo y la capacidad de deformarlo mediante nuestro cuerpo fenomenal. En cuanto momento integrante de aquel fondo en el que acontece nuestra experiencia, ¿es posible pensar la afectividad como institución?

4.2. *Afectividad y normatividad: delimitando la experiencia anómala*

Si la noción de institución nombra tanto el poder organizador de mundo del ser humano como la manera en que dicho fondo pre-reflexivo condiciona su libertad, la afectividad mienta, sin lugar a duda, una forma, aunque, por cierto, no la única, de institución. Si Merleau-Ponty afirma que nosotros nacemos *del* mundo, es decir, estamos condicionados por él, pero que al mismo tiempo nacemos *al* mundo y, por tanto, lo organizamos mediante nuestro cuerpo, el concepto de institución denomina precisamente esta dinámica ambigua (1976, p. 517). Vale decir en cuanto momento que prefigura el estado de cosas en el que nos encontramos, pero que, al mismo tiempo, abre la posibilidad de rearmarlo de nuevas maneras, en cuanto fondo y poder reinstituyente, la afectividad está a la base tanto del modo en que nacemos *de* un mundo figurado afectivamente, como de la manera en que nacemos *a* ese mundo para ponerlo en circulación a partir de las posibilidades prácticas que nos ofrece dicho fondo afectivo.

Así, por ejemplo, y a la luz del sentimiento amoroso tematizado en el curso de 1954-1955 y en sus *Résumés* (1968) —todo esto tematizado a partir de su lectura de las novelas de Marcel Proust (1974) y de Stendhal (2021)—, Merleau-Ponty elabora el neologismo *institución de un sentimiento* para poner en relieve dos cosas: por un lado, cómo el modo en que nos aparece el mundo está modalizado afectivamente (la institución como fondo); por otro lado, cómo dicho fondo afectivo es el resultado de un evento transformador —en este caso el primer encuentro con la persona amada— que invita al sujeto que lo experimenta a rearticular el estado de cosas existente hasta ese momento (la institución como poder reinstituyente). Una vez que se despierta el sentimiento amoroso y reorganizamos nuestra vida en función de él, comienza a instituirse un *curso de expe-*



riencia, un nuevo modo de aparecer del mundo, cuyo aspecto solo podrá ser modificado ante la irrupción de un nuevo sentimiento, o bien, el desvanecimiento de aquel existente hasta ese entonces (Buceta 2016, p. 113). ¿Es que este esquema explicativo de la manera en que la institución afectiva modaliza el mundo nos ofrece herramientas conceptuales para describir la experiencia anómala y, con ello, sentar las bases para repensar la psicopatología de la afectividad?

A la luz de la institución de sentimientos descrita por Merleau-Ponty, resulta posible pensar el carácter normativo de nuestra vida afectiva. Si todo estado afectivo, en tanto fondo, *modela* un curso de experiencia dando forma con ello al aspecto a través del que el mundo nos aparece durante dicho continuo temporal y abre en simultáneo una serie de posibilidades prácticas que nos permiten reinstituir dicho horizonte, pareciera ser que la afectividad es uno de los elementos que está a la base de la familiaridad o la extrañeza mediante las cuales nos aparecen las cosas. En el marco de esta filosofía, la afectividad es una estructura que instituye tanto la normalidad como la extrañeza por medio de la cual puede presentarse nuestra propia vida. Cuando el protagonista de *À la recherche du temps perdu* está enamorado, es el mundo completo el que aparece a través del sentimiento instituido entre ambos (Merleau-Ponty, 1976, p. 437); es decir, aquel que es el resultado del modo a través del cual Marcel reinstituye el mundo a la luz de aquello que suscita en él su encuentro con Albertine. Una vez que dicho sentimiento desaparece, no es solo la relación con ella la que cambia, sino el aspecto mismo mediante el cual le aparecen las cosas. Fenómenos que, en ese entonces, ponían a su alcance ciertas posibilidades de acción a la luz de cierta significación afectiva comienzan a ofrecer otras. Explicada la doctrina de la institución de los sentimientos propuesta por Merleau-Ponty, queda por resolver en qué medida esta teoría aporta recursos conceptuales para delimitar los estados afectivos de carácter psicopatológico.

Como establecimos en el primer apartado, uno de los elementos que nos permite identificar la experiencia psicopatológica es cierto estado de *alienación*, en el cual el mundo familiar con el que nos relacionamos cotidianamente deviene una realidad “extraña, inusual, e insoportable” que, además de suponer un menoscabo en nuestra libertad, no nos ofrece ninguna posibilidad de huida. En el contexto de una vivencia “anómala” como un trauma, es decir, aquella que nos despoja de nuestra normalidad operante, aquel refugio mediante el cual intentamos rearmar nuestro mundo para instituir una nueva normalidad deviene una cárcel que nos impide reinstituir dicho horizonte de otras maneras, ya sea a la luz de otros sentimientos que conviven con él, o bien a partir de un ejercicio de reinstitución de ese mismo afecto en nuevas direcciones (2022, p. 478). Aquello que distingue la tristeza que alguien sufre cuando muere un ser querido de la melancolía patológica es el tipo de institución del sentimiento que está en juego en cada caso. Mientras en la tristeza es posible *sublimar* la pérdida, esto es, instituir la simbólicamente para de este modo rearmar nuestra relación perceptiva con las cosas, en la melancolía dicho ejercicio se ve obstaculizado (Merleau-Ponty, 1964, pp. 293-294). Condenado a habitar en el mundo de una sola manera, bajo un solo estilo, y sin contar con la posibilidad de instituir su

sentimiento de otros modos, quien padece una melancolía psicopatológica *se siente* disminuido en el alcance de su libertad.

