

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

COLEGIO DE PSICOLOGIA

El Aporte del Daseinsanalyse de Binswanger a la Psicología

DANIEL JIMENEZ CASTILLEJO

Tesis para obtener el Título de
LICENCIADO EN PSICOLOGIA

MEXICO, D. F.

1 9 6 8

DONADO A LA BIBLIOTECA DE LA
FACULTAD DE PSICOLOGIA POR:

Dr. Roberto Flores Villaseñor

FECHA: Dic 2000



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

PREFACIO	Pág. 15
----------------	------------

CAPITULO I.

ORIGENES Y ALCANCE DEL DASEINANALISIS

1. La renovación en la psicología. 2. Husserl y Freud. 3. El método fenomenológico. 4. La fenomenología y las ciencias de la psique. 5. Heidegger y la Analítica del Dasein. 6. Binswanger y el Daseinanálisis. 7. Vida y obra de Ludwig Binswanger	19
---	----

CAPITULO II.

LA BASE HEIDEGGERIANA DEL DASEINANALISIS

1. La cuestión del ser. 2 Ser y ente. 3. El <i>Dasein</i> y la <i>Existenz</i> . 4. Ser-en-el-mundo y circunmundo. 5. La espacialidad del Dasein. 6. El ser-con. 7. Trascendencia y mundo. 8. La proyección y el comprender. 9. Interpretación y sentido. 10. El habla y la comunicación. 11. El cuidado y la temporalidad. 12. El problema del conocimiento	37
--	----

CAPITULO III.

LAS APORTACIONES DE BINSWANGER

1. Ser-en-el-mundo y trascendencia. 2. El mundo y el proyecto-del-mundo. 3. Circunmundo, comundo y propiomundo. 4. El ser-por-sobre-el-mundo y la nosotridad. 5. El	
---	--

	Pág.
amor y el cuidado. 6. Los modos singular, dual y plural.	
7. Las formas de ser-en-el-mundo. 8. Lenguaje y comunicación. 9. El conocimiento del Dasein	59

CAPITULO IV.

¿QUE ES EL DASEINANALISIS?

1. Definición preliminar. 2. Daseinanálisis y Analítica del-Dasein. 3. El Daseinanálisis y las ciencias de la psique. 4. La historia vital y sus temas. 5. La averiguación del mundo. 6. Espacialidad y temporalidad. 7. Las regiones y los <i>modi</i> del mundo. 8. Deslinde conceptual del Dasein. 9. El Daseinanálisis y la Ciencia del Hombre	77
--	----

CAPITULO V.

CUATRO CRITICAS

1. Los reproches de M. Boss. 2. Los criterios esclarecedores de K. Jaspers. 3. Los reparos de R. Allers. 4. Los hallazgos de E. Nicol. 5. Las respuestas de L. Binswanger	99
---	----

CONCLUSIONES

1. Psicología y antropología. 2. La renovación daseinanalítica	119
--	-----

APENDICES:

I. El Daseinanálisis: qué es y qué pretende	127
II. Análisis de una fobia histérica	135
III. La locura como fenómeno histórico-vital y como enfermedad mental	141
IV. Bibliografía de Ludwig Binswanger	147

BIBLIOGRAFIA CITADA	153
---------------------------	-----

P R E F A C I O

La presente tesis tiene más bien un carácter de difusión, es decir, pretende primordialmente mostrar, en lugar primero, la importancia que el movimiento daseinanalítico', o antropológico-existencial, ha alcanzado en Europa, dentro del campo de las ciencias que se ocupan directamente del hombre, y las perspectivas que plantea; y, en lugar segundo, dar a conocer más extensamente y con fidelidad² la posición teórica de Ludwig Binswanger, fundador de dicho movimiento y creador del Dasein análisis, y las consecuencias que para la psicología derivan de ella.

Es de aquí de donde nace la distribución del capitulado de nuestro trabajo: tres capítulos expositivos de los orígenes y alcance del Dasein análisis (I), de su fundamento filosófico (II) y de sus descubrimientos

-
- (1) Considerando que la palabra alemana **Dasein** carece de toda traducción acertada al español, decidimos conservarla en este trabajo en calidad de término técnico. Por tanto, **Daseinsanalyse**, que significa análisis del Dasein pero en el sentido de un análisis interpretativo como el que efectúa el **Psychoanalyse** —un término también alemán—, bien puede traducirse, a semejanza de la versión por psicoanálisis de este último, como Dasein análisis. Derivar de aquí el adjetivo "daseinanalítico" no es más que una cuestión gramatical.
- (2) La única obra que se ha ocupado antes de exponer en castellano en forma breve aunque sistemática la posición de Binswanger es la del Dr. Seguin, **Existencialismo y psiquiatría** (23). Pero tiene el grave defecto de basarse exclusivamente en el material publicado en **Existence** (16) por May y en los juicios de éste y de Sonnemann (24), en vez de haber acudido a los textos originales del eminente psiquiatra suizo. (Los números entre paréntesis refieren a la Bibliografía Citada. Véase la nota 1 del Cap. I).

(III), que culminan con otro, el capítulo IV, a manera de resumen definitivo; en seguida un capítulo crítico, el V, que acoge las réplicas autorizadas de cuatro distinguidos autores, entre ellos Eduardo Nicol, catedrático de esta Facultad, cuyo pensamiento profundo y original tiene mucho que aportar a la psicología antropológica. Las conclusiones cumplen, dentro de las limitaciones de información a que me refiero brevemente abajo, con la finalidad de proporcionar el lugar para emitir nuestra opinión crítica. Por último, los cuatro apéndices agregados no hacen más que confirmar el propósito divulgativo confesado desde el principio de estas líneas preliminares.

Desde luego, este propósito no es gratuito, sino, por el contrario, obedece al pleno convencimiento del autor de esta tesis de la necesidad por parte de la ciencia psicológica de lengua española de conocer esta vigorosa y fecunda corriente contemporánea de psicología, y, mejor, de antropología, que bajo la denominación de Daseinánalisis abarca en la actualidad a varios autores muy influyentes en Europa, como Hanz Kuns, Medard Boss, Ernest Blám, Alfred Storch, etc., pero tan poco conocidos en América, incluyendo a Estados Unidos, como el mismo Binswanger, a pesar de que los trabajos de algunos de ellos —de todos modos en número escaso— han sido traducidos al inglés en una proporción mucho mayor que al español. Compárese, en efecto, la bibliografía de Binswanger del Apéndice IV en inglés con la que se registra en español y ambas con el total de su producción que ahí se presenta.

En este punto de la traducción conviene llamar la atención del estudioso sobre los errores y equívocos que el desconocimiento de Heidegger³ hace cometer a los traductores de lengua inglesa con los autores daseinanalíticos, errores que no corrige siquiera la mención entre paréntesis de los términos o expresiones originales alemanes.

(3) Sólo hasta 1962 fue traducido al inglés **Sein und Zeit**, el trabajo capital de Heidegger publicado en 1927, y antes una sola obra, **Existence and Being** 1949, que reúne cuatro de sus ensayos, constituía toda su bibliografía. En cambio, en italiano y en español, aparte de numerosas traducciones de sus opúsculos, **Sein und Zeit** apareció ya respectivamente, en 1953, **Essere e tempo**, y en 1951, **El ser y el tiempo**. A este respecto, hay que acreditarle al distinguido intelectual español José Gaos la primicia de la presentación en otro idioma de tan importante obra y, por ende, de la difusión de su difícil terminología.

Sirva lo anterior, sin olvidar la reducida bibliografía que existe sobre el Daseinánálisis en general y sobre la obra y la vida de Binswanger en particular, para justificar el empleo constante de las citas y el esfuerzo, sostenido a lo largo del trabajo, de traducirlas directamente del alemán siempre que me fue posible y aun cuando ya estuvieran "traducidas" al inglés, así como la inclusión de la más completa bibliografía de Binswanger que en todos los idiomas pude reunir.

Por otro lado, confío en que lo dicho hasta aquí fije con claridad el modesto alcance de esta tesis, que no puede ser ni definitiva, ni completa, ni original. Quede al lector juzgar si ha logrado o no su cometido.

Finalmente quiero aprovechar la ocasión para agradecer muy especialmente la ayuda y el consejo que en todo momento me proporcionó el Dr. Lorenzo Acosta para la elaboración de esta tesis y el apoyo moral, indispensable para mí, que siempre tuve de mi esposa.

Junio de 1968.

CAPITULO I

ORIGENES Y ALCANCE DEL DASEINANALISIS

1.—LA RENOVACION EN LA PSICOLOGIA.—Todo movimiento renovador nace del descontento contra las formas operantes que predominan en un momento histórico dado, sean éstas sociales, económicas, religiosas, filosóficas, científicas, etc., y se dirige a su superación. No hay duda de que todos estos campos están expuestos a constantes transformaciones, principalmente el de la ciencia, en donde la exigencia de comprobación de las formas tenidas por válidas es parte esencial del proceso científico. Mas no es lo corriente que estas transformaciones impongan además la revisión de las bases mismas de aquello que pretenden superar. A esto, que en el terreno social, político o económico se denomina revolución, he preferido llamarlo aquí *renovación*.

Dentro de la psicología —entre las ciencias específicas del hombre— ocurren en el inicio del siglo varias de estas renovaciones, a saber: el psicoanálisis, la psicología de la *Gestalt* y el *behaviorism*, que F. L. Mueller (19, 8)¹ califica de “verdaderas revoluciones”. A ellas habría que agregar la psicología fenomenológica y, como la más reciente, la que provisionalmente llamaremos psicología existencial, las cuales proceden, al igual que la de la *Gestalt*, de la fenomenología. Hemos de comenzar, pues, por ésta a fin de entender cómo surge, se despliega y se consolida el último movimiento de renovación en la psicología, el existencial, que es el que en la presente tesis nos interesa.

(1) La primera cifra remite a la obra que ocupa ese lugar en la Bibliografía Citada al final de esta tesis; la segunda, si la hay indica la página.

2.—HUSSERL Y FREUD.—Como es bien sabido fue Edmund Husserl quien creó la *fenomenología*, básicamente como un principio metodológico que permitiera, como la duda cartesiana, la fundamentación de la filosofía y de todo saber. Esta fundamentación radical es posible mediante el retorno a las cosas mismas, al fenómeno, entendido éste como lo que aparece, pero sólo en tanto que aparece.

Lo que no es tan sabido es la curiosa similitud de las vidas de Husserl y Sigmund Freud, creador por su parte del psicoanálisis, que vamos a destacar aquí por tratarse de los dos más grandes renovadores de la psicología moderna. En primer lugar, nacen y mueren casi en las mismas fechas: Husserl en 1859 y en 1938 respectivamente, y Freud en 1856 y en 1939. En lugar segundo, publican sus trabajos principales en el mismo año de 1900: Husserl sus *Logische Untersuchungen* (Investigaciones lógicas) y Freud *Die Traumdeutung* (La interpretación de los sueños). Y en tercero, encarnan el mismo ímpetu innovador: Husserl señaladamente en el ámbito de la filosofía y Freud en el de la psiquiatría y de la psicología.

Dice Mueller a este respecto que 1900 es el año en que “aparecía la primera obra decisiva de Freud, *Die Traumdeutung*, cuyo eco fue entonces muy débil, pero que habría de abrir en definitiva a la psicología un camino imprevisto. Y es igualmente el año en que las *Logische Untersuchungen* de Husserl inauguran un “análisis intencional” que tendrá también repercusiones, directas o indirectas, muy considerables sobre las ciencias psicológicas”. (19, 33).

Por consiguiente, debemos entrar ya de lleno al pensamiento de Husserl para mostrar seguidamente, en la línea de lo que nos interesa, el papel que ha desempeñado en la tremenda transformación que la psicología, junto con las demás ciencias de la psique², ha sufrido en Europa, especialmente en Suiza y Alemania; y que ha llegado a tal grado que uno se pregunta en ocasiones si es acertado seguir llamando *psicología* al resultado. Me estoy refiriendo, desde luego, a la psicología que hemos convenido en denominar existencial.

- (2) Esta expresión no prejuzga sobre la existencia o inexistencia de algo a lo que pueda llamarse “psique”. Simplemente nos pareció una manera cómoda de nombrar colectivamente a todas las ciencias que tratan de lo psíquico.

3.—EL METODO FENOMENOLOGICO.—Hemos dicho antes que la fenomenología es básicamente un método, aunque Husserl desarrolló también una filosofía de la esencia que marcha por la ruta del idealismo y que se conoce bajo el mismo nombre. Ya veremos que no es la única equivocidad del término. No obstante, en este lugar vamos a llamar fenomenología solamente al método de Husserl, olvidando todo otro antecedente —por ejemplo, el de Hegel— o consecuente.

La fenomenología es, así, un método de investigación que quiere describir aquello que se da inmediatamente, el fenómeno, con lo cual evita el partir de una teoría epistemológica y, en general, de cualquier supuesto previo. Su objeto es el contenido inteligible ideal, la esencia del fenómeno, que es captado por intuición inmediata. No es, por tanto, un método deductivo o empírico. Simplemente, intenta *mostrar* lo que se halla delante de nosotros, aquello que “vemos” como dado, y *esclarecer* esto que se nos da. “No explica mediante leyes ni deduce a base de principios, sino que “ve” inmediatamente lo que se halla ante la consciencia”. (4, 152)

Husserl llama a esto que es “visto” gracias al método fenomenológico esencia o *eidós*, y hay que distinguirlo claramente de lo accidental y adyacente que, en rigor, no es lo “visto” mismo. Dos clases de ciencias existen, por ende: las de hechos o fácticas, que dependen de la experiencia sensible, y las de esencias o eidéticas, a las que corresponde captar el *eidós*. Sin embargo, en el fondo todas las ciencias son eidéticas, pues según Husserl todo hecho contiene un *eidós* que podemos aprehender mediante la visión o intuición esencial (*We-sens-chau*). Por ejemplo, el “fundamento de la psicología empírica”, escribe Heinemann (13, 53), sería para Husserl una psicología eidética, es decir, “una ciencia *a priori* fundada en la intuición de las esencias”.

Ahora bien: para captar el fenómeno en sí es necesario hacer una suspensión del juicio que se denomina *epoché* y que consiste en poner entre paréntesis todo lo que no está, según Husserl, apodícticamente justificado. Esta “suspensión” o *epoché* “es aplicable a toda tesis, con absoluta universalidad” (8, 67). Y a sus diferentes aplicaciones las llama Husserl *reducciones*. Son varias, pero siguen dos direcciones principales. Primera, la reducción eidética por la cual alcanzamos el *eidós* de los fenómenos; y, segunda, las diversas reducciones fenomenológicas estrictamente tales.

Naturalmente, no vamos a profundizar en el procedimiento metodológico, ante todo porque las abundantes derivaciones metafísicas que implica, la mayoría de un acentuado corte idealista, nos alejarían mucho de nuestro propósito. Baste señalar aquí la importancia decisiva de ese desprejuiciado retorno a lo concreto que la fenomenología propugna y que explica el que pronto se haya convertido en método imprescindible para la psiquiatría, la psicopatología y la psicología.

4.—LA FENOMENOLOGIA Y LAS CIENCIAS DE LA PSIQUE.— Cabe advertir desde el principio que la enorme influencia ejercida por la fenomenología sobre las ciencias particulares de la psique se llevó a cabo al precio de un mayor o menor apartamiento de las tesis principales de Husserl, como veremos en seguida. Esto vale también para el campo de la filosofía, en donde cada autor ha modificado a su conveniencia el enfoque fenomenológico.

✓ La primera influencia bien definida la hallamos en la psicología de la *Gestalt*. La concepción husserliana proporcionó una amplia base a esta psicología, especialmente a través de Kurt Koffka, antiguo discípulo de Husserl. Sin olvidar la parte de influencia que le toca a Dilthey, la doctrina de la *Gestalt* coincide con aquél en criticar a fondo el elementalismo y el asociacionismo de la psicología clásica al par que manifiesta la misma viva preocupación por las cuestiones epistemológicas y aun metafísicas.

✓ No obstante, Husserl ha reprochado a la teoría de la *Gestalt* el concebir la consciencia a la manera de los todos naturales que se dan en las cosas, el no ver en su unidad más que una *Gestalt*. A su juicio, cuando se dice que la consciencia no es una suma de sensaciones y de imágenes, sino una totalidad cuyos elementos tienen sólo una existencia inseparable, esto no cambia el hecho de que se le torna "natural" en ambos casos. Esta "naturificación" de lo dado (o reificación) es la negación misma del propósito de la fenomenología.

✓ Una segunda psicología, la que acusa la mayor influencia, es la psicofenomenología. Con este nombre englobamos la labor pionera de un pequeño grupo de autores, cuyos intereses los llevaron pronto a campos más ambiciosos o especializados, de modo que la fenomenológica constituye una etapa temprana de su evolución. Mencionaremos sólo a David Katz, un gestaltista que empezó su carrera con trabajos

inscritos en la mera línea de la fenomenología, como son sus estudios fenomenológicos sobre el color; a Jean-Paul Sartre, el conocido filósofo existencialista, quien similiarmente a Katz comenzó con trabajos sobre la imaginación y la emoción; y a Maurice Merleau-Ponty, el fenomenólogo de la percepción y el comportamiento, cuya muerte prematura privó a la filosofía francesa de un brillante espíritu sintético.

En los tres la fenomenología sufre algunos cambios y ampliaciones, marcadamente en Sartre, a quien Heinemann (Cf. 13, 122) acusa de malentenderla fecundamente. También es común a los psicofenomenólogos el poseer, en su etapa fenomenológica, intereses exclusivamente psicológicos, a diferencia de los investigadores que presentaremos adelante, cuya meta es la psicopatología o la psiquiatría.

Otra rama de las ciencias de la psique deudora del método de Husserl es la psicopatología descriptiva. Su creador y principal impulsor es Karl Jaspers, psiquiatra genial, cuya lenta pero consecuente evolución lo condujo hasta la filosofía, en la que encarna, junto con Marcel, la única posición existencialista congruente con sus postulados de extrema concreción existencial. Su psicopatología conjuga admirablemente el método de la descripción fenomenológica con el de la psicología comprensiva y explicativa, en el sentido de Dilthey. Y aunque Jaspers mismo se considera un psicólogo comprensivo, de hecho se halla abierto a todos los métodos.

La fenomenología es cara a Jaspers en tanto descripción. Por ello su psicopatología se apellida *descriptiva*. “La fenomenología —escribe Jaspers (14, 75)— tiene la misión de *presentarnos intuitivamente* los estados psíquicos experimentados realmente por los enfermos, de considerarlos según sus condiciones de afinidad, de *limitarlos* y de *distinguirlos* lo más estrictamente posible y de aplicarles términos precisos”. El significado que se le da aquí a la palabra *fenomenología* es, según Jaspers, el que primitivamente tuvo para Husserl: el de “psicología descriptiva” de las manifestaciones de la consciencia, y no el que le asignó después de “visión de las esencias”. Sirve, entonces, para denominar un procedimiento empírico de descripción, el cual es mantenido en marcha gracias a “la comunicación por parte del enfermo”.

Por lo tanto, la psicopatología descriptiva puede definirse como el esfuerzo de describir exacta y cuidadosamente la experiencia interna

del enfermo a fin de comprenderla en toda su riqueza y en sus efectivas conexiones, para lo cual cuenta únicamente con las confidencias o autodescripciones del propio paciente.

A esta dirección pertenecen los notables trabajos de W. Mayer-Gross, de Jakob Wyrsh, de Erwin Straus, y también algunos de Eugene Minkowski y de Viktor von Gebsattel.

Igualmente influida por la fenomenología tenemos, en cuarto lugar, a la psicopatología estructural-genética, en la que incluimos tanto en enfoque estructural de Minkowski como el genético-constructivo de von Gebsattel, y que es un desarrollo ulterior de la investigación fenomenológica iniciada por Jaspers provocado por las limitaciones en el conocimiento que las autodescripciones del paciente traen consigo.

Si el interés de la psicopatología descriptiva se centraba en la experiencia actual del enfermo, el de la psicopatología estructural-genética lo hace ahora en el complejo de relaciones de esa experiencia a fin de encontrar una estructura basal que revele su sentido. Coincide, pues, con la teoría de la *Gestalt* en postular la referencia de la parte al todo y viceversa sin la cual no se comprende ni una ni otro; pero difiere de ella en su intento de definir la estructura o *Gestalt* de los contenidos experienciales para hallar lo básico, el "trastorno generador" de Minkowski o el "factor genético" de von Gebsattel, y, en tal forma, entender y reconstruir la totalidad de la conducta de cada paciente. Al desempeño de esta tarea lo llama Minkowski "análisis estructural" y von Gebsattel "consideración genético-constructiva".

Este enfoque ha tenido considerable influencia a su vez en autores como Erwin Straus, Hans Kunz e incluso Ludwig Binswanger y ha contribuido al desenvolvimiento del marco de categorías —en la acepción filosófica del vocablo— con el que el investigador enfrenta el mundo individual del paciente.

Por último, en el lugar quinto, vamos a ocuparnos de la psiquiatría existencial. El uso explícito de la palabra *psiquiatría* no quiere decir que las otras disciplinas influidas por la fenomenología husserliana que hemos venido examinando no hayan tenido repercusiones en la psiquiatría, sino solamente quiere indicar la preocupación dominante en esta corriente múltiple.

Varias son, pues, las psiquiatrías existenciales, pero todas presentan el rasgo común de buscar sus fundamentos en la llamada filosofía existencial, de la que toman el calificativo. Así, Viktor Frankl emplea en su psicoterapia, que él llama *logoterapia*, diversos conceptos del cuerpo general de la doctrina existencial, como los de mundo, Dasein, libertad, responsabilidad, etc. O Igor Caruso replantea ciertos temas claves liberándolos, según él, de lo que denomina "absolutización" mediante su "integración" y "universalización" dentro de la dimensión axiológico-espiritual o de los valores de la persona. De aquí que llame a su psicoterapia *personalística*. Pero la corriente más compacta la forman aquellos psiquiatras que se fundan en la ontología de Martin Heidegger, discípulo dilecto y por algún tiempo estrecho colaborador de Husserl, en la que hay que reunir a Alfred Storch, Hans Kunz, Medard Boss, el propio Binswanger y otros.

La característica de este grupo es que procuran apegarse a los descubrimientos del eminente filósofo alemán respecto de la estructura del ser del hombre aplicándolos al campo específico de las ciencias de la psique, sea desarrollándolos, sea adaptándolos, como es el caso de Binswanger, el autor que hemos escogido para estudiarlo en este no muy amplio trabajo de divulgación.

Resumiendo todo lo expuesto: El enfoque fenomenológico de Husserl produjo dos claras etapas al contacto con las diferentes ciencias de la psique. Una fue la etapa fenomenológica con una rama puramente psicológica —"gestáltica" por un lado, "psicofenomenológica" por el otro— y otra psicopatológica —"descriptiva" por un lado y "estructural genética" por otro—. La segunda fue la existencial, también con una rama principalmente psicoterapéutica y otra psiquiátrica o, quizá más estrictamente, antropológica.

Estos hechos tienen su correspondencia exacta en el terreno de la filosofía. Aquí el enfoque fenomenológico dio origen a una primera etapa constituida por la fenomenología como filosofía del *eidos* y a una segunda constituida por la filosofía existencial.

Como hemos podido comprobarlo, la visión de Husserl ha resultado fecundísima, y no sólo para la filosofía y las ciencias de la psique, sino también para la Ética, la Estética, la Sociología, la Historia, etc. Pero reduciéndonos a las primeras vamos a terminar de ver en

los apartados que siguen cómo la filosofía de Heidegger hizo culminar, a través de sus derivaciones antropológicas, la evolución de las ciencias de la psique que comenzara a principios del siglo con Jaspers³.

5X.—HEIDEGGER Y LA ANALÍTICA DEL DASEIN.—La ampliación que este filósofo llevó a cabo de las directrices del pensamiento de su maestro Husserl le permitió hurgar en el *ser* del hombre, porque el ser es la preocupación primordial de Heidegger. Así, todos sus esfuerzos los ha dirigido a dilucidar su sentido. Y si desde *Ser y tiempo*⁴, su obra mayor, hasta *Sobre el humanismo*⁵ tuvo que dar un largo rodeo por los vericuetos del *Dasein* (ser-ahí) y de la *Existenz* (existencia), ello se debió a que la pregunta por el ser sólo puede plantearse a un determinado ente: el hombre. Había que averiguar, entonces, primero cómo era este ente en el modo preciso de preguntarse por el ser.

El hombre se mueve siempre dentro de una cierta comprensión del ser: todos sabemos de qué hablamos cuando decimos que algo es. Esta comprensión por vaga que sea es la que hace del hombre un ente *ontológico*, ya que se encuentra perpetuamente referido al ser. “Lo ónticamente señero del Dasein reside en que es ontológico”, escribe Heidegger (10, 22). Pero aclara en seguida que “ser ontológico” no significa todavía desarrollar una ontología. “Si reservamos, por ende, el título de ontología para el preguntar en forma explícitamente teórica por el sentido de los entes, hay que designar este “ser ontológico” del Dasein como “preontológico”. ” (*Ibid.*). Mas siendo el hombre

(3) Podría hacerse remontar, desde luego, hasta Dilthey, cuya “exigencia de una psicología descriptiva e interpretativa estimuló a Jaspers a formular sus conceptos psiquiátricos” (7, 191). Pero, en tanto método, la fenomenología no puede comenzar evidentemente más que con su creador, Husserl, que es de quien parte Jaspers como fenomenólogo de lo psíquico, y continuar con Heidegger, con Jaspers mismo y, finalmente, como anota Buytendijk, con “el psiquiatra suizo Binswanger, que contribuyó decisivamente al desarrollo ulterior del método fenomenológico en la psiquiatría y la fenomenología” (*Ibid.*), y con otros más.

(4) *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle, 1927. Trad. esp. de José Gaos: 1a. edición, 1951.

(5) *Über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1947. Trad. esp. de Alberto Wagner de Reyna, 1948; 1a. ed. en libro, 1960 (12).

el único ente que comprende pre-ontológicamente el ser, también será el único que puede apresarlo ontológicamente. Hay que partir, por tanto, de esta relación con el ser para definir al hombre. Y el término que la fija expresamente es, según Heidegger, Dasein (*Da*, ahí; *sein*, ser) ⁶.

El Dasein, continúa diciendo Heidegger, se comprende a sí mismo siempre partiendo de su *ser*, de una posibilidad de ser o no él mismo, y en relación al cual se conduce siempre de alguna manera. Para este ser del Dasein Heidegger ha reservado el término *Existenz* (existencia). La *existenz* por supuesto, "incumbe" ónticamente al Dasein y su comprensión es en este sentido *existencial*. Pero la *Existenz* o existencia es también una estructura ontológica y, en este otro sentido, su comprensión es *existenciaria*⁷.

Ahora bien, como en la idea de la estructura del ser del ente que existe está ya implícitamente la idea del ser, "la posibilidad de una acabada analítica del Dasein depende de un desarrollo previo de la pregunta que interroga por el sentido del ser en general". (10, 22-23). Y como dicha interrogación es un modo de ser del Dasein mismo, todas las ciencias y las ontologías "tienen, por consiguiente, sus fundamentos y motivos en la estructura óntica del Dasein, la cual encierra en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser". (10, 23).

La ontología, entonces, ha de empezar por la Analítica existenciaria del Dasein, es decir, por un análisis del ser del Dasein. Con lo que, finalmente, "se ha mostrado que es la analítica ontológica del Dasein

(6) El infinitivo **dasein** significa en español existir y la substantivación **das Dasein** (en alemán todos los sustantivos se escriben con inicial mayúscula) la existencia, aunque corresponde también a nuestra substantivación el existir. Por ello aparece así, como la existencia o el existir, en algunas versiones de los opúsculos de Heidegger. Gaos, en cambio, se atiene a sus dos componentes y traduce **das Dasein** como el "ser ahí". En nuestro caso, hemos preferido, como dijimos en la nota 1 del Prefacio, conservar la voz alemana a título de término técnico.

(7) **Existentiell** = existencial; **existenzial** = existenciario. Traducidos también en otras versiones por los adjetivos existenteivo y existencial. Lo existenciario es lo ontológicamente "categorial" de la existencia. Pero como Heidegger habla de categorías sólo respecto de las cosas, tuvo que derivar un adjetivo de **Existenz** para mentar las "categorías" del ser del hombre y a estas mismas las llamó **Existenzialien** (existenciarios) (cf. 10,56).

lo que constituye la ontología fundamental”, o bien que el hombre o Dasein aparece “como el ente *al que hay que preguntar* sobre su ser con fundamental anterioridad”. (10, 24).

Todo *Ser y tiempo* se ocupa de desplegar este análisis ontológico del ente humano como paso indispensable para preguntar por el ser, y así, aunque explícitamente no se lo propone, Heidegger descubre una serie de características de este ente que muy pronto habrían de probar su hondura y utilidad en las diversas disciplinas que estudian al hombre.

6.—BINSWANGER Y EL DASEINANÁLISIS.—En la área de las ciencias de la psique el primero en percatarse de los inmensos horizontes que la Analítica del Dasein heideggeriana abría para ellas fue Ludwig Binswanger, un psiquiatra suizo, quien de inmediato se entregó a la tarea de aplicar sus hallazgos. De esta manera es como nace una línea de investigación que nuestro autor, inspirándose en la terminología de Heidegger, denominó *Daseinanálisis*.

“Zurich es la cuna del Daseinanálisis”, afirma rotundamente Binswanger (22, 37) en un artículo de divulgación. Por él hay que entender un “método de *investigación* psiquiátrico-fenomenológico” que surgió del “descontento ante los proyectos de comprensión científicos reinantes en la psiquiatría” y que a su vez proporciona un “nuevo comprender científico, basado en la Analítica del Dasein, tal como fue desplegada en *Ser y tiempo*, la genial obra de Martin Heidegger de 1927”. (*Ibid.*).

Cualquiera pensaría que había estado preparándose para esa tarea. Discípulo de Bleuler en su juventud, Binswanger se formó psiquiátricamente dentro de su escuela para abrazar en seguida, al advenimiento del psicoanálisis, los planteamientos de Freud, que acababan de recibir el espaldarazo del que después sería el grupo de Zurich. Sin embargo, sus intereses se extendían también a los problemas de la psicología comprensiva, particularmente en la forma en que la desarrolló Jaspers, y a los nuevos derroteros que, a través de este último autor, brindaba la fenomenología de Husserl. Sus trabajos de esta época, entre sus 35 y 40 años, revelan la combinación curiosa de esas tres fuentes: psicoanálisis, psicología comprensiva y fenomenología, en este preciso orden de importancia. Pero a medida que su preo-

cupación por las bases filosóficas de su especialidad fue en aumento dicho orden se invirtió. Y ahora ahonda en la antigüedad clásica, especialmente en Heráclito, e igual hace con Kant, Hegel, Nietzsche. De modo que la aparición de la audaz obra de Heidegger lo sorprende en estas búsquedas.

En el año de 1927 en que se publica *Ser y tiempo*, Binswanger contaba ya 46 años. No obstante, con el mismo entusiasmo con que había acogido el psicoanálisis y más tarde el enfoque fenomenológico, “emprendió el ensayo de valorar sus descubrimientos para construir un nuevo modo de considerar las cosas en Psiquiatría”. (5,117) Tal nuevo modo se funda en la Analítica del Dasein de Heidegger, o sea, según Binswanger, en la “clarificación filosófico-fenomenológica de la estructura apriórica o trascendental del Dasein como ser-en-el-mundo” (3,279), y consiste en el esfuerzo de comprender al hombre “en base a la patentización puramente fenomenológica de la estructura total o la articulación total del Dasein como ser-en-el-mundo”. (22,38) Esto es, el Daseinanálisis no va a entender más al hombre mediante los supuestos de ninguna teoría ni de acuerdo con las enseñanzas de ninguna escuela psicológica.

Podemos, pues, asentar ya con las palabras de Binswanger (3,303) que “el Daseinanálisis debe su edificación y desarrollo al esfuerzo con que la psiquiatría, la psicopatología y la psicoterapia hubieron de lograr un nuevo comprender científico, basado en la Analítica del Dasein”. Al partir de la concepción de Heidegger no pretende, por supuesto, el Daseinanálisis “introducir la filosofía en la psiquiatría o la psicoterapia, sino antes bien poner de manifiesto el fundamento filosófico de estas ciencias”, lo cual obra, sin duda, “sobre la comprensión misma de lo que constituye su objeto o campo científico”. (22,38) Tampoco pretende erigirse desde aquella concepción en una antropología, ya sea filosófica o natural. Y si hubiera que conservar este término, en el sentido de una ciencia del hombre, el único calificativo que le convendría es, según Binswanger, el de *fenomenológica*⁸.

El análisis del Dasein u hombre que el Daseinanálisis efectúa es, por tanto, un análisis fenomenológico de su experiencia, esto es, “un aná-

(8) Véase el Apdo. 9 del Cap. IV, especialmente pp. 78-79.

lisis empírico-fenomenológico de los modos (*Weisen*) y configuraciones (*Gestalten*) fácticos del Dasein". En esta dirección, constituye un método legítimo de indagación empírica, provechoso por igual a la psiquiatría, la psicopatología, la psicoterapia y la psicología. Y con esto se ha dicho además que no se identifica con ninguna de ellas.

Resumiendo los párrafos anteriores, podemos afirmar que el Daseinanálisis es una disciplina empírica que investiga fenomenológicamente las formas de existir del hombre basándose en los principales conceptos de la metafísica heideggeriana. Cuando investiga la existencia del hombre enfermo se sitúa indistintamente en los dominios propios de la psiquiatría, la psicopatología o la psicoterapia, según su intención específica; y cuando se ocupa de la del sano se sitúa en los de la caracterología o de la psicología o, como Binswanger prefiere decir, de la antropología.

El Daseinanálisis se halla, pues, en deuda con el psicoanálisis de Freud (del que aprovecha su práctica), con la fenomenología de Husserl (de la que emplea sus procedimientos) y con la ontología de Heidegger (de la que toma su armazón conceptual). Y constituye una síntesis de la práctica psicoanalítica, de los procedimientos fenomenológicos y, sobre todo, de la armazón conceptual de la ontología heideggeriana⁹ enriquecida por Binswanger con nuevos hallazgos.

Como era de esperarse, en vista de los intereses y afanes de su creador y sus seguidores, el Daseinanálisis ha tenido brillantes éxitos principalmente en la psiquiatría y la psicoterapia, al través de una variada casuística en la que predominan los esquizofrénicos, pero sólo vislumbres alentadores en campos menos espectaculares como el de la psicología propiamente tal. A este respecto, el presente trabajo intenta precisamente mostrar, dentro de sus limitaciones, las no menos brillantes posibilidades que los planteos teóricos del Daseinanálisis de Bins-

(9) Importa subrayar, sin embargo, que Binswanger no es un mero repetidor de Heidegger ni siquiera un apegado seguidor de sus teorías, de las que discrepa en puntos substanciales, y menos de su evolución filosófica, de la que se desentiende. La ontología, entonces, en que se basa Binswanger para erigir su investigación antropológica es la del llamado primer Heidegger, o sea aquella que se halla expuesta en los trabajos que van de 1927 a 1929: **Ser y tiempo. De la esencia del fundamento y ¿Qué es la metafísica?**, en especial.

wanger brindan a una psicología científica no maniatada por la cautificación o el laboratorio.

Empero el mejor testimonio del valor y la importancia del esclarecedor esfuerzo de comprensión del ente humano que ha llevado a cabo el Daseinanalysis es, sin duda, el reconocimiento expreso que hace Medard Boss (5, 129-41), el más agudo opositor doctrinal de Binswanger a la vez que su más destacado secuaz, del "progreso indiscutible" traído a la psiquiatría por dicho enfoque investigativo, en un libro en el que censura acremente la posición teórica del maestro.

7.—VIDA Y OBRA DE LUDWIG BINSWANGER.—A continuación vamos a ofrecer una sumaria biografía del autor cuyas contribuciones estudiamos en este trabajo. Sabemos ya que se trata de un prominente psiquiatra suizo, versado en psicoanálisis al igual que en filosofía, especialidad esta en la que posee el grado de honorario de Doctor en Filosofía. Sus intereses y preocupaciones son amplísimos y sus conocimientos no les van a la zaga, razón por la cual Sonnemann (24, *passim*) califica atinadamente de "enciclopédico" su pensamiento. La bibliografía que brindamos en el Apéndice IV basta para probarlo.