En sintonía con aquello que concluimos previamente con Heidegger, una consideración atenta de la propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty nos enseña que los sentimientos psicopatológicos, al monopolizar el curso de nuestra existencia, son vividos como una experiencia anómala ya que desarticulan las instituciones operantes hasta ese entonces y nos impiden vincularnos con el mundo, los otros y nosotros mismos de otra forma. Utilizando la anteriormente explicada distinción heideggeriana entre lo ontológico y lo óntico, lo estructural y lo modal, coincidimos con Merleau-Ponty en que la diferencia entre experiencia afectiva psicopatológica y aquella que no lo es no reside en la ausencia o presencia del horizonte mundano al interior del cual se despliega nuestra existencia, sino más bien en su modalización óntica. Es decir, aquel estilo a través del cual el mundo nos aparece —y aquí la especificidad de la propuesta merleau-pontiana con respecto a la heideggeriana— como un campo de posibilidades de acción que solo se pueden realizar a través del cuerpo, y que, en el caso de experiencias afectivas psicopatológicas como la depresión, se modalizan dando lugar a un estilo de mundo rígido.

5. Conclusión

El objetivo de esta contribución ha sido proponer una psicopatología de la afectividad a través de una exégesis de las fenomenologías de Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty; es decir, identificar la frontera entre los estados afectivos psicopatológicos con respecto a aquellos que no lo son. Para materializar esta empresa, nuestra indagación se dividió en tres momentos. En primer lugar, definimos la psicopatología a partir de la noción de alienación propuesta por Lucrecia Rovalletti. En esta misma dirección, abordamos la distinción entre tres conceptos fundamentales para comprender esta experiencia, siendo estas las nociones fenomenológicas de normalidad, anormalidad y anomalía.

En segundo lugar, y una vez descrita la psicopatología como una experiencia anómala, nos arrojamamos a la tarea de esclarecer en qué medida la afectividad constituye un elemento descriptivo que nos permite comprender la irrupción de la experiencia anómala. Para este efecto nos introducimos en la analítica existencial del *Dasein* esbozada por Martin Heidegger en *Ser y Tiempo* (1997), centrando nuestra consideración en las nociones de cuidado, aperturidad y afectividad. En este marco, descubrimos con el autor que el aspecto patológico reside en la rigidización de la estructura afectiva de la experiencia cuyo carácter específico se revela en las inclinaciones del afecto que modulan la estructura del cuidado en cuanto configuradora del mundo que el existente abre.

En tercer lugar, y en continuidad con nuestro segundo apartado, continuamos nuestro recorrido de la mano de la doctrina de la afectividad presentada por Maurice Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception* y *L'institution, la passivité* (1954-1955). En este momento de nuestro trabajo, establecimos con el autor que los estados afectivos en cuanto institución son un elemento que prefigura el modo a través del cual nos aparece el mundo, al tiempo que nos

permite reorganizarlo en función de las distintas posibilidades de acción que ellos nos ofrecen. Así, y en plena sintonía con lo propuesto por Heidegger, descubrimos con Merleau-Ponty que los afectos psicopatológicos son experiencias de mundo que suscitan un profundo sufrimiento psíquico en quien los padece debido a que, además de armar su mundo de una determinada manera, lo cierran a la posibilidad de rearticularlo bajo otras modalidades. De esta manera, tomando en cuenta las diferencias existentes entre ambas fenomenologías de la afectividad, a saber, la ausencia de una consideración del cuerpo al interior de la analítica existencial del *Dasein* presentada en *Ser y Tiempo* y la falta de distinción entre el registro ontológico o estructural y óntico o modal en la propuesta de Merleau-Ponty, proponemos una delimitación fenomenológica de la psicopatología de la afectividad mediante la intersección de ambas consideraciones. Por una parte, sugerimos, con el autor de *Phénoménologie de la perception*, que el registro fenomenológico de la afectividad no puede ser pensado sin una referencia a aquel cuerpo que permite transformar en realidad aquellas posibilidades de acción que nos ofrece el mundo. Por otra parte, siguiendo a Heidegger, proponemos pensar el sistema cuerpo-afectividad-mundo como una estructura ontológica que modula ónticamente nuestra experiencia, dando forma a ciertos estilos que implican un menoscabo en nuestra libertad y a otros que no.