El Dr. Ludwig Binswanger nació en Kreuzlingen, Thurgau, Suiza, en el año de 1881 en el seno de una distinguida familia de médicos y psiquiatras. Hizo sus estudios de Medicina en Laussanne, en Heidelberg y en Zurich. Y fue en este último lugar donde estuvo como alumno de Eugen Bleuler, el insigne psiquiatra suizo, en el *Burghölzli*—la célebre clínica psiquiátrica universitaria— en calidad de Psiquiatra Interno y donde recibió en 1907, a sus 26 años, el grado de Doctor en Medicina de la Universidad de Zurich. Su trabajo recepcional lo realizó bajo la dirección de Carl Gustav Jung, otro destacado discípulo de Bleuler. También estuvo, después de su internado en el Burghölzli, en la Clínica Psiquiátrica para Enfermedades Nerviosas de la Universidad de Jena como Residente bajo las órdenes de su tío, el Dr. Otto Binswanger, profesor de esa institución.

De 1908 a 1910 trabajó asociado a su padre, Robert Binswanger, que era el director del Sanatorio Bellevue, propiedad de la familia, en Kreuzlingen, su ciudad natal. Y en 1911 lo sucedió en el cargo, como antes a su vez había hecho el padre con el suyo. Desde entonces ha dirigido ese centro psiquiátrico, que se levanta a orillas

del lago de Constanza, hasta que en 1956 renunció al cargo, aunque sin abandonar por ello el ejercicio profesional ni el sanatorio, donde hasta 1966, año de su muerte, se hallaba en activo.

Como se sabe, fue la llamada Escuela de Zurich, cuya cabeza era Bleuler, la primera que vio con simpatía la teoría freudiana cuando en todas partes se la hostilizaba, y desde 1903 comenzó a aplicarla, siendo Carl Jung uno de los más entusiastas investigadores. Perteneciente a esta escuela, Ludwig Binswanger se hallaba entre estos primeros seguidores de Freud, al grado de que en Suiza el único establecimiento para enfermos mentales que abrió sus puertas al psicoanálisis fue el Sanatorio Bellevue de Binswanger. Tal vez por esto cuando el grupo de Zurich rompió con la Asociación Psicoanalítica Internacional, Freud lo recomendó muy especialmente al grupo de Viena como miembro.

Sus primeros trabajos aparecen, así, tanto en el *Jahrbuch*, que es la más antigua de las publicaciones periódicas psicoanalíticas, como en *Imago* y en la *Internationale Zeitschrift*. En el volumen 3 del *Jahrbuch* (IV, 2)¹⁰ aparece el caso que nosotros presentamos en el Apéndice II. Y la *Zeitschrift*, fundada en 1913 y dirigida al igual que *Imago* y el Anuario por Freud, publica desde el mismo volumen¹ una colaboración suya sobre la comprensión en la psicopatología y la psicología. De suerte que todo este período de su vida, hasta alrededor de 1920, puede tomárselo como su período "psicoanalítico", a diferencia del primero meramente "psiquiátrico" al lado de Bleuler.

Sin embargo, otros trabajos de esta misma época revelan sus inquietudes tanto "comprensivas" como "fenomenológicas". Un ejemplo de los primeros lo hemos dado ya arriba¹¹; otro es "Las cuestiones psicológicas del día dentro de la psiquiatría clínica" que se publica en 1914 (IV, 3). Ejemplo de los segundos es la reseña de 1923, "Sobre la fenomenología" (IV, 7). Por esta fecha la segunda tendencia se ha vuelto tan clara que lo hace compartir con Eugene Minkowski, quien

(10) El número IV designa la bibliografía del Apéndice IV; el número arábigo remite al trabajo que ocupa ese lugar en dicha bibliografía.

(11) *Internationale Zeitschrift für arztliche Psychoanalyse und Psychotherapie*, Vol. I, 1913. No aparece en el Apéndice IV porque no obtuvimos el título exacto.

estuvo en Suiza también con Bleuler hasta 1915 como Residente en el Burghölzli, el título de iniciador de la fenomenología psiquiátrica¹². Este, pues, es un tercer período que puede denominarse “fenomenológico”.

Dentro de sus preocupaciones comprensivas, y fenomenológicas, el ahondamiento de ciertos temas —el comprender, la experiencia, el vivir, el acaecer o gestarse y, sobre todo, el del sueño— condujo a Binswanger hasta las soluciones diversas y a menudo encontradas, pero siempre importantes para el psiquiatra, de la filosofía. De manera que la aparición de *Ser y tiempo* en 1927 lo encuentra dispuesto, por decirlo así, para una nueva evolución. En consecuencia, con el artículo “Sueño y existencia” de 1930 (IV, 16), pero principalmente con sus tres estudios —cada uno acerca de un enfermo— “Sobre la fuga de ideas”¹³, que van de 1931 a 1932 (IV, 18), el camino del Dasein-análisis ha sido trazado. Y es así como a sus 50 años inicia su último período, el “existencial”.

Diez años más tarde, después de una serie de trabajos en los que, por un lado, aplica sus penetrantes ideas a la manía, al problema del espacio, a la embriaguez, tema éste al que ya antes le había dedicado su atención, etc., y por el otro despliega con base en tales ideas una crítica no sólo de determinadas concepciones del hombre, sino de los fundamentos mismos de las ciencias que lo estudian, arriba a su obra máxima, *Formas fundamentales y conocimiento del Dasein humano* (IV, 27), en donde expone acabadamente en 1942 su sistema de aproximación antropológica. En los años que siguieron se consagró a demostrar su bondad y sus extraordinarias posibilidades mediante un cierto número de casos clínicos que fue publicando uno tras otro y que son el de Ilse, de Ellen West, de Jürg Zünd, de Lola Voss y de Suzanne Urban (IV, 29; 30; 35; 39). Todos ellos, menos el de Ilse, aparecieron sucesivamente bajo el rubro general de “Estudios sobre el

(12) “En lo esencial —observa Ellenberger (7,53)—, se trata de un método que intenta estudiar los estados de conciencia mediante coordenadas tales como el tiempo, el espacio, la continuidad, la causalidad, etc., con la intención de lograr una comprensión más profunda del mundo interior del paciente”. Véase también el artículo del mismo autor en *Existence* (16,120).

(13) Estos estudios fueron reunidos en libro al año siguiente bajo el mismo título: *Über ideenflucht*. Orell-Füssli, Zürich, 1933.

problema de la esquizofrenia". Y en 1957 (IV, 43) acabó reuniendo los cinco casos en un solo tomo.

Igualmente decidió recoger en forma de libro sus artículos más significativos y sus conferencias más relevantes, diseminados en las diferentes publicaciones especializadas suizas y alemanas, y la Editorial Francke de Berna le editó el primer tomo de sus *Conferencias y artículos selectos* en 1947 con el título "De la antropología fenomenológica" (IV, 33). El segundo tomo salió al público, bajo el sello de la misma editorial suiza, en 1955 y se llamó "De la problemática de la investigación psiquiátrica y del problema de la psiquiatría" (IV, 40).

Después ha venido publicando hasta 1965, como se consigna en el Apéndice IV, varios títulos más, entre los que vale la pena llamar la atención sobre uno, *Recuerdos de Sigmund Freud* (IV, 41), un breve libro —el primero de su vasta bibliografía que se tradujo al inglés— que ofrece el testimonio de una rara relación afectiva por parte del creador del psicoanálisis, ya que, como lo destaca Rollo May (17, 31), "constituye el único ejemplo de una amistad duradera de Freud con un colega que difería radicalmente de él". En él reproduce Binswanger sus pláticas y su correspondencia con Freud, sostenidas a lo largo de toda una vida de entrañable relación, en un tono bien diferente al de todos aquellos que también se alejaron de sus teorías. Alguna vez incluso estuvo Freud unos pocos días de visita en su sanatorio del Lago de Constanza. Conviene anotar aquí, de paso, que Binswanger accedió a dar a conocer los gratos e íntimos recuerdos de esta amistad solamente a ruegos de Anna Freud.

Con motivo del octogésimo aniversario de Freud en 1936, Binswanger sometió a la teoría psicoanalítica a una amplia y profunda crítica en su trabajo "Freud y la constitución de la psiquiatría clínica" (IV, 24), que resultó a la vez una excelente valoración de la obra freudiana. Y el día de su cumpleaños, Binswanger se trasladó a Viena para felicitarlo y para rendir homenaje al maestro con una conferencia, "La concepción del hombre en Freud a la luz de la antropología" (IV, 25), que leyó ante la Sociedad de Psicología Médica de Viena y que logró publicar ese mismo año (cf. 17, 31-2).

Con ningún otro de sus maestros —Bleuler, Jung, Jaspers— ha mantenido Binswanger una relación tan tierna, ni siquiera con Heideg-

ger, quizá porque éste o Jaspers, nacidos respectivamente en 1889 y 1883, son contemporáneos suyos, inclusive menores en edad que él, o porque, sin negar todo cuanto les debe a ambos, principalmente a Heidegger, no se hizo jamás su discípulo personal como, por ejemplo, Medard Boss respecto de este último. Sin embargo, cuando en 1949 cumplió sus 60 años el gran filósofo alemán y se los festejaron con un libro de homenaje, *La influencia de Martin Heidegger en las ciencias*, Binswanger se contó entre los distinguidos colaboradores que ahí le expresaban su fervoroso reconocimiento (IV, 34).

Hemos querido mostrar en los últimos párrafos la faceta de discípulo de nuestro autor al tiempo que subrayar sus dos más acusadas influencias. Así, vimos que aunque siendo muy amigo de Freud y gran deudor de Heidegger, no por ello dejó de combatir las bases mismas de la teoría del primero ni se convirtió en un fiel seguidor de la doctrina del segundo. Mas no hay que olvidar, en este punto de las influencias, que Binswanger fue de los primeros en lamentar la salida de Jaspers de la esfera de la psiquiatría como una de sus mayores pérdidas¹⁴, ni su "encuentro" con Martin Buber, el notable pensador judío del Tú, ni el influjo "trascendental" más reciente de Wilhelm Szilasi, el riguroso continuador de Heidegger y Husserl¹⁵.

Todo lo mencionado hasta aquí nos explicará, seguramente, por qué Binswanger no ha podido dejar de ser un psicoanalista ni ser completamente un analista del Dasein —un *daseinanalista*—, sino que ha conseguido más bien ser la extraña síntesis: un psiquiatra psicoanalítico del Dasein.

(14) Cf. el artículo conmemorativo de los 60 años de Jaspers publicado en el **Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie**, Vol. 51, 1943, que no figura en la bibliografía del Apéndice IV porque no pudimos conseguir el título.

(15) Desde la aparición de **Wissenschaft als Philosophie** (La ciencia como filosofía) (26) en 1945, Binswanger se apoya con mucha frecuencia en Szilasi en sus disensiones con Heidegger. Por esta razón, sin duda, fue que le dedicó el segundo tomo de sus **Conferencias y artículos selectos** (3).

CAPITULO II

LA BASE HEIDEGGERIANA DEL DASEINANALISIS

1.—LA CUESTION DEL SER.—Como se dijo en el Capítulo I —Apartado 5—, el Daseinanálisis depende fundamentalmente de la investigación y elucidación del ser del ente humano que tuvo que llevar a cabo Heidegger como paso ineludible para alcanzar una ontología, que es lo que a este filósofo le importa. Es decir, Heidegger persigue esclarecer la cuestión del ser, aquélla que pregunta, como él mismo dice, por el sentido del ser; y como encuentra que la única vía de acceso es el ente que es el hombre, se detiene a averiguar con rigor filosófico cómo es este ente. De este preciso estudio se ocupa la primera parte —y única que publicó— de su ya famoso *Sein und Zeit* (*El ser y el tiempo*)¹⁰, que influyó de inmediato, gracias a sus originales y profundas indagaciones sobre el existir humano, en gran número de pensadores y científicos, como M. Müller, J. P. Sartre, O. F. Bollnow, W. Szilasi, H. Kunz, A. Storch, H. Binder, etc., pero muy especialmente en Ludwig Binswanger.

Como también se dijo ahí, Heidegger llama Analítica del Dasein (*Daseisanalytik*) a este estudio del ente humano y consiste, en palabras de Binswanger, en una “hermenéutica fenomenológica del ser entendido como existencia” o bien en una “clarificación filosófico-fenomenológica de la estructura apriórica o trascendental del Dasein como ser-en-el-mundo”. Vamos, pues, a considerar en lo que sigue los hallazgos de este notable filósofo en cuanto concierna a la estructura del Dasein, esto es, a la estructura del ente hombre, aunque apretadamente.

2.—SER Y ENTE.—Hay que distinguir desde el principio el ente del ser. Un ente es, por ejemplo, el hombre; pero *ser* hombre no alude ya a este carácter de ente (*Seiende*), sino a un ser (*Sein*). El ser del hombre, así, es un modo del ser —el modo como el ente humano *es*—, precisamente aquel modo por el que el ser aparece. Que el ser aparece por el hombre quiere decir que los entes *son* mediante el existir de éste y esto, a su vez, quiere decir que antes del existir humano no hay ser. En efecto, todo lo que está, está meramente, se halla, pero no es. Se necesita del ser del hombre, de su *existencia*, para que lo que-está o “estante”¹ sea pues sin su presencia patentizadora del ser nada puede ser, ni siquiera es posible saber qué haya.

Lo anterior no debe entenderse en el sentido de una creación o invención de las cosas —los entes— por parte del humano al ponerse en trato con ellas. Por el contrario, éstas se hallan ya antes de ser como “estantes” o entes (*Seienden*)², como se dijo arriba, de suerte que el hombre se limita a descubrirlas como cosas —entes— al hacerlas ser. En consecuencia, el ser es el rostro, el aspecto que los entes nos ofrecen a los humanos cuando nos ocupamos *con* ellos y *de* ellos.

Mas como los entes “están” en torno nuestro, rodeándonos a cada uno de nosotros, podemos decir, para dejar bien claro esto último, que el ser es la forma en que lo en torno se patentiza a cada quien al existir.

3.—EL DASEIN Y LA EXISTENZ.—Al par que los entes, las cosas, sin embargo, el hombre también *es* y lo primero que en vista de lo que llevamos dicho se antoja preguntar es cómo *es*. Pues bien: el hombre *es* justamente dejando que lo en torno suyo *sea*. No es, por ende, un ente entre otros entes en torno, aunque también pueda constituirse en tal, como cuando se toma a sí mismo o a otro humano *como*

(1) En este contexto, “estante” resulta una noción meramente indicativa de que algo “hay”, independiente y anterior al ser.

(2) El alemán —como el francés y el inglés— sólo tiene un verbo, *sein*, para significar tanto ser como estar. Así, *ente* (o *siente*) y *estante* únicamente pueden decirse en alemán *das Seiendes*. Para evitar toda posible confusión empleamos “ente” en el sentido de el o lo que es y “estante” en el de lo que está antes de cualquier “determinación de ser” (10,22), o sea en una total indeterminación y, por ende, fuera de toda inteligibilidad.

objeto. Mas su radical manera de ser no es esa, sino el estar abierto al ser y en tal forma que sólo *es* a condición de que lo en torno suyo —todo lo otro distinto a él— *sea*.

Entonces, el hombre, para decirlo con Heidegger, “es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes”, sino que es un ente que “en su ser *le va* este su ser” (10, 21). Acabamos de ver cómo: permitiendo que todo lo otro sea o, lo que es igual, haciendo patente el ser, aunque no como un mero medio sino siendo con arreglo a este ser. Así, nuestro ser —el de cada quien— consiste radicalmente en *este* tener que arriesgar, jugarnos, nuestro ser mismo *en* lo otro para ser, esto es, en entenderlo o comprenderlo³, pero en un sentido mucho más originario y decisivo que todo comprender intelectual. Y ésta es la razón por la que el ente humano es “ontológico” (*comprende* el ser) mientras que todos los demás entes son “ónticos” (*son* simplemente).

En este punto podemos ya hacer bien clara la relación que el hombre guarda con el ser. Si al hombre le es peculiar el estar abierto al ser, como se dijo en el primer párrafo, y este ser se le ofrece sólo mediante el comprender, como se acaba de ver en el segundo, de modo que todo lo otro no puede ser más que a su través, ¿no resulta muy claro que la relación del hombre con el ser consiste en ser el lugar de la manifestación de éste? En efecto, cada ente humano es el lugar preciso en que todo lo otro es o llega a ser: el lugar en que el ser se manifiesta o patentiza. Es decir, cada quien es el *ahí* del ser.

Sin embargo, ser este ahí no es para el hombre, como fácilmente se entiende por lo que venimos exponiendo, un hecho desnudo: remite de inmediato a todo lo no-él que *es* justamente en tal ahí y de esa manera lo hace ser también a él. Por tanto, ser el ahí del ser no

(3) Traducimos **Verstehen** como comprender en el sentido de entender, no en el de prender-con o abarcar. Etimológicamente *en-tender*, como el inglés **under-stand**, se halla más cerca del **verstehen** (verbo) heideggeriano que comprender, pero ni semántica ni gramaticalmente reproduce los juegos, derivaciones y relaciones de la voz alemana. El término elegido, aunque sin ningún parentesco con el sentido de estar-en del **Ver-stehen**, al menos cumple en gran parte con lo último.

consiste en ser un mero lugar, sino en *ser* dicho *ahí*, o, en la terminología de Heidegger, en el *Dasein* (ser-ahí)⁴.

Con la palabra *Dasein* quiere Heidegger caracterizar al hombre como el ente que es el lugar común de todo ser al consistir precisamente en el ahí abierto a la patencia o manifestación del ser. Designa, entonces, la estructura especialísima del ente humano. Pero como el *Dasein* mismo *es*, se necesita otro término para denominar este *es*, el hecho de ser. Dicho término es para Heidegger *Existenz* (existencia). "El ser-ahí es, pues, el *ente* hombre y la existencia, el *ser* de este ente". (9, 14).

Existencia no significa aquí ni estar efectivamente ni actualizar una esencia, sino lo que originalmente mientan sus raíces latinas, a saber: *ex*, fuera; *sistere*, poner o estar. Existir es, así, ponerse o estar fuera, salido de sí, es *ser* siempre y desde ya *en* lo otro: es irnos el ser al ser. Y éste es el modo de ser del ente humano o *Dasein* según Heidegger.

A fin de expresarse con mayor precisión, en sus últimos trabajos escribe Heidegger *eksistencia* en vez de existencia. Y otro tanto hace con su término *éxtasis* de etimología —esta vez griega— muy similar a la consignada: *ek*, fuera; *stasis*, estado. Así escribe: "Aquello que el hombre es, esto es, en el lenguaje tradicional de la Metafísica, la "esencia" del hombre, estriba en su *eksistencia*. Pero la *eksistencia* así pensada no es idéntica con el concepto tradicional de *existentia*, que significa actualidad, en contraposición a *essentia* como posibilidad. En *Ser y tiempo* está destacada esta frase: "La "esencia" del *Dasein* radica en su existencia". Aquí no se trata empero de la contraposición de *existentia* y *essentia*, porque aún no se han puesto en tela de juicio estas dos determinaciones metafísicas del ser y, por tanto, tampoco la relación que pudiera haber entre ellas. Mucho menos contiene esta frase una declaración general sobre el *Dasein* por cuanto que con este nombre (que se comenzó a usar en alemán en el siglo XVIII en lugar de "objeto") se quiere expresar el concepto metafísico de la actualidad de lo actual. En verdad, la frase quiere decir: el hombre es esencialmente de tal modo que es el "ahí", esto es, el despejo⁵

(4) Véase la nota 6 del Cap. I.

(5) **Lichtung**. Gaos traduce "iluminación".

del ser. Este "ser" del ahí, y sólo él, tiene el diseño fundamental de la existencia quiero decir, el ekstático estar en la verdad del ser. La esencia ekstática del hombre radica en la existencia". (12, 78).

El que es-ahí es, pues, el que eksiste. Este ente que es-ahí no puede comprenderse a sí mismo más que partiendo de su existencia, sea en forma óntica o existencial, sea en forma ontológica o, como quiere Heidegger, existenciaría. O sea que el hombre "se determina como ente, en cada caso, partiendo de una posibilidad que él es y que en su ser comprende de alguna manera" (10, 55). Pero como el Dasein es el ente que soy yo mismo, si ahora regresamos a lo asentado al comienzo del apartado, tendremos que el ser *que le va* al Dasein en su *ser es, en cada caso, mío*. E irle el ser a cada quien, comprendiéndolo en cada caso, no es otra cosa que eksistir.

4.—*SER-EN-EL-MUNDO Y CIRCUNMUNDO*.—Vamos a intentar ahora aprehender formalmente, es decir, en su estructura, el modo de ser del Dasein: la existencia. Existir, o eksistir, se determinó arriba como un riguroso estar fuera de sí *en*, referido siempre *a*, lo otro; esto es, como un ser en lo otro. Si sustituimos "lo otro" por "el mundo", la forma de ser del Dasein ek-sistente se nos muestra exactamente como un "ser en el mundo".

El ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*) es un fenómeno unitario y por ello Heidegger escribe con guiones esta expresión compuesta. Dichos guiones sirven para indicar su unidad a la vez que para presentarlo en sus elementos, de igual manera que si el concepto de "objetividad", por ejemplo, que también es unitario, fuere mostrado en su naturaleza íntima como "ob-jet-iv-idad", esto es, como el carácter (idad) de lo que pertenece (iv) a aquello que está (jet) delante (ob).

Con esta expresión designa Heidegger la estructura fundamental de la existencia del Dasein. Y quiere decir que "el hombre" *es en* perpetua y primordial referencia a "lo otro". Y de aquí, sin dejar de mirar el fenómeno del ser-en-el-mundo en su integridad, vamos a descomponer con Heidegger dicha estructura en sus tres elementos constitutivos: el mundo ("lo otro"), el *quién* ("el hombre") y el *ser-en* (la relación entre ambos).

El estudio de esta estructura existenciaría se empieza en *Ser y*

tiempo situándose al nivel del comercio corriente e inmediato que el Dasein sostiene con lo en torno y que Heidegger llama la *cotidianidad* (*Alltäglichkeit*). Y al mundo cotidiano de lo en torno que surge de aquí lo llama a su vez el *circunmundo* (*Umwelt*). En él se patentizan los entes como útiles “a la mano” o como cosas “ante los ojos”⁶. Finalmente, al trato que el Dasein despliega frente a los entes a-la-mano y ante-los-ojos lo llama el *cuidar de* (*Besorgen*) y consiste en ocuparse y preocuparse de ellos. De manera que el primer resultado importante que con Heidegger obtenemos del análisis de la cotidianidad del término medio es que en ella el ente humano cuida-de los entes circunmundanos. Y, por ende, el circunmundo resulta ser el mundo del cotidiano ser-en-el-mundo del cual cuida el Dasein.

5.—*LA ESPACIALIDAD DEL DASEIN*.—Ya el término mismo “circunmundo” alude con el “circun” a una cierta espacialidad. Más la circundancia, “constitutiva del circunmundo, no tiene, empero, un sentido primariamente “espacial” (10, 79). En efecto, el circunmundo no se extiende en un espacio previamente dado, sino descubre siempre en cada caso la espacialidad del espacio inherente a él. Esta espacialidad proviene del Dasein. Y puesto que éste no es ningún ente ante-los-ojos ni a-la-mano, espacialidad no puede significar aquí ni un estar en un lugar del “espacio del universo”, ni ser a-la-mano en un sitio. Por el contrario, la espacialidad del Dasein “ostenta los caracteres del alejamiento’ y la dirección”. (10, 120).

El hacer frente, pues, lo a-la-mano en su espacio circunmundano sólo resulta posible ópticamente porque el Dasein mismo es espacial por lo que respecta a su ser-en-el-mundo. O de otra manera: únicamente por ser espacial el Dasein en el modo del alejamiento, o desalejamiento, y la dirección, puede hacer frente lo a-la-mano dentro del circunmundo en su espacialidad (cf. 10, 126-29).

(6) En alemán *zuhanden* y *vorhanden*. Heidegger empareja estos conceptos mediante la raíz **Hand** (mano): *α*-manual (*zu-handen*) y ante manual (*vor-handen*). Nos ha parecido, sin embargo, más clara la traducción “a la mano” y “ante los ojos” de Gaos.

(7) *Ent-fernung*. “A-”, como el prefijo *ent-* en el original, indica aquí negación —es decir, des-alejamiento— para mantener en español con el mismo término las dos acepciones opuestas, de desalejar y alejar, que Heidegger confiere al vocablo alemán.

Ahora bien, el permitir que hagan frente dentro del mundo entes, constitutivo del ser-en-el-mundo, es un "dar espacio", o también "espaciar"; es decir, es dar libertad a lo a-la-mano en su espacialidad. Asimismo, el espacio es descubierto con el ser-en-el-mundo en esta espacialidad y, en base a ésta, resulta accesible para el conocimiento. El espacio, es *en* el mundo, ya que no se encuentra en el Dasein ni éste contempla el mundo "como si" fuese en un espacio. Hemos de repetirlo: es el Dasein el que es espacial.

Mas la espacialidad de lo que hace frente previa, si bien atemáticamente, descubierta en cada caso, puede volverse temática y entonces las regiones del circunmundo se convierten en las puras dimensiones, los sitios descienden al nivel de una mera multiplicidad de lugares para cualesquiera cosas; en pocas palabras, el mundo pierde lo que tenía de específicamente circundante, esto es, el circunmundo se vuelve el mundo natural. "El "mundo", todo de útiles a-la-mano, resulta espaciado en un plexo de cosas extensas no más que ante-los-ojos". (10, 128) Y la esencial espacialidad del Dasein queda reducida al espacio natural homogéneo.

6.—*EL SER-CON*.—Hemos dicho arriba que el Dasein no es un ente a-la-mano ni uno ante-los-ojos. Lo que significa que al lado de ambas hay todavía otra clase de entes: la de aquellos que tienen la forma de ser del Dasein. Se trata de los otros, a diferencia de lo mero otro ya precisado como útil y cosa. Util, cosa y Dasein hacen frente inmediatamente dentro del circunmundo, pero cada uno de modo diferente. En el caso de los otros, de los Dasein, entes "*tal como el ser-ahí mismo que les da la libertad, son también y concomitantemente ahí*" (10, 134). Es decir: el útil es "a-la-mano", la cosa es "ante-los-ojos" y el Dasein es "ahí".

Líneas adelante Heidegger puntualiza esta diferencia de forma de ser: "Para evitar toda mala inteligencia es de observar en qué sentido se habla aquí de "los otros". "Los otros" no quiere decir lo mismo que la totalidad de los demás fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente *no* se distingue uno mismo, entre los cuales es *también* uno. Este "ser-ahí-también" con ellos no tiene el carácter ontológico de un "ser-con ante los ojos" dentro de un mundo. El "con" es algo que tiene la forma de ser

del Dasein, el “también” mienta la igualdad del ser, en el sentido del ser-en-el-mundo “cuidando de” y “viendo en torno”. Hay que comprender el “con” y el “también” *existencialmente* y no categorialmente. En razón de este *concomitante* ser-en-el-mundo es el mundo en cada caso ya siempre aquel que comparto con los otros. El mundo del Dasein es un *co-mundo*. El ser-en es ser-con otros”.

Ser-en-el-mundo el Dasein significa, así, ser también con los otros, existir en el mundo con otros como él, esto es, que también son-en-el-mundo. Y a tal grado que el ser-solo es igualmente ser-con (en el mundo), “un modo deficiente del ser-con” (10, 137). El ser-ahí-con resulta, entonces, existencialmente constitutivo del ser-en-el-mundo.

Por otra parte, si el comercio del Dasein con los útiles y cosas es el cuidar-de ellos, el que guarda con los entes como él, que no tienen la forma de ser de lo a-la-mano ni lo ante-los-ojos, tiene que ser diferente. En efecto, el hombre no cuida *de* los otros, si no pone cuidado *por* (*Fürsorge*) ellos. De lo que resulta que, en cuanto ser-con, el ente humano *es* por-mor-de los otros por quienes pone cuidado. La expresión “cuidar por” es un “término técnico para designar un existencial paralelo al empleo de “cuidar de” (10, 137).

Después de haber puesto de manifiesto los rasgos esenciales del *ser-cabe-el-mundo* (cuidar-de) y del *ser-con* (poner cuidado-por), nos resta ahondar en la “estructura original y unitaria del ser del Dasein, de la que se derivan ontológicamente las posibilidades y modos *de ser* de éste” (10, 147). “Esta consideración más a fondo del (fenómeno del *ser-en*) no tiene el solo propósito de obligar a la totalidad estructural del ser-en-el-mundo a comparecer de nuevo y con más seguridad..., sino también el de franquear el camino a la aprehensión del ser original del Dasein mismo, el *cuidado*”. (10, 148).

(8) **Fürsorge** (cuidado, solicitud) y **Besorgen** (el cuidar, el preocuparse) forman una pareja de términos derivados de **Sorge** (cuidado, cura). Como nosotros hemos elegido **cuidado** para traducir a **Sorge**, **Fürsorge** resulta así cuidado por o cuidar por y **Besorgen**, cuidar de. Nótese que Heidegger desecha el sustantivo **Besorgnis** (preocupación, inquietud) en favor del verbo sustantivado **Besorgen**. Por su parte, Gaos, que vierte **Sorge** como **cura**, traduce ambos términos, respectivamente, por “procurar por” y “curarse de”.

7.--TRASCENDENCIA Y MUNDO.—A este fin, recordemos que en el apartado 3 se caracterizó al hombre como el ente que *es*, en cada caso, él mismo *su* ahí, queriendo decir este *ahí* el hallarse *abierto* el ente humano a la patencia o manifestación del ser. Gracias a esta esencial “apertitud”⁹, es este ente (el Dasein), a una con el *ser-ahí* de un mundo para él, él mismo “ahí” (10, 150). Precisamente por esto, Heidegger llama, como lo vimos, Dasein al ente que *es*, de tal modo, el ahí del ser¹⁰.

Recordemos también que el hombre al *eksistir* constituye en entes a lo que *está*, a lo “estante”, al mismo tiempo que esta constitución lo constituye a él mismo en eksistente. En otras palabras, el Dasein, eksistiendo, hace ser a lo “estante” mundo a la vez que éste lo hace a él ser-en ese mundo. ¿Qué significa, entonces, eksistir si no el estar el humano dirigido de continuo hacia lo otro, hacia lo no-él? En efecto, eksistir, de acuerdo con su etimología, es ponerse fuera, estar más allá de sí; es decir, *trascender*.

Más, ¿cómo lleva el Dasein a cabo el trascender, esto es: qué o quién trasciende, qué es trascendido y hacia dónde se dirige el trascender mismo? Heidegger se plantea esta cuestión en *Ser y tiempo* de la siguiente manera: “El “problema de la trascendencia” no puede reducirse a la cuestión de cómo salga de sí un sujeto para llegar hasta un objeto, a la vez que se identifica la totalidad de los objetos con la idea del mundo. La cuestión es ésta otra: ¿qué es lo que hace posible ontológicamente que hagan frente entes dentro del mundo y puedan objetivarse como entes que hacen frente?” (10, 396).

Para dar una acabada respuesta al “problema” vamos a tener que examinar brevemente otros hallazgos de la analítica existencial en la medida en que sirvan a nuestro propósito. Trataremos, por lo mismo, de seguir lo más de cerca a Heidegger.

El Dasein *es*, eksistiendo, su mundo. La estructura del mundo, la

(9) **Erschlossenheit**. “Estado de abierto”, según Gaos.

(10) El Dasein, el ser-ahí, no debe concebirse como el ente que está ahí o como el ser del Ahí, sino antes bien como el ahí del Ser, esto es, la apertitud del ser. **Da-sein**, por tanto, quiere decir **ser** el “lugar” (**Da**) del despegar o iluminación del ser (**sein**) (cf. 12, 78-80 y 90 s.).

“mundanidad”, está constituida por el todo de relaciones significativas que se llama la “significatividad”. Por otro lado, la “apertid” del “ahí”, en la cual es abierto simultáneamente el mundo, es constituida por la *temporalidad*. La unidad de la “significatividad”, o sea, la constitución ontológica del mundo, ha de fundarse, entonces, igualmente en la temporalidad. Ahora bien, la temporalidad tiene en cuanto unidad ekstática un “horizonte”. Es *ekstática* porque sale de sí. Al ékstasis o salida de sí de la temporalidad es inherente un “adónde” o “esquema horizontal”. Hay tres “adónes”: el del advenir, el del sido y el del presente. La unidad de estos tres “esquemas horizontales” se funda en la unidad ekstática de la temporalidad y hace posible el plexo original de las relaciones significativas. Lo que implica que, sobre la base de la constitución horizontal de dicha unidad, es inherente al ente que es en cada caso su “ahí” lo que se llama un mundo abierto. Y sobre esta misma base, el Dasein, temporizándose por lo que respecta a su ser como temporalidad, es esencialmente *en-el-mundo*: en tanto el Dasein se temporiza, es también un mundo. Por tanto, el mundo no es ni “ante los ojos” ni “a la mano”, sino que se temporiza en la temporalidad. O sea, es *ahí* con el “fuera de sí” de los ékstasis. De lo que se sigue que si no eksiste ningún Dasein (ser-ahí), ningún mundo es *ahí* (cf. 10, 394-95).

Retrotrayendo el ser-en-el-mundo hasta la unidad horizontal-ekstática de la temporalidad es, pues, como Heidegger responde: Para que hagan frente entes dentro del mundo, éste ha de ser abierto ya ekstáticamente; y su objetivación como tales entes presupone ya un mundo, “es decir, sólo (es) posible como modo del ser-en-el-mundo”. La trascendencia del mundo, así, se funda en la unidad de los horizontes de la temporalidad ekstática.

Después en *Vom Wesen des Grundes* (De la esencia del fundamento)¹¹, señaló Heidegger la equivocidad del término trascendencia, que ha de entenderse ahora como una superación o sobrepasamiento (*Überstieg*) El hombre eksiste, entonces, *sobrepasando*. Pero no “una “barrera” puesta ante el sujeto y que lo obliga a que-

(11) En *Husserls Festschrift*, 1929. Tirada especial: Niemeyer, Halle, 1929. Trad. esp. de A. Goller de Walter, 1940; y en libro, trad. de J. D. García Bacca: 1ª. ed., 1944.

darse dentro..., ni un "abismo" que lo separa del objeto" (11, 19). Tampoco es el objeto —el "ente" objetivado— hacia donde ocurre el sobrepasamiento. Lo que el Dasein sobrepasa es lo "estante" (*Seiende*) en "dirección" a su ser. Y aquello sobre lo que el Dasein, en cuanto tal, sobrepasa es el mundo y, de esta manera, "determinamos la trascendencia como *ser-en-el-mundo*" (11, 20).

En pocas palabras: el hombre (*Dasein*) trasciende —pasa sobre— lo "estante" (*Seiendes*) "hacia" el mundo (*Welt*). Por consiguiente, el que trasciende es el Dasein, lo trascendido es lo "estante", y aquello hacia lo que el Dasein efectúa la trascendencia es el mundo. De suerte que en el trascender —como un todo— emergen a la vez el mundo y el hombre, en cada caso, como el ser.

Esto debería ser claro desde que se definió en el apartado 3 al ser del hombre como ek-sistencia. Nada más que entonces no se llamó trascendencia al hacer el Dasein ser a lo "estante" y viceversa, o sea, a la mutua constitución de ambos en ser. La trascendencia, por ende, es este simultáneo doble hacer: el del Dasein que, al sobrepasar lo "estante", constituye el mundo y el de éste que, en el propio sobrepasamiento, constituye a aquél en sí-mismo (*Selbst*). Que el Dasein trasciende —dice Heidegger en "De la esencia del fundamento"— quiere decir que "en la esencia de su ser es *formador de mundo*" (11, 38). La trascendencia debe entenderse, pues, como la acción por la cual el Dasein forma su mundo y surge como sí-mismo, esto es, por la cual *es en-el-mundo*.

Ahora bien: "¿De qué modo ha de *ser* el mundo para que pueda el Dasein eksistir como *ser-en-el-mundo*?" "¿Cómo es posible ontológicamente lo que llamamos mundo en su unidad con el Dasein?" (10, 394) Desde un principio reconoce Heidegger que *mundo* es un término equívoco, aunque en verdad todas las acepciones posibles se derivan de su sentido primario u original, el de "aquello "en que" un Dasein fáctico... "vive" (10, 78). "Mundo" puede significar, así, todos los entes que se dan dentro del mundo; o el ser de estos entes; o, bien, el ser del mundo en su sentido genuino y primario, la *mundanidad*.

Ninguno de estos significados, empero, es el original, el de mundo en su auténtico sentido de aquello "dentro de lo cual" trasciende el Dasein u hombre al eksistir. Este mundo, en cuanto trascendido o

constituido por el trascender del Dasein, es “aquello en que se comprende el Dasein eksistente” y “es *ahí* con la eksistencia fáctica de éste” (10, 394). La siguiente es la definición del fenómeno del mundo a que llega *Ser y tiempo*: “El en-qué del comprender que se refiere como sobre-qué del dejar que hagan frente entes en el modo de ser de la conformidad”. (10, 101).

Mas aquello “en que” eksiste el hombre, a saber, el mundo, a vimos ya que, en rigor, no es algo, sino que se temporiza con la temporización del Dasein. No es, por tanto, un objeto “ante los ojos” ni un útil “a la mano”, ni ningún ente “intramundano”.

Resulta claro, entonces, que en la expresión unitaria ser-en-el-mundo, mundo no significa “ningún ente ni ninguna zona del ente, sino la apertura del ser”. Y prosigue Heidegger: “El hombre es, y es tal, en cuanto que es el eksistente. El está expuesto a la apertura del ser, la cual es el ser mismo y en la que, como yección, se ha proyectado la esencia del hombre en el “cuidado”. Arrojado de esta suerte está el hombre “en” la apertura del ser. “Mundo” es el despejo del ser, al cual el hombre se expone desde su esencia yecta”¹². (12, 105).

8.—LA PROYECCION Y EL COMPRENDER.—En la última cita se habla de “yección”, de “proyectado” y de “yecta”. ¿Qué significa en dicha cita *yectar* y *proyectar*? Recordando lo que se dijo de la “mundanidad” y la “significatividad”, puede inferirse, en la línea de las consideraciones últimas, que el mundo es aquello que el Dasein despliega o arroja ante sí en el sentido del conjunto unitario total de referencias que guarda o puede guardar con los entes gracias a los cuales eksiste. A este arrojamiento o acción de arrojar Heidegger lo llama yección (*Wurf*), de manera que la yección ante sí de algo ha de llamarse consecuentemente *proyección* (*Ent-wurf*). “Yectar” ante sí el mundo, por tanto, no es sino pro-yectar el mundo, que tal es lo que hace el Dasein al trascender.

El proyectar no tiene nada que ver con el desarrollo de un plan

(12) Se entiende ahora que el mundo no sea un ente ni tenga nada que ver con el carácter de ente o entidad, sino con el ser. El no “está” antes de que el Dasein eksista, sino que es **aquello** que éste comprende y **en** donde se comprende. El mundo es lo que lo “estante” llega a ser, el horizonte de todo posible “ente”.

u orden ya trazado según el cual el hombre organizaría su ser. Al contrario, en cuanto tal, el Dasein se ha proyectado en cada caso ya y, mientras es, es proyectante. E igualmente, mientras es, se comprende siempre por posibilidades. De manera que “el carácter de proyección del comprender quiere decir que el comprender no aprehende temáticamente¹³ aquello mismo sobre lo que proyecta, las posibilidades” (10, 163).

Precisemos con rigor en este punto que el Dasein no es nunca algo concluso o completo, un ente acabado, sino *ser posible*. Es en todo momento y en cada caso lo que puede ser. Pero esto hay que entenderlo así: “el Dasein es “ser posible” entregado a la responsabilidad de sí mismo, es *posibilidad yecta* de un extremo a otro” (10, 161). Es, entonces, la posibilidad del ser libre *para* su más peculiar poder-ser. El ser de este “poder ser” peculiar es el comprender (Verstehen)¹⁴.

Vimos antes en el apartado 3 que el hombre *es* en el modo de comprender, en cada caso, el ser. Este es aquello que él puede ser. Podemos decir ahora, por tanto, que en el comprender cada quien *es* lo que puede ser, sus posibilidades. Estas posibilidades tienen su origen en la proyección (*Entwurf*), la estructura existencial del comprender, como se mostró al principio del apartado. Si ellas fuesen aprehendidas temáticamente en el comprender, entonces se quitaría a lo proyectado “justamente su carácter de posibilidad, rebajándolo al nivel de algo dado y mentado”. Muy al contrario, “en la proyección se proyecta la posibilidad en cuanto posibilidad, permitiéndole *ser* en cuanto tal. El comprender es, en cuanto proyectar, la forma de ser del Dasein en que éste *es* sus posibilidades en cuanto posibilidades” (10, 163).

9.—INTERPRETACION Y SENTIDO.—El proyectar comprensor de que venimos hablando posee una posibilidad peculiar, la de desarrollarse. A este desarrollo del comprender lo llama Heidegger *interpretación* (*Auslegung*) y consiste en el despliegue de las posibilidades proyectadas en el comprende. No es, por lo mismo, la toma de conocimiento de lo comprendido, sino su apropiación por el comprender mismo.

Interpretar algo, así, es comprenderlo “como” tal, pues lo abierto

(13) O sea no hace tema de ello. Véase el Apdo. 12.

(14) Véase el Apdo. 3 de este mismo capítulo.

en el comprender es siempre ya accesible de manera que en ello puede destacarse expresamente su *como* qué. Este “como” de lo comprendido es la interpretación, anterior a toda interpretación o explicación intelectual y discursiva. En el “abrir” del comprender, por tanto, la interpretación “no arroja, por decirlo así sobre lo escuetamente “ante los ojos” una “significación” ni pega sobre ello un valor, sino que con lo que hace frente dentro del mundo, como tal, se guarda en cada caso ya una conformidad abierta en el comprender el mundo, la cual es desplegada por la interpretación” (10, 168). Tampoco es nunca la interpretación una aprehensión de algo previamente dado. Antes bien, ella misma se funda en un “tener”, “ver” y “concebir” previos, los cuales constituyen los *pre-supuestos* de toda interpretación.

La estructura de los “previos” remite dentro del comprender, según Heidegger, a un fenómeno unitario: el sentido. Veamos de qué manera. La posibilidad de los entes, dijimos antes, se abre en el proyectar del comprender. Estos entes intramundanos son proyectados sin excepción sobre el fondo del mundo, y su posibilidad corresponde en todos los casos a la forma de ser de dichos entes comprendidos. Y cuando han sido comprendidos, es decir, descubiertos a una con el ser del Dasein, se dice de estos entes que tienen *sentido* (*Sinn*). Aunque, en rigor, lo comprendido no es el sentido, sino los entes o el ser.

El sentido es, así, aquello en que se apoya la “comprensibilidad” de algo, esto es, “el “sobre-qué” de la proyección, estructurado por el pre-tener, el pre-ver y el pre-concebir, por la que algo resulta comprensible como algo” (10, 170). Sentido, por ende, sólo puede tenerlo el hombre, porque únicamente él puede apropiarse en el comprender de su ser peculiar y de los entes que se abren a una con éste.

El sentido, por cuanto respecta a la interpretación, es lo articulado en ella en cuanto tal y, por lo que respecta al comprender, es lo diseñado en él como articulable. Ya sabemos que la articulación y apropiación de lo comprendido es la interpretación y que ésta se mueve siempre dentro de la estructura de los “previos”. Por eso toda interpretación, para ser comprensora, tiene que haber comprendido ya aquello que trata de interpretar. Y aunque esto nos lleva a un aparente “círculo vicioso”, el llamado por Heidegger “círculo” del comprender, el “cumplimiento de las condiciones fundamentales de un po-

sible interpretar radica, antes bien, en no empezar por desconocer las condiciones esenciales para llevarlo a cabo" (10, 171). Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial estructura de los "previos" peculiar al Dasein mismo. En consecuencia, el hombre, el "ente al que en cuanto ser-en-el-mundo le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular" (10, 172).

Resumiendo: Para comprender algo, el Dasein, proyectado ya en sus posibilidades, ha de destacarlo del resto de lo comprendido "como" tal algo es decir, ha de interpretarlo, con lo cual se abre (en el proyectar mismo) la posibilidad de este algo. Dicha posibilidad, que hace posible al algo, no se da así nomás, sin presupuestos, sino que su despliegue (el interpretar) obedece al sentido del *algo*, esto es, a lo "comprensible" sobre lo que el algo mismo es comprendido "como" tal.

10.—EL HABLA Y LA COMUNICACION.—La articulación de lo apropiado por el comprender que se lleva a cabo en la interpretación descansa aún en un fenómeno más originario, puesto que la comprensibilidad es articulada "incluso ya antes de la interpretación apropiadora". Este fenómeno es el habla (*Rede*) y Heidegger lo define como "la articulación de la comprensibilidad". A "lo articulable en la interpretación o más originalmente ya en el habla, lo llamamos el sentido" y a lo articulado en cuanto tal, "el todo de significación", el cual "puede resolverse en significaciones" (10, 179-80). De este modo, la "comprensibilidad del ser-en-el-mundo hallándose *se expresa como habla*" y "el todo de significación de la comprensibilidad *llega a palabra*".

"Hablar es (entonces) articular "significativamente" la comprensibilidad del ser-en-el-mundo, al que es inherente el ser-con y que se mantiene en cada caso en un modo determinado del ser-uno-con-otro cuidándose-de". El lenguaje por su parte, es definido como "la preferencia del habla" (10, 180). Así, en todo hablar se distinguen: lo hablado "en" el habla (el "sobre qué"), lo hablado "por" ella (lo dicho), lo que se habla "a" (la comunicación) y la manera de decir lo hablado (la notificación). Los cuatro juntos son los momentos constitutivos del habla, "caracteres existenciales que tienen sus raíces

en la constitución del ser del Dasein y son lo único que hace posible ontológicamente lo que se dice lenguaje" (10, 181).

De estos constitutivos el que comparte o comunica el habla es la comunicación (*Mitteilung*)¹⁵, a la que hay que tomar en su radicalidad existencial como un permitir co-ver. En este sentido, la comunicación no es "el dar parte de algo", que sin embargo constituye "un caso particular de la comunicación" originaria, sino que "ella despliega la compartición del cohallarse y del comprender el co-ser". "La comunicación no es nunca nada como un transporte de vivencias, por ejemplo opiniones y deseos, del interior de un sujeto al interior de otro". En ella, en cambio, "se constituye la articulación del ser-uno-con- otro comprensor". Por esto mismo el "co-ser viene a ser en el habla expresamente participado" (o comunicado); es decir, ya era co-participado o com-partido, pero no ex-presamente. Y es que "hablando se ex-presa el Dasein, no porque como algo "interior" empiece por estar recluso en relación a un "afuera", sino porque en cuanto ser-en-el-mundo y comprendiendo es ya "afuera". Lo expresado es justamente el "ser afuera" (*ibid.*). Al habla que se expresa lo llamamos la comunicación. "La tendencia de su ser apunta a "partir con" el que oye el abierto ser-hacia lo hablado "en" el habla". (10, 187).

11.—EL CUIDADO Y LA TEMPORALIDAD.—Hasta aquí hemos venido examinando el ámbito del comercio inmediato y regular del Dasein que hubimos de llamar la cotidianidad. Se trata ahora de apresar el todo estructural de la cotidianidad de este ente en su totalidad. Para ello hagamos un rápido repaso de lo obtenido hasta el momento.

A la estructura ontológica del hombre es inherente la comprensión del ser. Eksistiendo en la comprensión, el hombre es abierto en su ser para el mundo y para sí mismo. Es, así, su "apertidad", que quiere decir: el ser que al ente humano *le va* en su ser "es" este ser su "ahí". El comprender junto con el hallarse constituyen la forma de ser de este "ahí" o "apertidad". El "le va" se ha vuelto claro en el compren-

(15) **Mit-teilung** etimológicamente es com-partición y significa -además de comunicación- participación en el doble sentido del español de formar o tener parte en algo y de dar parte o aviso de algo.

der como “ser, proyectándose, hacia el más peculiar “poder ser” (10, 212). Este poder-ser es aquello por lo que el hombre es en cada caso como es.

Del anterior repaso se desprende en seguida que el hombre a) es anticipando su ser (pre-ser-se), b) es este su ser ya desde un mundo, aquél en que en cada caso se encuentra (ser-ya-en) y c) es del modo descrito cabe los entes que se dan dentro de su mundo (ser-cabe). Resulta así que el hombre se-pre-es en su ser-ya-en un mundo cabe los entes que hacen frente en dicho mundo. O el todo estructural ontológico del Dasein, su ser original, dicho en la fórmula a que llega Heidegger, es: pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes intramundanos). Lo que abreviadamente se expresa así: el Dasein es *cuidado* (*Sorge*).

Sólo porque el hombre es ontológicamente cuidado es por lo que se pudo caracterizar el ser-en-el-circunmundo (ser-cabe) como *cuidar-de* lo “a la mano” y lo “ante los ojos” y el ser-en-el-comundo (ser-con) como poner *cuidado-por* los otros. Nos queda por averiguar cómo es el Dasein, en cuanto cuidado, respecto de sí mismo (ser-sí-mismo).

El cuidado —precisa Heidegger— “no tiene nada que ver con la “pena”, la “melancolía”, la “preocupación por la propia vida” que se hallan ópticamente en todo Dasein” (10, 70) ni con la “incuria” las “cuitas”, el “descuido”, etc; tampoco se deriva de fenómenos tales como la voluntad, el deseo, la inclinación o el impulso, sino que es la totalidad estructural ontológica-existencial del Dasein.

El hombre, pues, no cuida de sí, sino que él mismo es cuidado. “Cuidado” no puede mentar una especial manera de conducirse en relación al sí-mismo, porque éste es ya caracterizado ontológicamente por el pre-ser-se” (10, 213). De aquí que decir “cuidado de sí” en analogía a *cuidar-de* y *cuidar-por* resulte una tautología. El “se” del pre-ser-se mienta en todos los casos al sí-mismo; o sea, en su *cuidar* el Dasein es ya sí-mismo, pues él es el cuidado mismo que cuida *de*, o *por*, aquello con que es en-el-mundo.

Para terminar de captar el fenómeno de la totalidad del original todo estructural del Dasein, el cuidado, nos queda una última cuestión: la del sentido de éste. Buscar este sentido significa buscar el “sobre-qué”

de la proyección peculiar al comprender humano, a partir de la cual puede concebirse la posibilidad del cuidado "como" tal; esto es, *aquello* que hace posible el cuidado. Repetidamente hemos afirmado que el hombre *es* existiendo. Este "es" quiere decir que el hombre al ser ocurre o transcurre. El transcurrir del *es* no puede descansar sino en que el Dasein es temporal. Mas, puesto que el que *es* es el Dasein, éste ha de temporizarse para ser. Su ser adviene, por ende, siendo un *es* constantemente renovado. Esta unidad fenoménica del advenir siendo que va siendo su sido es a la que Heidegger llama la *temporalidad* (*Zeitlichkeit*). Lo que hace posible, entonces, el cuidado es la temporalidad, o sea, ésta es el sentido del cuidado.

Lo primario en la temporalidad es el advenir (futuro), el cual es siendo o "presentando" (presente) para ser-ya lo que se dice un advenir sido (pasado). El pre-ser-se del cuidado se funda en el advenir; el ya-en entraña el sido; el ser-cabe sólo es posible como presentar. Pero el advenir, el sido y el presentar no son tres sumandos de la temporalidad. Al revés, ésta se temporiza en ellos, como ékstasis u originales salidas de ella que son. La temporalidad no "es", pues, un ente sino que temporiza modos posibles de sí misma, los cuales hacen posible la multiplicidad de los modos de ser del Dasein: "no empieza por ser un ente que después sale de sí, sino que su "esencia" es la temporización en la unidad de los ékstasis" (10, 356).

12.—EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO.—La unidad de los ékstasis del advenir, el sido y el presente, o sea la unidad ekstática de la temporalidad, es la condición de posibilidad de que *sea* un ente que existe como su "ahí". Como la plena "apertidad" del "ahí" se funda en el cuidado, únicamente partiendo del tener el Dasein su raíz en la temporalidad resulta inteligible la posibilidad del fenómeno del ser-en-el-mundo. Ahora que se ha precisado ontológicamente lo que es el cuidado y se lo ha reducido a su fundamento existencial, la temporalidad, cabe obtener un concepto del cuidar-de sobre la base de la temporalidad (cf. 10, 379-80).

El hombre, en tanto es cuidado, cuida-de los entes "a la mano" y "ante los ojos" que hacen frente en el mundo cotidiano. En cuanto cuidar-de, el Dasein se encuentra absorbido en el mundo de que cuida, esto es, en los útiles que manipula. De estos útiles *no se da cuenta*, aun-

que "sabe" que son "a la mano", es decir, los *comprende* como "a la mano" o en el modo deficiente de lo "ante los ojos". Mas para aprehenderlos teóricamente, para conocerlos, se requiere poder contemplarlos como meramente "ante los ojos".

El poder contemplar "algo como algo" ha de ser ya diseñado en la estructura del comprender, lo que quiere decir que la estructura del "como" se funda ontológicamente en la temporalidad del comprender. Como se recordará, al comprender el Dasein proyecta su poder-ser¹⁶. Luego en ese modo suyo de *eksistir* que es la ciencia ocurre igual, sólo que aquí, para cumplir su cometido teórico, la ciencia tiene que hacer tema de lo proyectado en el comprender y de tal forma que los entes que hacen frente dentro del mundo proyectado del caso, puedan ser *yectos delante* un puro describir, esto es, volverse *ob-yectos*. El "tematizar", pues, "obyectiza" u objetiva. "No "pone" los entes sino que los deja en franquía de tal manera que se vuelven "objetivamente" susceptibles de indagación y determinación". (10, 392) De donde "tematizar" equivalga a *proyectar científicamente* lo "ante los ojos".

Por consiguiente, el conocimiento es, según Heidegger, un modo de ser del Dasein fundado en el ser-en-el-mundo, el cual procede, pasando primero por lo "a la mano" en el cuidar-de, a poner en libertad o a dejar en franquía lo "no más que ante los ojos" (10, 85). Y de aquí se colige fácilmente que la ciencia es un modo de la *eksistencia*, y por ende del ser-en-el-mundo, que descubre o "abre" entes o el ser mediante su tematización respectiva. Conocer o hacer ciencia son, así, modos del cuidar-de fundados en la temporalidad del ser del Dasein, el cuidado.

Ahora bien; hemos visto que el conocimiento vuelve objeto u objetiva lo ente que ha sido abierto en el comprender. Por lo que hay que distinguir claramente con Heidegger éste de aquél. El conocimiento no ofrece del ente más que su pura condición de objeto una vez que lo ha reducido a tal, mientras que el comprender, la perpetua referencia existencial al ser, es la forma de ser del Dasein que hace posible todo conocimiento y saber del ente. El problema del conocer, entonces, desem-

(16) O posibilidad. Cótéjese con el Apdo. 8.

boca en el de cómo se comprende, en cada caso, lo otro, el otro y uno mismo.

El Dasein comprende en su "ahí" todo lo no-él, con lo que son abiertos los entes intramundanos. Como el ser del Dasein es también un ser-con, en el comprender es abierta con igual originalidad la eksistencia de otros. El "conocerse" se mueve, pues, inmediatamente dentro del comprensor tener noción de aquello que encuentra delante y de que cuida el Dasein con los otros. De modo que el otro es abierto inmediatamente en el cuidar-por cuidando-de. "El conocerse se funda en el ser-con originalmente comprensor". (10, 140).

El comprender, por otra parte, constituye, en su carácter de proyección, lo que se llama el "ver". "Ver" significa aquí el permitir que hagan frente en sí mismos los entes accesibles en él (cf. 10, 165). El Dasein, así, "ve en torno" en el cuidar-de lo otro, "ve por" en el cuidar-por el otro, pero "ve a través" en lo que se refiere primariamente y en conjunto a la eksistencia del caso. "Ver a través" sirve para designar el "conocimiento de sí mismo" bien comprendido "a fin de indicar que en éste no se trata de pesquisar y contemplar en una percepción el punto del yo, sino de empuñar en el comprender la íntegra "apertura" del ser-en-el-mundo *a través* de sus esenciales elementos estructurales" (10, 164). Eksistiendo, el Dasein sólo se "ve" en tanto "ve a través" de sí con igual originalidad en su ser-cabe el mundo y en el ser-con otros como esenciales constituyentes de su eksistencia.

Por esto con mucha frecuencia el "conocerse" mutuamente sobre la base del ser-con depende de la amplitud en que se comprende a sí mismo el Dasein del caso, es decir, hasta qué punto permite "ver a través" de él (para "ver por"), "lo que sólo es posible si en cuanto ser-en-el-mundo es el Dasein en cada caso ya con otros" (10, 141-142).

En resumen: el conocer es un modo derivado del comprender en el cual éste aprehende temáticamente, objetificándolos, los entes que el "ahí" del Dasein tematizante "abre" al eksistir; mientras que el comprender no es ni una forma de conocer ni en general un conocer en el sentido del aprehender temático. El comprender es, repitámoslo, el constitutivo del ser del "ahí" y de tal manera que un Dasein puede, sobre la base de dicho comprender, desarrollar eksistiendo las varia-

das posibilidades del "ver", esto es, el "ver en torno", "el ver por", el "ver a través", que descubren o hacen accesibles atemáticamente a las "cosas", a los "semejantes" y a "sí mismo". Y como el ser del Dasein tiene su pleno fundamento en la temporalidad, según se vio anteriormente, resulta entonces que ésta es aquello que hace posible el ser-en-el-mundo y, por ende, la trascendencia del Dasein, la cual, por su parte, hace posible el cuidar, atemática o temáticamente, de los entes intramundanos al ser cabe ellos el Dasein de cada caso (cf. 10, 393).

CAPITULO III

LAS APORTACIONES DE BINSWANGER

1.—SER-EN-EL-MUNDO Y TRASCENDENCIA.—El punto de partida de Binswanger es el concepto heideggeriano del ser-en-el-mundo, cuya explicitación se intentó desde diversos ángulos en el capítulo anterior. Pero siendo su meta no la ontología, sino la antropología, que él entiende como una investigación científica de las formas de ser del Dasein, como veremos adelante, dicho concepto está planteado para fundamentar expresamente a ésta. O sea, para Binswanger, tal como para Heidegger, el ser-en-el-mundo es la estructura básica del Dasein; no obstante, los propósitos que mueven al primero, como psiquiatra y psicólogo, difieren enteramente de los del filósofo¹.

Así, Binswanger comienza por destacar del ser-en-el-mundo su carácter trascendente. Esta trascendencia del ser-en-el-mundo la considera él, apoyándose en la terminología de *Vom Wesen des Grundes*², como un sobrepasamiento o remontamiento. Por ello escribe: “La palabra alemana para decir trascendencia o trascender es *Überstieg* (sobrepasamiento). Al sobrepasamiento es inherente, por una parte, aquello hacia donde el *Überstieg* ocurre y, por la otra, aquello que en el *Überstieg* es sobrepuesto o trascendido. A lo primero, entonces, el hacia donde el sobrepasamiento se efectúa, lo llamamos *mundo*, mientras que lo segundo, lo sobrepasado en cada caso, es el ente mismo, y ciertamente también aquel ente como el cual el propio Dasein “exis-

(1) Véase en el Apdo. 5, Cap. V, cómo lo expresa el propio Binswanger.

(2) Véase la p. 46 s. Cap. II.

te". En otras palabras: en el trascender, o sobrepasar, se constituye no sólo el *mundo* —sea como una mera alba del mundo, sea como un conocimiento objetivador—, sino también el *sí-mismo*". (2, 193).

Este énfasis en la trascendencia del Dasein como ser-en-el-mundo, es decir, en el hecho de que el Dasein, u hombre, no es nunca aislado o en sí mismo, sino siempre referido a lo que no es él, asegura a Binswanger un horizonte privilegiado para sus búsquedas ya que únicamente gracias a "la concepción del ser-en-el-mundo como trascendencia ha sido vencido el cáncer de toda psicología y abierto el camino para la antropología, el cáncer que es la doctrina de la *escisión* del "*mundo*" en sujeto y objeto" (*ibid.*).

En efecto, todas las teorías psicológicas hasta el advenimiento de las enseñanzas de Heidegger concuerdan en reducir al humano a un mero sujeto aislado, a un sujeto puro, del cual "nadie es capaz de decir —más que mediante construcciones teóricas— cómo puede dar con un "objeto" y comunicarse y llegar a entenderse con otros sujetos" (*ibid.*). En cambio, el ser-en-el-mundo implica siempre el ser-con, como lo vimos en el capítulo II, por lo que Binswanger puede decir que con este concepto Heidegger no sólo ha regresado "a un punto anterior a la escisión sujeto-objeto del conocer y eliminado la "grieta" entre yo y mundo, sino también ha dilucidado la estructura de la subjetividad como trascendencia". Por consiguiente, "la participación del ser en sujeto... y objeto... se reemplaza aquí por la *unidad del Dasein y el mundo* que la trascendencia garantiza". (*Ibid.*).

Trascender, entonces, es mucho más y algo más primordial que conocer o tender hacia alguna cosa, puesto que es la manera, anterior a toda discriminación entre objeto y sujeto, en que el mundo se vuelve accesible al Dasein en su ser mismo. De lo que se sigue que vamos a "considerar e investigar las psicosis a partir de la estructura del ser-en-el-mundo y... que tenemos que verlas como *modificaciones* determinadas del trascender". No diremos, por tanto: "las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro —lo que, naturalmente, continúan siendo desde el punto de vista médico-clínico—, sino diremos: en las enfermedades mentales nos enfrentamos a modificaciones de la estructura esencial o fundamental y de los miembros estructurales del ser-en-el-mundo como trascendencia" (2,194).

Toda la investigación binswangeriana del Dasein descansa sobre estos dos supuestos: el de que la estructura del ser-en-el-mundo puede sufrir alteraciones o modificaciones y el de que es dable estudiar tanto éstas como aquélla. ¿Cómo se lleva a cabo este estudio? Binswanger nos dice que el método a seguir es el fenomenológico, aunque sin confundir “la fenomenología pura o eidética de Husserl como una disciplina trascendental” con “la interpretación fenomenológica de las formas de Dasein humanas como una disciplina empírica” (2, 192). O sea, en vez de nuestra apasionada necesidad de reflexionar sobre algo, vamos a “dejar que el algo mismo hable por sí”, vamos a “expresar una cosa como es”. “En este “como es”, no obstante —se apresura a aclarar Binswanger—, radica otro problema ontológico y fenomenológico central, ya que nosotros, seres limitados, adquirimos información del ser-como de una “cosa” únicamente según el proyecto-del-mundo del caso, que guía nuestra comprensión de la cosa”. (*Ibid*).

El que el mundo es proyectado por cada quien al trascender (o al ser-en-el-mundo) ha de resultar bien claro ya en este lugar. No hay más que recordar que mediante la proyección lo “estante” se vuelve accesible al Dasein u hombre, constituyéndose en mundo y constituyéndose con ello al propio Dasein. Según citas de Binswanger, a esto es a lo que Heidegger y Husserl llaman respectivamente “formación del mundo” (*Weltbildung*) y “mundanización” (*Mundanisierung*) y que él mismo denomina en alemán *Weltentwurf* (proyecto del mundo). Y con esto hemos dado ya el primer paso en la dirección en que Binswanger responde a la cuestión sobre cómo se estudian, o se conocen, las modificaciones del ser-en-el-mundo.

2.—EL MUNDO Y EL PROYECTO-DEL-MUNDO.—Antes de continuar tenemos que distinguir con Binswanger entre el mundo que surge de la trascendencia y el “mundo” en su sentido objetivo: “Cuando hablamos del mundo dentro del Dasein análisis —advierte Binswanger en una nota—, mundo significa siempre aquello hacia donde el Dasein ha sobrepasado y se ha proyectado; en otras palabras, la forma y el modo en que el ente se vuelve accesible al Dasein. Sin embargo, nosotros empleamos la expresión mundo no sólo en su sentido trascendental sino también en uno “objetivo”, como, *v. gr.*, cuando se habla de la “sorda resistencia del mundo”, de las tentaciones o peligros del mundo, de alejarse del mundo, etc., en que se mienta en primer lugar

el comundo (*Mitwelt*). De igual manera nosotros hablamos del circunmundo (*Umwelt*) y del propiomundo (*Eigenwelt*) como de *regiones especiales de entes ante-los-ojos* que se dan en el mundo objetivo y no como de proyectos-del-mundo trascendentales. Esto es terminológicamente engorroso, pero no altera nada". (2, 193-94n).

Binswanger puntualiza adelante que mundo "no sólo significa formación del mundo, anteproyecto del mundo, sino con base en este anteproyecto y pre-forma, igualmente el como del ser en el mundo y del conducirse *hacia* el mundo" (2,195). Y también que "el qué del proyecto-del-mundo del caso siempre nos brinda a la vez información sobre el cómo del ser-en-el-mundo y el cómo del ser sí-mismo". (2,196) Como vimos en el apartado anterior, mundo y sí-mismo son realidades correlativas dentro del fenómeno del ser, es decir ninguna es sin la otra, y cuya unidad se halla asegurada por la trascendencia. Justamente por esto "el concepto de mundo, en el sentido de formación-del-mundo o de *proyecto-del-mundo* (la *mundanización* de Husserl), constituye uno de los más importantes conceptos básicos y, por cierto, el *hilo conductor metódico* del Daseinanálisis". (*Ibid.*)

Por medio del proyecto-del-mundo, pues, sabemos de todo cuanto está, hombres y cosas, en un sentido siempre trascendental, pero a veces también en un sentido objetivo, como veremos con mayor detalle en seguida. En todo caso, sin embargo, "el ente como tal nunca llega a ser accesible al hombre sino en y a través de un determinado proyecto-del-mundo" (2,202). Retengámoslo.

3.—CIRCUNMUNDO, COMUNDO Y PROPIOMUNDO.—En su desarrollo del concepto de mundo, Binswanger sostiene, apoyándose en Heráclito, que el hombre "tiene *tanto* su mundo propio como *también* uno "objetivo", común a todos". Decía el filósofo griego que "en la vigilia tenemos todos un mundo común, mientras que en el sueño (pero igualmente en la pasión, en la emoción, en el goce sensual y en la embriaguez) se vuelve cada uno del común a su mundo propio" (2,197). Heráclito vio también que el mundo común es un mundo "de *phronesis*, de consideración racional o de reflexión". Entonces, el mundo común, el mundo de los despiertos para Heráclito, es el mundo que com-partimos todos y al cual Binswanger denomina *comundo* (*Mitwelt*). El mundo propio, o de los dormidos, en cambio, es el mundo peculiar

o privado de cada quien, al que Binswanger llama *propiomundo* (*Eigenwelt*).

Al lado de estos dos mundos, el que compartimos con los otros y el del sí-mismo, hay otro más, el de las cosas en torno o *circunmundo* (*Umwelt*)³. Se trata, según Binswanger, del mundo de todo aquello que rodea a cada quien en cuanto que precisamente nos circunda a cada uno. Por consiguiente, el mundo se divide para su estudio en tres zonas o regiones: el circunmundo (de las cosas), el comundo (de los semejantes) y el propiomundo (del sí-mismo). Aunque es menester advertir desde un principio que el término mundo, como escribe Binswanger, “significa a una” todas las zonas y no una mera “fusión de esos tres mundos en uno solo”, señalando antes bien “el modo general en que el “mundo” se forma en esas tres regiones del mundo” (16,269).

El hombre, así, está, o eksiste, a la vez en el circunmundo, el comundo y el propiomundo. “No constituyen de manera alguna —como dice Rollo May (16, 63)— tres diferentes mundos, sino tres modos simultáneos de ser-en-el-mundo”. La base para su distinción radica en el modo diferente en que el Dasein, al eksistir, está referido a lo no-él ora como mero otro, ora como sus semejantes, o como él mismo. Sin embargo, con esta división del mundo Binswanger da cabida en él al “mundo” de los objetos o entes ante-los-ojos, que aparentemente no dispone de sitio en la concepción heideggeriana⁴, de acuerdo con su discriminación de un mundo objetivo frente al mundo transcendental, un mundo que, como vimos, se resuelve en regiones especiales o parcelas de entes. Mas si hemos de entender correctamente a Binswanger, estas regiones o mundos particulares no surgen como el mundo transcendental, esto es, no se forman o proyectan mediante la trascendencia, sino reúnen simplemente una porción de entes que encontramos ya dentro del mundo, cuyo surgimiento, por desgracia, Binswanger no explica. ¿Cómo puede entonces, decir que lo anterior “no altera nada”, si está en abierta contradicción con la tesis central sobre el modo en que el ente accede al Dasein que venimos exponiendo?

Sucede que la contradicción es sólo aparente, producto de la preo-

(3) Otra manera de traducir *Umwelt*, *Mitwelt* y *Eigenwelt* podría ser entorno, contorno y propiotorno.

(4) Véase, empero, lo que se dice del *Umwelt* en la p. 42, Cap. II.

cupación de Binswanger por el problema de lo "objetivo", pues el "objeto", como se vio en el apartado 12 del capítulo anterior, es lo "ob"-yectado o yectado como puro *delante*, como ser ante-los-ojos. Y, de acuerdo con Heidegger, tanto la descripción óptica de los entes ante-los-ojos como la exégesis ontológica del ser de estos entes, como formas de acceso al "ser objetivo", suponen ya un mundo trascendente, un trasfondo óptico dentro del que hacen frente dichos entes (cf. 10,77). Podría decirse, por tanto, conciliando los conceptos de Binswanger con lo que se acaba de exponer, que el Dasein es simultáneamente en tres esferas del mundo: la del ser-cabe (*sein bei*) las cosas, la del ser-con (*sein mit*) los otros y la del ser-hacia (*sein zu*) sí mismo.

4.—EL SER-POR-SOBRE-EL-MUNDO Y LA NOSOTRIDAD.— El mundo que hemos venido estudiando es, en su sentido trascendental o en el objetivo, el del ser-en-el-mundo. Como lo vimos en su oportunidad, se trata del mundo que resulta del sobrepasamiento del Dasein al eksistir. Esta eksistencia se efectúa siempre, según Binswanger, en vista del Dasein mismo del caso o, con palabras de Heidegger, "por mor de sí mismo". "Nosotros somos capaces empero —indica Binswanger— de descubrir este sí-mismo no sólo en el yo mismo fáctico del Dasein como mío, tuyo, o suyo, sino también de descubrir en dicho sí-mismo las posibilidades diseñadas del nosotros mismos, del Dasein como "nuestro", como encuentro primario" (22,195n). En la teoría heideggeriana no hay nunca, de acuerdo con Binswanger, un nosotros genuino, un yo y tú en íntima comunión. A esta unión-con presente en el nosotros mismos, de la que son miembros el yo y el tú, la denomina *nosotridad* (*Wirheit*). Como tal ser sí mismos el yo y el tú en el nosotros, la *nosotridad* no puede constituirse en un movimiento simple de la trascendencia, en un único sobrepasamiento, sino que exige que el "mundo" sea sobrepasado en las diversas direcciones de los que forman esa nosotridad. Y esto quiere decir que el Dasein del nosotros mismos no va solamente a ser-en-el-mundo, sino igualmente a ser-por-sobre-el-mundo, principalmente en esa unión singular con el otro que se llama amor.

Así es como puede decir Binswanger que ha efectuado una crítica positiva a la doctrina de Heidegger "al contraponer el ser-en-el-mundo como ser del Dasein por mor de mí mismo, que como se sabe Heidegger denomina *cuidado*, al ser-por-sobre-el-mundo como ser del Dasein por

mor de lo nuestro, que yo llamo *amor*" (2,195). Aunque en verdad lo que ha contrapuesto es el cuidado heideggeriano y su especial concepción del amor, dado que en sus análisis de casos esquizofrénicos el ser-por-sobre-el-mundo aparece como una modalidad del ser-en-el-mundo. Por lo demás, todo esto no altera, una vez más, lo dicho hasta aquí sobre el mundo.

Ahora bien; si el ser-en-el-mundo es trascender lo "estante" en dirección al mundo, el ser-por-sobre-el-mundo es trascender el mundo mismo, una realidad que sólo puede comprenderse, según Binswanger, a través del singular fenómeno del amor y de las modificaciones del ser-en-el-mundo de los enfermos. En efecto, con gran frecuencia el "análisis de las formas de Dasein psicóticas" ha comprobado "modificaciones de la trascendencia en el sentido de la sobreoscilancia del amor antes bien que en el sentido del sobrepasamiento del cuidado" (*Ibid*). O sea que en el ser-por-sobre-el-mundo se da no un movimiento simple de la trascendencia, sino un movimiento compuesto que va de uno a otro de los amantes por sobre el mundo. A este movimiento recíproco lo llama Binswanger *Überschwung* (sobreoscilancia), en vista de que el movimiento simple del cuidado se llama sobrepasamiento (*Überstieg*). "Tener un "mundo" —afirma claramente Binswanger— significa con respecto al hombre que, aunque no ha puesto él mismo su fundamento, sino se halla *arrojado* en su ser..., "tiene" no obstante la posibilidad de trascender este su ser, esto es, de pasar-sobre él en el cuidado y de oscilar-sobre él en el amor" (2,199).

5.—EL AMOR Y EL CUIDADO.—De lo dicho en el apartado precedente se infiere que Binswanger ve en el amor el polo ontológico opuesto al cuidado, contraponiendo, así, al cuidar-de y al cuidar-por, que no permiten ninguna genuina relación de nosotros, el amar como recíproca trascendencia, es decir, como ser-por-sobre-el-mundo. Como se dijo ya, el Dasein en el amor, en el "amoroso ser-uno-con-otro", no es ya únicamente sí mismo ni por mor de sí mismo: es "nosotros" por mor de lo nuestro. Al revés que en el cuidado, nos dice Binswanger, en el que se nos muestra "la nada "misteriosa", avasalladora y prepotente", en el fenómeno del amor hay "seguridad "familiar"⁵, ho-

(5) Binswanger juega aquí con **unheimlich** y **heimlich**, derivados de **Heim** (morada, hogar), que significan, respectivamente, misterioso o inhóspito y secreto o familiar, hogareño.

gar (*Heimat*) protector". Junto al componente "hogareño" del amor se da otro más, que tampoco ofrece el cuidado, el de la eternidad (*Ewigkeit*). Es menester ver en este segundo componente, en verdad, "un momento estructural esencialmente inmanente" al amor. De esta manera, "la nosotridad amorosa" se halla "por sobre el mundo finito, segura en el hogar y la eternidad" (16, 269), pues "el Dasein no es más un ser-en-el-mundo finito, arrojado de despeñadero en despeñadero (Hölderlin), sino, desentendiéndose de esto, hállase asegurado en la plenitud infinita del hogar y la eternidad" (16,312).

Lo que quiere decir aquí Binswanger es que todo amante experiencia el amor como un momento fuera del tiempo que se ubica en el terreno firme de la familiaridad, de la seguridad del hogar. "Cuando hablamos de eternidad —escribe Binswanger (*ibid.*) ahondando en este concepto—, no nos referimos ya al ser-en-el-mundo, sino al ser-en-el-mundo-por-sobre-el-mundo, al modo dual del ser del hombre o a la nosotridad del yo y el tú en el amor. No mentamos más aquí la existencia (ser sí mismo), el tiempo y el espacio, sino el ser nosotros. Hablamos de *eternidad y hogar*. El presente aquí ya no significa "dejar-se-encontrar" ni, por ende, una resolución decisiva de la situación, sino el encuentro del yo y el tú en el momento eterno del amor". Y es que "el amor en sí y por sí sobreoscila como "el espacio" y "el tiempo" fuera de la "historia", ya que no se "mundaniza" sino se eterniza" (22,195n).

Por consiguiente, entre los innumerables modos de ser-en-el-mundo del ente humano tenemos que destacar "el del poder-ser sí-mismo auténtico en el sentido de la existencia y el del poder-ser nosotros mismos en el sentido del amor" (2,198-99). Mas lo que más claramente prueba cuanto llevamos expuesto sobre el amor y el cuidado es la existencia del enfermo. El ser-en-el-mundo del enfermo con fuga de ideas es, para Binswanger, "por eso el mejor ejemplo de que el cuidado y el amor pertenecen conjuntamente al fenómeno pleno del Dasein humano... y que cuando uno de ellos se emancipa de la totalidad, el otro se "altera" de modo que el Dasein se vuelve ajeno a sí mismo, y hablamos entonces de alienación, del Dasein en la configuración de la enajenación o de la locura" (22,196n). De donde nuestro autor puede concluir a continuación: "Toda la psicopatología pue-

de (y debe) ser comprendida y descrita desde estos dos constituyentes del Dasein, el cuidado y el amor”.

6.—LOS MODOS SINGULAR, DUAL Y PLURAL.—La nosotridad del amor es la relación de un amante con otro, como acabamos de ver, la de un yo y un tú, en la que ambos aseguran su existencia “en el hogar y la eternidad”. El amor pues al relacionar a uno *con* otro, es un ser-con, particularmente el co-ser que Heidegger llama el ser-uno-con-otro (*Miteinandersein*). Pero hemos visto también que Binswanger no ve en el cuidado heideggeriano, en el ser-con cuidadoso, ninguna unión positiva de un yo con un tú, ningún auténtico nosotros; por lo que considera necesario completar la tesis del cuidado de la analítica existencial con la del amor, y, gracias a ésta, con el concepto del ser-por-sobre-el-mundo.

Ahora bien, el amor es siempre una relación entre dos, una “relación yo-tú”, o un “nosotros dual” en palabras de Binswanger. Por esto le da el nombre de “modo dual del Dasein” y en él incluye tanto las diversas clases de amor (filial, paternal, fraternal, etc.) como sus formas menos plenas (amistad, respeto, aprecio, etc.), siempre que, por supuesto, se mantengan dentro del terreno del yo-tú. Y esto último quiere decir que al lado del “nosotros dual” hay un “nosotros plural”, una relación en la que el tú del yo-tú se substituye por un él o ellos y en la que, por ende, se abandona el terreno amoroso del tú para entrar al social, comunitario, o grupal del él o ellos. Estamos hablando del modo corriente del trato diario con los otros que Binswanger denomina “modo plural del Dasein”.

Finalmente, aparte de las dos relaciones del nosotros, la dual (yo-tú) y la plural (yo-él o ellos), el Dasein presenta otro modo del ser-con, el del yo-mí mismo, que Binswanger designa como “modo singular del Dasein” y en el que abarca las más variadas conexiones del yo con él mismo, desde las que se establecen a causa de la creación artística o la religiosidad hasta las meramente somáticas o fisiológicas.

En el ser-con del Dasein distingue, entonces, Binswanger tres modos diferentes de ser: el singular, el dual y el plural, según que la relación-con sea mía entre yo y mí mismo o nuestra entre yo y tú o entre yo y él-ellos, en cada uno de los cuales se muestra el comundo en totalidad. Es decir, siendo singular, dual y pluralmente, el Dasein es en

el comundo sobrepasando el mundo u oscilando sobre él; o, en otras palabras, la singularidad, la dualidad y la pluralidad son diferentes modos fundamentales del ser-con en-el-mundo y por-sobre-el-mundo. Por ello escribe Binswanger: "Sólo en estos *modi*, en sus midificaciones y entrelazamientos ("complexiones") especiales, el Dasein es efectivamente por sí. Donde no se puede hablar de ningún nosotros dual o plural, ahí el Dasein no es ya "por sí", sino "fuera de sí". (22,197n). Esto es, se ha quedado aislado, enajenado, sin posibilidad de auténtica relación. Y al no ser ya el Dasein por sí, "se acerca al ser-ahí desnudo, al horror", y en el extremo, a la enfermedad mental. El ejemplo que pone aquí Binswanger es la enajenación "normal", el ser-fuera-de-sí, del frenesí de la pasión. Por tanto, el hombre no puede existir en forma sana sino siendo-con a la vez en los modos singular, dual y plural.

7.—LAS FORMAS DE SER-EN-EL-MUNDO.—Hemos llegado así a la culminación del desarrollo del concepto binswangeriano del mundo del ser-en-el-mundo. Recordemos rápidamente que primero distinguió Binswanger en el mundo, según lo entiende Heidegger, uno trascendental y otro objetivo; después, este mundo fue parcelado en tres regiones diversas: el circummundo, el comundo y el propiomundo; por último, en el comundo hubo de distinguir una nueva tripartición: el modo singular, el dual y el plural. Por otra parte, en cuanto al amor, al modo dual del ser del hombre, vimos con cierto determinimiento cómo no bastaba el simple ser-en-el-mundo del cuidado para explicarlo, sino que se requería de una doble trascendencia fluctuante, esto es, del ser-por-sobre-el-mundo.

Ahora, desde lo ganado hasta aquí, podemos ya tratar de averiguar la manera de darse las modificaciones o variaciones del ser-en-el-mundo del Dasein. Como se recordará, ser-en-el-mundo es trascender o sobrepasar, de suerte que lo único que puede variar es la forma del trascender. Estas variaciones de forma de la trascendencia sólo se observan en las llamadas enfermedades mentales. Por eso el Dasein-análisis, como dice Binswanger (3,304), tuvo que aprender "a concebir y a describir las diferentes psicosis, neurosis y psicopatías como *modificaciones* determinadas de la armazón apriórica o de la estructura trascendental del ser del hombre, de la "condition humaine", como dicen los franceses".

Más para comprobar que han ocurrido cambios de forma o modo,

o sea transformaciones o modificaciones, en el ser de un determinado Dasein se necesita poder establecer una armazón o estructura formal tal de la eksistencia, la eksistencia sana, en referencia a la cual se puedan registrar los cambios del trascender. Binswanger establece sin dificultad tal armazón *a priori* con "la universal y fundamental estructura del Dasein puesta en libertad como ser-en-el-mundo y por-sobre-el-mundo" (2,202), cuyo conocimiento proporciona justamente "un hilo conductor sistemático para la indagación práctica deseinanalítica". Este hilo conductor, metodológicamente, "puede suministrarlo solamente la estructura del ser-en-el-mundo, porque en dicha estructura disponemos sin más de una norma y con ello de la posibilidad de establecer las divergencias respecto de esta norma de manera científicamente exacta" (*Ibid.*). Y sigue diciendo: "Para nuestra propia sorpresa se ha descubierto además, en las psicosis investigadas hasta ahora, que esas divergencias no pudieron de ninguna manera ser entendidas sólo negativamente, a saber, como lo opuesto a la norma, sino que correspondían a su vez a una nueva norma, a una nueva forma de ser-en-el-mundo. Si podemos, por ejemplo, hablar de una forma de vida o, mejor, de una forma de Dasein maniaca, esto significa que pudimos establecer una norma que abarca y rige todos los modos de expresión y de conducta registrados como maniacos por nosotros. A esta norma, entonces, es a lo que llamamos el "mundo" del maniaco.

En otra parte, Binswanger (16,269) generaliza lo anterior: "Cada vez que hablamos de formas de Dasein... estamos hablando de formas de ser-en-el-mundo y ser-por-sobre-el-mundo, como ya lo vimos en nuestros estudios sobre la fuga de ideas y lo demostramos sistemáticamente en nuestro libro *Formas básicas y conocimiento del Dasein humano*. Estas formas se refieren estructuralmente a las formas del mundo. Su unidad puede sólo articularse fenomenológicamente, pues, en verdad, es *en* el mundo donde un Dasein concreto "vive". Por consiguiente, estas formas son-en un mundo determinado y refieren al sí mismo que corresponde a este ser-en y a la nosotridad amorosa que está por sobre el mundo finito, segura en el hogar y la eternidad".

La cuestión de las formas de Dasein debe desenvolverse así en términos de las formas del mundo en que un Dasein eksiste. Y puesto que "*mundo* quiere decir siempre no sólo el qué dentro del cual existe un Dasein sino a la vez el cómo y el quién de su existencia, las formas del

cómo y del quién, del ser-en y del ser-sí-mismo, llegan a manifestarse enteramente “acordes entre sí” desde la caracterización del mundo del caso” (*ibid*). Recordemos que Binswanger ve en la indagación y captación del mundo “el hilo conductor metódico” del Dasein análisis, esto es, la vía de penetración en la forma de ser particular del paciente, la cual por comparación con la forma *a priori* (o sana) del ser-en-el-mundo permite establecer esa forma divergente (o enferma) que es la forma de Dasein del enfermo mental.

Esta forma alterada de existencia sabemos ya que es una *nueva* forma de trascender o ser-en-el-mundo y por-sobre-el-mundo y, al igual que la forma sana, guarda una cabal congruencia entre sus distintos componentes estructurales, de tal suerte que su unidad configurativa (*Gestalt*) permite rastrearla y descubrirla a partir de cualquiera de sus manifestaciones. Dicha forma alterada o enferma engloba también a la manera de una forma general las diversas formas del ser-en y el ser-con y del ser sí-mismo y el ser nosotros-mismos. Como vimos más arriba, toda forma, enferma o sana, de ser-en-el-mundo da lugar al establecimiento de una norma que caracteriza el mundo, o los mundos⁶, del sujeto. No olvidemos esto.

Por desgracia, Binswanger no precisa suficientemente estas nociones—forma, norma, modo⁷, etc.—como para llegar conceptualmente a definir las, no siendo siquiera con frecuencia consecuente en su uso sistemático. El término forma, por ejemplo, no tiene siempre el significado que se acaba de esbozar aquí, sobre todo en los trabajos anteriores a su obra *Formas fundamentales y conocimiento del Dasein humano* (IV, 27). Y aunque el antecedente inmediato es el concepto de forma en cuanto forma de vida (*Lebensform*), a menudo Binswanger echa mano del término en su acepción corriente sin cuidarse de discriminarlo de su empleo como forma de vida o. una vez desechada la noción tan equívoca de vida, como forma de Dasein (*Daseinsform*), a la que se refiere este apartado.

(6) Véase la p. 92 del capítulo siguiente.

(7) Traducimos así: **Form** = forma, **Norm** = norma, **Weise** = modo o manera, **Gestalt** = configuración, **Modus** y **Modi** = modo y modos. Con estos últimos latinismos se refiere Binswanger a los modos de ser-con el Dasein.

8.—LENGUAJE Y COMUNICACION.—El paso siguiente dentro de la averiguación de los cambios de la forma de ser-en-el-mundo consiste en tener acceso al mundo del Dasein del caso. Y el único camino de acceso lo ofrece la interpretación de los fenómenos expresivos del propio Dasein, primordialmente de aquellos que hallan su expresión a través de la palabra. “En ninguna parte —asienta Binswanger (2,202)—, el contenido del Dasein se deja ver más claramente e interpretar más seguramente como en el lenguaje, porque es en éste donde realmente nuestros proyectos-del-mundo se “consolidan” y articulan y donde, por ende, se establecen y comunican”.

La “esencia del lenguaje y del habla”, por otro lado, estriba en “expresar y enunciar un determinado contenido de significación” (2,203), el cual puede ser variadísimo. Este contenido de significación de “las expresiones y enunciaciones del lenguaje” nos señala el proyecto-del-mundo “en el que el que habla vive o ha vivido”. Hemos, pues, de estar atentísimos a lo que en verdad se expresa y muestra mediante la palabra. Y sólo hasta que estemos seguros de ello podremos “atrevernos a emprender la tarea científica de conocer, a partir de los contenidos del lenguaje, los “mundos” en que los pacientes son o, en otras palabras, de conocer... qué y cómo todos los miembros parciales de la estructura del Dasein se vuelven comprensibles desde la totalidad de dicha estructura al igual que esta totalidad se constituye sin contradicción por medio de tales miembros parciales” (*ibid*). En este punto recalca Binswanger (2,204): “Una de las conquistas más impresionantes del Dasein análisis es la de haber mostrado que también en el dominio de la subjetividad nada “queda abandonado al azar”, para decirlo con von Uexküll, sino que es posible conocer una armazón determinada desde la que cada palabra, cada frase, cada idea, cada dibujo, acción o gesto recibe su sello peculiar”. De tal modo que “en las manifestaciones espontáneas del lenguaje así como en su exploración sistemática con la prueba de Rorschach y la de Asociación de Palabras, en los dibujos y a menudo también en los sueños” nos la habemos siempre con “uno y el mismo proyecto-del-mundo, o proyectos-del-mundo” (*ibid*).

Para esto el Dasein análisis posee la gran ventaja de que “puede dejar al Dasein expresarse *efectivamente* acerca de sí mismo, alcanzar la palabra; es decir, los fenómenos, cuyo contenido interpreta, son

sobre todo fenómenos *de lenguaje*" (2,202). No hay que olvidar sin embargo, que "el contenido fenoménico puede expresarse solamente y en el expresar desarrollarse, si lo abordamos e interrogamos mediante el método fenomenológico" (2, 191-92), esto es, si permitimos al contenido a interpretar que hable por sí mismo, que se muestre como es. "Aquí —advierte Binswanger (2,204)—, como en cualquiera otra investigación científica, puede haber errores, callejones sin salida, interpretaciones precipitadas, pero también, como en las otras, hay medios y caminos para corregirlos y rectificarlos una y otra vez". Y con esto, de hecho, estamos refiriéndonos a una realidad en que descansa todo fenómeno expresivo humano: la de la comunicación (*Kommunikation*).

Si ahora atendemos al hecho de que "los enfermos mentales viven en otros mundos" y que no es posible describir su enfermedad "si no se ha circunscrito completamente su mundo", comprenderemos claramente que la meta del Daseinánalisis sea desentrañar esos "mundos", es decir, conocerlos y describirlos a partir de la comunicación, principalmente la verbal. Por tanto, "el "abismo" tan debatido que separa nuestro "mundo" del "mundo" del enfermo mental y dificulta el entenderse o comunicarse con él, es no sólo comprensible científicamente, sino también científicamente salvable" (2,217) por el Daseinánalisis, ya que con él nos hemos colocado más acá del "límite entre la vida anímica empatizable y la no empatizable". "Investigar y establecer el mundo (de cada Dasein) —resume Binswanger (2,202)— significa... investigar y establecer el modo en que el ente, todo ente —tanto hombre como cosas—, llega a ser accesible a estas formas de Dasein". Modo que sólo puede surgir, como acabamos de ver, del contenido de la comunicación del Dasein del caso, a través de cuya interpretación, implícita en toda comunicación, configuramos al primero: el modo en que accede lo ente.

Hemos llegado así al establecimiento del modo en que una forma de Dasein dada "descubre el mundo, proyecta y abre el mundo, y es o existe en el mundo del caso" (2,203), lo hemos conocido y estamos, por tanto, en posibilidad de compararlo con el modo *a priori* o sano de existir y, de tal suerte, conocer igualmente su divergencia respecto de la "norma" sana (normalidad), basándose en las modificaciones peculiares del trascender del Dasein estudiado. Esto último, como se recor-

dará, nos lleva de inmediato al reconocimiento de una nueva norma o mundo, esta vez desviado o alterado, del sujeto enfermo.

En una palabra, hemos llegado a conocer el mundo, o mundos, de un Dasein enfermo, su forma de existir y su divergencia respecto de la normalidad. Con lo que hemos probado la existencia de modificaciones del trascender o ser-en-el-mundo y la posibilidad de su conocimiento científico. Pero a) ¿a qué hemos llamado hasta aquí con Binswanger conocimiento? y b) ¿cómo es que se lleva a cabo?

9.—EL CONOCIMIENTO DEL DASEIN.—Para contestar a ambas interrogaciones recordemos que lo que Binswanger considera superado con la doctrina heideggeriana es la dicotomía sujeto-objeto de la concepción tradicional del conocimiento, en la cual no cabe más que objetificar tanto al sujeto como al objeto. Parecería que el conocimiento, como la relación entre estos dos términos, no tiene otra salida. Y así es, en efecto. Más resulta, en primer lugar, que Dasein y mundo no corresponden a las nociones de sujeto y objeto. Y no es cosa de repetir una vez más lo que uno y otro significan, pero sí de machacar en la correlatividad del Dasein en tanto sí mismo y el mundo por lo que atañe al ser. En segundo lugar, la misma constitución del Dasein garantiza o exige el conocimiento, en el sentido de que su ser es mundanización o formación del mundo, y en éste no puede proyectar su posibilidad más que sabiendo de alguna manera de ella, esto es, comprendiéndola. Como dice Heidegger (cf. 10,74), el conocimiento es ya cabe el mundo que ha de alcanzar el Dasein en el trascender. En otras palabras, no hay ser sin comprensión.

Binswanger, empero, no emplea el término comprensión (*Verstehen*) en el sentido técnico que le confiere Heidegger, sino que iguala el conocimiento (*Erkenntnis*) con aquélla. Es decir, el concepto de conocimiento tiene en Binswanger un significado en principio no objetificador, diferente del concepto heideggeriano, pero de todos modos tematizante. Y no podía ser de otra manera desde que nuestro autor distingue al lado del mundo trascendental un "mundo" objetivo que incluye las tres regiones de objetos, el circunmundo, el comundo y el propiomundo y que surge de la misma manera que el primero: mediante la trascendencia. Recordemos sus palabras (2,193): "en el trascender... se constituye no sólo el mundo —sea como una mera alba

del mundo, sea como un conocimiento objetivante—, sino también el sí-mismo”.

Pero no termina ahí la diferencia. Aceptando la premisa heideggeriana de que el Dasein al ser o existir se comprende y comprende al mundo, esta comprensión es, a pesar de todo, algo particular de cada caso —esto es, la mía, la tuya o la suya—, y no se ve cómo sabría de ella otro Dasein, por trascendente que sea dicha comprensión. Así puede decir Binswanger (22,196n): “cuando hablamos del Dasein no entendemos jamás, en fundamental oposición a Heidegger, el Dasein como en cada caso mío, tuyo o suyo, sino el Dasein humano en general o, si se quiere, el Dasein de la especie humana”. O sea, de un Dasein no inefable o “subjetivo”, sino al contrario comunicable. Por esto Binswanger quiere superar el concepto de cuidado, ir más allá de él y de su aislamiento “trascendente”, mediante la solución del amor. Como bien resume Kahn (22,196) simplificando algunas de las “muy acentuadas observaciones” de Binswanger, éste sostiene que el hombre no es tal “debido al lenguaje y la consciencia”, sino que es “primariamente el co-ser-ahí” lo que forja al hombre: “sólo sobre esta base se torna posible el lenguaje y la consciencia de sí”. El co-ser de que aquí se habla se refiere, por supuesto, a la nosotridad y al modo dual del amor. Amor y comunicación son, en consecuencia, las nociones que, según Binswanger, devuelven o hacen efectivo lo trascendental a la trascendencia cuidadosa y posibilitan, así, el conocimiento.

En su libro capital *Formas fundamentales y conocimiento del Dasein humano*, el cual “ya en su título y contenido alude a la unidad “trascendental” del ser y el conocer —escribe Sonnemann (24,153)— en reconocimiento de la cual tanto como de acuerdo con ella el Dasein demanda ser estudiado”, Binswanger concede que “el conocimiento del Dasein por su propia esencia jamás puede llegar a un final”, puesto que éste no es un tema para su reflexión del que se hayan de extraer conclusiones o arribar a hechos terminantes, sino se trata de un ente al que tiene que dedicarse una comprensión amorosa o conocimiento⁸ en cuya ahondamiento no se acaba nunca. Así, dice en

(8) Hay una estrecha relación lingüística entre conocer y amar, de tal manera que en español, como en otros idiomas, el conocimiento real y pleno implica el amor (cf. 16,38 y 23,29).

esta misma obra, "la esencia del conocimiento del Dasein no descansa de ninguna manera en la reflexión lógica, sino en la visión imaginativa de configuraciones y el conocimiento imaginativo de sus variaciones" (22,197n). En este punto tenemos que aceptar que "hay dos tipos de experiencia científica: la experiencia discursivo-inductiva, en el sentido de describir, explicar y dominar los "procesos naturales", y la experiencia fenomenológica, en el sentido de agotar o interpretar metódica y críticamente los contenidos fenoménicos" (2,191). Y como el hombre es un Dasein y no un objeto natural, su comprensión —o conocimiento— requiere esta segunda clase de **experiencia**.

Con esto, estamos en condiciones de responder a la segunda pregunta con que terminábamos el apartado anterior. El conocimiento del Dasein se efectúa por vía fenomenológica (interpretativa de las formas fenoménicas dadas del Dasein) y en modo alguno por rutas naturales (discursivo-inductivas). Este acceso no despedaza o fracciona el ser del hombre, sino lo considera en su unidad. Con él el investigador obtiene "el contenido fenoménico de cada expresión verbal, cada tipo de acción, cada actitud, e intenta comprenderlo desde los modos fundamentales de existir del Dasein, anteriores a toda división en **cuerpo**, **psique** y **espíritu**, o en **consciencia** e **inconsciencia**" (16,327). "Evidentemente, esto depende siempre de la imaginación de cada investigador, de su capacidad para sentir y vivir con sus propios recursos de experiencia las posibilidades experienciales que la investigación dasein-análitica abre metódica y planificadamente a su comprensión científica". (2, 211-12).

La imaginación o visión imaginativa de que habla aquí Binswanges es la que nace del amor, el cual impide el tomar como un útil al semejante o verlo como un objeto; en cambio, permite al investigador conocerlo "como hombre, como co-siente-ahí" sobre la base de la "relación co-humana, "fundada" por igual en el cuidado y el amor" (3,277). Por esto, cuando el investigador busca "el encuentro y el entendimiento del hombre como un todo y se encamina a la comprensión del hombre en su totalidad, en la "koinonia" de sus posibilidades de ser, y por otra parte a la "koinonia" de esta totalidad con las posibilidades de ser del todo, el ser (del investigador) toma conforme a su esencia misma, por sobre la mera posibilidad de ser "teórica" del hombre, la dirección de la trascendencia en general" (3,278).

En pocas palabras, conocer —o comprender—, para Binswanger, es trascender no sólo cuidadosamente, sino también amorosamente, en el sentido de la sobreoscilancia del amor; es ser-en-el-mundo y por-sobre-el-mundo. O como él mismo asienta, el “sobreoscilar o trascender de la persistencia de la cosa y la adecuación a ella (cf. 26, 39), del proyecto de la realidad y de la objetividad de (cualquier estudio del hombre) como ciencia, se deja comprender solamente desde la trascendencia misma como ser-en-el-mundo y por-sobre-el-mundo” (3.277). Este comprender —o conocer—, entonces, es científico desde que se atiene a un método, el método de las ciencias de experiencia fenomenológicas, con cuyos recursos se establecen los fenómenos; esto es, se los investiga y describe a fin de agotar o interpretar, como se dijo antes, sus respectivos contenidos, aunque *no* “teóricamente”, como se acaba de decir, sino pasando por sobre esta posibilidad, “sobreoscilantemente”, en el sentido de la trascendencia del cuidado y del amor.

CAPITULO IV

¿QUE ES EL DASEINANALISIS?

1.—DEFINICION PRELIMINAR.—En el apartado 6 del capítulo I llegamos a la conclusión de que el Daseinanálisis es un enfoque metodológico de investigación capaz de beneficiar a todas y cualquiera de las ciencias que hemos incluido bajo la denominación general de ciencias de la psique. No se trata, pues, ni de una escuela psiquiátrica o psicoanalítica más, ni de una nueva psicoterapia o psicopatología, ni de la última moda dentro de la psicología. Muy al contrario, encarna un poderoso y vivificante movimiento renovador que opone a todas ellas argumentos más o menos radicales o de fondo, aunque sin la intención de reemplazar a ninguna como ciencias constituidas, sino antes bien de aclarar o profundizar sus fundamentos metódicos a fin de asegurar el correcto desarrollo científico de cada una. Y por lo mismo puede hacer serias e importantes contribuciones a cada uno de sus campos principalmente de índole metodológica, pero que no se detienen ahí, sino que renuevan señaladamente la visión misma de los hechos que a cada cual corresponde. No es raro, por consiguiente, que haya tenido que enfrentar desde el comienzo la noción de hecho descubriendo que jamás un hecho se da aislado y que su consideración tiene que ser en mayor o menor grado cualitativa. “Esto empero —escribe Binswanger (2,200)— modifica también el concepto de hecho, el hecho mismo y el método de su estudio. Porque no se trata ya más de alcanzar una conclusión inductiva a través del simple amontona-

mento de hechos, sino de hundirse amorosamente en la esencia y contenido del fenómeno particular”.

Ya que las contribuciones más relevantes de orden metódico del Daseinanálisis fueron examinadas en el capítulo III con la mira puesta en el planteo adecuado del problema inextricable —desde el punto de vista existencial— del conocimiento científico de la realidad humana, así como algunas de sus consecuencias, en este capítulo nos resta precisar tanto las relaciones que mantiene con las diferentes especialidades psicológicas como su ubicación y delimitación respecto de ellas como disciplina de investigación, y estudiar los procedimientos con los que efectúa su cometido. Todo, desde luego, conforme lo percibe su distinguido creador. De modo que para guiarnos convenientemente dentro de sus ideas es preciso partir de un claro concepto del Daseinanálisis que sirva de punto referencial a toda la exposición que sigue. He lo aquí: El Daseinanálisis es un enfoque metodológico que permite averiguar y reconstruir el mundo experiencial de un determinado individuo —especialmente el de un enfermo— de acuerdo con un amplio marco conceptual, que se inspira en la teoría de Heidegger sobre el existir del ente humano.

2.—*DASEINANALISIS Y ANALITICA DEL DASEIN.*—Para redondear esta primera definición conviene atender al término mismo que designa a semejante enfoque de investigación. Ya hemos dicho en otra parte¹ lo que el término *Daseinsanalyse* significa en alemán, y cómo y de dónde surgió. Como el propio Binswanger lo declara (2,190): “Su nombre tanto como su fundamento filosófico proceden de la Analítica del Dasein de Heidegger”. Y es de ésta de donde recibe “su estímulo decisivo, su fundamentación y su justificación filosóficas, así como sus directrices metódicas” (2,191).

Pero lo que importa dejar claro aquí es la diferencia del *Daseinsanalyse* (análisis del Dasein) respecto de la *Daseinsanalytik* (analítica del Dasein) y la razón del empleo de expresiones tan parecidas. Afortunadamente, en un párrafo de Ellen West (16, 269-70), Binswanger se encarga de responder nítidamente a esta cuestión: “El Daseinanálisis no debe confundirse con la analítica del Dasein de Heidegger. El primero es una exégesis hermenéutica a nivel óntico-antropológico, un análisis fenomenológico del Dasein humano efectivo. La segunda es una hermenéutica fenomenológica del ser comprendido co-

(1) Véase el Apdo. 6 del Cap. I así como la nota I del Prefacio.

mo existencia y se mueve a un nivel ontológico. La semejanza de los términos se justifica por el hecho de que el análisis antropológico o del Dasein descansa de punta a cabo sobre la estructura de éste como ser-en-el-mundo, la cual fue puesta al descubierto por la analítica del Dasein”.

Debe notarse que para Binswanger antropológico significa simplemente relativo o perteneciente al hombre, o que se refiere a la índole o esencia del ser-hombre, y no una alusión a una antropología cultural o bien a una filosófica. Por consiguiente, el Dasein análisis “no es ni una ontología ni una filosofía”, ni un estudio comparativo de las razas y culturas humanas. Como ciencia del hombre, se trata antes bien de una *antropología fenomenológica*.²

En suma, de acuerdo con su creador: “Por Dasein análisis entendemos una investigación científica antropológica, esto es, dirigida a la esencia del ser del hombre” (2,190), “que debe su existencia a la fenomenología de Husserl y que recibió su estímulo decisivo de la analítica del Dasein de Heidegger” (16, 227).

3.—EL DASEINANÁLISIS Y LAS CIENCIAS DE LA PSIQUE.—

Dijimos antes que el Dasein análisis no se confunde con ninguna de las disciplinas psicológicas ni pretende reemplazarlas, sino, al contrario, auxiliarlas en la comprensión y el manejo debidos de su área de hechos respectiva, bien que partiendo de ciertos cimientos filosóficos. Y puesto que toda investigación científica del hombre es conducida conforme a una determinada idea del mismo, se dé o no cuenta el investigador de esta premisa filosófica de que parte, piensa con razón Binswanger que debe esclarecerse y fundamentarse dicha idea. Por esto es que en su Dasein análisis parte conscientemente, y aceptando todas las consecuencias, de la base filosófica que él cree acertada: la doctrina de Heidegger sobre la estructura ontológica del Dasein o analítica del Dasein.

Apoyándose en dicha doctrina, acusa a todas las ciencias que se ocupan del hombre de reducirlo a un objeto natural, con lo cual fallean por entero su auténtica realidad. El hombre no es un *homo natura* y las ciencias que lo estudian, por tanto, tampoco pueden ser natu-

(2) Véase el Apdo. 9, p. 97.



rales. Nos hallamos aquí frente a una idea del hombre funesta, según Binswanger, para las disciplinas psicológicas, y de la cual no siempre son conscientes sus cultivadores. El psicoanalista ortodoxo, por ejemplo, el representante por excelencia del determinismo mecanicista, contempla al hombre a través de la idea *sensualista-hedonista* del hombre natural que con Freud se ha forjado, a pesar de que dicha idea “solo es posible si se rompe o divide totalmente el ser del hombre como tal y se lo reconstruye biológicamente a la manera científico-natural” (16, 314). También el psiquiatra tiene, para emitir su juicio diagnóstico, que reducir al hombre a un objeto natural, aún al precio de “una gran pérdida en la realidad observable”. Tal “objeto natural es el *organismo*, en el sentido del contexto total de la vida y el funcionamiento de un individuo humano” (16, 229).

Algo similar ocurre dentro de la psicopatología y la psicología. “Al igual que gran parte de la psicología tradicional —escribe Binswanger (16, 330-31)—, la psicopatología está también opuesta diametralmente al Daseinanálisis en tanto que ambas objetifican al Dasein y hacen de él un algo impersonal que llaman “psique”. Con esto, las dos equivocan por completo desde el comienzo el significado de “psique”, en el sentido primario de la palabra. En lugar de la *experiencia de la secuencia* (para citar sólo un factor), ellas colocan una *secuencia de experiencias* (acontecimientos, procesos, funciones, mecanismos) en el alma o en la consciencia, convirtiendo así a uno u otra en un segundo organismo, o hasta en un aparato, psíquico que existe al lado del organismo corporal o con él”. Y asimismo en otro lugar (2, 179): “En cualquiera psicología que objetifica al hombre del todo, especialmente en las de investigadores de la naturaleza tales como Freud, Bleuler, von Monakow, Pavlov y otros, hallamos una hendidura, una grieta, en la cual se hace visible que ellas no alcanzan a todo el hombre, al ser-hombre como totalidad, en su tratamiento científico. Por doquiera hallamos algo que desborda y rompe el marco de una psicología de esta clase. (Este algo, que el psicólogo que investiga la naturaleza no ha acertado a ver, es precisamente lo decisivo para el antropólogo.)”.

En suma, el hombre no está dividido en psique y soma, pues “cuerpo y alma son meras abstracciones de la unidad inseparable del ser-hombre”. “El hombre es y permanece *uno* —abunda en Ilse (16, 231) —.

No se halla "separado" en cuerpo y alma; antes bien, el cuerpo es también alma y el alma o psique es también cuerpo. Aunque no "idénticos" para la observación empírica, los dos son conceptos fronterizos que se necesitan mutuamente; considerarlos separadamente, sin embargo, los convierte en construcciones puramente teóricas".

Ahora bien: el Daseinanálisis, en su papel de método investigativo de la esencia —no de la "naturaleza"— humana, guarda una relación inequívoca con las diferentes ramas del saber psicológico. Siguiendo el orden en que se acaban de mencionar estas ramas, comenzaremos por el psicoanálisis. En "Ellen West" dice Binswanger (16, 315) al respecto: "Puesto que el Daseinanálisis se encarga de estudiar el ser-hombre en todas sus formas y sus mundos, en su poder-ser (existencia), su consentir-ser (amor) y su tener-que-ser (arrojamiento), mientras el psicoanálisis lo hace sólo respecto del último, es claro que el Daseinanálisis es capaz de ampliar y profundizar los conceptos y puntos de vista básicos del psicoanálisis".

En cuanto a la psiquiatría, el Daseinanálisis se opone a la diagnosis en el sentido de "la exacta investigación y reunión científico-naturales de los síntomas mórbidos y su clasificación bajo tipos y categorías de síntomas" (16, 330) bien conocidos. La psiquiatría ve en los fenómenos expresivos "indicaciones o síntomas de algo que, en realidad, no se muestra en ellos, sino se oculta detrás de ellos, a saber, la enfermedad" (*ibid*), colocando en lugar de la interpretación fenomenológica a la diagnosis. "Cuando hablamos de diagnosis, sin embargo, estamos hablando del organismo, tanto en psiquiatría como en las otras ramas de la medicina". De aquí que al hacer un diagnóstico "lo oculto sólo es nombrado —esto es, determinado como existente aquí y ahora en el organismo—, pero de ningún modo revelado en su ser no esencia" (16, 230). En cambio, el Daseinanálisis considera el proceso de la enfermedad del organismo como una fase de la historia vital del Dasein y los síntomas como acaecimientos de dicha historia. No le interesan, por ende, el hecho médico ni sus causas, sino el contenido fenoménico morboso y su sentido y significación. Y, así, "satisface la demanda psiquiátrica de una más profunda penetración en la esencia y origen de los síntomas psicopatológicos" (2, 217). Liberado de los prejuicios científico-naturales que objetifican los fenómenos mórbidos, el Daseinanálisis puede revelar su ser, o esencia, efectivo.

Por consiguiente, el Daseinánalisis "no es una psicopatología, ni una investigación clínica, ni ningún tipo de investigación objetificadora" (2, 216). Pero "sus resultados tienen que ser primeramente refundidos por la psicopatología en las formas propias de ella, tal como la de un organismo psíquico o de un aparato psíquico, a fin de poder proyectarlos en el organismo físico" (*ibid*). Y lo mismo puede decirse de las demás ciencias de la psique. O sea que el Daseinánalisis provee a todas de material de experiencia fenomenológico que cada una puede aprovechar de acuerdo con las construcciones propias con que opera. Justo por esto, volviendo a la psicopatología, "el conocimiento y la descripción científica de (los) proyectos-del-mundo viene a ser el cometido capital de la psicopatología, un cometido que sólo puede alcanzar por medio del Daseinánalisis" (2, 217), y con lo cual la psicopatología, dentro del cuadro total de la investigación psiquiátrica, logra "la profundización en la comprensión de las psicosis y las neurosis".

Por lo que toca a la psicología y la caracterología, Binswanger afirma que "el Daseinánalisis es también indispensable" para ellas. Sólo que poco es lo que dice sobre ambas en sus trabajos del período que va de 1930 a la fecha y que nosotros hemos llamado período existencial. Por ejemplo, dice, reduciéndose a la primera, que debe ser "una averiguación de la persona humana, y ciertamente no como una síntesis sino como una unidad" (3, 138). Rechaza toda psicología científico-natural en favor de una "psicología de la persona" fundamentante de "un conocimiento psiquiátrico unitario y sistemático" y que sirva "como hilo conductor a la cuestión sobre la relación entre la trascendencia subjetiva y la objetiva". "En otras palabras, en vez de querer penetrar en el problema de la subjetividad desde la objetividad, que sólo es posible mediante una suerte de reconstrucción o retrocomposición, se tiene ahora la demanda inversa y mucho más fácil de cumplir de comprender la objetividad desde la subjetividad" (3, 139). La psicología de la persona resulta, en suma, con respecto a la psiquiatría una "ciencia base conformadora de sistema".

No obstante, la explicación que ofrece Binswanger (3, 304), en relación con la psicoterapia puede convenir aquí también: "La investigación de las constituciones psicóticas, por ejemplo aquellas que designamos como maníacas, depresivas, esquizofrénicas o compulsivas, nos han ocupado de tal modo que sólo contamos con principios res.

pecto a la significación de la indagación daseinanalítica para la psicoterapia". Estos principios, diremos de paso aludiendo a la psicoterapia, no son para ésta más que guías de aplicación de los hallazgos del cuerpo total de la investigación daseinanalítica.

Fácil es de ver, entonces, por todo cuanto llevamos dicho que la preocupación principal de Binswanger con su Daseinánalisis es de índole psiquiátrica, de tal manera que aunque emplee el psicoanálisis o la psicopatología o haga psicología o psicoterapia su intención "psiquiátrico-médica" no varía. Es por esta razón, sin duda, que Boss llama Daseinánalisis *psiquiátrico* al de Binswanger para diferenciarlo de su propio análisis del Dasein. Pero el que su intención sea psiquiátrica no quiere decir que apruebe la psiquiatría como ciencia natural, como ya vimos, pues aun cuando sus resultados hayan de ser refundidos en las formas peculiares a ella, Binswanger expresa claramente que tal refundición —que ocasiona "una reducción violentamente simplificadora, por la cual los fenómenos daseinanalíticos observados son grandemente despojados, cuando no totalmente, de sus contenidos fenométicos"— no es el único camino, ya que cualquier ciencia "cavaría su propia tumba" de no empeñarse en "comprobar siempre de nuevo sus *conceptos funcionales* en la realidad fenoménica a la que dichos conceptos se aplican y (en) enriquecerlos y (en) ahondarlos" (2, 216-17).

El Daseinánalisis de Binswanger, sin embargo, no va más allá, sino que se reserva, en el cuadro total de la ciencia psiquiátrica, el papel de una disciplina de investigación interesada en el hombre completo, en la índole o esencia del ser-hombre, tal como se da a la experiencia fenomenológica. En este sentido, no se ocupa psiquiátricamente de la enfermedad del hombre o del hombre *enfermo*, sino del *hombre*. Y deja, como ya se señaló, que cada una de las ciencias que lo estudian psicológicamente aproveche sus resultados en la medida de sus respectivas capacidades. Es, por tanto, muy claro que tampoco puede denominarse psiquiatría o, como algún autor ha propuesto, *antropiatría*. El Daseinánalisis, pues su meta *no* es la curación del hombre, sino su comprensión. A lo más podría llamarse, como el propio Binswanger quiere, antropología, pero en un sentido que se precisará, más adelante. Y con esto no estamos más que reafirmando su autonomía investigati-

va, su validez metodológica y su libertad par auxiliar a cualquier ciencia que verse sobre el hombre.

4.—LA HISTORIA VITAL Y SUS TEMAS.—Vamos ahora a abordar el proceso por el cual se conoce un Dasein. El primer paso, evidentemente, es conseguir los documentos y testimonios biográficos y autobiográficos que identifican e individualizan al Dasein del caso. Pero en el Dasein análisis los hechos y datos que se van reuniendo obedecen a un propósito estrictamente histórico, por lo que Binswanger llama *historia vital* (*Lebensgeschichte*) al conjunto organizado desde ese punto de vista. “Es tarea de la ciencia histórica —apunta (16, 268)— comprobar y comparar los juicios “personales”, seguirlos hasta sus perspectivas básicas y colocarlos, a su vez, en una perspectiva científica. No obstante, puesto que aun una perspectiva científica toma sus directrices del momento presente, “la historia es constantemente reescrita”, como Ranke señala”.

Al objeto de analizar un Dasein individual de una manera total, “la historia vital íntegra debe ser desplegada ante nosotros con el mayor detalle posible” (*ibid*) para examinar sin *prejuicios* y poner nuestra atención en “las formas de Dasein en que esta individualidad particular es en-el-mundo”. “La imagen histórica compuesta de impresiones y juicios es reemplazada aquí por la configuración del Dasein descrita y analizada fenomenológicamente”. (16, 268-69).

Por otra parte, la “historia es siempre temática”. “La clase de temas que el destino le asigna a una persona o que ella escoge por “elaboración” y la manera en que los transforma son no sólo decisivos para su historia, sino que *son* su historia” (16, 223). Aunque el “tema histórico... no es “absoluto”, no está separado de la situación vital entera, sino es un problema vital muy verdadero y como tal domina la historia vital”. Por esto mismo “en la asunción de un tema histórico-vital y en la formulación de sus variaciones importa mucho la existencia total de la persona” (16, 225). Es decir, no se trata de reducir la historia del Dasein a una historia natural, pues si bien “su historia está determinada por los temas que le son asignados y sobre los cuales obra, y aun cuando su historia consiste en tener y desarrollar estos temas, aun así su historicidad depende de su actitud hacia su “fundamento” (*ibid*). Porque únicamente el hombre es genuinamente histórico. Y, en efecto, “por más que no ha puesto él mismo su

fundamento, sino se halla *arrojado* en su ser..., "tiene" todavía la posibilidad de trascender este su ser, es decir, de sobrepasarlo en el cuidado y de oscilar sobre el en el amor (2, 199), o sea, "tiene" libertad con respecto a su fundamento. Distinto y libertad de obrar son los "responsables" de la elección del tema histórico-vital y de la formulación de sus variaciones" (16, 225).

Restringiéndonos ahora al proceso del análisis daseinanalítico, dice Binswanger (16, 268) que "por muy ciertos y definitivos que sean los datos de una historia vital, los juicios referentes a ella serán siempre inciertos, fluctuantes e incompletos", ya que dependen del "diferente punto de partida y de vista" de quien los emite. "Únicamente el amor, y la imaginación que se origina de él, puede elevarse por sobre este particular punto de contemplación, pues el juicio, incluso el juicio científico, como una forma de tomar-para-algo, está atado por necesidad a una perspectiva" (*Ibid*). Por ello mismo, el Dasein análisis no puede confiarse a un avance "puramente sistemático, sino antes bien debe apegarse estrictamente a los hechos de la historia vital". (16, 269).

Finalmente, hay que tener presente que las conexiones de la historia vital no constituyen para el Dasein análisis la meta de la investigación, como ocurre por ejemplo con el psicoanálisis, sino "son meramente material para la investigación", lo cual veremos en seguida en una cita más amplia.

5.—LA AVERIGUACION DEL MUNDO.—En la obtención del material histórico-vital una de las principales tareas es "asegurarnos una y otra vez de lo que los pacientes quieren en verdad decir con sus expresiones" (2, 203). Como afirma Binswanger: "Sólo entonces podemos atrevernos a emprender la labor científica de conocer, a través de los contenidos del lenguaje, los "mundos" en los que son los pacientes". Luego el segundo paso para conocer un Dasein es la averiguación de su mundo con el fin de "conocer qué y cómo todos los miembros parciales de la estructura del Dasein se vuelven comprensibles desde la totalidad de dicha estructura al igual que esta totalidad se constituye sin contradicción con tales miembros parciales" (*ibid*).

Si recordamos que el mundo es aquello *en* que el *Dasein* existe, entenderemos perfectamente lo que dijimos hace un momento,

que “el contenido de las expresiones y manifestaciones del lenguaje” revela “el proyecto-del-mundo, o proyectos, en el que habla vive o ha vivido”. A este contenido Binswanger lo llama el contenido-del-mundo. “Por contenido-del-mundo —dice (2, 203)— entendemos el contenido de hecho concernientes al mundo, esto es, de indicaciones sobre cómo la forma o configuración respectiva del Dasein descubre el mundo, proyecta y abre el mundo, y es o existe en el mundo del caso. Pero además hay indicaciones sobre el modo en que el Dasein es por sobre el mundo, es decir, cómo es en casa (o no es) en la eternidad y el hogar del amor”.

En consecuencia, solamente hasta que “hayamos “circunscrito” estos mundos, para decirlo... con Von Uexküll, comprenderemos la forma de Dasein en el sentido de lo que llamamos neurosis o psicosis y podremos ya... acometer el intento de comprender los peculiares miembros parciales de esas formas de mundo y de Dasein, evaluados clínicamente como síntomas, por la manera y modo del ser-en-el-mundo completo del enfermo. Naturalmente, las conexiones histórico-vitales desempeñan también aquí un importante papel, aunque no precisamente como en el psicoanálisis, pues mientras en éste constituyen la meta de la investigación, en el Daseinanálisis son meramente material para la investigación” (2, 204).

En este punto “sabemos ya lo que atenderemos en la investigación de una psicosis” (u otro trastorno), es decir “sabemos que tenemos que poner en claro qué clase de espacialidad y temporalidad, de iluminación y color, de consistencia o materialidad y de motilidad pertenece al proyecto-del-mundo en el que la forma del Dasein del caso o su configuración individual se proyecta” (2, 202). Esto es posible gracias a que “el conocimiento de la estructura o constitución fundamental del Dasein nos proporciona un hilo conductor sistemático para la investigación” de cada Dasein. Tal hilo, metodológicamente, “sólo puede suministrarlo la estructura del ser-en-el-mundo, porque en dicha estructura disponemos de inmediato de una *no^oma* y con ello de la posibilidad de establecer las divergencias *respecto* a esta norma de manera científicamente exacta” (*ibid*). Esta norma, ya vimos, es una forma de ser-en-el-mundo o, en una palabra, un mundo. Por consiguiente: “Investigar y establecer el mundo de estos enfermos significa, aquí como en todas partes, investigar y establecer el modo por el cual el ente

todo ente —tanto hombres como cosas—, llega a ser accesible a estas formas de Dasein. Pues como bien sabemos el ente como tal nunca llega a ser accesible al hombre más que en y a través de un determinado proyecto-del-mundo”.

No olvidemos aquí que lo que Binswanger llama proyecto-del-mundo no es sino el mundo trascendental, el mundo que surge de la trascendencia del hombre, o sea, justamente, el modo por el que el ente se vuelve accesible al Dasein; ni tampoco que “la trascendencia significa no sólo el proyecto-del-mundo, sino justo por lo mismo el proyecto-del-sí-mismo, el poder ser *sí-mismo*” (2, 198). Estamos hablando, desde luego, de “diversos modos del ser-en-el-mundo y del poder-ser-sí-mismo” y ante todo “del auténtico poder-ser-sí-mismo en el sentido de la existencia y del poder-ser-nosotros-mismos en el sentido del amor” (*ibid*). “Por tanto, distinguimos en la estructura del Dasein como ser-en-el-mundo: 1) los modos en los que *proyecta el mundo* o lo *forma*; en suma, los modos del *proyecto-del-mundo* o *forma-del-mundo*; 2) los modos en que justo por ello existe como un *sí-mismo* o, en una palabra, se hace o no *sí-mismo*; 3) pero también los modos del sobrepasatiempo como tal, esto es, los modos en que el Dasein es en el mundo (v. gr., actuando, pensando, hablando, fantaseando)”. “Según esto —concluye Beinswanger (2, 199n)— practicar el Daseinanálisis en el terreno de la psiquiatría no significa otra cosa que averiguar y describir cómo las diversas formas del enfermo mental y cada enfermo por sí proyectan el mundo, se *sí-mismizan* (*sich selbstigen*) y —en el más amplio sentido— actúan y aman”.

6.—ESPACIALIDAD Y TEMPORALIDAD.—El Dasein —ser-ahí— es, proyectando y constituyéndose, ahí. A cada forma de Dasein corresponde, pues, una forma de mundo, las cuales dos surgen o se forman mediante la trascendencia del Dasein respectivo. O sea, averiguar el mundo de un Dasein significa, como acabamos de ver, investigar y describir el modo en que el ente surge o se manifiesta “ahí”, en el “ahí” del Dasein del caso. Este “ahí” no es ningún lugar en el espacio, porque el mundo no es una *res extensa*, sino la posibilidad de ser para todo ente que el Dasein abre al existir.

Pero si ni el “ahí” ni el mundo son espaciales el Dasein sí lo es. Quiérese decir que el Dasein “da espacio” a los entes, permite que

ocupen un “lugar” en el mundo; o, en otras palabras, que una de las modalidades del acceso o surgimiento del ente es la *espacialidad*. La analogía de este concepto con el de espacio es escasa si se concibe a éste como un continuo homogéneo e infinito en el que se distribuye el mundo. Al contrario, el fenómeno de la espacialidad supone la diversidad discontinua y limitada con que experimentamos cotidianamente las “cosas” del mundo. En este orden de ideas, Binswanger distingue dos grandes formas de espacio: el orientado y el entonado.

El espacio orientado es el que se establece en referencia al cuerpo del Dasein del caso y en el cual las dimensiones tienen valores diferentes y específicos. “El espacio orientado no significa nada más que “el yo” forma mediante su cuerpo un centro de orientación absoluto, el absoluto aquí, y constituye en torno a sí “el mundo” como circunmundo” (3, 183).

El espacio entonado (*der gestimmte Raum*) es el que surge de acuerdo con el modo de hallarse³ del Dasein, esto es, con el tono en que se le abre o tiene acceso el mundo. La clave aquí ya no es el cuerpo, sino el entonamiento³ del Dasein, pues, como dice Binswanger, “el mundo nos es ya abierto ante todo y regularmente en nuestro tono” (2, 194).

El mundo del espacio orientado es, así, “un sistema de posiciones, direcciones y movimientos” alrededor del *yo-cuerpo* como “absoluto aquí”, mientras que el del espacio entonado es “el sistema de relación del yo y el mundo... incomparablemente más rico y pleno”.

Todavía distingue Binswanger otros espacios: el estético, el técnico, el histórico, el místico-demoníaco, el social. Cada una de estas formas de espacio emergen de la experiencia o el vivir el espacio estético, mecánico o históricamente. En cuanto al espacio místico-demoníaco es una subforma del histórico que “juega un importante papel en la psicopatología”. Y el social o comundano es “el espacio del ser-con y del ser-uno-con-otro” (3, 222).

(3) **Befindlichkeit**. Es un término ontológico heideggeriano que designa el originario poner al Dasein ante su ser como “ahí” en el tono (**Stimmung**) o temple de ánimo. Sinónimos frecuentes son **Gestimmtsein** y **Gestimmtheit** (estar entonado y entonamiento, respectivamente), voces derivadas del participio **gestimmt** (entonado, acorde).

Por otra parte, el Dasein es también temporal, mejor dicho, primariamente temporal “porque la trascendencia arraiga en la *esencia* del tiempo, en su autodespliegue en porvenir, sido y presente” (2, 194). El tiempo ha de “concebirse —dice Heidegger (10, 27)— como el genuino horizonte de toda comprensión y toda explicación del ser”; o bien, —con Binswanger— como “el horizonte desde el cual el mundo del Dasein en totalidad puede ser comprendido propiamente”. Es decir, el Dasein se temporiza en tanto que es trascendente y el mundo es un resultado de esta temporización (*Zeitigung*). Con razón puede decir Heidegger, apuntado por Binswanger (2, 194): “En tanto el Dasein se temporiza, es también un mundo”. “Si ningún Dasein existe, tampoco es “ahí” ningún mundo”.

En lo que concierne a la temporización, quede dicho, citando más extensamente a Binswanger (16, 300-01) que “mundanidad y temporalidad no pueden ser separadas ontológica y antropológicamente, sino que simplemente forman dos problemas especiales dentro del problema único del ser-en-el-mundo. Tal se desprende del hecho de que el mundo (cosmos) nunca indica sólo un qué sino a la vez un cómo, un modo fundamental en el que el Dasein existe fácticamente. Por tanto, los diferentes mundos de los que hablamos son siempre a la vez indicadores de ciertos modos fundamentales, conforme a los cuales el Dasein... es en el mundo y se establece en referencia al ente”.

“Cuando hablamos de temporalidad —continúa Binswanger (16, 301)— no queremos decir la experiencia del tiempo, la consciencia del tiempo o el tomarlo en cuenta” “...nosotros vamos más allá de lo que se enuncia con acaecer el tiempo, con *temps vécu*, con tiempo pático o experiencialmente inmanente por cuanto entendemos por temporalidad no lo que es-en-el-ser, ni un acaecer ni un llegar a ser que sólo surge fuera de sí, sino el temporizarse del Dasein como tal. Temporalidad significa el original “fuera de sí” (éxtasis) en la unidad de los fenómenos del advenir, lo sido y el presente, que Heidegger denomina certeramente éxtasis o arrebatos de la temporalidad. Advenir, sido y presente son ék-stasis en tanto que revelan los fenómenos del *a...*, *retro...*, *cabe...*, a saber, del “a sí”, el “retro” y el “dejar que hagan frente”. Dicho de otra manera, los tres éxtasis de la temporalidad son el pre-serse (futuro), lo sido (pasado) y el ser-cabe (presente). Por

consiguiente, la temporalidad tiene para nosotros un significado ontológico" (16, 301-02).

En este punto, lo que interesa al Desein análisis es "comprender las modificaciones de la temporización (del Dasein) desde sus modos de mundanización" y para ello no basta "determinar meramente, de acuerdo con la concepción común del tiempo, los diferentes *tempi*" (16, 302) en que se mueve, pues la temporalidad no emana de la reunión y secuencia de sus ékstasis, sino que es preciso captar en su unidad este fenómeno de la temporalidad en el que "lo sido surge del advenir, y de tal suerte que el advenir sido —mejor, que va siendo— emite de sí el presente" (10, 354).

En suma, de lo expuesto hasta aquí se infiere: 1.—El Dasein trasciende temporizándose, con lo cual el mundo también se temporiza. 2.—La temporalidad en que el Dasein y el mundo *son* "ahí" es fuera de sí o ékstática en el advenir, lo sido y el presente. 3.—El advenir, venir a sí o preserse, tiene primacía dentro de la unidad de los ékstasis, consistente en que la temporalidad se temporiza dede él. 4.—Siendo el mundo una de las dos resultantes de la temporización, cada transformación del primero supone un cambio de la segunda y, siendo la temporalidad determinante del modo en que el ente se constituye, este cambio acarrea o supone a su vez el de la espacialidad y las demás "dimensiones" existenciarías de las que hablaremos en seguida. 5.—Por tanto, como el tiempo es el horizonte fundamental de la comprensión del ser, todo comprender el mundo y el Dasein tiene que partir de la temporalidad, como el sentido genuino del ser del Dasein.

Por último, al lado de la temporalidad y la espacialidad, el Dasein análisis toma en cuenta otras "formas de mundanizarse el Dasein" o modalidades del advenimiento del mundo, como el colorido, la iluminación, la materialidad o consistencia, la dinámica, etc. Estas "*dimensiones*" existenciarías, como las llama Binswanger, complementan la imagen o forma del mundo (*Weltbild*) del paciente y sirven como categorías descriptivas a la indagación daseinanalítica.

7.—LAS REGIONES Y LOS MODI DEL MUNDO.—Trazado ya el procedimiento que conduce a la averiguación del mundo y, por ende, a su conocimiento, debemos insistir en que ese procedimiento abarca

el circunmundo, el comundo y el propiomundo, así como los *modi* singular, dual y plural del comundo; o, de otra manera, que al investigar y conocer el mundo se lo establece y describe en todos sus aspectos regionales, modales y categoriales.

Hemos de dejar, pues, bien sentado —con Binswanger (16, 269)— que “el término mundo significa a una el circunmundo, el comundo y el propio mundo”. “Esto —prosigue— no es de ninguna manera una fusión de estos tres mundos en uno solo, sino expresa antes bien el modo general en que el mundo se forma en estas tres regiones del mundo”.

Ellenberger (16, 121) resume bien este empleo de los conceptos mencionados en los párrafos siguientes: “En sus primeros estudios daseinanalíticos, Binswanger organizaba sus descripciones en torno a la diferenciación entre el *Umwelt*, el *Mitwelt* y el *Eigenwelt* de sus pacientes. Después organizó sus análisis alrededor de un marco de referencia más amplio: la distinción de los modos del *Dasein*.”

“El “modo del *Dasein*” es la dimensión del *Dasein* con relación al *Mitwelt* (los semejantes). Al contrario de la psicología clásica, que acepta la continuidad y la mismidad del sujeto, el *Daseinsanalyse* reconoce que el “sí-mismo” varía con arreglo a las diferentes formas de los modos “dual”, “plural”, “singular”...”.

Conviene hacer notar en este lugar que el modo dual del *Dasein* es el que brinda el verdadero conocimiento. En tal sentido, la averiguación del mundo si quiere llegar a resultados óptimos debe efectuarse en el terreno del nosotros dual. Sólo así alcanzará el fondo de que habla Valéry, citado por Binswanger (2, 192n), cuando afirma: “*Toutes les fois que nous accusons et que nous jugeons, le fond n'est pas atteint*”. Este fondo o fundamento se ase únicamente en la imaginación —que procede del amor— siempre que “el ser del hombre escapa a la perspectiva del juicio, la condenación, o aun la absolución, esto es, al modo plural del *Dasein*” (16, 293).

“El fundamento —indica Binswanger (*ibid*)— debe apresarse antes de toda escisión del sujeto y el objeto. Mas esto sólo es posible en la libertad de la falta de supuestos del modo dual, a través de la unidad del yo y el tú en el nosotros dual. Lo cual quiere decir: en la uni-

dad del Dasein con el fundamento común que el yo y el tú compar-
ten y la formación antropológica que de allí surge”.

Y este criterio de unidad —dice en otra parte Binswanger (16, 233)— “únicamente es accesible para el hombre de dos maneras: por la vía de la filosofía y los sistemas filosóficos y por la del amor, que incluye tanto a Eros como a Agape”⁴.

Gracias al amor, pues, es posible “llegar al fundamento del Dasein y desde este fundamento comprenderlo antropológicamente” (16, 293), haciendo frente a “la forma de Dasein en que (una) individualidad particular es en-el-mundo”. O en otras palabras, “el Daseinanálisis parte del hecho de que el Dasein no pone su propio fundamento” (16, 327), pero sí “tiene” “una libertad respecto de su fundamento” —una libertad en el sentido de auto responsabilidad (de Platón hasta Nietzsche), en el del ser libre humano en su actitud hacia su propio carácter (Le Senne)— y sabe de la gracia del libre encuentro del Yo y el Tú en el amor”.

Nos queda solamente por ver un caso particular de la averiguación y conocimiento del mundo: aquél en que se dan varios mundos en un mismo enfermo. Dice Binswanger al respecto (2, 212): “En la indagación deseinanálítica de los procesos esquizofrénicos... es indispensable considerar y describir los *diversos* mundos en los que el enfermo vive, a fin de poder mostrar en qué medida, ahí donde hablamos de proceso esquizofrénico, se modifican su ser-en-el-mundo y ser-por-sobre-el-mundo”.

El propio Binswanger elige el caso de Ellen West, una esquizofrénica autista, para ilustrar lo anterior. “Los mundos en que este “ser ahí” tiene su “ahí” —escribe (16, 275)— son el mundo sobre la tierra, el mundo del aire y el mundo en y bajo la tierra. El movimiento existencial sobre la tierra es andar a trancos, en el aire es volar, y en y bajo la tierra es arrastrarse. A cada uno de estos movimientos corresponde una forma específica de temporización y espacialización, una específica consistencia material, una especial iluminación y colorido, y cada uno representa un peculiar totalidad de conformidad”.

(4) En palabras sencillas, tanto al amor sexual o reproductivo como al amor puro o superior.

Este caso enseña que “la “enfermedad mental” significa en realidad para la “mente” cómo la mente humana se conduce aquí realmente, cómo varían efectivamente aquí sus formas” y permite mostrarlo “no sólo en el modo y cambio de la espacialidad, del colorido, de la materialidad y la dinámica de los diferentes mundos, sino también en el modo y cambio de temporalidad hasta el tránsito en el “vacío eterno” del llamado autismo” (2, 212). Con lo que también enseña este caso que “la temporalidad es el horizonte fundamental de toda comprensión existencial” (16, 300) “el horizonte desde el cual el mundo de este Dasein en totalidad puede ser propiamente comprendido”, es decir, el mundo total de las formas en que este Dasein es en-el-mundo, a saber, las formas de espacialización, de materialidad, de iluminación y colorido, etc.

Como se ve, el proceso de investigación y conocimiento del mundo, o de las formas de existir un determinado Dasein, es también aquí el mismo que donde no se dan diferentes mundos para un solo individuo; proceso que, como atinadamente observa Ellenberger, se esfuerza por reconstruir el desenvolvimiento histórico y las transformaciones del mundo, o los mundos en conflicto, de un individuo dado.

8.—*DESLINDE CONCEPTUAL DEL DASEIN.*—Es evidente que el Daseinanálisis, siguiendo en esto a la analítica del Dasein, ha abandonado todos los términos que hasta el momento histórico de su advenimiento se empleaban para nombrar la realidad humana, tales como alma, psique, vida, sujeto, organismo, yo, consciencia, etc., en favor de la expresión Dasein.

Aunque todavía, en ocasiones, utiliza vida (*Leben*) o alma (*Seele*), ya no lo hace en un sentido científico-natural, objetificante, sino en uno meramente indicativo o descriptivo. Evita, en cambio, sistemáticamente aquellos términos —psique, yo, consciencia, inconsciente, id, ego— propios de las ciencias psicológicas objetificadoras, justo porque falsean la realidad empírica del hombre a la que apuntan.

Así, escribe Binswanger (16, 231): “Cuando hablamos de funciones, acaecimientos o mecanismos de la psique, desdoblamos al organismo en dos objetos de la naturaleza, uno psíquico y otro físico. Ambos objetos están, de este modo, expuestos a la influencia recíproca de uno sobre otro, o corren mutuamente paralelos, o se los toma por

uno (aunque esta unidad puede contemplarse en última instancia desde adentro o desde afuera). Mas tan pronto como la psique llega a ser un objeto natural o es objetificada en cualquier forma..., inmediatamente cesa de ser psique”.

O sea, se objetifica al Dasein y se lo convierte en “un algo impersonal” al que se llama “psique”, con lo cual se hace de “el alma” o “la consciencia” un segundo organismo, o hasta un aparato, psíquico que existe al lado del organismo corporal o con él. Y de esta duplicación “proviene la futil y ociosa controversia de si uno actúa sobre el otro o si ambos marchan paralelos o son “en el fondo” idénticos” (16, 331). Binswanger es tajante a este respecto: “Todos estos pseudoproblemas creados por la teoría científica pura, que se desvanecen cuando se los considera filosóficamente. En su lugar surge el problema de la intencionalidad (Husserl) y por encima y detrás de él el de la existencia o ser-en-el-mundo (Heidegger): el problema fenomenológico de la subjetividad ahonda el problema ontológico de la existencia” (*ibid*).

Ahora bien, si se quiere “hablar de psique en su genuino sentido, es menester entenderla como lo opuesto a todo lo objetivo, incluyendo a la naturaleza” (16, 231). Binswanger propone llamar “subjetividad” a esta noción bajo la condición de no identificarla “con el “yo”, que no es más que un concepto de relación hipostasiado (de la relación Yo y Tú, Yo y él o Ello), como ya lo vio claramente W. von Humbolt” (16, 232). Por consiguiente, “deberíamos tener en cuenta que la subjetividad, en contraste con la objetividad, no es sino, una vez más, un determinado modo de trascender, de ser-en-el-mundo como tal, como ser-dirigido-a, como un fenómeno psíquico (Brentano) o como un acto intencional (Husserl)” (*ibid*).

Con los párrafos anteriores hemos querido mostrar concretamente, en el enfrentamiento terminológico con varias de las nociones a las que substituye, las ventajas que la expresión Dasein (ser-ahí) ofrece al Dasein análisis y que son dos. Primera: expresa exclusivamente el ser; segunda, derivada de la primera: constituye, por su “esencia” misma, una garantía contra la objetificación, particularmente la de la ciencia natural. En efecto, el término Dasein no alude a otra característica del hombre que la de patentizar o comprender el ser: por la otra parte, expresa bien la falta de un “qué” definitorio del ente

humano, pues todo “ser qué” de este ente, como dice Heidegger (cf. 10, 54), es primariamente “ser”.

Para terminar con esta delimitación terminológica desearíamos referirnos a un concepto que guarda una muy próxima relación con los mencionados anteriormente, sobre todo en un terreno estrictamente psicológico: el de *inconsciente*.

El Daseinanálisis considera que este concepto “construye “detrás” de la personalidad consciente una segunda personalidad “inconsciente” (16, 362). Y esto le resulta inadmisibile porque si “la individualidad es lo que es su mundo, en el sentido de su propio mundo” (16, 268), y “si su mundo es establecido únicamente por el lenguaje o, en otras palabras, necesita del lenguaje para ser totalmente mundo, entonces no podemos hablar de individualidad ahí donde el lenguaje no es todavía lenguaje, esto es, comunicación y expresión significativa” (16, 326). Es por esto que Freud “al principio no habló de un “yo” en relación a lo incosciente, sino de un “ello”; sin embargo, más tarde prestó apoyo a la concepción vulgar de lo inconsciente como un segundo yo o una segunda persona al afirmar que “partes del yo y del superyo” deben asimismo aceptarse como inconscientes” (cf. 25, 249).

También en esto Binswanger (16, 326) es categórico: “...lo inconsciente en el estricto sentido psicoanalítico, es decir no en el sentido de inatención o de olvido, puede referirse a un ser, pero de ninguna manera a un Dasein, ya que Dasein quiere decir un ente que es aquí y tiene su aquí, o sea que sabe de él y es en referencia a él. Este aquí es su apertidad, su mundo. Empero, lo inconsciente, como es claro carece de mundo: el mundo no está abierto para él ni siquiera “evocado”, como en los sueños manifiestos, y tampoco se comprende a sí mismo a partir de su mundo”. En suma, el ello inconsciente no es en el mundo; el ello es “una construcción científica —un depósito de energía instintiva— que objetifica al Dasein” (16, 327).

El Daseinanálisis, no obstante, abre otra posibilidad de empleo para el concepto de inconsciente: “En tanto que el psicoanálisis interpreta, como es notorio, lo inconsciente desde la consciencia, resulta claro de antemano que una teoría que no parte de la intencionalidad del ser-consciente, sino muestra cómo ella misma furda al Dasein humano en la temporalidad, debe también interpretar temporal y existencialmente

la diferencia entre consciencia e inconsciencia. Punto de partida entonces de esta interpretación puede, sin embargo, ser precisamente no la consciencia sino únicamente la "inconsciencia", el estar arrojado y preocupado del Dasein. Ocuparnos más de cerca de esta cuestión exigiría empero un tratado especial" (3, 276-77).

9.—*EL DASEINANALISIS Y LA CIENCIA DEL HOMBRE.*— Hemos tenido hasta aquí suficientes ocasiones de mostrar lo que no es y lo que no hace ni pretende hacer el Daseinanálisis. Creemos también que ya han sido superadas las confusiones e imprecisiones a que dan lugar sus fundamentos teóricos o su difícil conceptualización. Por tanto, podemos esperar, en este punto de nuestra exposición, que estemos ya en aptitud de asentar con rigor y claridad lo que es el Daseinanálisis.

Enunciémoslo con las propias expresiones de Binswanger. "Por Daseinanálisis entendemos una investigación científica antropológica, esto es, dirigida a la esencia del ser-hombre", que se efectúa mediante "el análisis científico empírico-fenomenológico de los modos y configuraciones fácticos del Dasein", tomando al mundo como "hilo conductor sistemático para la averiguación práctica" de las formas del Dasein respectivo.

Por su parte, Renato de Rosa (24, 222) resume así el enfoque daseinanalítico: "El conocimiento de la estructura fundamental de la psique es el instrumento normativo del juicio analítico. El análisis mismo es conducido según un paradigma cuyos conceptos principales son el ser-en-el-mundo, el ser-por-sobre-el-mundo, el sí-mismo y la temporización. Genéticamente, las diferentes manifestaciones psicóticas están siempre trazadas hacia una modificación primaria de la estructura fundamental de la psique. Esta modificación determina la forma de ser-ahí (Dasein)".

No muy diferente es la opinión de Mueller (19, 195) al respecto. Dice que, de acuerdo con el Daseinanálisis, "la situación de enfermedad se aclara recurriendo a tres coordenadas esenciales: el sujeto, el movimiento existencial y el esquema del mundo", o sea en los términos usados por nosotros, el sí-mismo, la trascendencia y el proyecto-del-mundo. "Tomando de Heidegger —prosigue— los existencialistas de su ontología, concibe al ente humano en su movimiento de trascendencia, obligado a escoger una actitud frente al mundo, y considerando

que la existencia tiene dos elementos constitutivos esenciales: la preocupación y el amor". Considera también Mueller que "la unidad hombre-mundo es fundamental y que la consciencia de sí es el corolario de la consciencia del mundo. Esta presencia en el mundo, constitutiva del *sí-mismo*, se realiza mediante la formación de un mundo inteligible, siempre concreto e histórico, peculiar a cada individuo. Así, la enfermedad en cuanto tal importa menos que el individuo en una determinada situación de enfermedad".

Sin embargo, como se vió en el apartado 3 de este mismo capítulo, el Daseinanálisis no se agota ni en la psiquiatría ni en la psicopatología, sino que aspira a ser, por boca de Binswanger, una antropología. Así parece entenderlo Sonnemann (24, 158) cuando ve en él "una guía y un método de la ciencia antropológica normativa". Y agrega: "Puesto que esta doctrina quiere determinar el tema de la personalidad, la psicología que, en términos de la gama de mundos experienciales hacia los que trasciende el Dasein y en los que se encuentra y articula él solo, deriva de aquélla se convierte en una ciencia normativa (categorial) de las posibles estructuras del mundo fenoménicas". No obstante, prosigue este autor, el Daseinanálisis de Binswanger, "para cumplir su propósito tal como lo hemos definido, debe, como cualquier teoría *psicológica*, dedicarse aún a la categorización de ciertas leyes estructurales generales (si no de "psiques", cuando menos de "mundos")" (*ibid*). Se trata, pues, para Sonnemann, de una psicología sin psique —en el sentido científico-natural— pero con Dasein; de una antropología o ciencia del hombre que atiende a "las condiciones generales (normativas) bajo las cuales... la "participación" misma" (24, 149) del Dasein se forma o no; en suma, de una Daseinología o ciencia del Dasein-hombre.

Sólo que Binswanger, en realidad, no aspira a tanto. Si califica de fenomenológica a su antropología es porque desea señalar que el método investigativo del ser-hombre sigue los principios de la fenomenología establecidos por Heidegger sobre la de Husserl, pero no porque crea que el Daseinanálisis sea ya la ciencia del hombre misma. En todo caso, el Daseinanálisis constituye el camino obligatorio para toda ciencia del hombre que se precie de tal y, por lo mismo, Binswanger lo deja en camino, en método de investigación, aunque subrayando la palabra investigación (cf. 3, 303).

Por lo tanto, podemos ya concluir respondiendo a la pregunta

planteada por este capítulo: *El Dasein análisis es un método empírico-fenomenológico de investigación, es decir de averiguación y conocimiento, de las formas en que el Dasein se da en el mundo y de sus posibles modificaciones que, partiendo de los contenidos significativos del habla verbal y demás fenómenos expresivos, analiza e interpreta desde ellos el mundo y el ser-en-el-mundo y por-sobre-el-mundo como históricos, estableciendo aquí y ahora la norma por la que lo ente o "estante" es accesible al Dasein del caso.*

CAPITULO V

CUATRO CRITICAS

1.—*LOS REPROCHES DE M. BOSS.*—Este psiquiatra y también psicoanalista, Medard Boss, amigo y discípulo de Heidegger, critica la postura de Binswanger desde el punto de vista de la infidelidad de éste a los descubrimientos de la analítica existencial de aquél, aun reconociendo lo positivo de su intento de aplicación. Boss juzga precocoz esta aplicación al referirse y fundamentarse exclusivamente en las publicaciones del llamado primer Heidegger¹ y la encuentra ciega a la ulterior maduración del pensamiento del filósofo. En pocas palabras, le reprocha a Binswanger el usar a medias las enseñanzas de la *Daseinsanalytik*, aparte de mal interpretarlas.

La caracterización del Dasein como ser-en-el-mundo, alega como ejemplo Boss, expresa la posibilidad fundamentante de comprender el ser y no un mero esquema formal, ya que una pura forma tal tiende a llenarse, como ocurrió con Binswanger, de los contenidos subjetivistas que la concepción heideggeriana precisamente elimina. Así, el Dasein análisis convierte el ser-en el-mundo en un nuevo concepto de subjetividad ampliado y hecho más aprovechable, pero que no logra superar la fatal separación sujeto-objeto. Y así también, se coloca ante la necesidad de sacar a su "*Dasein*" de la inmanencia de su subjetividad permitiéndole tener acceso al "mundo". Esto es, la trascendencia de que habla Binswanger es la vieja noción que sostiene la representación subjetivista del mundo, pues el hombre desde su subje-

(1) Es decir, en aquéllas aparecidas hasta 1929. Véase la nota 9 de: Cap. I.

tividad no puede ser entendido más que como una inmanencia primaria. Y con esto, el ser-en-el-mundo queda reducido a una propiedad subjetiva que requiere de un “proyecto-del-mundo” (o “plan-del-mundo”) para volver accesibles las cosas externas. Todavía más: el Dasein análisis no sólo acude a esta clase de “trascendencia subjetiva”, sino que en su “mundo” se da un “constante juego mutuo de la trascendencia subjetiva y la objetiva”.

Todas estas simplificaciones y falsas derivaciones de las enseñanzas de Heidegger no son posibles “más que al precio de la completa pérdida de la esencia daseinanalítica del Dasein, del ser-en-el-mundo, de la proyección-del-mundo y de la trascendencia” (5, 121). Como argumenta Boss (5, 122) respecto de la última, “la trascendencia de la *Daseinsanalytik* es siempre y unívocamente el sobrepasamiento del Dasein en el sentido de su peculiar relación con el ser como soporte o sustento del “ahí”, vuelto patente en el mundo, en tanto que lugar iluminado de todo lo que hace frente”. Por tanto: “La trascendencia peculiar a la esencia del hombre y su ser-en-el-mundo, en el sentido de Heidegger, nunca son concebidos como el modo de conducirse en que se realiza una inmanencia primaria que podría “modificarse” en una u otra “forma de Dasein”. (*Ibid*). De donde se deduce sin esfuerzo que no pueden haber “modificaciones” del ser-en-el-mundo ni “formas de Dasein” desviadas o divergentes, como cree Binswanger.

Pero tampoco puede nadie moverse, continúa diciendo Boss, en un particular “plan-del-mundo”. El supuesto necesario de este concepto es que tal plan o diseño del mundo es asunto particular de una subjetividad que extendiera a modo de un manto de significación sobre las cosas —o lo puramente “ante los ojos”—, que sólo después “llega a ser accesible al hombre... en y a través de un determinado proyecto-del-mundo” (2, 202). Según Heidegger, en cambio, hay que entender la proyección del mundo como el arrojamiento del poder-ser, de la posibilidad del Dasein en cuanto posibilidad, en el que éste comprende originariamente al ente y hace, por ende, surgir al mundo.

Por otra parte, si es el arrojamiento del mundo el que permite distinguir la temporalidad, espacialidad, materialidad y consistencia como características de cada Dasein, estos diferentes caracteres esta-

(2) Véase la p. 86 s. del capítulo anterior.

blecidos psiquiátricamente, dominantes en las percepciones ónticas concretas de un sujeto, sólo pueden dar información sobre el eventual tono del mismo, siendo éste “el que en su variabilidad determina de nuevo cada vez la elección momentánea y especial modo de captación de nuestros semejantes y las cosas” (5, 125). Por lo que, aunque puedan distinguirse esos y otros caracteres, la proyección-del-mundo “sigue estando determinada por la apertitud al mundo —intemporal, inespacial, inmaterial e inconsistente— que constituye la peculiar esencia fundamental del ser hombre” (*ibid*).

Al lado de la subjetivación del ser-en-el-mundo, de la trascendencia y de la proyección del mundo ya descritas arriba, señala Boss (5, 126) que el Daseinanálisis limita en exceso al cuidado heideggeriano al considerarlo “como una estructura fundamental del Dasein aislado en la subjetividad y con el carácter de una mera determinación antropológica del mismo”. De esta manera es que puede demostrar con aparente validez “una especie de interpretación unilateral del Dasein, de oscuro sentido y que exige una complementación por el “amor”.

Sin embargo, y siempre de acuerdo con Boss, el cuidado no se diferencia jamás del amor, y menos aún colocando a éste, como “ser-por-sobre-el-mundo”, por encima de aquél, como simple ser-en-el-mundo. Para que algo pueda ser por sobre el “mundo”, “ha de interpretarse a éste en general como el ente terreno, representado objetivamente” (5, 127). Mas Heidegger, por el contrario, concibe el mundo como el dominio de apertura al ser constituyente de la esencia humana, “en la que ocurre la patentización y presencia de todo lo que es, incluso lo celestial y supraterráneo” (*ibid*). En razón a que el cuidado es, ante todo, “la denominación de la estructura extácticotemporal fundamental del Dasein”, el amor y la amistad “se basan no menos decisivamente en el cuidado *qua* comprensión del ser que el cuidado pensado en sentido antropológico” (*ibid*). Y es que todas las posibilidades de relación concretas del hombre se mueven únicamente sobre un fondo esencial: el del ser-en-el-mundo, entendido como comprensión del ser.

En cuanto al lado positivo, reconoce Boss (5, 128-29) que el Daseinanálisis atestigua muy destacadamente la fecunda utilidad de los hallazgos de Heidegger, pues, aunque ha conseguido explotar “tan sólo una zona periférica de la *Daseinsanalytik*, ya con ello ha podido sin

embargo contribuir considerablemente al progreso de la psiquiatría y del psicoanálisis" (5, 129). Así, afirma enfáticamente:

"La aportación del Daseinánalisis se muestra en que la concepción de Binswanger del hombre como una "subjetividad" permite la útil representación práctica de la estructuración unitaria psico-somática de esa subjetividad y sus "relaciones con el mundo". Y ello debido a que tal "subjetividad" aparece dotada de la propiedad de poder trascender como un todo, de modo específico en cada caso, sobre el "mundo". Antes del Daseinánalisis, la psiquiatría padecía de unos cuadros nosológicos, simples mosaicos abigarrados, compuestos de síntomas aislados de las más diversas clases y valores, que a menudo no dejaban reconocer forma alguna de conexión interna entre ellos. Gracias a Binswanger, en cambio, se puede hoy, por ejemplo, caracterizar el "trascender" de una subjetividad maníaca como "forma de Dasein brincante" y comprender como originados en este rasgo esencial *individual* tanto la fuga de ideas maníaca como el lenguaje que brinca de uno a otro objeto, el estilo perceptivo fugaz o volandero y la hipermotilidad corporal total" (*ibid.*).

No obstante, estas ventajas del Daseinánalisis no se apoyan, según Boss, en ningún fundamento conceptual sólido, cayendo desde luego sus supuestos bajo el peso del lastre subjetivista en la obscuridad del "antiguo enigma de todo subjetivismo". Así, "la inmanencia primaria de una subjetividad puede llegar hasta un ser-en-el-mundo tan sólo en el reducido sentido de un entrar-en-relación con las cosas del mundo. Habría que situar las cosas del mundo, a la manera de un idealismo filosófico, dentro del espíritu humano, y hacer transcurrir todo lo que es y sucede dentro de un simplificado mundo de representaciones imaginario-subjetivo, para poder eliminar tales dificultades" (5, 130).

En otra parte, opina Boss que la posición idealista de Binswanger, basada sobre todo en los planteos kantianos, es la que le veda el correcto acceso a los descubrimientos de Heidegger. Principalmente conviene destacar que, de acuerdo con la analítica existencial, nadie puede errar su estructura de ser-hombre, ya que en ella ha de permanecer siempre tanto el enfermo como el normal, pero ni siquiera modificar su mundo como zona iluminada del ser.

Resulta, pues, como indica Boss (5, 144-45), que el Daseinánalisis no ha "expresado por completo el núcleo genuino de la analítica

del Dasein y su comprensión del hombre, pero, no obstante, ha proporcionado ya a la Psicopatología el medio esencialmente mejorado de un método de descripción formal".

2.—LOS CRITERIOS ESCLARECEDORES DE K. JASPERS.—

Las razones terminantes que aduce Karl Jaspers, eminente psiquiatra y filósofo, no se dirigen especialmente contra la postura de Binswanger, sino contra el intento mismo de Heidegger y de todo cuerpo de ideas expresamente filosófico-existenciales utilizado como medio de conocimiento psicopatológico y elevado a la condición de elemento de la psicopatología misma.

La crítica central de Jaspers puede sintetizarse así: El todo y el origen del ser humano no pueden llegar a ser objeto de conocimiento para la ciencia, sino que son temas del filosofar.

Ciertamente Jaspers no ignora la importancia de la "orientación que, en múltiples modificaciones y bajo diversos nombres (psicología teórica de Straus, interpretación filosófico-antropológica de Kunz, analítica existencial de Storch, antropología existencial de Binswanger) está en marcha como un movimiento espiritual..., aun cuando no llevó a ninguna conclusión y —a pesar de algunos rendimientos aislados— a ninguna obra representativa" (14, 622-23), pero considera el ensayo "uno de esos errores inevitables, como el de todas las teorías: tienen que darse para ser superados" (14, 623).

Consiste el error en querer "presentar en la psicopatología un principio del todo, y de fijarlo científicamente como punto exacto para el conocer y para la práctica, en vez de reconocer, gracias a la visión fundamental de una fe, el espacio infinito de lo cognoscible" (14, 852). Así, por ejemplo, cuando "Binswanger quiere examinar al hombre desde el aspecto de una determinada idea, cuando rechaza la "aprehensión del conjunto" del hombre como unidad corporal-psíquico-espiritual que consiste en la síntesis de varios métodos (por ejemplo, el científico-natural, el psicológico el científico-espiritual), y exige una "idea preordenada", que para él es la "idea ontológico-fundamental de la existencialidad", esto es un error filosófico y un error científico. Con esta presentación del problema, el método del esclarecimiento filosófico de la existencia se convierte, primero, en un saber al revés, siendo privado así de su esencia elevada, obligatoria, conjuratoria, y, en se-

gundo lugar, se estatuye un terreno totalmente inaccesible para la psicopatología" (*ibid*).

Como lógica consecuencia, considera Jaspers que es una falsa exigencia el hacer del todo del ser humano un dominio especial de investigación y de enseñanza: "El hombre es incompleto en su esencia e inaccesible en sí mismo al conocimiento". (14, 850) Su "cognoscibilidad se agota en particularidades y en las totalidades siempre especiales" (14, 854). Una antropología, entonces, sea de la índole que se quiera, no añade ningún conocimiento nuevo, sino que cae en el terreno de la antropología filosófica, "y ésta no es ninguna teoría que pone ante los ojos adecuadamente un objeto, sino un proceso infinito de esclarecimiento de nosotros mismos" (*ibid*). O, en otras palabras, el "ensayo de captar al hombre en total de manera conclusiva y general, tiene que fracasar" (14, 862). Sólo queda, para los fines de la investigación empírica, construir al hombre teóricamente por factores, partes, elementos, funciones, etc. "Si por encima de eso —escribe Jaspers (14, 871-72)— es posible un esclarecimiento filosófico del ser humano, puede constituir en verdad un respaldo de aquel conocimiento siempre particular del hombre empírico, pero no volverse él mismo conocimiento. El tratar el *pensamiento esclarecedor* como conocimiento objetivo es un trastocamiento básico del filosofar en pseudociencia".

Esto último es, según Jaspers, lo que ocurre con la ontología fundamental de Heidegger. "No obstante —asienta (14, 883)— el valor de sus verificaciones concretas, considero el intento, en principio, como un extravío filosófico. Pues conduce a los que van con él en lugar de a un filosofar sobre el saber, a un esbozo total del ser humano". Más todavía: la aplicación de "tal ontología del Dasein a la psicología puede tener a lo sumo el valor de una teoría (con el problema de lo que se puede ganar con ella, por ejemplo, en conocimiento empírico) o una construcción eventual para relaciones comprensibles singulares, pero no el de una doctrina psicológica de la estructura del hombre" (*ibid*). Y es que la psicología hace a lo psíquico objeto, ente "ante los ojos"; lo existencial en cambio, jamás se vuelve objetivo.

No hay, pues, una doctrina o disciplina científica de lo existente. No hay ningún sistema del ser humano, porque, como ya vimos, el hombre como un todo no se convierte nunca en objeto de conocimiento. Todo lo más, el hombre accede a la investigación científica únicamente en

forma de realidad empírica “en las direcciones de su explorabilidad objetiva, como esencia que aparece en el mundo” (14, 871); esto es, en la forma de una totalidad relativa, eventual, que es siempre un aspecto particular o singular de la manifestación del ente humano. “Por eso —concluye Jaspers (14, 854)— no sólo es falsa la generalización absoluta de una totalidad, sino también la generalización absoluta que pretende tener el todo propiamente dicho del nombre en el conjunto de todas las totalidades abarcadas”.

En resumen, la aventura de Heidegger y de su seguidor Binswanger es, de acuerdo con Jaspers, un error filosófico y científico y, como tal, se halla condenado al fracaso. Para citarlo una vez más: “Los límites entre el saber científico y el escarlecer filosófico están allí donde el objeto no es mentado ya como realidad psicológica, sino que se ha vuelto *medium* de un trascender en lo objetivo”. (14, 872).

3.—LOS REPAROS DE R. ALLERS.—Otro psiquiatra que se muestra terminante en su juicio sobre las ideas de Heidegger y la aplicación que de ellas llevó a cabo Binswanger es Rudolf Allers, aunque por razones diferentes a las de Jaspers. Su principal reparo se refiere a la unilateralidad doctrinaria de la ontología heideggeriana. Como él dice, “una filosofía unilateral sólo puede originar una metodología unilateral” (1,108). Y por ello encuentra reprochable abrazar una filosofía “y construir sobre ella la estructura conceptual de una disciplina determinada” (1, 109), tal como hace Binswanger³.

“Las ideas de Heidegger —continúa Allers (1, 109-10)— son criticables en más de un aspecto. Aun algunos de sus admiradores han disentido en uno que otro punto”. Entre otros, Bollnow y el propio Binswanger lo han hecho en relación, por ejemplo, a su omisión del fenómeno del amor, “a pesar de profesar una gran admiración por su filosofía” (1, 61) y a pesar de calificar a ésta el segundo de “una ontología excelente e insuperable”. Esta apreciación, observa Allers (1,110n), “es increíble por venir de Binswanger, un autor tan difundido como familiarizado con la historia de las ideas. A menudo ha ocurrido que sistemas

(3) En un sentido similar se pronuncia Kahn (cf. 22,224). Pero su “evaluación” del análisis de Binswanger es tan arbitraria e injusta —al igual que la de los otros dos autores que “estudia”— que decidimos no incluirla aquí.

filosóficos y otras ideas han sido ensalzados como “insuperables” y luego descartados”.

Señalando que, entre las de los más renombrados existencialistas, “hasta ahora sólo la filosofía de Heidegger ejerció influencia sobre ciertos psiquiatras” (1, 54) y que dicha influencia procede exclusivamente de sus primeros trabajos, aparecidos hasta 1929, llega Allers a una segunda crítica: la del análisis heideggeriano de la angustia. Opina él que este análisis es incompleto y unilateral, tanto porque parece “como si cada uno de los filósofos existencialistas hubiera visto en sí mismo al representante del género humano” (1, 107) como porque “para arribar a una comprensión plena de tal fenómeno —que después de todo está basado en evidencias empíricas— (es) necesario, me atrevería a decirlo, que la investigación se extienda a una gran cantidad de sujetos” (1, 108).

También piensa Allers que están completamente equivocados aquellos autores que sostienen “que el existencialismo ha vuelto obsoleto todo lo que la filosofía de la naturaleza humana ha dicho hasta ahora, y, aún más, que... se ha desembarazado” del gran problema de la relación sujeto-objeto “que había preocupado a la mente especulativa durante siglos” (1 101). Desde luego, hay que anotar que todas las filosofías existencialistas son “muy unilaterales como para justificar sus pretensiones de reemplazar a todas las otras” (1, 107). Y, por lo mismo, el enfoque existencial tampoco puede “reemplazar y hacer superfluas a todas las otras formas de investigación psiquiátrica” (1, 108).

Pero cabría comenzar por aclarar lo que se quiere decir con “superar la oposición sujeto-objeto”. Y sobre todo con los términos sujeto y objeto, ya que si se los substituye por *ego* y *no-ego* respectivamente, dice Allers (cf. 1, 102), todo aparece bajo otra luz. El ego es lo que soy y el no-ego aquello que no soy. De modo que abolir la polaridad del ego y el no-ego podría ser lo mismo que aniquilar el ego, aparte de ser “incompatible con los datos obvios de la experiencia” (1, 108).

Sin embargo, aunque la abolición de la oposición sujeto-objeto o, lo que es igual, la identidad del sujeto y el objeto es ontológicamente falsa, no por ello el enfoque existencial puede alcanzar la “objetividad” como es entendida por la ciencia y por la filosofía de la ciencia. Es decir, siempre habrá el riesgo de fracasar en el esfuerzo por captar las

peculiaridades existenciales del otro, debido a que la intuición y su interpretación son siempre más o menos precarias (cf. 1, 120) Allers lo expresa claramente en otro lugar: “la aproximación existencial no suministra “explicaciones”, en el sentido de develar relaciones causales”, sino “permite al observador comprender la vida y el ser de una persona como una unidad. Ella nos provee de un inventario de lo que es, pero no ofrece un conocimiento de cómo todo esto ha llegado a ser lo que es” (1, 115).

Con el análisis existencial ha ocurrido, a fin de cuentas, lo que casi siempre sucede con los puntos de vista nuevos: “alientan exageradas esperanzas e impulsan a la mente inquieta a una suerte de unilateralidad” (1, 116), como señalábamos al comienzo de este apartado, generadora de excesos siempre lamentables. Esto lo observamos claramente en Binswanger, el ejemplo que pone Allers, cosa que también vimos.

Comprendido lo anterior, es fácil para Allers reconocer que aún es prematuro emitir un juicio definitivo sobre las conquistas y posibilidades del análisis existencial, pero que no le impide hacer los cuatro reparos examinados aquí ni las observaciones siguientes con que redondeamos su crítica. Dice Allers justamente: “La exploración de los varios “mundos” en que los hombres viven bajo condiciones normales o anormales todavía tiene que efectuarse. Y los muchos términos usados en los estudios existenciales deben ser aclarados para evitar ambigüedades. También será necesario reexaminar los supuestos metafísicos subyacentes, sin presuponerlos, ya que deben justificarse dentro de la estructura de una teoría del ser humano o, en última instancia, del ser en el más amplio sentido de la palabra”. (1, 113).

4.—LOS HALLAZGOS DE E. NICOL.—Eduardo Nicol, notable filósofo español, no conoce a Binswanger, pero de Heidegger sí tiene bastante que decir, y tan radical y fundamentante como lo que dice el propio Heidegger. De acuerdo con éste y en la línea del concepto del ser-en-el-mundo, Nicol expresa que sólo puedo existir en conexión real con lo que yo *no soy*, lo cual “me determina, me constituye, condiciona y define, no ya por delimitación, sino por integración e interacción efectiva” (20, 184). Pero no sólo me encuentro ya *en* el ser, no sólo he de existir *con* el ser, o sea no sólo soy-en-el-mundo y con-el-otro, “sino que

no puedo ser ni tengo otra manera posible de existir sino *en y con y por y para* el ser que no soy yo mismo" (*ibid*). Esto, sin embargo, dista de poderse reducir a la oposición sujeto-objeto, en la cual según Nicol se mueve todavía Heidegger, por más que pretenda superarla. Por el contrario, el conocimiento —y así llegamos al primer gran descubrimiento de Nicol— no se efectúa entre los dos términos tradicionales, el sujeto y el objeto, sino entre tres: el sujeto, el objeto y el otro sujeto. Es imposible ya, como él dice, "seguir considerando —como tradicionalmente se ha hecho, y como hace todavía el propio Heidegger, aunque con una terminología diferente— que la relación constitutiva del conocimiento se establece entre estos dos términos: el sujeto y el objeto. Básicamente, los componentes son tres: la realidad y los dos sujetos que la aprehenden y que, al comunicarla mediante el *logos*, se aseguran mutuamente de que es, en efecto, una realidad *común*" (20, 187n).

La captación del objeto por el sujeto solo no garantiza su realidad, ya que la certidumbre de aquél depende de éste solo, de la conciencia del sujeto; y en este solipsismo cae también Heidegger. Mas, de hecho el sujeto no está solo, de manera que el proceso del conocimiento no concluye en la aprehensión subjetiva del objeto, sino en su comunicación al otro por la palabra. Y es que la palabra *no* se dirige a la cosa o al objeto, sino al otro sujeto. El diálogo concluye la fase primaria del conocimiento constituyendo a la cosa propiamente en objeto mediante su definitiva identificación *común* (cf. 20, 190-91).

Una consecuencia muy importante que se desprende de aquí es que el conocimiento no necesita de ningún artificio metodológico para que resulte apodíctico. Es decir, en palabras de Nicol, *el ser está a la vista*. No hay que buscarlo ni por debajo ni por detrás de las cosas. He aquí el segundo gran hallazgo de Nicol. El mismo Heidegger, aunque insiste en que vivimos siempre en una cierta comprensión del ser, se debate en el problema de la apariencia, dando por supuesto el ser pero como encubierto u oculto (de donde la necesidad de develarlo o ponerlo de manifiesto mediante la fenomenología). Mas al ser "hemos de darlo por supuesto en ontología, no por una vaga *comprensión* preontológica que formemos sobre él, sino por la muy precisa *intuición* apodíctica que tenemos de él en el reconocimiento de las existencias concretas" (20, 196). El ser, *se da* con plenitud y autenticidad a la primera inspección,

y ninguna averiguación fenomenológica posterior podrá reforzar su plenitud ni revelárnoslo como más ser.

Ahora bien; la identificación apodíctica del ente sólo se produce, según hemos visto, a través del *logos*, lo que implica el concurso del otro como integrante de la relación constitutiva del conocimiento. Razones de método obligan entonces, como en Heidegger, a anteponer el análisis de la forma de ser del ente que dialoga, el hombre, a toda otra investigación. "Pero la singularidad óntica y ontológica del hombre consiste, no tanto en su capacidad de preguntar sobre el ser, como dice Heidegger, sino en el hecho de que la simple presencia de su ser revela ya la índole de este ser suyo" (20, 199), índole ontológica peculiar y distintiva: la del ser de la expresión. Quiere esto decir que el hombre expresa siempre, que toda acción suya posee una intencionalidad comunicativa y un contenido significativo, que su mera presencia requiere una interpretación precisamente porque es significativa. Por consiguiente, este tercer hallazgo decisivo de Nicol exige la hermenéutica como método de análisis del ser del hombre. Sólo que ésta tampoco coincide con la hermenéutica de la fenomenología heideggeriana, pues no busca el sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein en general, sino saber o conocer el contenido significativo de la expresión del ser humano. Y así resulta que el conocimiento del hombre es, según Nicol, interpretativo por necesidad (cf. 20, 200).

De cuanto llevamos dicho, lo decisivo metafísicamente no es solamente la evidencia del ser, que ya quedó demostrada, ni el hecho de que esta evidencia se produce en un fenómeno expresivo, como es el diálogo entre dos sujetos que identifican con la palabra común una realidad también común; "lo decisivo es el hecho de que la intuición apodíctica del ser del hombre, como ser de la expresión, instituye inmediatamente una distinción metafísica entre dos formas del ser: la forma de ser del sentido y la forma de ser sin sentido" (20, 203). A la primera pertenece, desde luego, el hombre y todo lo humano. Y ahora se entenderá más fácilmente por qué ha de ser hermenéutico el saber del hombre: porque, al darse éste en la forma de ser de la expresión, es también el ser del sentido. El ser de la expresión, así, es el ser de la esencial ambigüedad, ya que siempre ofrece más de un sentido (cf. 20, 202). Por el contrario, "la realidad no humana no puede ser in-

terpretada y carece de sentido”, de donde su conocimiento no sea hermenéutico.

Una segunda implicación importante del establecimiento de que el hombre es expresivo es que ningún existenciarista —el cuidado, la angustia, el comprender, etc., heideggerianos— puede tomarse como rasgo primario y diferencial del ser humano, pues el constitutivo fundamental de este ser es la expresión y, justamente, el más fundamental “en el doble sentido fenomenológico y ontológico: es entre todos el más patente, y todos los demás aparecen sucesivamente conectados con él dentro de la estructura unitaria del ser” (20, 214). La expresión, así, “no es tan sólo un rasgo *propio* del hombre, sino 1) que lo es con carácter determinante y constitutivo de su ser, de modo que la expresión debe considerarse rigurosamente como una categoría ontológica; 2) que lo es con el carácter de un dato originario, primariamente cognoscible, de tal suerte que todos los demás derivan fenomenológicamente de éste; y 3) que lo es con carácter exclusivo, es decir, ontológicamente diferencial” (20, 227).

Otra implicación, apuntada ya, es que la comunicación es un hecho garantizado por la realidad del diálogo o interlocución. En efecto, cuando se reconoce que la expresión es el dato primario, ontológica y fenomenológicamente, y la clave para comprender la forma de ser del hombre, desaparecen de inmediato las dificultades inherentes al falso problema de la comunicación, ya que todo hombre se entiende de hecho con sus semejantes mediante la palabra, esto es, identifica las cosas hablando *de* ellas *con* el otro. De aquí resulta que la evidencia del *tú* es inmediata y apodíctica porque el *tú* es el destinatario al que el que expresa dirige la palabra. O sea que el *tú* es inseparable copartícipe del *yo* en el diálogo, a través del cual se comunican o hacen común la presencia del ser. La necesidad del hombre, por consiguiente, de ser con el otro no es sociológica, sino ontológica.

Una cuarta implicación, conclusiva de las anteriores, es que la condición humana, como dice Nicol (20, 217), queda definida desde luego por el hecho de que el otro, el *tú*, “a quien pretendo conocer, se me revela como el ser de la expresión, y de que yo, situado en posición de cognoscente, sólo puedo conocerlo interpretando su expresión”, esto es, confiriendo a ésta significación. Y ello quiere decir que al hombre se lo aprehende en el modo de conocimiento de la comprensión: el otro es el

ente ante el cual adoptamos espontáneamente la actitud hermenéutica. Por lo mismo, la realidad indiferente, o carente de sentido, se capta, pero *no* se comprende.

Todo lo anterior puede resumirse en las siguientes proposiciones:

- 1.—El ser es la más primaria y segura posesión del hombre.
- 2.—La evidencia apodíctica del ser es dialógica.
- 3.—El diálogo revela la estructura triangular del conocimiento (sujeto-objeto-sujeto) y prueba la efectividad de la comunicación.
- 4.—El *logos* o expresión es la característica fundamental del ente humano.
- 5.—El conocimiento del hombre sólo se logra apresando el sentido de su ser a través de la expresión con que comunica o vuelve común al otro lo que le ocurre.

5.—LAS RESPUESTAS DE L. BINSWANGER.—Nuestro autor ha contestado en "Daseinsanalytik und Psychiatrie" con suficiente claridad a las críticas de Boss y en otras partes de su obra, sin proponérselo, a algunas de las de los demás. A continuación, entonces, exponemos tales respuestas citándolo largamente.

Refiriéndose a la acusación de que entiende erróneamente a Heidegger y de que por ello ha intentado completarlo, dice: "Yo mismo he destacado siempre, para resguardarme de malas interpretaciones, que las *intenciones* de Heidegger son plenamente diferentes de las mías. En *Ser y tiempo* se trata, para subrayarlo otra vez, de que *la pregunta sobre el sentido del ser* renueve el plantear y el despertar una comprensión del sentido de esta pregunta. Para ello, sin embargo, es necesario una "adecuada explicación previa" del ente preguntado, esto es, del Dasein "respecto de su ser". Esta explicación resulta, así, en Heidegger expresa en relación a la comprensión del ser y por otra parte notoria en relación al tiempo como el horizonte posible de esta comprensión. Tal fue la meta provisional de *Ser y tiempo*. Cuando ahora no sólo llega a reprochárseme, lo mismo que a Bollnow, que he entendido mal a Heidegger, sino también que lo he querido "completar" (con la introducción del modo de ser dual del amor), se trata nuevamente de indicar que la explicación heideggeriana del Dasein en punto

a la comprensión del ser es fructuosa, pero *de ningún modo para* un propósito *antropológico*, de ningún modo por tanto para el propósito de *describir* al Dasein humano según todas sus direcciones de significación, todas las posibilidades y constituyentes de su proyectar el mundo, su ser-en y poder-ser sí-mismo, un tema que en general no se halla acabado para tratarse. Así es comprensible, para mencionar sólo un ejemplo, que no encontremos en *Ser y tiempo* ninguna explicación expresa sobre la consistencia o materialidad o sobre la coloración y alumbramiento de los proyectos-del-mundo, mientras que una explicación tal es indispensable respecto de las formas de Dasein del ascender y el caer o de las del ser-en-el-mundo maniaco, depresivo, esquizofrénico, psicopático o neurótico. Resulta claro entonces que Heidegger, con sus existencialistas y su construcción de la estructura apriórica del Dasein como ser-en-el-mundo, no sólo ha puesto en libertad el horizonte para nuestra peculiar investigación empírico-fenomenológica, sino también nos ha proporcionado un instrumento con el que podemos volver a construir el edificio de nuestra peculiar ciencia" (3, 285-86).

En cuanto a la acusación de subjetivismo, ventila la cuestión de la manera siguiente: "Con *Ser y tiempo* el problema de la subjetividad ha sido apartado, para precisarlo una vez más, de la correlatividad de la referencia entre sujeto y objeto, y ciertamente del reducido marco del *conocimiento*, y ha sido puesto sobre el extenso suelo del ser-en-el-mundo como *trascendencia*. "Subjetividad" significa ahora la estructura apriórica no sólo del "conocimiento", sino de la subjetividad trascendental en general, determinada terminológica y ontológicamente como ser-ahí o ser-en-el-mundo. Con ello empero fue abierta al propio tiempo la vista al descubrimiento de "fuerzas", mediante las cuales el Dasein, en palabras de Wilhelm Szilasi, "*se sostiene o sucumbe dentro de la totalidad de las posibilidades de ser*". De donde Szilasi pueda decir que *Ser y tiempo* es la primera exploración del Dasein *relativa a su trascendencia objetiva*. Y con este examen se abre la comprensión a la significación que *Ser y tiempo* tiene para un plano básico y construcción arquitectónicos de la psiquiatría. Vemos, pues, ahora que la *realidad del ser hombre* no está más suficientemente caracterizada por las palabras *consciencia o vida*, presindiendo completamente de que el resultado del concepto de vida siempre nos coloca de nuevo ante el enigma de cómo sea posible que, para expresarlo como Natorp, "en

un determinado lugar de la conexión objetiva (como totalidad ya presupuesta) —de la conexión del problema del conocimiento objetivador— actúe sin embargo la conciencia de cada vez de la correspondiente subjetividad, como una conexión totalmente nueva, heterogénea”. Con la concepción de la realidad del ser humano como Dasein, Heidegger ha logrado por primera vez exhibir “la plenitud de la trascendencia objetiva de lo real en el ser real del hombre, esto es, su facticidad”. Así ha convertido al ser humano, “con una amplitud y una intensidad nuevas”, en el objeto también de la exploración científica “de la estructura de su modo de ser peculiar”, ¡en el objeto de la *investigación* científica de la *estructura* de su peculiar modo de ser! (3, 248).

Ocupándose ahora de Allers, conviene leer detenidamente en relación con lo que asienta sobre la polaridad sujeto-objeto el siguiente párrafo de Binswanger (2, 193): “...sólo con la concepción del ser-en-el-mundo como trascendencia ha vencido el cáncer de toda psicología y ha sido abierto el camino para la antropología, el cáncer, a saber, que es la doctrina de la *escisión* del mundo en sujeto y objeto. Con base en esta doctrina, el Dasein humano es reducido a un mero sujeto, esto es, a un muñón de sujeto sin mundo, en el que ocurren toda suerte de procesos, acontecimientos, funciones, que tiene toda clase de propiedades o ejecuta todo tipo de actos, pero del que nadie es capaz de decir —más que mediante construcciones teóricas— cómo puede dar con un “objeto” y comunicarse y llegar a entenderse con otros sujetos. En contraste, el ser-en-el-mundo significa siempre, en una forma que no puedo detenerme a precisar, ser en el mundo *con* mis semejantes, con entes como yo (*Mitdasseienden*). Heidegger, entonces, no sólo ha retrocedido con su concepto del ser-en-el-mundo como trascendencia a un punto anterior a la escisión sujeto-objeto del conocer y eliminado la “grieta” entre yo y mundo, sino también ha elucidado la estructura de la subjetividad como trascendencia, con lo cual ha abierto un nuevo horizonte de comprensión y ha dado un nuevo impulso a la exploración científica de la existencia humana y sus modos de ser peculiares. La partición del ser en sujeto (hombre, persona) y objeto (cosa, ambiente) se reemplaza aquí, por tanto, por la *unidad del Dasein y el mundo* que la trascendencia garantiza”.

Respecto de las críticas de Jaspers y de Nicol, las más importantes son las que se refieren al problema del conocimiento del hombre

Por principio de cuentas, atendamos a la concepción de Binswanger de la fenomenología. Para él la fenomenología pura es una “psicología eidética especial” que “opera con la percepción “suprasensoria” o categorial de la “esencia” o eidos irreal (empero, no epistemológica o metafísicamente ideal)” (2, 45), entendiendo por percepción categorial una “ideación abstractiva”: la intuición fenomenológica o visión de la esencia. Y el principio fundamental del método fenomenológico es “limitar el análisis a lo que realmente se halla en la consciencia o, de otra manera, a lo que es inmanente a la consciencia” (2, 25).

Conforme a estas definiciones, Binswanger (2, 16) puede decir, en completo acuerdo con Husserl, que: “Hay vastos, muy vastos campos de objetos que son inaccesibles a la percepción sensorial, de los cuales, sin embargo, adquirimos y elaboramos una noción intuitiva; en efecto, podemos entonces decir que para cada campo de objetos es posible encontrar su correspondiente acto de cognición intuitiva”. Pero hemos de advertir en este punto que “el concepto de fenomenología ha venido cambiando desde entonces en varios respectos, por lo que hemos de distinguir estrictamente entre la fenomenología pura o eidética de Husserl como una disciplina trascendental y la interpretación fenomenológica de las formas del Dasein humano como una disciplina empírica” (2, 192). Estamos aludiendo aquí a una “experiencia fenomenológica, en el sentido de agotar o interpretar metódico-criticamente los contenidos fenoménicos” (2, 191). Si se emplea este criterio para la investigación biológica, es decir, si la vemos como “agotamiento o interpretación del contenido de *vida* de los fenómenos”, aún así la indagación daseinanalítica presenta sobre aquélla una doble ventaja.

Binswanger las expone de este modo (2, 201-03): “La primera es que no tiene que ocuparse de un concepto tan vago como el de vida, sino de la universal y fundamental *estructura* liberada del Dasein como ser-en-el-mundo y por-sobre-el-mundo. La segunda consiste en que puede dejar al Dasein expresarse *efectivamente* acerca de sí mismo, utilizar sus propias palabras; dicho de otro modo, que los fenómenos, cuyo contenido interpreta, son sobre todo fenómenos de lenguaje. En ninguna parte, realmente, se deja contemplar más claramente ni desenrañar más seguramente el contenido del Dasein que a través del lenguaje, porque es en éste donde en verdad nuestros proyectos del mun-

do se "consolidan" y articulan y donde, por ende, se establecen y comunican".

"Con arreglo a la primera ventaja —prosigue—, el conocimiento de la estructura o constitución fundamental del Dasein nos proporciona un hilo conductor sistemático para la indagación práctica daseinanalítica. Sabemos ahora qué atenderemos en la investigación de una psicosis, conforme a qué criterios, por lo tanto, vamos a proceder; sabemos además que tenemos que poner en claro qué clase de espacialidad y temporalidad, de iluminación y color, de consistencia o materialidad y de motilidad pertenece al proyecto-del-mundo en el que la forma de Dasein del caso o su configuración individual se proyecta. He demostrado esto ya en mis estudios sobre la fuga de ideas. Semejante hilo conductor metódico puede suministrarlo por ello solamente la estructura del ser-en-el-mundo, porque en dicha estructura disponemos sin más de una *norma* y con ello de la posibilidad de establecer las divergencias respecto de esta norma de manera científicamente exacta. Para nuestra propia sorpresa se ha descubierto además que, en las psicosis investigadas hasta ahora, esas divergencias no pudieron de ninguna manera ser entendidas sólo negativamente, a saber, como lo opuesto a la norma, sino que correspondían a su vez a una nueva norma, a una nueva *forma* de ser-en-el-mundo. Si, por ejemplo, podemos hablar de una forma de vida o, mejor, de una forma de Dasein maníaca, esto significa que pudimos establecer una norma que abarca y rige todos los modos de expresión y de conducta registrados como maníacos por nosotros. A esta *norma* entonces es a lo llamamos el "mundo" del maníaco. Esto es cierto igualmente para los mucho más complicados, hasta ahora todavía incalculables proyectos-del-mundo del esquizofrénico, como pude comprobarlo en el caso de Ellen West y en otros casos de esquizofrenia no publicados aún. Investigar y establecer el mundo de estos enfermos significa, aquí como en todas partes, investigar y establecer el modo por el cual el ente, todo entre —tanto hombres como cosas— llega a ser accesible a estas formas de Dasein. Pues como bien sabemos el ente como tal nunca llega a ser accesible al hombre más que en y a través de un determinado proyecto-del-mundo.

"En cuanto a la segunda ventaja —la posibilidad de investigar los fenómenos de lenguaje—, la esencia del habla y del lenguaje reside

en expresar y ofrecer un *determinado contenido de significación*. Este contenido de significación es, como se sabe, infinitamente variado. Todo depende por consiguiente de indicar con exactitud en cuál contenido de significación averiguamos los enunciados de lenguaje de nuestros pacientes. Nosotros no concentramos nuestra atención solamente como lo hace sistemáticamente el psicoanalista, en el contenido *histórico* de vida, en el señalamiento a la conexión experienciada o presunta (conjeturada) de la historia vital interna; ni nos detenemos ante todo en el contenido sobre las posibles indicaciones acerca de los hechos *fun*-*tornos* de la función del habla o del pensamiento. Lo que en el *Dasein* de vida, como hace el psicopatólogo cuando atiende los *traseinanálisis* debe atraer nuestra atención es más bien el contenido de las expresiones y manifestaciones del lenguaje en tanto que señalan el proyecto, o proyectos del-mundo, en el cual el que habla vive o ha vivido; en suma, el contenido del mundo. Por contenido-del-mundo entonces entendemos el contenido de hechos inherentes al mundo, esto es, de indicaciones sobre cómo la forma, o configuración, respectiva del *Dasein* descubre el mundo, proyecta y abre el mundo, y es o existe en el mundo del caso. Pero además hay indicaciones sobre el modo en que el *Dasein* es por *sobre* el mundo, es decir, el modo como es en casa —o no es— en la eternidad y el hogar del amor”.

Por último, vamos a remitir, a fin de no repetirnos, a lo que en la segunda mitad del apartado 7 del capítulo IV se dice acerca del amor como factor de esencial importancia para el conocimiento de los otros. Sólo querríamos poner aquí de relieve que Binswanger se halla, en cierta forma, de acuerdo con Jaspers cuando afirma que la ciencia está edificada sobre el principio de *separación* y por ello mismo, no puede apresar en unidad la realidad del hombre⁴, y que, en verdad, tal unidad precientífica “sólo es accesible al hombre por dos caminos: el de la filosofía y de los sistemas filosóficos y el del Amor, que incluye tanto a Eros como a Agape” (16, 233). Y todavía en otro lugar de “Ilse” (16, 230) hablando del diagnóstico psiquiátrico: “Lo que la psiquiatría quiere y puede hacer no es absoluto una revelación de (la) esencia, sino una penetración cada vez más honda y precisa en el hecho médi-

(4) Véanse las páginas iniciales del Apéndice III.

co dado... La efectiva revelación del ser es posible aquí como en todas partes únicamente a través de la revelación filosófica (ontológica)".

De todas estas citas lo que importa, en resumen, es el enfoque "de que aquí todo está vinculado con todo, de que no puede ocurrir ningún cambio parcial sin que cambie el todo, y de que, por tanto, no se dan ya más hechos aislados. Esto empero modifica también el concepto de hecho, el hecho mismo y el método de su estudio. Porque no se trata ya más de alcanzar una conclusión inductiva a través del simple amontonamiento de hechos, sino de hundirse amorosamente en la esencia y contenido de cada fenómeno" (2, 201).

Terminaremos las respuestas a Nicol y principalmente a Jaspers estableciendo, a manera de conclusión, que para Binswanger el genuino conocimiento del hombre no se logra más que mediante el comprender (*Verstehen*), anterior a la separación del sujeto y el objeto, y el comunicarse (*Mitteilung*)⁵.

El propio Binswanger lo confirma al decir que nuestros juicios sobre la conducta de los demás se basan "en hechos que son prerracionales e irracionales, a saber, en hechos del terreno de la *communicatio* (participación) y de la *communio* (amor)". En este sentido, tampoco se halla muy lejos de Nicol.

(5) Recordemos que **Mittelung** significa en alemán tanto comunicación como participación o compartición. Binswanger utiliza también a veces **Kommunikation**.

CONCLUSIONES

1.—PSICOLOGIA Y ANTROPOLOGIA.—Antes de arribar a conclusión alguna es menester aclarar qué vamos a entender por psicología a fin de juzgar rectamente los aportes del Daseinánálisis así como los hallazgos de la doctrina heideggeriana en tanto que conciernen a la psicología. Sin duda, tal suerte de definición debe apoyarse en el nombre mismo de esta ciencia, que en griego significa, como es bien sabido, *discurso o tratado sobre el alma*; o sea, el objeto de esta ciencia no puede ser más que lo anímico, lo psíquico, y no lo humano como un todo. Luego la psicología es el estudio de la realidad psíquica, los fenómenos o hechos psíquicos, tanto del hombre como del animal, en contraposición a la realidad física, y *no* un saber del hombre en total, como quiera que se conciba este saber.

Otra cosa ocurre ciertamente con la llamada psicología antropológica, y mejor antropología, dentro de la que queda ubicado el Daseinánálisis de Binswanger. Esta sí intenta dar cuenta de la totalidad del hombre, con éxito variable, sobre todo con fines psicopatológicos y psicoterápicos. Pero justamente en la medida en que va más allá de lo psíquico, ensayando una aprehensión inmediata del ser hombre, en esa misma medida deja de ser psicológica, en el estricto sentido aclarado arriba, para convertirse en antropología. Y simplemente porque lo humano no se identifica con lo psíquico, ni lo psíquico se reduce al hombre sino que incluye también al animal.

Así entendida, la psicología no puede confundirse jamás con la ciencia del hombre, como quiere Nicol, pues es el caso que cualquiera psicología que se atiene a su nombre y no pretende desbordar su cam-

po científico propio, acepta que el todo del hombre se le escape siempre, ya que en ninguna forma “aspira a dar una idea cabal del hombre concreto” (21, 9). En consecuencia, todo saber o ciencia del “hombre entero” tiene que llamarse antropología, como bien lo comprende Binswanger, o de parecida manera: antropognosis, antroposofía, prosopología’.

Por si quedara aún alguna duda, vamos a servirnos de Buber (6, 24-5) para asentar con meridiana claridad la diferencia entre el punto de mira del psicólogo y el del antropólogo. Dice el profundo pensador judío: “Si los dos estudian, digamos, el fenómeno de la cólera, el psicólogo tratará de captar qué es lo que siente el colérico, cuáles son los motivos y los impulsos de su voluntad, pero el antropólogo tratará también de captar qué es lo que está haciendo. Con respecto a este fenómeno, les será difícilmente practicable a los dos la introspección, que por naturaleza tiende a debilitar la espontaneidad e irregularidad de la cólera. El psicólogo tratará de sortear la dificultad mediante una división específica de la conciencia que le permita quedarse fuera con la parte observadora de su ser, dejando, por otra parte, que la pasión siga su curso con la menor perturbación posible. Pero, de todos modos, la pasión en este caso no dejará de parecerse a la del actor, es decir, que no obstante que pueda intensificarse por comparación con una pasión no observada, su curso será diferente: habrá, en lugar del estallido elemental, un desencadenarse de la misma que será deliberado, y habrá una vehemencia más enfática, más querida, más dramática. El antropólogo no se preocupará de una división de la conciencia, pues que le interesa la totalidad intacta de los procesos, y, especialmente, la no fragmentada conexión natural entre sentimientos y acciones; y ésta es, en verdad, la conexión más poderosamente afectada por la introspección, ya que la pura espontaneidad de la acción es la que sufre esencialmente. El antropólogo, por tanto, tiene que resistirse a cualquier intento de permanecer fuera con su yo observador y, cuando le sobreviene la cólera, no la perturba convirtiéndose en su espectador, sino que la abandona a su curso sin el empeño de ganar sobre ella una perspectiva. Será capaz de registrar con el recuerdo lo que

(1) Tratado o ciencia de la persona. Del griego **prosopós** = persona.

sintió e hizo entonces; para él, la memoria ocupa el lugar del experimentar consigo mismo. Pero lo mismo que los grandes escritores, en su trato con los demás hombres, no registran deliberadamente sus peculiaridades, tomando, como si dijéramos, notas invisibles, sino que tratan con ellos en una forma natural y no inhibida, dejando la cosecha para la hora de la cosecha, también la memoria del antropólogo competente posee, con respecto a sí mismo y a los demás, un poder concentrador que le sabe preservar lo esencial. En el momento de la vida no lleva otra idea que la de vivir lo que hay que vivir, está presente con todo su ser, indiviso, y por tal razón crece en su pensamiento y en su recuerdo el conocimiento de la totalidad humana”.

No obstante, puesto que la literatura habla de una dirección *antropológica* (el uso del término no hace sino confirmar lo expuesto) dentro de la psicología, hemos de considerar también a ésta en su sentido lato, como ciencia de la conducta o del vivir (*Erleben*) o existir humano, al lado de su sentido estricto y, para nosotros, propio.

2.—LA RENOVACION DASEINANALITICA.—Sin olvidar que el Daseinánalisis se orienta principalmente hacia la psiquiatría, sus descubrimientos, como vimos en varios lugares de este trabajo, afectan por igual a todas las ciencias de la psique, especialmente en lo que se refiere a su base científica y al método de su correspondiente indagación. Esta base o cimiento científico y la indagación que de ella surge son ante todo una cuestión psicológica por su carácter teórico general. Creemos, pues, llegado el momento de poner en primer plano el aspecto puramente psicológico del Daseinánalisis, tanto en el sentido estricto del apartado anterior como en el sentido lato convencional.

Queremos advertir desde el principio que muy difícilmente puede hablarse de una psicología del Dasein y, menos aún, de una psicología daseinanalítica, ya que ni siquiera es dable hablar, con rigor, de una antropología daseinanalítica. Todo depende, por supuesto, de que se tome o no al hombre como un ente natural. Lo más, podría hablarse de una psicología existencial, esto es, fundamentada en los existencialistas de Heidegger o, por decirlo mejor, que defina al hombre por existencialistas. Y si nos atenemos a esta terminología que distingue lo existencial de lo existencialista, tampoco es posible hablar, en este sentido, de una psicología existencial (óptica), dejando aparte la ambigüedad

propia de este último adjetivo. Finalmente, y por lo mismo, una psicología de la *Existenz* no sólo resulta contradictoria, sino absurda. Debemos en consecuencia, abandonar la denominación provisional de psicología existencial para el movimiento que nos ocupa.

Con lo que acabamos de exponer hemos empezado a situar estrictamente el carácter de renovación, o “verdadera revolución”, que esta corriente de pensamiento posee. Ni el psicoanálisis, ni la teoría de la *Gestalt*, ni el *behaviorism* con su radicalismo, en verdad, han minado tanto las bases de la concepción psicológica tradicional. Mas al exhibir el falseamiento de la realidad que semejante psicología, como en general toda ciencia que reifica al hombre, lleva a cabo, con ello solo lo ha superado abriendo la posibilidad de un nuevo planteamiento científico.

Examinemos, por consiguiente, las bases en que descansa la psicología como ciencia natural para entender cómo el enfoque daseinanalítico efectúa su superación. Ellas son:

- 1.—La psicología tiene su campo propio de objetos: los procesos psíquicos en general y/o los de la conducta humana en especial.
- 2.—Estos procesos o fenómenos psíquicos son hechos naturales.
- 3.—Como tales hechos, los objetos de la psicología sólo pueden estudiarse científicamente por medio del método científico-natural.
- 4.—Este método consiste en reificar, u objetificar, los hechos de un campo científico dado a fin de fijarlos, clasificarlos y correlacionarlos dentro de un sistema unificador y generalizador.

La investigación desainanalítica rechaza, como vimos, todos estos puntos, con la reserva sobre el punto 1 que se anota al final del apartado, aduciendo que el hombre no es un ente natural, ni mucho menos un objeto o una cosa, sino una realidad fenoménica que exige la comprensión y, por ello mismo, la interpretación de lo puro dado, ajeno a toda “naturaleza”. Esto es, el Daseinánálisis opone al método científico-natural el método antropológico—fenomenológico, que postula:

- 1.—El hombre, en tanto Dasein, solamente se vuelve accesible temática o atemáticamente mediante el comprender (*Verstehen*).
- 2.—La comprensión es un acto fundamentalmente prerracional e irracional, al que siempre acompaña un determinado tono (*Stimmung*) y una posibilidad de habla (*Rede*) de igual originalidad existencial.
- 3.—La comprensión es también esencialmente totalitaria o, si se quiere, configuracional, es decir, conforma los hechos en totalidades abarcadoras de sentido, y por ende, sujetas a interpretación, anulando con ello toda consideración aisladora, reificadora e hipostática.
- 4.—Estos hechos son fenoménicos, históricos y empíricos, lo que significa que *aparecen* y *acaecen* factualmente en y para la *experiencia* del Dasein del caso, donde son estructurados por la proyección mundana que prefigura lo “estante” y guía su comprensión.
- 5.—La estructura trascendental del Dasein y su existencia requieren ser investigadas de acuerdo con los existencialistas heideggerianos (el hallarse, la apertitud, el caer, la temporalidad, etc.) y Binswanger agregaría, con las nuevas dimensiones existenciales descubiertas por el Daseinánalisis (el colorido, la consistencia, la altura, la profundidad, etc.) en su indagación de las formas de ser-en-el-mundo.

Podría añadirse todavía un postulado más, que Binswanger repudia resultante y que da pie a la ruta que dentro del Daseinánalisis sigue Boss, pretendidamente fiel a su maestro Heidegger. Sería éste:

- 6.—El saber comprensor, temático o atemático, se agota en la individualidad concreta y única del caso, en la *meidad* de cada cual, que es a lo que alude el concepto heideggeriano de *Jemeinigkeit*.

Este aserto constituye, por cierto, la negación más radical del conocimiento que dominamos científico puesto que recusa todo posible paso de lo singular a lo general. Sin embargo, el propio Heidegger no es consecuente con este principio y a menudo afirma del Dasein en general lo que, con todo rigor, pertenece al Dasein individual concreto.

Evidentemente, como observa Jolivet (15, 75n), este “tránsito de lo singular a lo general es indudablemente posible (es la definición misma del conocimiento intelectual), pero no en la doctrina heideggeriana, que implica un empirismo radical”.

En cambio, por el lado de Binswanger habría que agregar en lugar del postulado anterior el siguiente:

6 bis. La investigación daseinanalítica de la estructura trascendental del Dasein debe conducir al establecimiento científico de su correspondiente forma de ser-en-el-mundo y, en su caso, de las modificaciones de dicha estructura apriórica.

Sin duda, como lo vimos en su oportunidad, lo último representa un retroceso a una cierta objetivación que, convirtiendo los existenciales en categorías, hace del mundo un esquema o diseño² a través del cual tiene acceso lo ente a una especie trascendente de subjetividad y concede a la comprensión un alcance más bien temático, aunque igualmente irracional: amoroso e imaginativo. Mas esta objetivación, contraria hasta cierto punto a las enseñanzas heideggerianas³, es, también sin duda, el único procedimiento que puede retener el carácter de ciencia para el saber empírico acerca del hombre.

Veamos cómo expresa esto Binswanger (3, 269) apoyándose en Szilasi: “Con la concepción del hombre como una unidad somato-anímico-espiritual no se dice nada netamente científico, ya que el ser del hombre —como afirma Heidegger— no puede ser “calculado” sumando las formas de ser del cuerpo, del alma y del espíritu, encima todavía sin definir. Es preciso, entonces, retroceder a la trascendencia (subjetiva), al Dasein como ser-en-el-mundo, si bien considerando conjuntamente su trascendencia objetiva”.

“Pero la trascendencia objetiva del ser humano —nos dice ahora Szilasi mismo (26, 69)— no se caracteriza suficientemente como vida, ni tampoco con la determinación cartesiana de la *res cogitans*”. Ha sido Heidegger quien ha efectuado tal caracterización al definir la realidad del ser hombre como Dasein, logrando con ello exhibir por vez

-
- (2) *Entwurf*. Mientras que en Heidegger este término se refiere al proyectar, en Binswanger tiene más bien la acepción de diseño o plano.
 - (3) Heidegger no está contra toda forma de objetivación, sino contra aquélla que podríamos llamar objetificación, esto es, la reificación del hombre y lo humano, y la hipóstasis del objeto.

primera "la plenitud de la trascendencia objetiva de lo real en el ser real del hombre, su facticidad. El esclarecimiento del "ser-objeto" del Dasein para cada encuentro consigo mismo y para todo devenir temático en la investigación científica ha convertido al ser humano, con una amplitud y una intensidad nuevas, en el objeto de la investigación de la estructura de su peculiar modo de ser. En forma más adecuada que por medio del rodeo de la mera subjetividad trascendental, que sólo designa un "momento" de lo real específico y, por otra parte, ni siquiera aquel momento que nos hace patente la realidad propia del Dasein como suya y peculiarísima. En una forma más adecuada también que la reflexión filosófica, es decir, el volverse el pensamiento sobre sí mismo, tal como Fichte y Hegel la desarrollaron metódicamente. Y de una manera completamente distinta que la psicología, que se ve obligada ahora a buscar de nuevo su lugar propio, siguiendo para ello la significación general que se esconde en la determinación aristotélica de *psyche*" (26, 69-70)⁴.

En suma que resulta imprescindible la objetivación, la indagación del ser-objeto del Dasein. Pero no la objetivación reificadora de la ciencia natural, sino una objetivación comprensora que, más allá de la empatía y la intencionalidad, penetre amorosamente los contenidos fenoménicos del Dasein-hombre y permita describirlos en su esencia empírica. En consecuencia, la psicología debe ampliarse hasta convertirse en la ciencia empírica del ser hombre, esto es, en antropología. Pero si queremos conservar una psicología en sentido estrecho o estricto, hemos de atenernos al modo en que y por el que el ente accede al organismo animal o al humano, o sea, al modo como el organismo forma su mundo y es obra en él psíquicamente.

La renovación, entonces, que el Dasein-análisis de Binswanger trae a la psicología natural es una renovación total de los presupuestos "naturalistas" en que descansa, lo cual la obliga, como acabamos de señalarlo, a transformarse en una antropología empírico-fenomenológica, que esta vez se levanta sobre el amplio suelo de los *a priori* heideggerianos principalmente el del ser-en-el-mundo como trascendencia.

(4) Por **psyche** —advierte líneas antes Szilasi— entiende Aristóteles "toda la investigación ontológica del poder-ser de un determinado ente que "en su estructura organizada dispone de la aptitud plenamente desarrollada para llegar a realizar, en cada caso, su propio ser". (De An. II, 1).

I. El Daseinanálisis: qué es y qué pretende*.

Por *Daseinanálisis* entendemos una indagación científica antropológica, esto es, dirigida a la esencia del ser del hombre. Su nombre tanto como su fundamento filosófico proceden de la analítica del Dasein de Heidegger. El mérito de ésta, aún no suficientemente reconocido, estriba en haber puesto en libertad una *estructura fundamental* del Dasein y en haberla descrito en sus componentes esenciales, a saber, la estructura del ser-en-el-mundo. Al establecer como constitución o estructura básica del Dasein el ser-en-el-mundo, Heidegger desea con ello enunciar algo sobre la condición de posibilidad del Dasein. La formulación *ser-en-el-mundo* tiene, pues, para Heidegger el carácter de una afirmación sobre un conducirse esencial que determina al Dasein en general. Del descubrimiento y exposición de este conducirse esencial recibe el Daseinanálisis su estímulo decisivo, su fundamentación y su justificación filosóficas, así como sus directrices metódicas. Sin embargo, el Daseinanálisis mismo no es una ontología ni una filosofía, por lo que *repele* toda relación con una *antropología filosófica*; como el lector comprobará pronto, sólo la referencia a una *antropología fenomenológica* conviene al verdadero comportamiento de las cosas. (1)

* Este y el Apéndice II son traducciones directas del alemán de toda la primera parte y de una fracción de la tercera, respectivamente, de la conferencia "Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie" (Sobre el rumbo de la investigación daseinanalítica en la Psiquiatría), dicha primeramente en Octubre de 1945 y publicada al año siguiente en el **Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie**, y que Binswanger recoge en el tomo I de sus **Ausgewählte Vorträge und Aufsätze** (2,190-217) junto con dos artículos y otras cuatro conferencias. (T.)

(1) Quien desee formarse un concepto respecto de una antropología **filosófica** que consulte la obra de Paul Häberlin, **Der Mensch** (Zürich, 1941).

El Daseinanálisis no propone ninguna tesis ontológica sobre un conducirse esencial determinante del Dasein, sino que hace afirmaciones ónticas, esto es, afirmaciones sobre establecimientos efectivos de *formas* y *configuraciones* del Dasein que acontecen fácticamente. En este sentido, el Daseinanálisis es una *ciencia empírica*, si bien con un método y un ideal de exactitud peculiares, a saber, el método y el ideal de exactitud de las ciencias empíricas *fenomenológicas*.

Hoy no tenemos más que reconocer que hay *dos* tipos de experiencia científica: la experiencia discursivo-inductiva, en el sentido de describir, explicar y dominar los "procesos naturales", y la experiencia fenomenológica, en el sentido de agotar o interpretar metódico-críticamente los contenidos fenoménicos. Se trata del desacuerdo entre Goethe y Newton que hoy, bastante lejos de él, todavía nos inquieta, pero que ha cambiado, en virtud de una profunda inspección de la índole de la experiencia, de un "o esto o aquello" a un "tanto esto como aquello". Por lo que hace a la experiencia fenomenológica, en cuanto agotamiento o interpretación metódico-crítica de los contenidos fenoménicos, ocurre de igual modo se trate de la interpretación del contenido estético de una época estilística de arte, del contenido literario de un poema o un drama, o del contenido de mundo y sí-mismo de las respuestas de un protocolo de Rorschach o de una forma de Dasein paicótica. En lugar de la descomposición discursiva de los objetos naturales en características o propiedades y de su ulterior elaboración inductiva en tipos, conceptos, juicios, conclusiones y teorías, la experiencia fenomenológica deja *expresarse* al contenido de lo puro dado fenoménicamente y, por tanto, no perteneciente a ninguna "naturaleza". (2) Pero el contenido fenoménico puede expresarse solamente y en el expresar desarrollarse, si lo abordamos e interrogamos mediante el método fenomenológico; de otra manera recibiremos en vez de una respuesta científicamente fundada y verificable un accidental *aperçu*** . Aquí, como en cualquier ciencia, todo depende del *método* de abordamiento e indagación, de las vías y recursos por consiguiente del método de experiencia fenomenológica.

Conviene advertir que el concepto de fenomenología ha venido

(2) En este sentido habla ya Goethe de los "hechos y pasiones de la luz".

** Vistazo, impresión. En francés en el original, como otras frases que aparecen adelante. (T.)

cambiando en varios aspectos, de modo que hemos de distinguir hoy estrictamente la fenomenología pura o eidética de Husserl como una disciplina trascendental de la interpretación fenomenológica de las formas de Dasein humanas como una disciplina empírica. Entender ésta, sin embargo, es imposible sin conocer la primera. Lo que aquí debe guiarnos sobre todo, para sólo mencionar este factor, es la abstención de lo que Flaubert llama "la rage de vouloir conclure", es decir, la renuncia, nada fácil de cumplir en vista de nuestra unilateral formación intelectual científico-natural, a la apasionada necesidad de sacar conclusiones, de formarse una opinión o un juicio; en suma, de *reflexionar* sobre algo en vez de dejar que el algo mismo hable por sí, en vez de, para citar de nuevo a Flaubert, "exprimer une chose comme elle est". (3) En este "como es" no obstante, radica otro problema ontológico y fenomenológico central, ya que nosotros, seres limitados, adquirimos información del ser-como de una "cosa" únicamente según el proyecto-del-mundo, que guía nuestra comprensión de la cosa. De aquí que tenga que regresar una vez más a la tesis heideggeriana del Dasein como ser-en-el-mundo.

La tesis ontológica de que la constitución o estructura básica del Dasein es el ser-en-el-mundo no es, en manera alguna, un *aperçu* filosófico; antes bien, representa un perfeccionamiento y ampliación extremadamente consecuente de las teorías filosóficas fundamentales, principalmente la de Kant de las condiciones de la posibilidad de la experiencia (científico-natural) por un lado y la de Husserl de la fenomenología trascendental por el otro. No voy a extenderme en estas conexiones y desarrollos. Lo único que deseo destacar aquí es la identificación del ser-en-el-mundo y *trascendencia*, porque esto es lo que hace comprensible el significado de ser-en-el-mundo y de "mundo" en su versión antropológica. La palabra alemana para decir trascendencia o trascender es *Überstieg* (sobrepasamiento). Al sobrepasamiento es inherente, por una parte, aquello hacia donde el *Überstieg* ocurre y, por la otra, aquello que en el *Überstieg* es sobrepasado o trascendido; lo primero entonces el hacia donde el sobrepasamiento se efectúa, lo llamamos *mundo*, mientras que lo segundo, lo sobrepasado en cada caso, es el ente mismo, y también ciertamente aquel ente como el que

(3) Cf. Además Paul Binswanger: **Die ästhetische Problematik Flauberts**. Frankfurt, 1934. Valéry no hace más que repetir a Flaubert cuando dice: "Toutes les fois que nous accusons et que nous jugeons, le fond n'est pas atteint".

el propio Dasein "existe". Con otras palabras: en el trascender, o sobrepasar, se constituye no sólo el *mundo* —sea como una mera alba del mundo, sea como un conocimiento objetivador—, sino también el *sí-mismo*.

¿Por qué tengo que mencionar estas cosas aparentemente tan complicadas? Pues sólo porque con la concepción del ser-en-el-mundo como trascendencia ha sido vencido el cáncer de toda psicología y abierto el camino para la antropología, el cáncer que es la doctrina de la *escisión del mundo* en sujeto y objeto. Con base en esta doctrina, el Dasein humano es reducido a un mero sujeto, esto es, a un muñón de sujeto sin mundo, en el que ocurren toda suerte de procesos, acontecimientos y funciones, que tiene toda clase de propiedades o ejecuta todo posible acto, pero del que nadie es capaz de decir —más que mediante construcciones teóricas— cómo puede dar con un "objeto" y comunicarse y llegar a entenderse con otros sujetos. El ser-en-el-mundo, en cambio, supone siempre al par, de un modo que no puedo detallar ahora, ser en el mundo con mis semejantes, con co-sientes-ahí (*Mitdaseinden*). Heidegger, entonces, no sólo ha retrocedido en la noción del ser-en-el-mundo como trascendencia a un punto anterior a la escisión sujeto-objeto del conocer y eliminado la "grieta" entre yo y mundo, sino también ha dilucidado la estructura de la subjetividad como trascendencia, con lo cual ha abierto un nuevo horizonte de comprensión y dado un nuevo impulso a la exploración científica del ser del hombre y sus modos de ser especiales. La partición del ser en sujeto (hombre, persona) y objeto (cosa, ambiente) se reemplaza aquí, por tanto, por la *unidad del Dasein y el mundo* que la trascendencia garantiza. (4)

- (4) Cuando hablamos de **mundo** dentro del Daseinánálisis, mundo significa siempre aquello hacia donde el Dasein ha sobrepasado y se ha **proyectado**; en otras palabras, la forma y modo en que el "ente" se vuelve accesible. Sin embargo, nosotros empleamos la expresión mundo no sólo en su sentido trascendental sino también en uno "objetivo", como, v. gr., cuando se habla de la "sorda resistencia del mundo", de las tentaciones o peligros del mundo, de alejarse del mundo, etc., en que se mienta en primer lugar el comundo. De igual manera nosotros hablamos del circunmundo y del propiomundo como de **regiones especiales de entes ante-los-ojos** que se dan en el mundo objetivo y **no** como de proyectos del mundo trascendentales. Esto es terminológicamente engorroso, pero no altera nada. Por lo que donde el significado no sea claro por sí mismo, usaremos siempre el término **proyecto-del-mundo** o "mundo" entrecorillado para el sentido trascendental de mundo.

Trascender significa, pues, mucho más y algo más originario que conocer, aún más que la intencionalidad, por cuanto que el mundo nos es abierto ya ante todo y regularmente en el tono (*Stimmung*). Si se atiende ahora a la determinación del ser-en-el-mundo como trascendencia y se mira desde aquí nuestro Daseinanálisis psiquiátrico, se percibirá, primero, que podemos también considerar e investigar las psicosis a partir de la estructura del ser-en-el-mundo y, en segundo lugar, que tenemos que verlas como *modificaciones* determinadas del trascender. En consecuencia no diremos: las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro —lo que naturalmente, continúan siendo desde el punto de vista médico-clínico—, sino diremos: en las enfermedades mentales nos enfrentamos a modificaciones de la estructura esencial o fundamental y de los miembros estructurales del ser-en-el-mundo como trascendencia. Conciérne a las tareas de la psiquiatría el investigar y establecer dichas modificaciones en una forma científicamente exacta.

Como puede verse en mis análisis publicados hasta ahora —me refiero particularmente a los estudios sobre la fuga de ideas y al caso de Ellen West—, la *espacialización* y la *temporización* del Dasein desempeñan un extenso papel dentro del Daseinanálisis. Respecto de la primera remito a mi trabajo de 1933 “El problema del espacio en la psicología” (5), de manera que aquí me limitaré al problema aún más central de la temporalidad. Tan central es este problema, porque la trascendencia arraiga en la *esencia* del *tiempo*, en su autodespliegue en porvenir, sido y presente. Naturalmente, no puedo entrar aquí en mayores detalles. Con esto sólo quiero que se comprenda por qué, en nuestros análisis antropológicos de las formas psicóticas del ser-hombre, no nos damos por satisfechos de la investigación hasta que no logra al menos cierta *vista* en las respectivas transformaciones de la estructura de la temporalidad. En base al arraigo del problema de la trascendencia en el del tiempo puede entenderse ahora asimismo el que Heidegger pueda decir: “En tanto el Dasein se temporiza, es también un mundo”. “Si ningún Dasein existe, tampoco es “ahí” ningún mundo”. (6) O: “El Dasein trasciende” significa: en la esencia de su ser es *formador de*

(5) *Zeitschrift f. die gesamte Neurologie u. Psychiatrie*, 145, 1933.

(6) *Sein und Zeit*, p. 365.

mundo, y ciertamente “formador” en el complejo sentido de que deja acaecer el mundo, dándose con éste un aspecto (forma) originaria que, pese a no aprehenderlo de propósito, funciona no obstante justamente como pre-forma o prototipo para todo ente franqueable, incluyendo al Dasein mismo del caso”. (7)

En las locuras, en aquellas formas del ser-en-el-mundo en general llamadas psicóticas, hemos encontrado hasta ahora modificaciones de la formación del mundo o mundanización que se caracterizan, unas, por “saltar” (fuga ordenada de ideas) y por “girar” (fuga desordenada de ideas), y las otras por el “a-mundamiento” (*Ver-Weltlichung*) del Dasein, es decir, su “encogimiento” por los simultáneos estrechamiento, enlodamiento y enterramiento del “mundo”. Aludo aquí al caso de Ellen West y sus logros precursores acerca del autismo esquizofrénico. Podemos describir este amundamiento también así: la *libertad* del dejar acaecer el mundo se reemplaza por la *ilibertad* del ser dominado por un proyecto-del-mundo determinado, la libertad de la “formación” del “mundo” etéreo fue reemplazada en Ellen West más y más por la *ilibertad* del tener que hundirse en el estrecho “mundo” del sepulcro y del lodo. Empero, “mundo” no sólo significa formación del mundo, anteproyecto del mundo, sino con base en este pre-proyecto y pre-forma igualmente el cómo del ser *en* el mundo y del conducirse *hacia* el mundo, de manera que pudimos establecer también dicha conversión del “mundo” etéreo en el sepulcral mediante la metamorfosis del Dasein que en la configuración de un pájaro se lleva alborozado por los aires en un Dasein que en la de una lombriz ciega se arrastra lentamente por la tierra.

Con todo, estamos aún en el pórtico de la ontología fundamental o *Daseinanalítica* de Heidegger y del análisis antropológico o *Dasein-análisis* inspirado y fundado en ella. Pero me he apresurado en cuanto al delineamiento del *método* de éste último y su ámbito científico de *objetos*. Antes tengo que mencionar todavía que he hecho una crítica a las enseñanzas heideggerianas, y ciertamente una crítica positiva, al contraponer el ser-en-el-mundo como ser del Dasein por mor de mí

(7) **Vom Wesen des Grundes**. Homenaje a Husserl, 1929, p. 97 y s. Ya Husserl había hablado de **Mundanisierung** (mundanización) en sus investigaciones acerca de la subjetividad trascendental.

mismo, que como se sabe Heidegger denomina también *cuidado*, al ser-por-sobre-el-mundo como ser del Dasein por mor de lo nuestro, que yo llamo *amor*. El análisis de las formas de Dasein psicóticas debe tener en cuenta esta transformación de la doctrina de Heidegger tanto más cuanto que en este punto comprobamos frecuentemente modificaciones de la trascendencia en el sentido de la sobreoscilancia*** del amor antes bien que en el sentido del sobrepasamiento del cuidado. Pensemos solamente en ese enorme y complejo encogimiento de la estructura del Dasein al cual nos referimos tan sucintamente con el término autismo.

*** **Überschwung.** Binswanger quiere expresar con esta palabra que el amor es oscilante, es decir, que en los que se aman la trascendencia ocurre yendo recíprocamente, u oscilando, de uno a otro. Así, en lugar del simple sobrepasamiento del cuidado heideggeriano, en el amor se da, según Binswanger, un mutuo sobresamiento u oscilancia-sobre el mundo. (T.).

II. *Análisis de un Dasein con fobia histérica.*

Mi primera ilustración clínica se refiere a una muchacha que a la edad de 5 años tuvo un inesperado ataque de angustia seguido de desmayo cuando el tacón de uno de sus zapatos se quedó atorado en el patín que se estaba quitando (1). Desde entonces la joven, actualmente de 21 años, ha sido acometida por una angustia irrefrenable cada vez que un tacón no parece firmemente unido al zapato, o que alguien toca sus propios tacones o bien sólo los menciona (los de ella tenían que estar fijados con clavos). Si en estas ocasiones no se retiraba a tiempo, se demayaba.

El psicoanálisis pudo mostrar con toda la claridad deseable que detrás de la angustia por los tacones flojos o separados habían fantasías de nacimiento, tanto en el sentido de nacer ella misma y, por tanto, de separarse de la madre, como en el de dar a luz un niño propio. Entre las muchas rupturas de la continuidad que el análisis reveló como aterradoras, la de la madre y el niño era la más importante y temida. (Omito completamente en esta exposición el componente masculino). Antes de Freud, se habría afirmado que el accidente del patín, enteramente inocuo en sí mismo, había producido la "fobia del tacón". Como es sabido, Freud ha mostrado que son las fantasías vinculadas al accidente o que lo preceden las que obran "patogénicamente". Sin embargo, tanto antes como desde Freud, otra base explicativa ha permanecido siempre lista para hacer inteligible el porqué el accidente o las respectivas fantasías tuvieron tales efectos justamente en esta persona, a saber, la de la constitución o disposición. Pues cada

(1) **Analyse einer hysterischen Phobie.** Jahrbuch Bleuler und Freud, III, 1931.

hombre vive el "trauma del nacimiento" y muchos pierden un tacón, pero no desarrollan una fobia histérica. Por supuesto, no presumimos de ninguna manera de haber desplegado en su totalidad el problema de la *disposición*, y mucho menos de haberlo resuelto, pero me atrevo a sostener que podemos aclarar mayormente lo que hemos llamado disposición viéndolo desde el lado antropológico. En estudios posteriores hemos conseguido demostrar que hasta es posible penetrar "detrás" de las fantasías en la medida en que busquemos e investiguemos el proyecto-del-mundo que posibilita primariamente esas fantasías y fobias.

Lo que sirve ahora como guía al proyecto-del-mundo de nuestra pequeña enferma es la categoría de *continuidad*, de conexión y concordancia continuas. Esto significa un tremendo encogimiento, simplificación y vaciamiento del contenido-del-mundo, de la tan extremadamente compleja totalidad de sus conexiones referenciales. Todo lo que hace al mundo significativo es sometido al dominio de esta única categoría, la cual soporta sola el mundo y el ser en él. De aquí la angustia ante cualquiera *interrupción* de la continuidad, cualquiera resquebraadura, ante cualquier rasgar o separar, ser desprendido o arrancado. Esta "figura del mundo" es la que vuelve inteligible por qué la separación de la madre, experimentada por cada uno de nosotros como el prototipo de la separación, pudo llegar a ser tan "sobrealorada" que cada acontecimiento de separación resultaba *adecuado para simbolizar* la temida separación de la madre y era capaz de provocar y dar salida a las fantasías y ensueños de esta paciente. No debemos, pues, tratar de entender este comportamiento por medio de la ligazón desmedida —"pre-edípica"— con la madre como base de explicación de la aparición de la fobia, sino antes bien tenemos que darnos cuenta de que una *ligazón* a la madre tan exagerada solamente es *posible* sobre la base de un proyecto-del-mundo erigido en general a partir de la categoría de conexión, correspondencia, continuidad. Una comprensión tal del mundo, que implica siempre a la vez un "entonamiento", no necesita, desde luego, ser "consciente", pero tampoco debemos llamarla inconsciente en el sentido psicoanalítico, ya que se halla más allá de esta disyuntiva. En verdad, no se refiere a nada psicológico, sino a aquello que primeramente hace posible el hecho psicológico. Aquí es donde encaramos lo propiamente "anormal" en este Dasein, mas no debemos olvidar que siempre que el proyecto-del-mundo es constreñi-

do en grado tal, el sí-mismo también es estrechado e impedido en su maduración. Todo ha de permanecer, así, como antes. Si, no obstante, lo nuevo, la ruptura de la continuidad, sobreviene, esto no puede significar más que la catástrofe, el pánico, el ataque de angustia, porque entonces el mundo en conjunto se derrumba verdaderamente y no queda nada en qué apoyarse. La maduración interna o existencial, la auténtica temporización dirigida hacia el futuro, es reemplazada aquí por la preponderancia del pasado, del "ya-ser-en". El mundo debe detenerse, nada debe ocurrir, nada debe cambiar; la conexión ha de preservarse como ya era antes. Gracias a este modo de temporización es que el momento mundano-temporal de la *repentinidad* alcanza la enorme significación que a menudo obtiene en tales casos, ya que la repentinidad es el carácter del tiempo de lo que rompe, despedaza o destruye la continuidad, arroja al *Dasein* fuera de su curso y lo coloca frente a lo pavoroso, frente al horror desnudo. A esto, sin embargo, lo llamamos muy resumida y simplificada en psicopatología un *ataque de angustia*.

El desprendimiento del tacón no es la "explicación" de la aparición de la fobia ante cada ruptura de la continuidad, ni tampoco las fantasías sobre la madre y el nacimiento; antes bien éstas ganaron tanta importancia, porque apoyarse en la madre significó para esta existencia infantil sostener el mundo —como evidentemente es cierto para el niño pequeño—, y el incidente del patín obtuvo su significado traumático porque en él tomó el mundo un aspecto totalmente diferente, mostrándose desde el ángulo de la repentinidad, de lo completamente diferente, de lo nuevo, lo inesperado. Nada de esto, sin embargo, tenía "sitio" en el mundo de esta enferma, ni podía entrar en su proyecto-del-mundo; de aquí que permaneciera, por así decirlo, siempre afuera, sin poder ser dominado. Con otras palabras, en vez de ser admitido en la interioridad y ser, en el pleno sentido de la palabra, repetido* (Kierkegaard), esto es, pedido o buscado de nuevo dentro de sí, para que su sentido y contenido pudiesen ser agotados, continuó la repetición mundana, existencialmente absurda, de lo *mismo*, la siempre reiterada irrupción de lo repentino en el detenimiento del reloj del mundo. Este proyecto-del-mundo no surgió temporalmente antes del in-

* Traducción literal de **wieder-holt**. Binswanger alude aquí a la interpretación de Kierkegaard de esta palabra compuesta, pero separa sus elementos con un guión para señalar su sentido original. (T.)

cidente traumático, sino se manifestó —para servirme de una expresión kantiana— sólo *en ocasión* de ese accidente. Así como las formas trascendentales o *a priori* del espíritu humano hacen primero la experiencia de lo que es en general experiencia, así la forma de ese proyecto-del-mundo también tuvo que crear primero la condición de la posibilidad para que el episodio del patín fuese *experimentado* como traumático.

Debo decir todavía que no es éste un caso aislado. Conocemos angustias restringidas a interrupciones de la continuidad enteramente diferentes como, por ejemplo, la angustia intensificada hasta el horror ante los botones flojos que sólo cuelgan de un hilo, la ruptura de los hilos de saliva o el abandono de los asientos. Pero se trate de un tacón o un botón flojos, de la saliva que amenaza cortarse o de dejar los asientos, que remiten a diversos momentos histórico-vitales, nos la habemos siempre con el mismo ser-en-el-mundo vaciado o reducido hasta la categoría de continuidad, para no hablar del ser-por-sobre-el-mundo. En este especial proyecto-del-mundo con su ser en el mundo especial y su sí-mismo especial descubrimos el horizonte apropiado para comprender lo que, en términos del Dasein, ocurre aquí. No nos detendremos de ningún modo, como el biólogo y el neuropatólogo, ante el hecho singular, la perturbación singular, el síntoma singular, sino que buscaremos una tal totalidad abarcadora que permita comprender el hecho como un fenómeno parcial. Esta totalidad, empero, no es ni un todo funcional, un "círculo gestáltico" (2), ni un todo en el sentido de un complejo; no es en absoluto, ningún todo objetivo, sino una totalidad en el sentido de la unidad de un proyecto-del-mundo.

No puedo ir más lejos en este punto, pero me gustaría dejar asentada una cosa concerniente a la comprensión de la *angustia*. Hemos visto que no adelantamos nada en la comprensión de la angustia si sólo la consiedramos como un síntoma psicopatológico que existe por sí. O sea que nunca debemos separar la angustia del "mundo" y sí tener muy

(2) Queremos hablar aquí todavía de un "círculo gestáltico", esto es, el círculo que se muestra en el sobrepasamiento del **Dasein**, en la trascendencia misma, y que encierra la trascendentalidad subjetiva y la objetiva, a saber el **Dasein** y el mundo, justamente como momentos de la trascendencia subjetiva recíprocamente referidos el uno al otro. Cf. asimismo Szilasi, **Wissenschaft als Philosophie**, Europa-Verlag, 1945.

claro que la angustia surge siempre que el "mundo" se torna vacilante o amenaza con desaparecer. En verdad, la angustia surgirá tanto más pronto y será tanto más grave, cuanto más vacío, más simplificado y más estrechado sea el proyecto-del-mundo al que el *Dasein* se ha entregado. El "mundo" del sano, gracias a su inmensa variedad de conexiones referenciales y totalidades de conformidad**, jamás puede tambalearse *por entero* o hundirse, pues si es amenazado en una "parte", otras se encargarán siempre de seguirlo sosteniendo. Pero donde el "mundo", como en el caso descrito y en otros muchos, se halla tan *dominado* por una o unas pocas categorías, la amenaza contra la estabilidad de esa o esas pocas categorías habrá de producir, naturalmente, una angustia mucho más intensa.

La *fobia* es siempre un intento de preservar un "mundo" encogido y empobrecido, y la *angustia* significa la pérdida de tal preservación, el derrumbe del "mundo", y con ello la entrega del *Dasein* a la nada, al insoportable, terrible, "horror desnudo". Tenemos, entonces, que distinguir estrictamente entre el *lugar de emergencia* de la angustia dado por la situación, condicionado históric-vitalmente, y su *fuerza* en relación al *Dasein*. En Freud encontramos ya una discriminación parecida: él distinguía entre la *fobia* como síntoma y la "libido particular" del paciente como el objeto real del temor (3). Nosotros sustituimos la construcción teórica de la *libido* por la estructura ontológico-fenomenológica del *Dasein* como ser-en-el-mundo. Es decir, no afirmamos que el hombre tenga miedo de su propia "libido", sino sostenemos que el *Dasein* como ser-en-el-mundo está ya en sí determinado por la inhospitalidad y la nada. La *fuerza* de la angustia es el *Dasein* mismo (4).

** Para un entendimiento exacto de los conceptos de referencia (*Verweisung*) y de conformidad (*Bewandtnis*), véase *El ser y el tiempo* (10), pp. 90 y ss. y 97 y ss. (T.).

(3) *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, p. 117 (*Gesammelte Schriften*, XII, 238 y sig.).

(4) Cf. *Sein und Zeit* 40, 194 y sig.: El encontrarse fundamental de la angustia como una señalada "apertidada" del *Dasein*.

III. La locura como fenómeno histórico-vital y como enfermedad mental*

La distinción entre la locura como un fenómeno histórico-vital y como una enfermedad mental está enraizada, como vimos, en la diferencia entre *Dasein* o ser-en-el-mundo, por un lado, y naturaleza, por el otro. Pues donde se habla de un fenómeno histórico-vital, se está hablando de la historicidad en general; y donde se discute la historicidad, se discute sobre el *Dasein* o el ser-en-el-mundo. Por la otra parte, donde se habla de naturaleza, se está hablando de "mundo", porque por "naturaleza" se quiere decir la "suma categorial de las estructuras del ser de un ente determinado que hace frente dentro del mundo".** En consecuencia, la metodología del conocimiento es completamente diferente en cada caso (1): en el primero, la interpretación ántropo-fenomenológica; en el segundo, el conocimiento de la naturaleza, o sea, la ciencia natural.

En este punto, puede argüirse si esta separación nuestra entre la metodología de, digámoslo así, las ciencias del espíritu y de la ciencia natural no quebranta la unidad primaria del ser del hombre. La creencia en esta unidad es válida en verdad, como hicimos notar an-

* Este Apéndice es una traducción del inglés de la sección III de "The case of Ilse" (IV, 50), trabajo de Binswanger incluido en **Existence** (16, 232-36). (T.).

** Véase la p. 78 de **El ser y el tiempo** (10) en la que figura esta "definición". Para una mejor inteligencia del concepto de naturaleza, léase todo este apartado 14, pp. 76-79. (T.).

(1) Esta distinción constituye la base de mi trabajo "Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte", **Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie**, Vol 68, 1928.

tes. Ya en la antigüedad, Heráclito pudo hacer consciente esta unidad y de tal modo que sus aspectos antropológicos, psicológicos, cosmológicos y teológicos podrían formar un círculo completo (2). Empero hoy debemos percatarnos de que la mente europea, desde la época de los pensadores presocráticos, ha perdido su inocencia y ha aprobado el espíritu de la *separación*, esto es, el espíritu de la *ciencia*. Sin embargo, la ciencia, que por su esencia misma ha de atenerse a ciertos principios filosóficos y supuestos metódicos jamás puede estar en posición de apresar una "unidad primaria", es decir, de enfocarla y comprenderla. Esto no varía con el frecuente estribillo de moda de la unidad mente-cuerpo, la cual o no se refiere más que a las bien conocidas relaciones empíricas entre esas esferas (las que, por tratarse de relaciones, no pueden ser nunca dicha unidad), o bien implica la admisión de que detrás de las separaciones efectuadas por la ciencia, o mejor, por las ciencias, hay una unidad inaccesible a ellas. Este modo de ver, en realidad, es ya un punto de vista filosófico, precisamente aquél sobre el que descansa la antropología tal como la entiende el *Daseinsanalyse* y cuya base es proporcionada por los fenómenos histórico-vitales. Si, por otra parte, hablamos de psicología, biología, fisiología, etc., y si obramos como psicólogos, biólogos o fisiólogos, jamás podremos ganar esa unidad ni mediante nuestros conceptos ni mediante nuestros actos, porque sólo es accesible al hombre a través de dos caminos: el de la filosofía y de los sistemas filosóficos y el del Amor, que incluye tanto a Eros como a Agape.

Al desconocimiento de la distinción mencionada pueden imputarse todas las embarazosas invasiones de las ciencias del espíritu en la psiquiatría clínica y viceversa. Ambos campos han sido tan lentos en aceptar esta distinción porque cada uno es utilizado considerando su lado metodológico como absoluto, esto es, convirtiendo a la correspondiente ciencia en una visión del mundo. Mas la visión del mundo del psiquiatra es la del positivismo, mientras que la del "científico del espíritu" se adhiere aún al idealismo. Los dos han establecido así, como lo expresa Jaspers, todos los problemas en una forma peculiar a cada uno: "Para el positivismo la enfermedad mental es sólo un proce-

(2) Cf., L. Binswanger, "Heraklits Auffassung des Menschen", *Die Antike*, XI, 1935.

so natural que debe explorarse, mientras para el idealismo es algo que debe hacerse a un lado como anormal y que no debe importar, o que debe explotarse instructiva y hábilmente en su actitud a-realista. Todas las cosas están establecidas para ambos a su manera peculiar". (3) Y puesto que cada uno ha "establecido" el problema de la locura a su manera, ninguno de los dos tiene interés en el punto de vista opuesto.

En una reciente controversia con Jean Wahl, Gabriel Marcel tomó una posición similar: "*Qu'est-ce qui m'empêchera, si je suis médecin, de traiter la destinée de Nietzsche comme un cas clinique, syphiligraphique? Rien objectivement, absolument rien*".

Pero añade sabiamente: "*On est toujours libre de ne rien comprendre a rien*". (4) En otras palabras, si bien cada parte es libre de no comprender nada de lo que la otra lleva a cabo, ello precisamente la hace reo de trasgresión de su ciencia cada vez que efectúa aseveraciones sobre hechos que sólo pueden ser juzgados y entendidos por el método de la otra parte. Los temas que dicha trasgresión afecta se hallan particularmente dentro de la esfera ético-religiosa y la artístico-estética. Así, el mismo fenómeno diagnosticado bajo ciertas condiciones por el psiquiatra como un síntoma de enfermedad es visto por el "científico del espíritu" bajo otras condiciones como una expresión de verdadera religiosidad, de conciencia ética o de arte supremo. Y donde sin duda la enfermedad mental ha causado una efectiva declinación, éste último, desoyendo al psiquiatra, haría responsable al sistema filosófico (como en el caso de Nietzsche), al mundo de la fantasía poética (Hölderlin) o puramente el apremio psicológico (Tasso). Hemos soslayado la área de la religión para limitarnos a la ética y al arte.

(Ante la enunciación de un juicio ético) el psiquiatra *qua* psiquiatra tiene que mantener cerrada la boca, ya que el juicio ético se encuadra en un sistema de referencia incompatible con el suyo. Sin duda, el marco ético de referencia representa también tanto algo nuevo como en contra del marco histórico-vital, pero éste franquea el camino al juicio ético descubriendo el juego recíproco de motivos y propor-

(3) *Filosofía*, I, p. 232.

(4) *Existence humaine et transcendance*, p. 116.

cionando una base para su consideración. La propia visión histórico-vital muestra que podemos hablar de contextos de significación, de continuidad de significación, de una organización significativa, donde el psiquiatra sólo percibe fragmentos de caos de significación.

Con mayor frecuencia que en la esfera ética ocurren las trasgresiones de ambas partes cuando se trata de obras filosóficas y, especialmente, de trabajos artísticos. También aquí la exploración histórico-vital tiene que avanzar tan lejos como le sea posible. Pero no es suficiente que el investigador persiga las variaciones de los temas puramente histórico-vitales, sino que deberá aventurarse a penetrar en la historia de las ideas y símbolos para determinar en esta esfera igualmente cada tema particular hasta la totalidad de sus raíces y ramificaciones. En esto no habrá de permitir que el psiquiatra intervenga, así como éste no le dará oportunidad de inmiscuirse en el diagnóstico. El juicio podrá llegar a ser descuidado y falso únicamente cuando el "científico del espíritu" crea justificado excluir una enfermedad basándose en una realización filosófica o artística superiores, entrometiéndose con esto en la tarea del psiquiatra, o cuando éste último considere justificado evaluar una doctrina filosófica o una obra de arte con base en su diagnóstico, invadiendo con ello la labor de su contraparte. Ambos tipos de trasgresión se han dado en efecto en los "casos" de Tasso, Hölderlin, Nietzsche, Strindberg, Van Gogh, para citar unos pocos. (Hay que acreditarle a Jaspers el haber sido el primero en oponerse energicamente a tales malas interpretaciones).

Vemos así que ni el "científico del espíritu" está preparado para reconocer y evaluar clínicamente los síntomas mórbidos ni se halla particularmente familiarizado con las teorías sobre las causas de la enfermedad mental, ni el psiquiatra *qua* psiquiatra es una autoridad para juzgar un cambio de estilo musical, artístico, poético o filosófico. Por lo que el conflicto y la sospecha mal informados deberían ser reemplazados por la cooperación y la confianza entendidas. Sólo entonces podrán los dos proceder a colaborar dentro de una atmósfera puramente científica en el problema que es igualmente importante para ambos: las posibles relaciones —impeditivas y coadyuvantes— entre la enfermedad mental y la obra creadora.

Pero si es difícil para la psiquiatría y las ciencias del espíritu llegar a un entendimiento, lo mismo lo es para la psiquiatría y la filosofía, ya que aquí encontramos también una diversidad de ideas sobre la lo-

cura y la enfermedad así como intentos de aclararlas y ahondar en ellas, y el psiquiatra debe estar bien enterado de ello. Platón expresó muy pronto (en el *Sofista*) la opinión de que la cobardía, la falta de dominio y la injusticia en conjunto debieran considerarse “enfermedades dentro de nosotros”. Obviamente, el marco de referencia en que la enfermedad y la salud se hallan aquí relacionados es puramente ético. Conocemos también el aserto de Platón de que las más grandes cosas humanas se deben al “don divino” de la locura (la locura como profecía, catarsis, poesía, y sobre todo como Eros). Utiliza el término locura dado que ve en estos sucesos una “suspensión” (*epellage*) del estado acostumbrado de orden de la persona (*Fedro*). Las distintas formas de esta locura divina, la “theia mania”, suponen una prerrogativa divina (por ejemplo, Diotima en el *Simposio*). Estamos tratando aquí con un concepto mitológico-filosófico de la locura el que, a su vez se halla profundamente enraizado en la teoría de Platón del Logos-Psique-Eros-Idea. En contraste, Platón ve también la locura como una enfermedad en sentido médico (*nosos*), pero le parece tan corriente de discernir que se olvida de decirnos cómo distinguir la locura en un sentido clínico de sus formas no patológicas.

El problema del acuerdo entre la filosofía y la psiquiatría aumenta en complejidad cuando nos damos cuenta de que muchos filósofos intentan entender la locura sobre una base puramente filosófica. Recordemos, por ejemplo, la idea de Schelling de la “continua incitación a la locura, la cual sólo puede ser vencida pero nunca completamente anulada”, un concepto vinculado con su idea fundamental de que “el tema principal y verdadero de toda Vida y Existencia, es en realidad, lo Espantoso” e incluso que “la divinidad rige sobre un mundo de espanto”. (5) Muy afín también se halla un intento contemporáneo de entender filosóficamente la enfermedad en general y la enfermedad mental en particular: Paul Häberlin (6) deduce de una base estrictamente lógico-ontológica que “la psique” no puede nunca estar enferma y que ningún hombre puede jamás estar “enfermo de la psique”.

Finalmente, debemos recordar a un gran espíritu que desarrolló tanto un nuevo concepto filosófico de la enfermedad como una com-

(5) *Die Weltalter*.

(6) *Der Mensch*, 1941, pp. 63, 94, 135 y sig.

comprensión de la locura como un trastorno mental. Estamos pensando en Kierkegaard y en su concepto de "enfermedad hacia la muerte"* , en el "desesperado" deseo de ser-sí-mismo y no-ser-sí-mismo. Esta "enfermedad" y su ingeniosa descripción e interpretación teológico-filosófica nos parece una de las contribuciones más importantes a la comprensión puramente "antropológica" de ciertas formas clínicas de locura y, especialmente, de la esquizofrenia. En cuanto a la locura en su sentido clínico, nos remitimos a las notas de Kierkegaard sobre la falta de "interioridad de lo infinito" en la locura y sobre la contradicción de que algo es aquí objetivamente enfocado a la vez que es asido con pasión; en otras palabras, "que "el pequeño infinito ha sido fijado". (7)

Lo que importa en este lugar es llamar la atención sobre estas ideas. En qué medida puedan ayudar a la comprensión histórico-vital y daseinanalítica de la locura como enfermedad mental, es cosa que únicamente puede demostrarse a través de la interpretación de la anchurosa vida y de las historias de casos.

* Qué da título a una obra suya, *Krankheit zum Tode*, conocida en español como *La enfermedad mortal*.

(7) *Philosophische Brocken*, I, 2.

IV. *Bibliografía de Ludwig Binswanger.*

1. Über das Verhalten des psychogalvanischen Phänomens beim Assoziationsversuch. *Journal für Psychologie und Neurologie*, 1907.
2. Analyse einer hysterischen Phobie. *Jahrbuch für psychoanalytische un psychopathologische Forschungen*, Vol. 3, 1911.
3. Psychologische Tagesfragen innerhalb der klinischen Psychiatrie. *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, Vol. 26, 1914.
4. Über Kommutationspsychosen und Verwandtes. *Korrespondenzblatt für Schweizer Ärzte*, 1917.
5. Psychoanalyse und klinische Psychiatrie. *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, Vol. 7, 1921.
6. *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*. Springer, Berlin, 1922.
7. Über Phänomenologie. *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, Vol. 82, 1923.
8. Bemerkungen zum Hermann Rorschachs Psychodiagnostik. *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, Vol. 9, 1923.
9. Welche Aufgaben erbegeh sich für die Psychiatrie aus den Fortschritten der neueren Psychologie? *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, Vol. 91, 1924.
10. Erfahren, Verstehen, Deuten in der Psychoanalyse. *Imago*. Vol. 12, 1926.

11. Zum Problem von Sprache und Denken. *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, Vol. 18, 1926.
12. Verstehen und Erklären in der Psychologie. *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, Vol. 107, 1927.
13. Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte. *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, Vol. 68, 1928.
14. Alkoholismus. *Neuen deutschen Kliniken*, Vol 1, 1928.
15. *Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart*. Springer, Berlin, 1928.
16. Traum und Existenz. *Neue Schweizer Rundschau*, Vol. 9, 1930.
17. Geschehnis und Erlebnis. *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, Vol. 80, 1931.
18. Über Ideenflucht. *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, Vols. 27-30, 1931-32.
19. Das Raumproblem in der Psychopathologie. *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, Vol. 145, 1933.
20. Heraklits Auffassung des Menschen. *Die Antike*, Vol. 11, 1935.
21. Klinische und charakterologische Untersuchungen an pathologische Berauschten. *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, Vol. 154, 1935.
22. Über Psychotherapie. *Der Nervenarzt*, Vol. 8, 1935.
23. Anthropologie, Psychologie, Psychopathologie. *Schweizer medizinische Wochenschrift*, Vol. 66, 1936.
24. Freud und die Verfassung der Klinischen Psychiatrie. *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, Vol. 37, 1936.
25. Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie. *Nerlandsch Tijdschrift voor Psychologie*, Vol. 4, 1936.
26. Bleulers geistige Gestalt. *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, Vol. 46, 1941.

27. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Max Niehans, Zurich, 1942.
28. Über die manische Lebensform. *Schweizer medizinische Wochenschrift*, Vol. 75, 1945.
29. Wahnsinn als lebensgeschichtliche Phänomen und als Geisteskrankheit. *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, Vol. 110, 1945.
30. Studien zum Schizophrenieproblem: Der Fall Ellen West. *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, Vols. 53, 54 y 55, 1945.
31. Über die deseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie. *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, Vol. 57, 1946.
32. Studien zum Schizophrenieproblem: Der Fall Jürg Zünd. *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, Vols. 56, 58, y 59, 1946-47.
33. *Zur phänomologischen Anthropologie*, T. I de *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*. Francke, Bern, 1947.
34. Die Bedeutung der Deseinsanalytik Martin Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie. En *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*. Francke, Bern, 1949.
35. Studien zum Schizophrenieproblem: Der Fall Lola Voss. *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, Vol. 63, 1949.
36. *Henrik Ibsen und das Problem der Selbstrealisation in der Kunst*. Schneider. Heidelberg, 1949.
37. Sympton und Zeit. *Schweizer medizinische Wochenschrift*, Vol. 81, 1951.
38. Deseinsanalytik und Psychiatrie. *Der Nervenarzt*, Vol. 22, 1951.
39. Studien zum Schizophrenieproblem: Der Fall Suzanne Urban. *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, Vols. 69-71, 1952-53.

40. *Zur Problematik der psychiatrischen Forschung und zum Problem der Psychiatrie, T. II de Ausgewählte Vorträge und Aufsätze.* Francke, Bern, 1955.
41. *Erinnerungen an Sigmund Freud.* Francke, Bern, 1956.
42. *Drei Formen missglückten Daseins: Verstiegtheit, Verschrobenheit, Manieriertheit.* Niemeyer, Tübingen, 1956.
43. *Schizophrenie (Fünf Studien).* Neske, Pfullingen, 1957.
44. *Der Mensch in der Psychiatrie.* Neske, Pfullingen, 1957.
45. *Melancholie und Manie (phänomenologische Studien).* Neske, Pfullingen, 1960.
46. *Wahm: Beiträge zu seiner phänomenologischen und daseinsanalytischen Erforschung.* Neske, Pfullingen, 1965.

EN INGLES:

47. On the relationship between Husserl's phenomenology and psychological insight. *Philosophy and phenomenological research*, Vol. 2, 1941-42.
48. Existential analysis and psychotherapy. En Fromm-Reichman, F. y J. L. Moreno (eds.): *Progress in psychotherapy*, Grune & Stratton, New York, 1956.
49. *Sigmund Freud: reminiscences of a frindship.* Grune & Stratton, New York, 1957.
(Es traducción de 41).
50. Insanity as life-historical phenomenon and as mental disease: the case of Ilse. En May, Rollo, Ernest Angel y Henry F. Ellenberger (eds.): *Existence —a new dimension in psychiatry and psychology*, Basic Books, New Yorck, 1958.
(Es traducción de 29.)
51. The case of Ellen West. En May, Rollo, E. Angel y H. F. Ellenberger (eds.): *Existence —a new dimension in psychiatry and psychology*, Basic Books, New York, 1958.
(Es traducción de 30.)

52. The existential analysis school of thought. En may, R., E. Angel y H. P. Ellenberger (eds.): *Existence —a new dimension in psychiatry and psychology*, Basic Books, New York, 1958.
(Es traducción de 31.)
53. Symptoms and time: a casuistic contribution. *Existential inquiries*, 1 (2), 1960.
(Es traducción de 37.)
54. Being-in-the-world. Basic Books, New York, 1963.
(Contiene trabajos escogidos traducidos por Jacob Needleman.)

EN FRANCES:

55. *Le reve et L'existence*. Desclée de Brouwer, Paris, 1954.
(Es traducción de 16).
56. *Le cas Suzanne Urban*. Desclée de Brouwer, Paris, 1957.
(Es traducción de 39.)

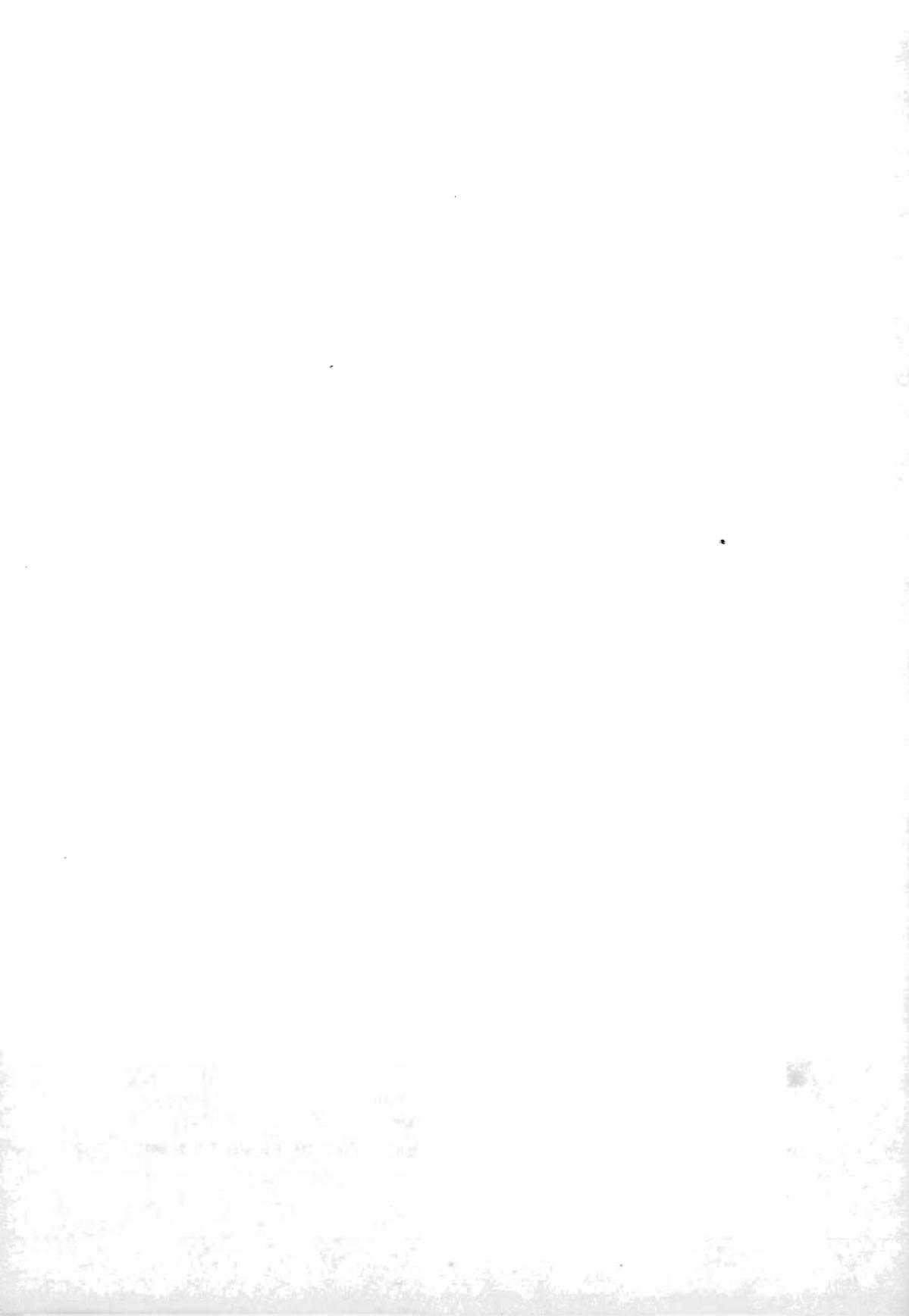
EN ITALIANO:

57. *Tre forme di esistenza mancata: esaltazione fissata, stamberie, manierismo*. Saggiatore, Milan, 1964.
(Es traducción de 42.)

EN ESPAÑOL*:

58. Psicoterapia. *Revista Médica de Barcelona*, No. 106.
(Es traducción de 22).
59. *Psiquiatría existencial*. Publicaciones de la Universidad de Chile, 5, Editorial Universitaria, Santiago, Chile, 1961.
(Selección y traducción de textos por Brenio Onetto Büchler).
60. Análisis existencial y psicoterapia. En Ruitenbeek, H. M.: *Psicoanálisis y filosofía existencial*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1965.
(Es traducción de 48.)

* También existe la versión de Sequín (23) del caso que nosotros presentamos en el Apéndice II y de otros párrafos aislados —pequeños y grandes—, todos pertenecientes al contenido de *Existence* (16) y correspondientes, como consta en esta bibliografía, a las traducciones al inglés de 29, 30 y 31.



BIBLIOGRAFIA CITADA

1. Allers, Rudolf: *Existencialismo y psiquiatría*. Ediciones Troquel, Buenos Aires, 1964.
2. Biswanger, Ludwig: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze* (Tomo I). 2 Aufl., Francke, Bern, 1961.
3. — *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze* (Tomo II). Francke, Bern, 1955.
4. Bochenski, I. M.: *La filosofía actual*. 2a. ed., Breviario 16, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1951.
5. Boss, Medard: *Psicoanálisis y analítica existencial*. Editorial Científico Médica, Barcelona, 1958.
6. Buber, Martín: *¿Qué es el hombre?* 2a. ed., Breviario 10, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1950.
7. David, Henry P. y Helmut von Bracken (eds.): *Teorías de la personalidad*. EUDEBA, Buenos Aires, 1963.
8. Gaos, José: *Introducción a la fenomenología*. Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras 5, Universidad Veracruzana, México, 1960.
9. — *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1951.
10. Heidegger, Martin: *El ser y el tiempo*. 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1962.
11. — *Vom Wesen des Grundes*. 5 Aufl., Klostermann, Frankfurt am Main, 1965.

12. — Carta sobre el humanismo. En *Existencialismo y humanismo*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1960.
- ✓ 13. Heinemann, Fritz: *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?* Revista de Occidente, Madrid, 1956.
- ✓ 14. Jaspers, Karl: *Psicopatología general*. 3a. ed., Editorial Beta, Buenos Aires, 1963.
- ✓ 15. Jolivet, Régis: *Las doctrinas existencialistas*. 3a. ed., Editorial Gredos, Madrid, 1962.
- ✓ 16. May, Rollo, Ernest Angel y Henri Ellenberger (eds.): *Existence — a new dimension in psychiatry and psychology*. Basic Books, New York, 1958.
- ✓ 17. — (ed.): *Existential psychology*. Random House, New York, 1961.
- ✓ 18. Mira y López, Emilio: *Psiquiatría* (3 tomos). 4a. ed., El Ateneo, Buenos Aires, 1952-54-55.
19. Mueller, Fernand-Lucien: *La psicología contemporánea*. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1965.
20. Nicol, Eduardo: *Metafísica de la expresión*. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1957.
- ✓ 21. — *Psicología de las situaciones vitales*. 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1963.
- ✓ 22. Ruitenbeek, H. M.: *Psicoanálisis y filosofía existencial*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1965.
- ✓ 23. Seguin, Carlos Alberto: *Existencialismo y psiquiatría*. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1960.
24. Sonnemann, Ulrich: *Existence and therapy*. Grune & Stratton, New York, 1954.
25. Stern, Erich y colaboradores: *La psicoterapia en la actualidad*. EUDEBA, Buenos Aires. 1965.
- ✓ 26. Szilasi, Wilhelm: *¿Qué es la ciencia?* 3a. ed., Breviario 11, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1956.