¿Qué tipo de relación existe entre la institución de los sentimientos descrita en este texto y los criterios intersubjetivos para pensar distinguir la normalidad de la anormalidad? ¿En qué medida esta descripción teórica puede motivar la elaboración de nuevas estrategias terapéuticas y métodos de recolección de datos que tomen en consideración la experiencia de las y los pacientes? ¿Es posible pensar una relación entre la experiencia afectiva y el fenómeno del lenguaje, es decir, nuestra capacidad de describir nuestros sentimientos mediante las palabras, por ejemplo, en el contexto clínico? Por último, ¿qué ocurriría con la presente exégesis si tomamos en cuenta la ontología desarrollada por Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible* (1964) y las reflexiones acerca del cuerpo presentadas por Heidegger en sus *Seminarios de Zollikon* (2013)? Estos y otros interrogantes quedarán abiertos para ser explorados en una próxima consideración.

REFERENCIAS

- Alloa, E. (2025). *Merleau-Ponty critique de la transparence*. París: Vrin.
- Ayouch, T. (2018). De la passivité à la figurabilité de l'affect: Freud dans les enseignements de Merleau-Ponty au Collège de France. En A. Compagnon & C. Surprenant, *Freud au Collège de France* (pp. 1-15). París: Collège de France.
- Ayouch, T. (2017). L'inconscient non exclusivement verbal de Merleau-Ponty: figuration des affects et genre. En D. Legrand & D. Trigg, *L'inconscient entre phénoménologie et psychanalyse. Contributions à la phénoménologie 88* (pp. 181-207). Den Haag: Springer. https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-55518-8_11
- Binswanger, L. (1955a). Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers. En L. Binswanger, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze* (pp. 264-278). Bern: Francke.

- Boss, M. (1983). *Existential Foundations of Medicine and Psychology*. Nueva York: Janson Aronson.
- Boss, M. (1963). *Psychoanalysis and Daseinanalysis*. Nueva York: Basic Books Publishing.
- Brencio, F. (2015). Heidegger and Binswanger: Just a Misunderstanding? *The Humanistic Psychologist*, 43(3), 278–296. <https://doi.org/10.1080/08873267.2014.993069>
- Buceta, M. (2016). La institución de un sentimiento: un amor de Swann. *Ideas y Valores*, 65(161), 109-126.
- Carel, H. (2016). *Phenomenology of Illness*. Oxford: Oxford University Press.
- Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- Fernandez, A. V. & A. Køster. (2019). On the Subject Matter of Phenomenological Psychopathology (pp. 191-204). En G. Stanghellini, M. Broome, A. V. Fernandez, P. Fusar-Poli, A. Raballo, and R. Rosfort, *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. Oxford: Oxford University Press.
- Fernandez, A. V. (2014). Depression as existential feeling or de-situatedness? Distinguishing structure from mode in psychopathology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 13(4), 595-612.
- Garcés Ferrer, R. (2014). *El desasosiego de la vida fáctica. La transformación afectiva de la intencionalidad en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)*. [Tesis de doctorado]. Universidad de Valencia.
- Garcés, R. (2023). El giro afectivo en la filosofía del joven Heidegger. *Tópicos del Seminario*, (49), 7-21. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-12002023000100007&lng=es&tlng=es
- Gilabert, F. (2023). De un ocuparse de las circunstancias. El sentido del cuidado (Sorge) en la obra de Martin Heidegger *Der Begriff der Zeit* (1924). *Tópicos, Revista De Filosofía*, (65), 225-243. <https://doi.org/10.21555/top.v650.2112>
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. (Obra original publicada en 1927).
- Heidegger, M. (2005/2013). *Seminarios Zollikon*. México, D.F.: Editorial Herder.
- Husserl, E. (2013a). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2013b). *La filosofía como ciencia estricta y otros textos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas acerca de la constitución*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, C. (2015). Préface. En M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)* (pp. 5-36). París: Belin.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard.

- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés des cours (1952-1958)*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes des cours au Collège de France (1958-1959 et 1961)*. París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2001). Le philosophe et son ombre. En *Signes* (pp. 259-295). París: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *Conférences en Europe et premiers cours à Lyon. Inédits I (1946- 1947)*. Milán: Mimesis.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *La structure du comportement*. París: Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, M. (2015). *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. París: Belin.
- Osswald, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Husserl*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Proust, M. (1974). *À la recherche du temps perdu. Un amour de Swann*. París: Gallimard.
- Rubio, R. (2022). *La concepción de mundo en Ser y Tiempo: ponderaciones a la luz de sus aporías*. En G. Vargas Guillén & M. Chu, *Razón y responsabilidad. Homenaje a Rosemary Rizo-Patrón de Lerner* (pp. 271-306). Bogotá: Aula de Humanidades.
- Rovaletti, M. (1996). Alienación y libertad. *Revista del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Psicología (Buenos Aires)*, 1(1), 119-136.
- Saint-Aubert, E. (2005). *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. París: Vrin.
- Stendhal. (2021). *De l'amour*. París: Points.
- Xolocotzi, A. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México D. F.: Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés.