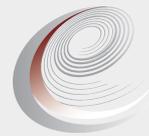


Una nueva aportación psicoterapéutica: El análisis de la existencia de Alfried Längle



LBMx
Leben & Beruf
México



Publicado en "Perspectivas fenomenológicas en Psicopatología", edit. por el Dr. Héctor Pelegrina Cetrán. Monografías de Psiquiatría, dirig. por Dr. J.L. Ayuso Gutiérrez. Madrid, Año 18, número 1, 2006, pp. 23-37

UNA NUEVA APORTACIÓN PSICOTERAPÉUTICA: EL ANÁLISIS DE LA EXISTENCIA DE ALFRIED LÄNGLE

Norberto Espinosa

I

Preliminares

A Alfred Längle – destacado discípulo y colaborador de V.E. Frankl, Presidente de la GLE (Sociedad de Logoterapia y Análisis Existencial) de Viena y de la Sociedad Internacional de Análisis Existencial, docente en varias Universidades, Formador en cursos de LT y AE en varios centros del mundo (entre ellos, en Mendoza y, últimamente, en Santiago de Chile), psicoterapeuta con propia praxis en Viena y autor de numerosos trabajos científicos (libros y artículos publicados, sobre todo, en la Revista de la GLE *Existenzanalyse*) (1) – se le debe la creación y desarrollo de una línea psicoterapéutica, llamada *Análisis de la Existencia* o *Existencial* (AE), que es un desprendimiento de la doctrina fundada por V.E. Frankl – la *Logoterapia* (LT). La LT tenía en Frankl un doble nombre: LT y AE. La separación de la LT y el AE se produjo en 1989. Desde entonces el AE ha ido adquiriendo perfiles cada vez más netos, por los que se distingue hoy – sin posibilidad de confusión - de la doctrina de Frankl, para la que se reserva el nombre de *Logoterapia* (2), a secas, o LT “ortodoxa” (algunos prefieren llamarla así, con lo que quieren dar a entender que Längle representa una “heterodoxia” con respecto a su maestro; algo parecido a lo que ocurrió entre Freud y algunos de sus discípulos).

En correspondencia con el tema general de esta publicación: *Perspectivas fenomenológicas en Psicopatología*, no vamos a focalizar aquí el “contenido” del AE de Längle (3), el que – en muchas cosas – difiere del de la doctrina de Frankl, sino el “método” empleado por esta psicoterapia, que es el “fenomenológico”. Haremos algunas referencias al contenido – en especial, al tema de las “Motivaciones Fundamentales”, central en la concepción analítico-existencial de L.; pero esto se hará para ilustrar lo que se dirá del método. El contenido de un saber científico “depende” del método empleado – y no al revés.

En un trabajo aún en preparación, nos ocupamos – Längle y el que suscribe – en responder la pregunta: “cuán fenomenológico es este AE” (4). La cuestión puede formularse también así: “¿con qué fenomenología trabaja el AE?” A diferencia de las psicopatologías y psicoterapias elaboradas en la 1ra. mitad del siglo XX, que pudieron aprovecharse de las aportaciones de la Fenomenología por trato directo con los grandes fenomenólogos: Husserl, Heidegger, Scheler, Sartre, Merleau-Ponty, una psicoterapia – llamémosle – “tardía”, como la de Längle, que quiere trabajar fenomenológicamente, se encuentra en una inmejorable situación: la “oferta” fenomenológica en la actualidad – de los filósofos y de los viejos psicopatólogos, psicoterapeutas y psiquiatras que le precedieron – es tan variada,

que puede darse el lujo de “elegir” la fenomenología que le parece la más conveniente. Como se verá al final (Parte III), hoy se recomienda en el trabajo científico no elegir un enfoque, un método, desechando otros, sino “integrar” o “reunir” perspectivas diferentes. En rigor, el llamado método “holístico” es una contradicción “in terminis”, porque cualquier método está montado en una “perspectiva” y la perspectiva es la visión del todo “en perspectiva”. No hay – para el hombre – ninguna visión “total” del todo, sea éste la naturaleza, el psiquismo, la sociedad, etc.

Sin ánimo de simplificar, partimos en el mencionado trabajo – y ahora lo repetimos – de un presupuesto: que las fenomenologías (me refiero a nivel de los filósofos), de las que disponemos hasta ahora, pueden dividirse en 2 grandes grupos: la de Husserl y la de Heidegger. Después de las discusiones y posterior y definitivo desentendimiento que hubo entre ambos, en 1927 (5), ellos mismos convinieron en reservar el nombre de *fenomenología* a secas a la doctrina de Husserl y *fenomenología* u *ontología hermenéutica* a la de Heidegger (la *Analítica del Dasein* de *Ser y Tiempo*). No se ha hecho un exacto recuento de cuántos han sido los “husserlianos” (poniendo allí los que no aceptaron el paso de la fenomenología de Husserl del nivel descriptivo-eidético al trascendental) y cuántos los “heideggerianos”. Lugar especial ocuparon Scheler, Sartre o Merleau-Ponty, en los que se reconocen elementos doctrinarios que escapan al planteo estricto de Husserl o de Heidegger. Por otra parte, figuras como Eugen Fink, el checo J. Patočka o E. Lévinas fueron seguidores, en una primera época de su carrera intelectual, de Husserl o de Heidegger y, luego, críticos de ambos. No es nuestro tema trazar, ni mucho menos, un cuadro completo de los protagonistas del gran movimiento fenomenológico (6). La influencia de los “fundadores” sobre la psicoterapia permite distinguir dos corrientes: una es el amplio arco de la psicopatología clásica alemana y francesa, con Jaspers, v. Gebattel, Zutt, E. Strauss, W. Bräutigam, Minkowski, entre nosotros, Armando Roa y Otto Dörr, que es fundamentalmente husserliana, y a la que se debe la descripción de muchos trastornos psicopatológicos, muy útil a la hora de su aplicación en la clínica. La otra corriente, que sigue más fielmente a Heidegger, está representada por los suizos Ludwig Binswanger y Medard Boss, que desarrollaron el llamado *Daseinsanalyse*.

¿La fenomenología empleada por Längle es más husserliana o más heideggeriana? El propio A.L. confiesa que su lecturas filosóficas no han sido, ni son, tan prolifas como para que hayan influido en el diseño y desarrollo de su AE. Él se ha dejado llevar por sus “naturales dotes” fenomenológicas, las que no son otra cosa que una capacidad y actitud del psicoterapeuta para “reconocer” lo que tiene allí delante cuando en la consulta se comunica con el paciente, dejando de lado sus opiniones científicas y tomas privadas de posición. Eso que se revela – el fenómeno – no es un “lo que”, sino un “quien”, que es el paciente, con sus problemas, y que es, también, él mismo, pues en la “relación terapeuta-paciente” son dos – los que están en relación – los que se manifiestan. (7)

Con todo – y sin haber tomado plena conciencia de ello -, Längle, decididamente, más piensa como Heidegger que como Husserl. Pero no se puede decir que el autor austríaco sea un “heideggeriano”, como sí lo fue Medard Boss, por ej. Aclarar esto es importante para distinguir el *Daseinsanalyse* suizo, del *Existenzanalyse* austríaco.

En este trabajo queremos hacernos cargo de las siguientes cinco cuestiones:

1. ¿Cómo difiere la *fenomenología* de Husserl de la *ontología hermenéutica* de Heidegger?
2. La esencia del planteo hermenéutico de Heidegger (que fue lo que Husserl no admitió y el motivo de la separación entre el maestro y su más apreciado discípulo) radica en el “retroceso” (8) de Heidegger al nivel que se llamó: “prerreflexivo”, “precientífico”, “preontológico y, también, “preteorético”. Para su época – 1er. tercio del siglo XX – esta ida “hacia atrás” del pensamiento significó una novedad absoluta, para la que los científicos – casi exclusivamente positivistas – no estaban preparados; más aún: que exigía una reversión del modo acostumbrado de pensar. El gran mérito de Heidegger está en que – ya en su juventud, es decir, antes de la publicación de *Ser y Tiempo* (1927) – mostró una propensión en “ir hacia atrás”, y fue fiel a ello, siéndole – digamos – natural pensar así, lo que para otros – incluido allí Husserl – era una imposibilidad constitutiva y una contradicción. La 2da. cuestión es aclarar en qué consiste el nivel “prerreflexivo” del pensamiento.
3. Lo que ha ganado Längle con la – a mi juicio – consecuente aplicación de un método fenomenológico “pre-ontológico” (o “hermenéutico”), como lo quiso Heidegger en *Ser y Tiempo*, es la pieza, hasta ahora, central de su AE: la teoría de la Motivaciones Fundamentales (9). La 3ra. cuestión es entonces: ¿cuál es la relación entre la hermenéutica, al estilo de Heidegger, y esta doctrina?
4. El poder “ir hacia atrás” - o con una expresión más difundida: acceder al plano “radical” del pensamiento – es un problema exclusivo de los “filósofos”. Ahora bien; no se puede “distinguir” lo que está más atrás o en el fondo (fundamento o “Grund”, en alemán) de lo que está adelante o se funda en ese fondo, a no ser diciendo que el fundamento “no es” lo fundamentado, lo que se apoya en él. Reducida a sus términos más simples, esta es la distinción o diferencia ontológica entre “ser” y “ente”: el “ser” (del ente) “no es” ningún ente, ni la suma de los entes; pues, si el ser fuese ente (o la razón de ser de una cosa fuese, a su vez, cosa), habría que preguntar por el ser de ese ente – y, así, el movimiento hacia atrás (o hacia el fondo) jamás “tocaría fondo”, o sea, sería un “regressum ad infinitum”. Es un problema – y muy serio – de los filósofos que no puedan hablar de lo más “positivo” que hay – el ser -, a no ser en términos “negativos”: el ser “no es” ente. Resulta que el plano “preontológico” está “más atrás” o “más al fondo” aún que el ontológico y parece que no se puede hablar de lo que aparece allí a no ser “negativamente”. La Analítica del Dasein, desarrollada por Heidegger en *Ser y Tiempo*, se ocupa del Dasein (Ser-ahí, en la traducción de Gaos). Como el mismo nombre lo dice: Dasein es “Sein”, o sea, “ser” – no ente. Si se toma como ente, Dasein no sería otra cosa que un “hombre”, un individuo o sujeto humano existente. Heidegger dice expresamente en *Ser y Tiempo* que Dasein “no es” hombre, como ente, ni tampoco “sujeto”, “ persona, “alma”, “compuesto de alma y cuerpo”, etc., como había hablado del hombre la filosofía tradicional, desde los griegos. Y, si esto es así, la Analítica del Dasein “no es” ninguna forma de Psicología o Antropología Filosófica, que son – entre las ciencias “humanas” – las que más inmediatamente se ocupan del hombre. Heidegger ha creado para las ciencias humanas – en nuestro caso, la psicoterapia y la psiquiatría - un serio problema; mejor dicho: el problema se lo han creado estos saberes al haber “trasladado” un problema, legítimo de los

filósofos, al campo de las ciencias “empíricas”, que no se preocupan – ni tienen por qué hacerlo – de la diferencia “ser-ente”. La 4ta. cuestión es: ¿puede haber, legítimamente, un análisis del Dasein con fines terapéuticos? Que, de hecho, lo ha habido, lo demuestran las estupendas contribuciones de Binswanger y Boss. Boss aplicó a pie juntillas a la psicoterapia la Analítica del Dasein de *Ser y Tiempo* y, por ello, recibió el aplauso de su amigo, Heidegger. El caso de Binswanger es, para lo que estamos tocando aquí, muy ilustrativo, pues él sabía (en las disputas con Heidegger y Boss quedó claro esto) que se apartaba del planteo estricto de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, consideró Binswanger su “heterodoxia” con respecto a Heidegger algo “productivo”, en la medida en que podía dar cuenta de fenómenos humanos (las relaciones, estrictamente personales, del “amor” o relación “yo-tú”), sin los que es imposible elaborar una psiquiatría propiamente “antropológica”. Lo que, por motivos “filosóficos” había sido puesto entre paréntesis por el filósofo, debía ser considerado por el psicoterapeuta por motivos “terapéuticos”.

5. Längle se ha acreditado como “psicoterapeuta”, que emplea el método fenomenológico, pero libre de los lastres de los planteos filosóficos (10). Creemos que esto es muy saludable para la psicoterapia y lo ponemos como ejemplo de cualquier psicopatología “fenomenológica”, la que – en cuanto al método – es deudora de un modo de abordaje elaborado por filósofos, que hasta el día de hoy choca con la incomprensión y malcomprensión de los científicos, que trabajan con el método que ellos bien conocen y que ha dado – y dará aún – tan buenos resultados: el método empírico o de “explicación causal”. La fenomenología descriptiva pero, sobre todo, la hermenéutica, son un método de “comprensión”; en cambio, el causal – genético es método de “explicación”. Pero – a mi juicio – la soltura con que piensa Längle fenomenológicamente, es decir, sin preocuparse por saber si él sigue más a Husserl o a Heidegger, se debe a otra circunstancia de peso: el origen “frankliano” de su concepción analítico-existencial. La doctrina de Frankl – la LT – responde – a través de R. Allers, Scheler y Hartmann – a planteos de lo que hoy llamamos filosofía “tradicional”, “realista”, (precartesiana y prekantiana), de base metafísico-religiosa. Propiamente, la LT de Frankl es una “ética” en la que se afirma la capacidad que tiene el “espíritu” (Nous o Geist) humano de romper la inmanencia psicofísica (el dinamismo pulsional, privilegiado por Freud) y trascender al mundo de los valores o mundo del “sentido”. Las consecuencias de un déficit en la capacidad de trascendencia del espíritu son, en el plano estrictamente moral, la inconducta moral o no cumplimiento del deber (ético o jurídico) y, en el plano psicoterapéutico, la entrada del individuo en la psicopatología. Ahora bien; por ser tributaria de planteos “pre-modernos”, la doctrina de Frankl se inscribe en el viejo “realismo metafísico” y, así, pasa de lado de la fenomenología, que es “moderna” y, en su origen en Husserl, “idealista”. De otra manera dicho: la Antropología de Frankl habla de estructuras reales, que componen al hombre (espíritu-psyche-soma) y de un dinamismo de fuerzas reales (la noo-dinamia), de cuya suerte depende la realización de una vida plena de sentido o el vacío existencial, etc. Pero a la LT le es extraño el lenguaje “fenomenológico” de la conciencia, como en Husserl, o del Dasein, como en la hermenéutica heideggeriana. En términos de “ser” y “ente”, la LT es más una doctrina del “ente” o “realidad” que del “ser”. El origen frankliano de Längle explica que este psicoterapeuta gane el plano preontológico de las Motivaciones Fundamentales, pero manteniendo el lenguaje descartado por

Heidegger. Längle habla de “sujeto”, “persona”, “cuerpo” (Leib), “emocionalidad”, “sentimiento de confianza en el mundo”, “aceptación de la realidad”, “toma de posición frente a lo real”, etc. La 5ta. cuestión es : ¿supone, en efecto, la teoría längleana de las MF el acceso al plano prerreflexivo o preontológico?

La respuesta, más o menos elaborada, de estas 5 cuestiones constituirá la parte II del trabajo. En una parte III, menos extensa, nos preguntamos si, en efecto, una fenomenología radicalizada, pero no lastrada por la “negatividad”, no gana en operatividad, en la medida en que hace justicia a dimensiones de la realidad que, por ningún motivo teórico, sería lícito desconocer. Una de esas cosas, de las que se querría, en absoluto, prescindir, es el “sujeto” o la “persona”. El Dasein, pensado por Heidegger, es la exacta “contra-figura” del “sujeto” que, de Descartes a Husserl, ocupa el centro de la teoría del conocimiento y de la ciencia, de la psicología, de la ética y, por lo que nos interesa ahora, de la psicoterapia y la psiquiatría. Heidegger tenía razones para combatir el sujeto cartesiano (la res cogitans) o el sujeto trascendental de Kant y Husserl. Pero esto no autoriza a negar el sujeto concreto o la persona que soy yo, que eres tú. En todos los cuadros psicopatológicos está eclipsada la conciencia de “yo”: “que yo soy - y no un extraño – el que, por ej., está pensando y escribiendo este trabajo”. Otra cosa que era preciso recuperar – y de aquí el gran mérito de Merleau-Ponty – es el “Leib” o cuerpo viviente del sujeto concreto. El “cuerpo” fue radiado de la psicología desde Descartes, que lo pensó como esencialmente distinto del “alma” e interponiéndose entre el ego y el mundo exterior, como esa “cosa” – extensa - a la que estoy unido, pero que yo no soy, sino tengo, etc. Se lo ha criticado a Heidegger – y no sin razón – por no haber hablado del Leib en la Analítica del Dasein de *Ser y Tiempo*. Esta crítica viene de las ciencias empíricas – entre ellas, la psicoterapia -. Pero las ciencias empíricas deberían comprender que la puesta entre paréntesis de lo corporal (o leiblich) por parte de Heidegger se debe a razones teóricas (la discusión con Husserl). Y al filósofo se le debería pedir que él mismo aclare su lenguaje “esotérico”. Se ha perdido mucho tiempo en “descifrar” a los filósofos. El lenguaje “negativo” del filósofo, por ej., el Dasein “no es” sujeto, provoca justificadas reacciones en los científicos empíricos, que se creen- apoyados en la experiencia corriente – en el derecho de “corregir” a los filósofos, “que no ven lo que todo el mundo ve”.

Pasemos al desarrollo de la parte II.

II

Como los lectores de este trabajo serán psicoterapeutas, psiquiatras y psicólogos clínicos, procuraremos ser lo más “medidos” posible en el uso de tecnicismos filosóficos. Por otro lado, el reducido número de páginas, al que debemos sujetarnos, nos obliga a dejar muchas cosas en el tintero o a medio exponer.

1. Diferencias de la concepción de la fenomenología de Husserl y Heidegger

A fuer de evitar el fárrago de la citas de fuentes, vamos a poner – uno al lado del otro – dos textos, de análisis obligado, uno de Husserl y otro de Heidegger, donde se patentizan las diferencias en su concepción de la fenomenología. Estas diferencias son tantas que hasta se querría preguntar si los dos filósofos están hablando de lo mismo. El texto de Husserl es el 1er. párrafo del Artículo *Fenomenología*, que Husserl escribió para la *Encyclopaedia Britannica* (11) y, el de Heidegger – que aquí lo resumimos – es el parág. 7 de *Ser y Tiempo*, donde el filósofo de la Selva Negra explica qué entiende por fenomenología, que es el método con el que iba a elaborar la Analítica del Dasein. [Ambos textos son del mismo año: 1927. Esta fecha es muy importante en la historia de la fenomenología, pues en ese año se publica *SyT*, una de las obras de fenomenología más significativas. La importancia para Heidegger está en que *SyT* lo consagró como gran filósofo, aun siendo joven y, para Husserl, en que no tuvo otra salida que “tragarse” esa obra (Heidegger se la había entregado como obsequio de cumpleaños el año anterior, todavía no impresa, y se la dedicó al publicarla en el Anuario de H.), sin poderla “digerir”. Husserl, literalmente, no entendió *SyT*, su lenguaje le resultó extraño y abstruso. La consecuencia fue el desentendimiento y la ruptura definitiva entre maestro y discípulo. La ruptura ya era un hecho cuando las discusiones sostenidas entre ambos en oportunidad de la redacción del mencionado Artículo para la *E.B.* Husserl fue invitado por el Director de la *E.B.* en mérito a ser él ya la “autoridad” en la materia; pero Husserl creyó deber invitar a su discípulo predilecto. Ambos redactaron partes de lo que iba a ser el contenido pero, a la postre, lo que se publicó fue la opinión de Husserl].

Al comienzo del Artículo de la *Encyclopaedia* dice Husserl: “Fenomenología designa un peculiar método descriptivo, que irrumpió en la filosofía a finales de siglo, y la ciencia apriórica que resultó de su aplicación, cuyo objetivo debía ser proporcionar el organon de una filosofía científica estricta y posibilitar, de modo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias. Al mismo tiempo, con esta fenomenología filosófica – y, en un principio, sin distinguirse de ella – se generó una disciplina psicológica paralela, nueva en cuanto al método y el contenido: la Psicología pura a priori o ‘Psicología fenomenológica’, la que alienta el propósito de una reforma radical y metódica, esto es, poner en luz el fundamento, sólo sobre el que se puede sostener una psicología empírica estrictamente científica. El diseño de la Psicología fenomenológica – un saber todavía cercano al pensamiento natural – es el grado previo, la necesaria propedéutica, para poder acceder luego a una comprensión de la Fenomenología filosófica propiamente dicha”.

En este texto llama la atención las veces que Husserl usa las palabras: “método” y “metódico”. La Fenomenología es, antes que nada, un método y, cuando se tiene el método, se trabaja metódicamente. Un saber elaborado conforme a un método merece ser llamado “ciencia”, en sentido estricto. Si bien la palabra “méthodos” es griega (está compuesta de la preposición “metà” y el sustantivo “hodós”, que significa “camino”), el afán metódico, o sea, no pensar de cualquier modo, sino seguir una regla o norma – un camino - previamente fijado, no es griego, sino moderno. Husserl tomó la idea del método de Descartes (Vid. *Discours de la méthode y Regulae ad directionem ingenii*). Con el método fenomenológico Husserl se prometía una “reforma” de todas las ciencias, no en el sentido de indicarle a las ciencias, por ej. la psicología, cómo debían prácticamente investigar para comprobar tales o cuales hipótesis, sino en el de la seguridad y fundamentalidad del

conocimiento. En la Modernidad el valor fundamental en la ciencia no es la “verdad”, a secas, sino la verdad “cierta” o “segura”. “Cierto” es, como lo había dicho Descartes; lo “indubitable”, eso de lo que no se puede dudar, lo evidente a la razón. ¿Por qué el método cartesiano proporciona seguridad? En las *Regulae* el buen matemático que fue Descartes se refiere al conocido hecho de que, cuando se trata de cálculos algebraicos complicados, es muy frecuente que la mente se equivoque por distracción o algún otro motivo que dificulta mantener unidos muchos elementos numéricos. El cálculo es un encadenamiento progresivo de elementos numéricos diversos. Lo que hace progresar la cadena es una “razón” que explica que, de determinados antecedentes, sigan determinados consecuentes. Hay una regla metódica (12) que dice que – cuando la razón “se pierde”, concluyendo en resultados equivocados – lo más oportuno es no empeñarse en repetir el movimiento (mental) hacia adelante, sino “volver para atrás”, o sea, “desandar el camino” para descubrir el paso en falso dado. Ahora bien; dice Descartes que no se puede retroceder – se entiende, no “a tontas y a locas” – si no se sabe de dónde uno ha partido. El punto de partida del razonamiento es el “principio”, en matemáticas los “datos” del problema; en general, los axiomas y postulados de la ciencia. El punto de partida del razonamiento se llama también “premisa” o “supuesto”, porque es lo “previamente puesto” por la mente, sin lo que la cadena no podría progresar. Ya lo había visto Aristóteles, que el punto de partida del razonamiento es lo único inmóvil en el trabajo mental, su punto de apoyo o fundamento. Si se moviese, no habría uno, sino muchos resultados de un mismo cálculo. (13)

El conocimiento es seguro si las premisas son seguras. El afán de certeza de Descartes lo convenció de que los únicos supuestos indubitables no son, simplemente, los supuestos “puestos” por la razón, porque la razón – como ocurrió entre los griegos – puede poner principios “recibidos de otro” y que ella acepta como algo ya dado. Descartes – luego lo hará Kant – pide más: lo que pone la razón en la ciencia – y eso es lo absolutamente cierto – es “ella misma”. Esta razón que “se supone” a sí misma fue llamada por Kant: razón “pura” o “a priori”. La razón pura piensa “sin supuestos” – claro está: a no ser los supuestos que son la propia razón en el acto de pensar. En busca de fundamentos seguros, la razón se percata de que es ella lo más seguro que hay, porque en la búsqueda ella está siempre presente a sí misma y no se puede negar, porque, para hacerlo, tiene que existir, etc. (Vid. Descartes, *Meditationes de prima Philosophiae*, 2da. M.). El principio más evidente e indubitable que hay es que “pienso, mientras pienso” (Vid. Kant: “La representación ‘yo pienso’ acompaña siempre todas mis representaciones”, *CRP*, Anal. Trasc.)

La razón, en cuanto se “su-pone”, toda vez que inquiere por lo más evidente y seguro, etc se llama – desde Descartes – el “sujeto” o la “conciencia”. La fenomenología en Husserl es inseparable de estas dos nociones. Es importante, por cosas que dijimos en *Preliminares* y por lo que veremos enseguida de Heidegger – cuya fenomenología no parte ni del sujeto ni de la conciencia -, que estos dos términos claves no se los tome en el sentido – psicológico – corriente, como cuando se dice que Pedro, un hombre individual, es un sujeto y que, cuando está despierto y atento a lo que hace, es consciente de sus actos, etc. La conciencia “filosófica” no es tampoco “ser consciente de sí mismo”, para lo que se necesita un cierto entrenamiento en ese acto – nada natural – que se llama “reflexión”. La palabra “sujeto” viene del latín “sub-jectum”, que traduce exactamente al griego: “hypo-

kéimenon, que significa: “lo que está o yace debajo”. En el alemán filosófico sujeto se dice “das Zugrunde- liegende”, o sea, “lo que está en el fondo o el fundamento (Grund). El término “sujeto” en el pensamiento moderno está cargado de un altísimo voltaje, toda vez que designa la razón (cognoscente, sintiente y volente) que se ha convertido en “el principio” o “fundamento” del pensamiento “porque ella misma se ha puesto en el fondo”. “Antes” de ese fondo (más profundamente) no hay otro fondo, porque la razón, para ponerlo, se debe – previamente – poner a sí misma. La “conciencia” filosófica no es la mera advertencia de uno mismo cuando se reflexiona, sino todo acto de conciencia (que ahora se llama “autoconciencia”) es doblemente “productivo”: la c. produce su “objeto” – lo que yo pienso, lo que yo quiero, etc. - y es productiva de sí misma, en la medida en que “ser” - para ella – es “poner” (Setzen); la c. pone y “se pone”, siendo el “se pone” “previo (a priori) al poner. La filosofía moderna – allí se inscribe Husserl – se sigue aun llamando f. de la “subjetividad”. Para esta filosofía el “ser” son dos: “sujeto” y “objeto”. El sujeto tiene primacía sobre el objeto, porque no hay objeto sin sujeto que lo ponga (ob-jectum es “lo que está delante” del sujeto).

Como lo dijimos antes, Heidegger pensó el “Dasein” como la contrafigura del sujeto cartesiano, que él lo veía reeditado en Husserl. No toda crítica del sujeto (moderno) da en el blanco. La crítica de Heidegger está justificada y está bien hecha. Pero en Heidegger hay modos de hablar, por ej., que el sujeto o la conciencia es representada (falsamente) como una “cápsula” o “caja negra” en la que aparecen y desaparecen nuestras representaciones de las cosas que están fuera de la conciencia (en el mundo exterior), que ni siquiera se justifican didácticamente (son peligrosas esas analogías!). Pero – y esto es más importante – en esa crítica se presenta la filosofía de la subjetividad bajo una luz, como si esa filosofía hubiese sido un error histórico, una desviación de algo que debería haber cursado de otra manera (siguiendo a Nietzsche, esa filosofía – dice Heidegger - desemboca, necesariamente, en el nihilismo).(14) Se olvida que a Descartes y Kant se le debe haber puesto la cultura moderna (ciencia, ética, derecho, estética, etc.) sobre las bases firmes de la razón. Hay (en América Latina; no en Europa y E.E.U.) una idea falsa del pensamiento moderno – llamado “racionalismo” e “idealismo” – porque se confunde “filosofía de la subjetividad” con “subjetivismo”. Los 5 siglos modernos han sido culturalmente más productivos que los 20 del Medioevo y la Antiedad Clásica juntos. Esa productividad es la expresión no de un sujeto egoísta, encerrado en sí mismo, arbitrario, relativista, etc. sino de un sujeto “libre” y “responsable”, o sea, que da cuenta (da la razón) de lo que piensa, de lo que hace, etc. El gran mérito de Husserl está no sólo en haber levantado ese monumento que es su filosofía fenomenológica, sino que él es la viva encarnación, como lo fue Descartes y Kant, del pensador “libre”, para el que la única autoridad es la razón.

¿Por qué la fenomenología se llama “fenomenología”? ¿Qué son los “fenómenos” para Husserl? La palabra “fenómeno” (otra vez, de origen griego) se acostumbra a usar en plural – “fenómenos”. Habría que usarla en singular, como en Hegel, el autor de la *Fenomenología del Espíritu*. De lo que se trata en esta obra es la “fenomenización” o “fenómeno” del Espíritu. De un modo similar, “el” fenómeno, para Husserl, es la “conciencia” o el “sujeto”. El alfa y omega de la investigación fenomenológica es el estudio de la vida de la conciencia: sus actos (vivencias o noesis), los objetos intencionales de esos actos (noemas), las mutaciones que sufre la conciencia por obra de las “reducciones” y “puestas entre paréntesis” o “epochés”,

etc. Hay una reducción – la “eidética” – muy productiva porque por ella se obtienen las ideas o esencias, que son los objetos desprovistos de sus condiciones “fácticas” espacio-temporales, por ej. los rojos de los utensillos que están sobre la mesa son todos “rojo”.

No vamos a decir nada aquí de la reducción “trascendental” o “fenomenológica”, que llevó a Husserl al sujeto “trascendental”, que es, podría decirse, el sujeto del sujeto. La palabra “trascendental”, que popularizó Kant, es el nombre de un método o enfoque que consiste en poner en luz las “condiciones de posibilidad” de algo. La “causa”, en el sentido de “agente” de algo, por ej. la chispa de la bujía es la causa de la explosión del combustible, es condición de posibilidad de la explosión, porque sin la chispa “no habría, en efecto” explosión. Pero las condiciones de posibilidad son siempre “a priori”, esto es, no se espera a que estén presentes para saber que son tales, sino, aún cuando nunca hubiese una explosión, sería necesario la chispa (lo otro necesario es el oxígeno), o sea, sin chispa “no es posible” la explosión. Husserl distinguió la conciencia “natural” o “fáctica”, con su mundo natural (éste es el mundo en el que nos movemos en la vida cotidiana, y del que no podemos dudar que existe) y la conciencia “trascendental”, que “constituye” el mundo natural. Lo que es objeto de “creencia” es objeto de absoluta “certeza” una vez practicada la reducción trascendental. Hubo destacados fenomenólogos, contemporáneos de Husserl (15), que no lo siguieron en este paso que llevaba al “idealismo”. Muchos que temían el idealismo eran “realistas” (neor aristotélicos y neotomistas). Estos se contentaron con la fenomenología eidética – descriptiva – en la que vieron una vuelta a la filosofía tradicional de la esencias, sólo con la cual se podía competir con los científicos naturalistas, que reconocían como único método el causal-genético.

En el reproducido comienzo del Artículo de la *Encyclopaedia* Husserl hace una distinción que le abrió a la fenomenología el camino en el campo que nos interesa en este trabajo: la psicopatología y, por extensión, la psicoterapia y la psiquiatría: la distinción entre psicología “empírica” y psicología “fenomenológica”, de la que dice que, “en un comienzo”, no se distingue de la filosofía fenomenológica. El análisis fenomenológico comenzó siendo “psicológico”, pero cuando Husserl se decidió a practicar el acceso trascendental a la conciencia, esta psicología no fue ya un fin en sí mismo, sino le sirvió, como él dice, de propedéutica o introducción a la filosofía propiamente tal. Aquella pléyade de psicopatólogos alemanes y franceses, a la que nos referimos antes, se despreocupó del nivel trascendental de la fenomenología y se aprovechó de todas las cosas descubiertas por Husserl en la psicología fenomenológica, comenzando con la noción – tan prometedora – de las “vivencias intencionales”. La psicología que llama Husserl “empírica” era la psicología positivista de fines del S.XIX y principios del XX, lastrada por el pensamiento dominante en la época: el naturalismo. A esta psicología se le deben los primeros “descubrimientos” de la psicología experimental, por ej. la medición de la relación entre estímulo y sensación, por Weber y Fechner en Leipzig. Los conocimientos psicológicos de Freud no diferían sustancialmente de los de estos psicólogos experimentales. El método empleado por la psicología empírica era el “explicativo” o “causal-genético”. Los resultados del método experimental en psicología son, en gran parte, válidos hasta el día de hoy. Pero Husserl denunció el “supuesto”, sin el que el experimento en psicología no puede llevarse a cabo, a saber: que la conciencia es una “cosa” que está en relación con otras cosas. A la psicología experimental (llamada por Weber y Fechner “psico-física”) no le llama la atención de

que la cosa, llamada conciencia, está en el interior del sujeto, no ocupa un lugar en el espacio, etc.; con lo que es válida la pregunta de cómo las cosas del mundo exterior, que son espaciales o extensas, como lo decía Descartes, pueden causar un efecto en lo que no es espacial, etc. Mundo exterior es también para la conciencia el “cuerpo”. Aquí está el famoso problema “psico-físico” o de la relación entre lo psíquico y lo somático. La noción de “intencionalidad” de la conciencia servía, de pronto, para resolver este problema. La psicología fenomenológica o eidética no se ocupa de medir relaciones causales entre lo psíquico y lo somático, sino descubre en el mundo de las vivencias legalidades esenciales o de sentido, que son descritas tal como se le patentizan al fenomenólogo. Esas legalidades, por ser esenciales, no dependen de las variaciones de espacio y tiempo y otras circunstancias que hacen que – de facto – ninguna esencia pueda darse “en sí”, sino siempre individualizada o concretizada, etc. No podemos referirnos a aquellos estudios psicopatológicos famosos que le debemos a psiquiatras que, con tanta habilidad, aplicaron la fenomenología. Baste con recordar (aprovechamos el momento para hacerle un homenaje) la fenomenología de los síndromes depresivos de Armando Roa. No es exagerado afirmar que nunca después hubo descripciones de cuadros psicopatológicos tan sugerentes como aquellos de los psiquiatras fenomenólogos. ¿Se puede dudar de esos análisis? No. Una fenomenología bien hecha siempre se defenderá diciendo que las legalidades esenciales (o estructurales) pertenecen al fenómeno estudiado y son “descubiertas” por un ojo que “sabe ver” (Husserl, Scheler hablaban de la “ceguera” para las esencias y valores). Sin embargo, el avance incontenible de las “neurociencias” ha puesto en cuestión el valor “práctico” de la fenomenología a la hora del diagnóstico y tratamiento de los cuadros psicopatológicos. Está bien – se dirá – describir el mundo del depresivo. Pero, ¿que valor tiene esto hoy, que se conocen las vías de la neurotransmisión, las que han permitido la fabricación de psicofármacos, que – si no curan – al menos alivian al paciente del peso de su estado de ánimo depresivo, etc.?

Para Heidegger el concepto de fenomenología es el concepto de un “método”, pero, a diferencia de Husserl, no extiende Heidegger ese concepto a la “ciencia a priori” (la filosofía fenomenológica) que se debía elaborar con ese método. Este ya es un dato importante en la respuesta a la pregunta por las diferencias entre los dos filósofos en cuánto a qué es fenomenología. Heidegger – como ningún otro de los discípulos de Husserl - conocía muy bien las investigaciones de su maestro, pero no tenía el propósito de acompañarlo en ningún programa de “reforma” de las ciencias. En Heidegger estaba ausente ese afán “purista” de Husserl, el comenzar de nuevo, el fundamentar, el dar razones, etc., lo cual es necesario para que la filosofía merezca el nombre de ciencia estricta. En este sentido, la figura de Heidegger, como filósofo, difería de la de Husserl: H. no es parecido a ningún filósofo tradicional, por cuanto su interés no radicaba en descubrir “nuevas” condiciones de posibilidad de la ciencia, diferentes y quizás más profundas que las aportadas ya por Aristóteles, Descartes o Kant. El interés de Heidegger se dirigía no a la ciencia, sino a lo que está “más atrás” de la ciencia: lo que hemos llamado el plano o nivel “pre-científico” o “pre-ontológico”. Sobre esto hablaremos en el punto 2.

En el parágr. 7 de *SyT*, y en el plan de explicar qué es fenomenología, Heidegger recuerda el significado que tenían - para los griegos - las dos palabras “griegas” que componen el título: “fenomeno-logía”. Fenómeno suena como “phainómenon”, que es participio presente del verbo “phaino”, “pháinestai”, que significa: brillar, lucir,

estar en luz, manifestarse. Luego, “fenómeno”, en el sentido griego originario, es “lo que se manifiesta”. Los “fenómenos” (naturales, sociales, culturales, etc.) son las “cosas”, los entes o la realidad – no importa el género de ente al que una cosa pertenece. Por su parte, “logía”, que viene de “lógos” y del verbo “légein”, no es traducido por Heidegger por “razón”. Entre los filósofos griegos, concretamente, Aristóteles, la palabra “lógos” tiene un amplio significado. Significa también “juicio” o “proposición”. A su vez, hay un juicio “anterior” al que corrientemente llamamos juicio, el juicio “predicativo”, por el que se atribuye a una cosa (el sujeto) otra cosa (el predicado), por ej. Sócrates fue un sabio griego. Heidegger hace notar que “antes” que digamos que Sócrates es sabio, ya el propio Sócrates debe haberse “manifestado” y, así, “mostrado” - por sí mismo y desde sí mismo – como sabio. Sócrates no es sabio “porque” y “a partir del momento” en que digo que lo es; más bien, es al revés: la razón de la atribución de ese predicado al sujeto está en el mismo sujeto. El juicio anterior al predicativo (el pre-predicativo) no consiste, dice Heidegger, en predicar un predicado a un sujeto, sino en “dejar” (en alemán, “Lassen”) que el sujeto se fenomenice, o sea, se “manifieste” o “muestre” (mostrar es, en alemán, “Zeigen” y mostrar-se: “Sich-zeigen”). El juicio anterior al predicativo fue llamado por Heidegger “hermenéutico”. El lógos de la fenomenología es, justamente, de este tipo. Reuniendo las dos palabras que componen el título “fenomenología”, Heidegger la define como el método por el que “se deja que lo que se muestra se muestre en sí mismo, por sí mismo y desde sí mismo”.

Salta a la vista que el modo de pensar de Heidegger no es “moderno”, como el de Husserl, sino “griego”. Heidegger acostumbraba a repetir en los últimos años de su vida que él tenía un origen intelectual distinto al de su maestro: ambos procedían de Brentano, pero Husserl del B. que había escrito la *Psicología desde el punto de vista empírico*; él, en cambio, del autor del tratado *Sobre la significación de ente en Aristóteles*. En el B. psicólogo está lo que a Husserl le interesaba: la conciencia, la intencionalidad, las vivencias, etc. En el B. – metafísico y lógico aristotélico – estaba lo que fue “la” cuestión de Heidegger: ¿qué significa “ser”, cuando decimos que algo es? Esta diferente “filiación” de Heidegger y Husserl hay que tenerla en cuenta toda vez que se pregunte por qué Heidegger pone el acento en determinadas cosas o dice cosas “contra” lo dicho por Husserl. Heidegger y Husserl pertenecen a dos tradiciones del pensamiento occidental, en muchos sentidos, opuestas.

El diferente estilo – de Husserl y de Heidegger – de hacer fenomenología debía repercutir en la psicopatología fenomenológica, según que los psiquiatras y psicoterapeutas más se guiasen por uno o por otro de los filósofos. Cuando muchas veces se dice que es propio de los fenomenólogos no “explicar” ni “interpretar” los fenómenos, sino dejar que los fenómenos se manifiesten y describir, del modo más fiel posible, lo que aparece, no se sabe qué concepción fenomenológica se está caracterizando. Más todavía; con los términos vagos: “lo que aparece” y “descripción” se cree entender la cosa más obvia del mundo y, como más obvia, la más fácil. En esa caracterización de la fenomenología y del fenomenólogo está ausente todo lo dramático que el proyecto fenomenológico – algo nuevo, que había que comenzar desde el cero – implicaba. La bagatelización del método fenomenológico no sólo es la causa de la pobreza de muchos sedicentes análisis “fenomenológicos”, sino del desprestigio de este método frente al método experimental o causal-genético. ¿No tenía razón López Ibor cuando decía que esas descripciones no eran propiamente “ciencia”, sino la “poesía” de la psiquiatría?

Ni para Husserl ni para Heidegger “hay” lo que aparece o los fenómenos, como si los fenómenos fuesen simplemente lo que hay y uno encuentra, por ej. al abrir la ventana uno ve que “hay” nubes en el cielo. Por supuesto, hoy no nos admiramos de nada, ni de lo ordinario ni de lo extraordinario. El filósofo se admira de lo más ordinario que hay: “que haya algo”, porque podría no haber nada. Habíamos dicho que, para Husserl, el fenómeno es la conciencia o el sujeto, cuya vida la fenomenología describe. También la conciencia es la cosa más ordinaria que hay. Sin embargo, tendría que llamarnos la atención el hecho de que haya conciencia. La conciencia es una cosa muy elaborada, un producto evolutivamente tardío – onto- y filogenéticamente. En la fenomenología de Husserl la conciencia aparece dos veces: como “fenómeno” y como “lógos”. Como “lógos”, la c. es el sujeto o la razón, o sea, el sujeto se estudia a sí mismo. Husserl descubrió – ya antes lo había hecho Kant – que eso ordinario no tiene nada de cosa “inofensiva”. Al contrario; el mundo entero, incluso Dios “dependen” de la conciencia. Para la fenomenología de Husserl – que es de la conciencia y parte de la conciencia – fenómeno es lo que “se da” o aparece “a la conciencia”. El darse de los fenómenos “supone” la “actividad” de la conciencia. Esta actividad es, literalmente, un “poner” (Setzen, en alemán; τίθεμι, en griego; thesis es “positio” o “posición”). De modo que “hay” para la conciencia “sólo” lo que ella ha puesto. Y no puede ser de otra manera, pues todo acto de pensamiento supone al pensante; en términos de sujeto y objeto, todo objeto supone a un sujeto. Si se tiene en cuenta esto, se comprende bien la famosa noción de “intencionalidad”, de la que se dice – desde Brentano y Husserl – que es la “esencia” de la conciencia, o sea, que es propio de ese ser que se llama conciencia ser “intencional”. Pero la noción de intencionalidad, en el sentido fenomenológico de esta palabra, no significa eso inofensivo que tantas veces se repite: que todo acto de conciencia es siempre “de”, por ej., si es un acto de pensamiento, está siempre “lo pensado”, y si es un acto de querer, lo querido, etc.; y eso, que es el objeto intencional, aparece “delante” de la conciencia, como algo independiente de ella. Ni los griegos – mucho menos los modernos – pensaron el pensamiento de esta manera. Se entiende la intencionalidad como un “tender hacia”. Sería una maravilla si la conciencia tuviese tal poder que, en un abrir y cerrar de ojos, pudiese “desplazarse” desde adentro, donde está, hacia fuera, hacia el mundo exterior. La intencionalidad – también en Brentano – es una actividad eminentemente “tética”, es decir, ponente. No hay ninguna maravilla si la conciencia (o el sujeto) encuentra delante suyo lo previamente puesto por ella. Esto lo descubrió Husserl cuando pasó a la fenomenología trascendental. Habíamos dicho que los psicoterapeutas husserlianos se despreocupan de esta cuestión, que es decisiva para diferenciar a Husserl de Heidegger. Una intencionalidad entendida como actividad “tética” lleva, en efecto, al idealismo. Pero, al fin, el idealismo explica, de alguna manera, lo que el realismo no explica en absoluto: ¿cómo el sujeto pasa al objeto?, ¿cómo la conciencia se conecta con el mundo?, ¿cómo del interior psíquico pasamos al mundo exterior físico?, etc ¿cómo se rompe la “inmanencia” de la vida psíquica y se “trasciende” a lo otro, a la realidad, a lo que nosotros no somos?

Ya antes de publicar *SyT*, Heidegger no abrigaba duda alguna de que el problema de la “trascendencia”, cuya solución ni realistas ni idealistas parecían acertar, dejaba de existir, si las cosas se planteaban de un modo diferente. En la caracterización que hicimos de la fenomenología, siguiendo lo expuesto por Heidegger en el parágr. 7 de *SyT*, el verbo “dejar” (Lassen) juega un papel central: el

lógos de la fenomenología consiste en un “dejar que lo que se muestra se muestre en sí mismo y desde sí mismo”. “Lassen” (dejar) es, podría decirse, el antónimo exacto de “Setzen” o “Stellen” (poner). Para la época (1er. tercio del S. XX, dominado por el neopositivismo), afirmar que el lógos (todos traducían lógos por “razón”) “deja ser” y no “pone”, “constituye” o “construye” el ser (de los objetos) era una aberración, un sin-sentido. En *SyT* trae Heidegger una nueva idea del hombre, de la que dependen una nueva idea de la teoría del conocimiento, de la ciencia, de la ética, en fin, de la filosofía. Pero esta idea provocó un general rechazo. A diferencia de “poner”, “dejar” parece no ser una “actividad” sino, más bien, denota “pasividad”. Heidegger (se ha visto un parecido con el taoísmo) dice que el “dejar ser”, “dejar que la cosa se muestre” es más actividad que “poner”, una actividad que demanda del que deja un enorme esfuerzo: es más difícil “retirarse”, dar “un paso atrás” (Zurück), que “atacar”. Ese retirarse no es un huir o esconderse, sino un “abrir espacio” para que otro pueda manifestarse. Justamente, ese “otro” del lógos es el “fenómeno”. Si el lógos no se retira, el fenómeno no puede manifestarse, sino lo único que aparecería sería el lógos y, en ese caso, no habría ciencia de nada, sino pura lógica (vacía de contenido). Husserl piensa exactamente al revés: fenómeno es lo que se da a la conciencia, “porque” la conciencia “se lo da” a sí misma, poniéndose en todo acto intencional.

Ese lógos - no tético o ponente- sino “des-cubriente” (en el sentido literal de la palabra: des-cubrir es no ocultar, dejar que lo que puede aparecer, aparezca) – no podía ser más llamado conciencia o sujeto (a Heidegger se le va la mano y rechaza términos consagrados como “persona”, “alma”, “yo”; incluso “hombre” (Mensch)). Como él lo dice en *SyT*, para poder expresar esta nueva idea del hombre como el que se retira para que – frente a él – se abra un espacio de fenomenización, Heidegger eligió el término técnico “Dasein”, que Gaos tradujo por “Ser-ahí”.

En oportunidad de una conversación con Heidegger, se tocó el tema de las dificultades que *SyT* ofrece a cualquier traductor. Yo le dije que los hispanoparlantes no estábamos satisfechos con la traducción de José Gaos, pero que debíamos contentarnos con ella por ser la única existente (mucho tiempo después apareció la muy recomendable versión del chileno Jorge Eduardo Rivera C.). Gaos – que quiso respetar la letra del texto – tradujo “Dasein” por “Ser-ahí”. Lo que resulta chocante en esa traducción es que el adverbio “Da” (ahí) haya sido puesto después del verbo “Sein” (ser), lo que es pertinente cuando el verbo se conjuga, pero no en infinitivo. Heidegger, que había aprendido algo de español, como otras lenguas europeas, para controlar las traducciones de su obra, no le dio importancia a este punto. Él estaba preocupado por otra cosa: “que nadie había entendido lo que ese término significaba – no gramaticalmente – sino dentro de la filosofía expuesta en *SyT*”. El “Da” de “Da-sein” no indica lugar, puesto o posición, sino “abertura” o “ser abierto”. El hombre – como Dasein - es un ente distinto a los demás, porque “ser” – para él – no significa simplemente “estar” aquí, allá, o donde fuere, sino ofrecerse como espacio abierto para que las cosas puedan aparecer, o sea, para que puedan fenomenizarse. Heidegger tuvo suerte al acudir a otra palabra, que expresaba mejor la idea contenida en “Dasein”: “Lichtung” (emparentada con “Licht”, que es “luz”). Lichtung, en alemán, es “claro” o “luz”, como cuando se habla de la luz que queda entre dos superficies que no se tocan; se dice que ha quedado una luz o abertura. Aquí lo importante para entender es que el Dasein no es algo compacto, denso, cerrado, sino abierto, un claro que deja pasar la luz.

Del propio Heidegger ha quedado una representación gráfica del “Dasein”. En un seminario que dio, en set. 1959, en la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Zurich, el filósofo dibujó sobre el pizarrón 5 arcos hacia los que avanzan 5 flechas, una para cada arco. El Dasein está simbolizado por ambos elementos tomados juntos, pues el arco o la abertura se va abriendo a medida que la flecha avanza. Heidegger, para la publicación de los protocolos de los seminarios de Zurich, a cargo del Dr. Medard Boss (16), escribió un pequeño texto en el que explica el dibujo: “Este gráfico debe hacer patente que el existir humano, en la profundidad de su ser, jamás es sólo un objeto que existe allí, en algún lugar; no es un objeto cerrado. Más bien, existir consiste en un encuentro con posibilidades de percepción de eso a lo que el existir tiende. El existir, como tal, no es algo meramente captable por los ojos o el tacto. Todas las representaciones usuales en psicología y psicopatología de una ‘cápsula’, con la que se quiere visualizar la psique, el sujeto, la persona, el yo, la conciencia, han – en la concepción del Análisis del Dasein – de desaparecer, a favor de una, absolutamente, otra comprensión (del hombre). La nueva idea de la estructura fundamental de la existencia humana es lo que llamamos *Da-sein* o *In-der-Welt-sein* (Ser en el mundo). El Da del Da-sein no significa – como lo diríamos cuando observamos algo – lugar en el espacio. *Da-sein* significa mantener abierto un espacio de percepción, una luz o claro, donde se descubran posibilidades de sentido, significatividades. El Da-sein humano ‘es’ ese ámbito abierto y, así, jamás un mero objeto allí frente a los ojos. Al contrario: no es – bajo ninguna circunstancia - algo objetivable”.

Es comprensible el rechazo de semejantes afirmaciones por parte de los neopositivistas y, en general, científicos. Cuando uno lee ese texto, llama la atención de que al cierre Heidegger quita la palabra “sólo” o “solamente”, con la que relativiza la afirmación del comienzo: “la existencia humana no es ‘sólo’ un objeto, algo que está allí “vor-handen” (literalmente este término significa “delante de las manos”, pero Gaos lo tradujo “ante los ojos”), o sea, una cosa “observable”. Al final, H. absolutiza la afirmación, diciendo que el existir no es “en absoluto” – bajo ninguna circunstancia – algo objetivable. Si no es objetivable, el Análisis del Dasein de SyT no tiene carácter de “ciencia”. Los científicos no sabían qué hacer con ese análisis. Visto a la distancia de más de medio siglo, no deja de sorprender que la concepción de Heidegger fuese aprovechada por Medard Boss para fundar una forma de psicoterapia – el Análisis del Dasein – que iba a trabajar con un estilo diferente a las psicopatologías fenomenológicas, inspiradas en la fenomenología de Husserl.

Debemos terminar aquí el 1er. punto de las diferencias entre la concepción de la fenomenología de Husserl y la de Heidegger, pues creemos que lo más importante ya ha sido dicho. El desentendimiento entre el filósofo de la Selva Negra y los científicos parecía colocar al filósofo en la posición “anti-científica” y, como la ciencia – desde los griegos – se había hecho con la “razón”, la filosofía de Heidegger era puro irracionalismo. No se vio lo que debía verse (todavía hoy cuesta entender esto) que, con la idea del hombre como Dasein, Heidegger había retrocedido a un plano que está “detrás” de la ciencia. Este es el plano “pre-científico”, “pre-reflexivo” o “pre-ontológico” y, como “ciencia” y “teoría” son lo mismo, ese es el plano de lo “pre-teorético. Hoy estamos en mejores condiciones para acceder a este nivel, una vez que se publicaron las Lecciones de Heidegger de la década de los años 20, dadas en Friburgo y Marburgo, y que son anteriores a SyT (17). Hace años el

estudio de Heidegger en nuestras Universidades comenzaba con *SyT*, pero sólo los oyentes de Heidegger en Alemania (uno de esos oyentes fue Ortega) sabían que la obra que lo consagró a Heidegger fue preparada en esas Lecciones tempranas (17b). Más todavía; en la letra de *SyT* están tácitas muchas cosas tratadas con holgura por el profesor en sus Lecciones.

2. Hacia atrás! – al plano “prerreflexivo” del pensamiento

Para ayudarnos en la comprensión de un punto en filosofía, sin duda, difícil, comparemos a la actividad de la razón con la de cualquier otro actor o agente, por ej. alguien que camina. La actividad del caminante es “caminar”, como la del que piensa es “pensar”. Los pasos que damos cuando caminamos equivalen a los actos de pensamiento o, en términos de Husserl, las vivencias intencionales cognitivas. Al caminar damos incontables pasos, como son también incontables los actos de pensamiento que componen el pensamiento hiperelaborado de un científico o filósofo. Imaginemos que nuestras piernas pudieran tener “conciencia de sí mismas”, en el sentido de que son ellas las que caminan cuando caminan. Es como si las piernas se “acompañasen” a sí mismas. En psicología se llama a esta conciencia conciencia “concomitante”, que la tiene en la vida cotidiana cualquier hombre, incluso los niños y los animales superiores. La palabra “con-ciencia” significa una concomitancia de nosotros, como sujetos de acción, “con” lo que hacemos, de modo que “ser con-ciente” es saber (scire) por partida doble: saber algo y saber-“se” - sabiendo. Hasta aquí la comparación funciona. Pero hay algo que sólo la mente puede hacer y que es más que la conciencia concomitante: “reflexionar”. Como su nombre lo indica, la “re-flexión es una “vuelta sobre sí mismo”. En el caminar esto no tendría ningún sentido, pues caminar es ir para adelante y una vuelta sobre sí sería desandar el camino ya hecho. La actividad científica y filosófica son reflexivas y la reflexión tiene aquí sentido porque la vuelta sobre sí no es anular lo hecho. Al contrario, en la reflexión está el verdadero “avance” del pensamiento, o sea, la reflexión es productiva.

Los científicos positivistas ven en la reflexión una actitud anti-científica, que atenta contra lo que parece ser la esencia del conocimiento científico: el “desarrollo”. En el movimiento reflexivo se distinguen 3 momentos: 1. Punto de partida; 2. Punto de llegada y 3. Regreso al punto de partida. A los científicos les interesan el punto de partida y el de llegada, pero les parece una pérdida de tiempo el regreso al punto de partida. Para el filósofo, en cambio, el momento 3 es el más importante en el conocimiento. Como habíamos dicho, el punto de partida de la ciencia son las “premisas” de los razonamientos científicos y el de llegada, las “conclusiones”.o “resultados” de la investigación. El regreso al punto de partida sería ocioso, si con la vuelta no pasase nada: lo que pasa es la toma de conciencia del investigador de que – “porque” partió de estas premisas, y no de otras – “por eso” llegó a tales conclusiones. El paso 3 es el “cercioramiento” del nexos necesario entre 1 y 2. Si se tiene la certeza de que de tales premisas, se llega a tales conclusiones, el conocimiento científico no sólo ha avanzado, sino está “fundado” o “fundamentado”. La fundamentación de la ciencia es equivalente a lo que haría el caminante cuando se aviva de que pudo lanzar el pie derecho para adelante “porque” estaba firmemente apoyado en el suelo con el pie izquierdo. Esto ya fue visto por Aristóteles (Vid. II Analíticos), pero es fundamental para la ciencia moderna, que no

parte de premisas “esenciales”, del tipo A es B, siendo A el sujeto y B el predicado que le corresponde por esencia, sino premisas “empíricas” (hipótesis), del tipo “si X es a + b + c, entonces...”, siendo X un sujeto al que se le atribuyen por convención tales y cuales propiedades a, b, c. Si tales son las propiedades, entonces estamos frente a esta cosa X, etc. Un ejemplo de la psiquiatría alemana clásica ilustra lo que acabamos de decir: se hablaba de los “síntomas primarios” de la esquizofrenia. Jaspers y otros distinguieron los “desarrollos”, que son, de alguna manera, “comprensibles” (las psicopatías) y los “procesos”, que no son comprensibles, sino sólo “explicables” (las distintas locuras, entre ellas, la esquizofrenia), es decir, se explica la enfermedad mental como un “efecto” de una “causa” (desconocida) somática. La actividad de esa causa “corta” el desarrollo vivencial comprensible, por eso se habla de proceso. Los “síntomas primarios” de la esquizofrenia fueron determinados por convención o acuerdo entre los científicos (se sigue haciendo esto en las tablas de los DSM), como un criterio que permitía distinguir la esquizofrenia de otras entidades nosológicas. El modo de razonar del psiquiatra era del tipo: si a,b, c (síntomas primarios), entonces X (esquizofrenia). En las definiciones meramente empíricas (juicios sintéticos a posteriori) las propiedades observables, efectos, síntomas, etc. cumplen la función de los “conceptos” en los juicios sintéticos a priori y en los analíticos. Si las premisas son efectos se llega a la causa por inferencia inductiva; en cambio, si se procede al revés y se parte de la causa que ya se conoce, se infiere el efecto por deducción. El ejemplo de la explosión, que sigue necesariamente a la conjunción de tres causas: combustible + calor + oxígeno, es una deducción. Por supuesto, el físico, cuando investigó para saber si esas – y no otras – son las causas de la explosión, hizo inducciones experimentales. La deducción seguirá siendo el método científico “par excellence”. Para una física, como la actual, que parte de “modelos” (hipótesis sujetas a falsación), el modelo pasa a ser “concepto” de la cosa, por ej. el modelo de átomo de N. Bohr.

Pues bien; todas estas funciones mentales: inducción, deducción, pasaje de la causa al efecto, o al revés, avance, fundamentación, etc. son partes de uno y el mismo movimiento de la razón, que se llama “reflexión”. En la reflexión la mente trabaja en círculo, o sea, no sale de sí misma. Se podría pensar que la razón en el momento 1 o “punto de partida” de la ciencia, parte de la “realidad”, de las cosas que están fuera de ella. Pero esto no es así. El punto de partida de la ciencia son las “premisas”, pero la “pre-misa” se llama así porque es lo “pre-puesto” o “previamente puesto” por la razón, que razona siempre según la forma: “si A, entonces B”. La determinación de la premisa (heurística) es la primera – e ineludible – tarea dentro de la actividad “tética” o “ponente” de la razón. En la demostración de un teorema matemático, por ej., que la suma de los ángulos del triángulo equivale a 180° o dos rectos, parece que la premisa – obligatoriamente - ha de ser la “idea” o “concepto” de triángulo, con lo que no tendría sentido hablar de una “búsqueda” de las premisas. El triángulo mismo le “impone” a la mente su idea. Ya Aristóteles distinguió entre la “idea” en la cosa (o la idea que es la cosa, como lo quería Platón) y la “idea en la mente” del científico. La ciencia no es algo de la realidad, sino obra del hombre, de la razón. Esta idea de la razón, que toma conciencia de su poder, de que es ella – y no la naturaleza o Dios – la que hace ciencia o sabe, ya es propiamente moderna (Vid. Pról. a la 2da. edic. de la *CRP*).

Sobre esta base, ¿qué podrá ser el paso “hacia atrás”, al plano “prerreflexivo”? Si ese paso es posible, no será ni 1, ni 2 ni 3, o sea, ninguno de los momentos constitutivos de la ciencia o condiciones de posibilidad de la ciencia (lo que hace que la c. sea posible). En la relación con Husserl, Heidegger iba a dar un paso hacia más atrás que las condiciones de posibilidad de la ciencia fenomenológica, descubiertas por Husserl en las investigaciones de fenomenología trascendental. El rechazo de Husserl de SyT se debe precisamente a su no aceptación (no comprensión?, incapacidad para comprender?, no tener ya tiempo para ocuparse de esto?) del paso hacia atrás, impulsado por Heidegger, que él lo vivió como un derrumbe de toda la investigación fenomenológica, un quedarse sin el punto de apoyo de la razón (18). Heidegger, en unas Lecciones que dio en el semestre de invierno 1923/24, en la Universidad de Marburgo, y que tenían por título *Introducción a la investigación fenomenológica*, dice que la búsqueda del punto de apoyo en la razón se debe a que el Dasein “huye de sí mismo”. El paso hacia atrás genera pues angustia (Angst). El acceso al nivel “prerreflexivo” provoca en un hombre acostumbrado – por oficio – a la reflexión una conmoción, al tomar conciencia de que es “un hombre”, como todos los demás. Se sabe que en las discusiones sostenidas entre ambos filósofos con motivo de la redacción del Artículo *Fenomenología* para la *E.B.*, Heidegger le preguntó a Husserl: “¿Quién es el fenomenólogo, si no, ‘yo’? (Escrito con minúscula, para diferenciarlo del Yo trascendental) (19). Para Husserl, hablar del Dasein, o sea, el yo concreto, el individuo singular existente, era una recaída en la Antropología, o sea, en la conciencia “natural” pegada al mundo, que hacía vanas todas las reducciones y epochés, sin las que una ciencia de la conciencia es imposible.

Hoy, ya acostumbrados a repetir que los médicos, psiquiatras, psicólogos clínicos son “hombres” como los pacientes que tratan, no nos damos cuenta de lo que hubo de significar para los ambientes científicistas de Europa de los años 30 “dejar la bata blanca” y sentarse junto a los pacientes para dialogar. El paso hacia atrás trajo lo que todavía se dice – y con gusto – de la medicina actual: la “humanización” o “antropologización” de la medicina. Pero, para la comprensión del punto que estamos tratando, es importante no confundir “humanización” de la medicina con “ser humano” con los enfermos. En este sentido, la vieja medicina (incluida allí la psiquiatría) fue más humana que la ciencia médica – altamente tecnificada – de nuestros días. La intención de SyT no fue predicar el humanismo (Vid. *Carta sobre el humanismo*). Por eso, expresamente distinguió Heidegger la Analítica del Dasein de toda forma de Antropología, por más “filosófica” que sea (como la de Max Scheler) (20). Es cierto, la idea del Dasein es una nueva idea del hombre, pero que no tiene nada de “humanista”, en el sentido corriente de la palabra. “Dasein” es el hombre que somos cada cual, pero que se comprende a sí mismo y su relación con los demás hombres y el mundo en que vive, etc. *no como lo ve al hombre y su mundo la ciencia*. Como lo había dicho Heidegger en los Seminarios de Zurich, el Dasein no es objetivable, no es un objeto de observación, algo “Vorhandenes”, es decir, algo que está allí ante los ojos, en el espacio y en el tiempo, en relaciones causales con otras cosas, etc. Y el mundo “del “ Dasein no es un espacio lleno de “Vorhandenes”, sino de cosas “a la mano” (Zu-handenes) o “utensillos” (lo que se usa, lo que sirve para otra cosa, en el sentido de la praxis o las infinitas formas del trato con las cosas en la vida cotidiana). Lo productivo del paso hacia atrás es la comprensión de que *antes de hacer ciencia del hombre y del mundo, ya somos o estamos en el mundo*. Para la visión científica del hombre y el mundo, “ser en el

mundo” y “ser en el mundo pensado por la ciencia” es lo mismo. La vuelta hacia atrás le hace perder a la concepción científica del mundo eso de “comprensible de suyo”, de cosa “presupuesta”. Los occidentales tomamos las afirmaciones de la ciencia como algo comprensible de suyo, porque entramos en la historia haciendo ciencia. Pero bien podríamos haber sido hombres, con una cultura desarrollada, etc., sin haber cultivado conocimientos científicos, como ocurrió – y ocurre aún hoy – en pueblos no-occidentales.

Una salvedad se impone: ni en Heidegger (ni en el que escribe estas líneas) hay una posición contra la ciencia. Lo que hizo Heidegger fue quitarle a la ciencia el carácter de algo “comprensible de suyo” o “presupuesto”. Esto es lo que significa: “cuestionar”, que muchas veces se toma como “negar” o “estar en contra de”. La ciencia que más fue tocada por el paso atrás de Heidegger fue la – desde Aristóteles – ciencia primera o principal: la Metafísica y su lógica: la Onto-logía. Por eso, el acceso al plano prerreflexivo se llama también “pre-ontológico”. Para una ciencia que se considera “primera”, como la ontología, hablar de un conocimiento “pre-ontológico” es algo inconcebible. Heidegger se valió de metáforas para hacer de algún modo inteligible lo que parece escapar de las pinzas de la razón. En el Prólogo a *¿Qué es Metafísica?*, que se titula justamente: *Vuelta al fundamento de la Metafísica*, Heidegger toma prestado de Descartes la metáfora del “árbol”, con la que el filósofo francés visualiza las distintas ciencias y su lugar en el orbe del saber: las ramas simbolizan distintas ciencias particulares; el tronco, la Física y las raíces, la Metafísica. Descartes, como toda la tradición, seguía considerando a la Metafísica como la ciencia “fundamental” o de los “fundamentos”. Heidegger se aprovecha de la metáfora cartesiana para preguntar: “¿En qué ‘suelo’ o ‘fondo’ (Grund) hunde sus raíces el árbol del saber?”

Nos falta espacio para seguir desarrollando este punto. Las palabras: “fondo”, “fundamento”, “fundamental” – sobre todo si uno las dice en alemán – asustan a un científico positivista. En un ambiente plagado de ciencia, Heidegger no podía hacer otra cosa – para hacer comprensible que “antes” de la ciencia hay otra ciencia – que llamar a ese conocimiento anterior también “ciencia” (Wissenschaft): es la Ur-wissenschaft, o sea, “ciencia originaria”. Este término crea confusión. Aristóteles, que fue el primero que cuestionó a la ciencia, preguntándose por el “origen” de la ciencia (Vid. cap. 19, final de la teoría de la ciencia de Aristóteles o II Analíticos), dice expresamente que el origen de la ciencia no puede llamarse también “ciencia” (epistéme), pues iniciaríamos un regreso al infinito en el orden de los principios. El origen de la ciencia, afirma Aristóteles, es la “experiencia” (empeiría o empiria, en al. Erfahrung).

¿Cómo se ve el mundo desde la experiencia? En tiempos del Heidegger de *SyT* todavía no estaba Occidente tan saturado de ciencia y tecnología como ahora. En *SyT* Heidegger trae el ejemplo del carpintero que, con su martillo, clava en la madera. El ejemplo ilustraba a lo “Zuhandenes”, o sea, los utensillos o las cosas que usamos para fabricar otras cosas. Mientras el carpintero trabaja, no “ve” el martillo que tiene en sus manos; si reparase en él en el momento de clavar “no daría en el clavo”, sino – como tantas veces nos ocurre – “en sus dedos”. El martillo, como utensillo, “desaparece” en el circuito de la acción, gracias a la cual el artesano se dirige a la madera y de ésta, al mueble y del mueble al “mundo” de la carpintería, el cual, a su vez, está enmarcado en un mundo más grande – de la praxis – por la que

satisfacemos nuestras necesidades de cobijo y confort, etc. Un robot, una computadora, un teléfono celular no son “utensillos”. Hoy nos es extremadamente difícil entender qué es la “experiencia” como “trato” directo, inmediato, con las cosas y los demás hombres, con los que convivimos, porque la experiencia está “mediatizada” por la ciencia y la tecnología. Para la experiencia inmediata tenía Ortega y Gasset una expresión que hoy casi suena como un mero juego de palabras: la experiencia son las formas de nuestro “haber-nos-las-con-las cosas”. El verbo “haber” o “tener” es el centro de esta expresión. Un mundo cientificado y tecnologizado no es “tenido” por nosotros.

En forma telegráfica respondemos la pregunta de arriba: ¿cómo se ve el mundo desde la experiencia? Con un esfuerzo de imaginación, diríamos: 1. No se “ve” el mundo. “Ver” lo tomamos en el sentido de “observación sensible” y de “teoría” (ciencia, filosofía). Si en la experiencia no hay (todavía) teoría, el acceso al plano prerreflexivo no es “teorético”, sino “pre-teorético”. Expresado positivamente, lo pre-teorético es “práctico”, en el sentido aristotélico de esta palabra. La “praxis” no es “visión” (mero conocimiento) de las cosas, sino “trato” de las cosas y los semejantes. El trato es el “habérselas así o asá con esto o lo otro, con éste o el otro” (21). 2. Hay una praxis “posterior” a la teoría, pero esta praxis está mediatizada por la teoría, es decir, por la ciencia. Esta praxis es la “tecnología”. 3. El mundo se “siente”, o sea, el existir o ser en el mundo está siempre coloreado afectiva- o emocionalmente. La emoción ha sido puesta entre paréntesis (epoché) por la ciencia. El término “coloreado” no es el correcto, hablando del sentimiento de nuestro “hallarnos” en el mundo. Más bien, el existir se experiencia como “peso”, que padecemos o nos hace sufrir. Heidegger insistió en dos temples fundamentales depresivos: la angustia (22) y el tedio (22b). Otros, como Bollnov (23), en temples que levantan y sostienen el ánimo, como la confianza, la esperanza, etc. 4. El acceso al mundo experienciado es “siempre” “corporal” (leiblich). El “cuerpo” del que se habla aquí no es la “res extensa” de Descartes, sino el cuerpo “viviente” (llamado por los alemanes “Leib), que es equivalente – sin residuo - al Dasein mismo “presente” aquí (Da). No hay una distinción entre el Dasein y su presencia corporal, porque el Leib soy yo, tú, presentes en el mundo y en relación con las cosas y unos con otros. Si esto es así, el Leib no se observa, como si fuese algo denso que se interpone entre el Dasein y la realidad exterior. El cuerpo denso resulta de la objetivación del Dasein, pero un Dasein objetivado ya no es más ese tú con el que converso, tomo una taza de café o hago el amor, sino objeto de estudio de las ciencias – sean naturales o sociales (24). 5. El mundo de la experiencia no es “puesto” por el lógos. No está sujeto pues a la “lógica” (el movimiento de la reflexión) No es (todavía) un mundo “pensado” o “conocido”. El hecho de que no lo conozcamos (por ciencia y filosofía) no implica que no lo “comprendamos”. La comprensión pre-teorética del mundo es la “hermenéutica”. Las relaciones interhumanas no están reguladas por la lógica. Por lo tanto, no hay un “método” para la convivencia, en el sentido de las *Regulae* de Descartes. La no existencia de reglas no significa la ausencia de todo método. El método “es” la experiencia misma. Método es “camino” y experiencia también es “camino”, un “ir” (ex-per-ire); en la experiencia el camino “se hace al andar”. La lógica de las relaciones interhumanas fue llamada por los griegos “dia-léctica” o “dialogos” y su expresión lingüística es la “retórica” (25). Los silogismos dialécticos o argumentos no son ni deductivos ni inductivos, como los razonamientos científicos, que parten de premisas inamovibles – verdaderas o falsas. Las conclusiones en los razonamientos lógicos son verdaderas o falsas – depende de si las premisas son

verdaderas o falsas. En la dialéctica no hay verdad ni falsedad, sino “verosimilitud” o “probabilidad”, la que depende de premisas movibles. Una proposición dialéctica es aquella que no se sostiene por ella misma, porque debe contar con la opinión contraria de los que discuten. La dialéctica es usada hoy en los centros de investigación de ciencias duras, desde el momento en que se comprendió el carácter “social” de la actividad de investigación. La razón científica no quiere ser más “mono-lógica”, sino “dia-lógica” o “dialéctica” (comunidad de los investigadores).

Estas 5 cosas – y otras que no podemos tocar – fueron motivos suficientes que explican un giro de 180° en la historia de la psicoterapia y psiquiatría fenomenológicas, que no abandonaron los planteos de Husserl (esto en fenomenología no se puede hacer), pero receptaron los impulsos “hacia atrás” de Heidegger. Un claro ejemplo de esto es Binswanger. Puro heideggerianismo hay en Medard Boss. Pasemos a nuestro autor: Alfried Längle.

3. El valor hermenéutico de la Teoría de las Motivaciones Fundamentales de A. Längle

Las referencias que a continuación haremos de esta doctrina del psicoterapeuta austríaco – que es, hasta ahora, su principal aportación al desarrollo de su AE – serán, como lo dijimos, sólo “ad hoc”, para ilustrar lo que es el tema de esta publicación: cómo, en efecto, este AE es fenomenológico, pero “hermenéutico”, o sea, al estilo no de Husserl, sino de Heidegger.

Para información del lector, un dato para tener en cuenta es que la doctrina de las MF comenzó a ser pensada por Längle inmediatamente después del rompimiento con Frankl, en 1989. Los motivos de la ruptura no fueron un desacuerdo con respecto a los “principios” de la Logoterapia, sino una insatisfacción del discípulo por no ver, en el maestro, reconocida la esfera de la “emocionalidad”, la cual, no sólo es un constitutivo esencial del ser humano, sino desempeña un papel de primer orden en la formación de todos los cuadros psicopatológicos. La LT sólo estuvo atenta a la por Frankl llamada “noodinamia”, que es el juego de oposición del “nous” o “espíritu” (Geist) a lo “psico-físico”. Frankl explica que hay una oposición entre las fuerzas que estructuran la vida del hombre, porque el espíritu, que entiende de valores, de sentido, se ve arrastrado por las inclinaciones sensibles, que sólo entienden del placer. El triunfo del espíritu sobre la psique y el soma lo hace al hombre “trascender” a lo que vale en sí mismo y no por la satisfacción que su consecución reporta. En cambio, el triunfo de las inclinaciones sensibles sobre lo espiritual lo encierra al hombre en la inmanencia de las pulsiones. La buena resolución de la noodinamia muestra de lo que el hombre, a diferencia del animal, es capaz: “responder” a las exigencias “objetivas” de la situación - familiar, social, cultural, etc., postergando la satisfacción de sus deseos. La mala resolución es la conducta “reactiva”, por la que se busca lo que place y se huye de lo que produce dolor o requiere esfuerzo, etc.

La capacidad de trascender a los valores es llamada por Frankl “existencia”. Por su dimensión existencial el hombre es “persona”, es decir, un ser libre y responsable. Hasta aquí no se ve una posible conexión entre “noodinamia” y “psicoterapia”. Más bien, la noodinamia es un asunto de la ética, en la que de lo que se trata es la bondad o maldad de las acciones. La psico-terapia tiene que ver con la salud y la enfermedad psíquicas. Que se trata de dimensiones humanas diferentes lo demuestra el hecho de que una “buena” persona puede presentar una anormalidad o patología psíquicas y un perverso moral puede ser la persona más sana del mundo. No es que a Frankl se le escapase esta distinción, pero Frankl mantuvo una ambigüedad, ya comenzando con el nombre de su concepción: “logo-terapia” que, si es terapia tiene que ocuparse de la salud y la enfermedad y, si es del “lógos” (o centrada en el “sentido”) es “espiritual” o del “espíritu”, pero para Frankl, siguiendo el pensamiento metafísico-religioso tradicional, el espíritu no se enferma. En rigor, la LT no es “psico-terapia”, como sí lo es el psicoanálisis. Frankl repetía que, para atender problemas propiamente psíquicos, ya bastaba con lo aportado por Freud y Adler. La LT se ocupa del “sentido”, lo que había sido descuidado hasta entonces por la psiquiatría.

Esta indefinición – que quedó “sesgada” en los años de irrupción y propagación de la doctrina de Frankl después de la Guerra – debía hacer crisis. En rigor, la “ambivalencia” de Frankl con respecto al carácter “terapéutico” de la LT ocultaba una decisión de Frankl: dejar en manos de las psicoterapias existentes la resolución de los problemas “psico-dinámicos”. La LT se iba a ocupar de la “noodinamia”. A diferencia de otros discípulos y seguidores de Frankl, Längle advirtió lo problemático de esta “división de tareas” entre logoterapeutas y psicoanalistas, no por una cuestión de competencia de Escuelas, sino por algo más fundamental: ¿se puede acceder a una comprensión justa de la noodinamia, sin, al mismo tiempo, atender la psicodinamia? Frankl había llamado a la LT “psicología de altura”, por contraste con las psicologías “profundas”. Pues bien; Längle comenzó a “bajar” desde la altura de lo espiritual en el hombre para pisar en el suelo de lo “psíquico” – terreno que ha sido – y es – de competencia de los psicólogos. Es notable, pero este “descenso”, que no es descenso, sino “paso hacia atrás” – provocó en Frankl una reacción similar a la de Husserl, cuando Heidegger impulsó el regreso al plano prerreflexivo.

La teoría de las MF de Längle se enmarca en este proyecto de “desbroce” del terreno “psíquico” que, para la noodinamia pensada por Frankl (como en Scheler), había sido sólo el “oponente” del espíritu y, así, la plataforma de lanzamiento del espíritu al mundo de los valores y el sentido, etc. Como aquí nos interesa sólo el método con el que A.L. trabaja en la teoría de las MF, hacemos unas mínimas aclaraciones, sin las que la elección del método de parte del psicoterapeuta austríaco sería arbitraria e infundada: 1. La “psique” (también el “soma”) que descubre (redescubre) Längle al descender del plano espiritual “no es”, como lo acabamos de decir, oponente o término de “contradicción” del nous. Así había visto la psique la tradición platónico-cartesiana. La contradicción genera una psicodinamia (el juego de las fuerzas intrapsíquicas estudiadas por Freud), que es “resultado” de la oposición del nous y que el nous “desconoce”, si es que quiere auto-trascenderse. La atención de la psicodinamia en los momentos en que está en juego la suerte de la noodinamia, sería una “distracción” del espíritu de su tarea propia. Como la autotrascendencia es el rasgo “existencial” de la persona, la atención de la

psicodinamia implica, automáticamente, un encierro en la inmanencia psíquica. La psicodinamia, como resultado de la noodinamia “sirve” para el lanzamiento del espíritu, o sea, no habría autotranscendencia sin que el espíritu fuese contradicho por lo psicofísico. 2. La “psique” que descubre Längle ya está en acción “antes” de cualquier noodinamia. Por lo tanto, esta psique no está “a la espera” de su oponente – el espíritu -, y no lo está, porque no sabe nada de lo espiritual. De lo que se ocupa esta psique es del implante o arraigamiento del h.en el mundo, sin lo que una (futura) noodinamia sería imposible. El “Análisis Existencial” de L. es “existencial” o “de la existencia” por partida doble, porque la “existencia” (Existenz) no sólo se revela a nivel de la autotranscendencia y el autodistanciamiento, sino, “antes”, en la tarea de arraigamiento del hombre en el mundo o “ser en el mundo”, como lo quería Heidegger. 3. La psicodinamia “anterior” a la noodinamia (que L. llama “desde la perspectiva analítico-existencial”, para distinguirla de la psicoanalítica) es, como la que es “resultado” de la noodinamia, “condición de posibilidad” de ésta y, así, “supuesto” o “presupuesto” de la noodinamia. Pero, no es supuesto en el sentido de “premisa”, a partir de la cual el psicoterapeuta (logoterapeuta) podría “razonar” y sacar determinadas conclusiones (véase, punto 2), por ej. que una persona sufre de falta de sentido en su vida, “porque” no ha sido capaz de autodistanciarse y, así, poner entre paréntesis la dinámica de las pulsiones, etc. Ni el psicoterapeuta ni el paciente “disponen” de ese supuesto, que está “antes” (es “a priori”) de los modos y formas por los que se constituye la conducta adulta de una persona. No “disponer” de ese supuesto significa que el paciente, dado el caso, “sabe” (intelectualmente) que éste o el otro podría ser el sentido de su vida, pero “siente” (afectivamente) que ese sentido no lo “mueve” (motiva), le es indiferente o, si lo mueve, se siente internamente “trabado” para apropiárselo, para hacerlo “suyo”. El sentido le es ajeno, extraño. La cosa no se remedia con el “autodistanciamiento”; al contrario, más bien habría que ser capaz de demorarse en sí mismo, para descubrir los motivos de esa traba. La extrañeza del paciente se expresa, inequívocamente, en el “quiero, pero no puedo”.

Para el terapeuta no “disponer” de ese supuesto significa que no puede (debe) “presumir” saber la causa de ese “no-poder”. Un método de explicación causal fracasa en el plan de saber por qué el paciente dice: “no-puedo”. Sólo una fenomenología de las motivaciones fundamentales está capacitada para sacar a luz las peripecias del “Dasein” en su tarea de implante en el mundo. Motivación Fundamental es, en alemán, “Grund-motivation”. Otra vez, se habla de “Grund”. Esta palabra significa: “fondo” (fondo del mar, de la botella); “suelo”, “terreno”, lo “sub-terráneo” (Unter-grund), pero también “razón” o “por qué” (¿por qué razón llegó Ud. tarde?). Cuando se conoce la razón de algo, se sabe eso o se tiene ciencia de eso. La fenomenología que hace Längle de las MF no es justamente “husserliana” – ni descriptiva eidética, ni trascendental – porque el acceso al suelo, en el que se juega el arraigo de la existencia (del paciente) en el mundo, no es “científico”, en el sentido indicado, sino “hermenéutico”. En la hermenéutica no se “sabe”, sino se “comprende”. La comprensión es por “motivos”; la explicación (ciencia) es por “causas”. Las MF son los motivos básicos, lo que nos movía (y nos sigue moviendo) cuando nacimos a la existencia y comenzamos a ser persona. No se trataba – ni se trata – de querer esto o lo otro, hacer esto o lo otro, poder esto o lo otro, sino simplemente “poder-ser” en el mundo (1ª. MF), “gustar vivir” (2ª. MF), “ser ‘yo mismo’ (3ª.M.F.), “encaminarme a un sentido” (4ª. MF).

Para Frankl lo “psicopatológico” (principalmente, el vacío existencial o falta de sentido de la vida) resulta de un fracaso noodinámico. Ese fracaso tiene, en Frankl, fuerte connotación “moral”. Uno fracasa porque no hace lo que “debe” – aquí y ahora, según la circunstancia, etc. En la LT, salud psíquico-espiritual y salud moral se confunden. Para Längle, lo “psicopatológico” (principalmente, trastornos de personalidad) resulta de un fracaso en el cumplimiento de las MF, o sea, en la buena resolución de las tareas básicas de la existencia. Salud psíquica y salud moral no se confunden. Más bien, el objetivo del AE länглеano es ayudar al hombre a ser buena persona, pero siendo “feliz”, o sea, sin renunciar a su condición de hombre, con todo lo que al hombre le pertenece - incluso su propio cuerpo.

4. ¿Puede haber, legítimamente, un Análisis del Dasein con fines terapéuticos?

El título “Daseins- analyse” fue elegido por L. Binswanger para denominar su concepción psiquiátrica, una vez que incorporó a su pensamiento los análisis del Dasein efectuados por Heidegger en *SyT*, llamados por el filósofo “Daseins-analytik”. La variante “Análisis del Dasein”, en vez de “Analítica del Dasein”, no se debió tanto para distinguir un análisis “filosófico” de otro “médico-psiquiátrico”, sino a B. le interesaba poner en resalto que él inauguraba un análisis nuevo, que no iba a ser más “Psico-análisis”, como el de Freud (26). Su discípulo, Medard Boss que, como se dijo, fue un heideggeriano de estricta observancia, siguió adoptando el título “Daseinsanalyse”, si bien se apartó de la concepción de Binswanger en varios puntos importantes (27). La concepción psicoterapéutica de A. Längle se llama “Existenz-analyse”. Con este título podía Längle distinguir su concepción de la de los suizos, pero la adopción de “Existenz”, en vez de “Dasein”, delata su filiación frankliana. Ya se dijo que el título completo de la doctrina de Frankl es “Logotherapie und Existenzanalyse”.

Como lo anunciamos en *Preliminares*, la razón de por qué queremos hablar de Binswanger/Boss, si nuestro autor es A.Längle, está en que – a nuestro juicio - L. se mueve, en el empleo de la fenomenología, con una gran libertad, sin atarse a los “problemas” con los que se debatieron los “padres fundadores” de la fenomenología – Husserl y Heidegger, como es el caso de Binswanger/Boss. Esa libertad la tiene Längle, primero, porque – como fenomenólogo “nato” que es – trabaja como psicoterapeuta sin el “peso” de lecturas de las obras de los filósofos; lo cual para un psicólogo, psicoterapeuta o médico es una suerte: entre el nivel estrictamente filosófico del pensamiento y el nivel científico debe haber una “mediación”, es decir, “puentes” que arrimen orillas que están más separadas – hoy, como antaño – de lo que corrientemente se cree (28). Si falta esa mediación, lo mejor para un científico es no leer a los filósofos. Pero, lo segundo, que favorece a Längle, es su procedencia de Frankl. Frankl no fue fenomenólogo ni su pensamiento se inscribe en la tradición de la filosofía del sujeto, la conciencia, etc.

En la historia de la línea “existencial” de la psicoterapia se advierte que el más lastrado filosóficamente fue el “pionero” – Binswanger – que venía de una formación psiquiátrica “científico-natural”, con fuerte soporte “neo-kantiano”. Como Binswanger

mismo lo aclaró – cuando hizo su descargo frente a la acusación de “heterodoxia” con respecto a Heidegger – él incorporó a su concepción psiquiátrica las vistas de Heidegger en *SyT*, pero sin “olvidarse” de Kant y Freud. Boss tuvo un pasado psicoanalítico y se hizo ferviente heideggeriano, quizás por la simpatía recíproca – “a primera vista” – que se despertó cuando el filósofo, Heidegger y el médico, Boss se encontraron por primera vez, lo que fue la base de una entrañable amistad. Además, claro está, el modo de pensar de Boss – como buen alpino – “rimaba” con el del filósofo de la Selva Negra. Esto explica la naturalidad con la que un médico podía expresarse como un filósofo, del estilo de Heidegger. Längle, por su parte, explota sus naturales dotes para la fenomenología para cubrir un déficit de su formación junto a un maestro de corte metafísico y religioso tradicional.

Anticipamos la respuesta a la pregunta de si puede haber un Análisis del Dasein - “terapéutico”: creemos que no, por las razones que brevemente expondremos. En el punto 5, y final de esta II Parte, diremos lo contrario del AE de Längle. Ese “no” – post festum – parece ocioso después de las contribuciones de Binswanger y Boss, que le dieron a la psiquiatría contemporánea una impronta decididamente “antropológica”. Por supuesto, deberíamos llenar unas páginas – lo que no podemos hacer - para explicar en qué consiste el Análisis del Dasein (tanto en la versión de Binswanger, como en la de Boss). Relativamente más fácil es aclarar el concepto de “terapia” o “cura”. Estaría de más decir que una terapia “antropológica”, es decir, “del hombre”, no puede (debe) consistir en hacer desaparecer “síntomas” por la “desactivación” de determinadas “causas” (etiología) – psíquicas o somáticas (para una concepción espiritualista, también causas espirituales), de las que se supone, los síntomas son “síntomas”, o sea, su manifestación “ad extra”. [Heidegger, en *SyT* (29), distingue entre “fenómeno”, que es “lo que se muestra en sí mismo y desde sí mismo” y “Erscheinung”, que en alemán también es fenómeno o “aparición”, pero las “Erscheinungen” de las enfermedades o los síntomas “valen por sí mismos”, o sea, se imponen, muchas veces “ocultando” la enfermedad. Para una terapia “causal” la enfermedad se “descubre” justamente cuando se puede establecer la conexión – más o menos, necesaria – entre “síntoma” y “etiología”, por ej., la conexión que hay entre la fiebre y la etiología de la gripe o entre el miedo residual a un trauma psíquico y el trauma.

Binswanger encontró en *SyT* supuestos doctrinarios con los que podía “superar” la concepción “científico-natural” de la terapia, la cual trabaja con el método causal-genético. Para los pioneros de la psicopatología y psiquiatría antropológicas, “superar” la visión causal científico-natural significaba “hacer ciencia, pensando de otro modo”, en atención al hecho de que la explicación “sólo” causal reduce al hombre más que a un animal o una planta, lo reduce a la condición de mera cosa que es efecto de otras cosas. Para esto el propio hombre debe convertirse en “objeto” de observación, poniendo entre paréntesis su condición de sujeto o persona, etc. La cuestión era: ¿qué es ese “pensar de otro modo”? Hoy no decimos: “no pensar según el esquema causa-efecto”!, sino “complementar” la visión causal-genética, (necesariamente) objetivadora, con otra perspectiva no tan reducida. Porque es cierto que hay una “etiología” de la gripe (hace tiempo descubierta por la medicina) y también es cierto que los síntomas de la gripe remiten desactivando mediante antibióticos el virus que la produce. Lo dicho vale también para la psiquiatría, como lo muestran los avances en el estudio de la neurotransmisión o la

investigación genética, en el tratamiento de enfermedades mentales, las que hasta hace poco eran consideradas de “etiología desconocida”.

Si para un científico positivista “no objetivar” es una imposibilidad, algo que atenta contra la esencia misma de la ciencia, para un filósofo, como fue Heidegger, no sólo no es una imposibilidad, sino algo que alguna vez el hombre pensante debe intentar, siempre y cuando se anime a ver qué pasa cuando la razón deja de ser “tética”, es decir, “sujeto”. Para esto, la razón debe cesar de “reflexionar”, como lo vimos antes. Sin sujeto – el ponente – se desploma el mundo de los objetos – lo puesto. En los Seminarios que dio Heidegger en Zollikon /Zurich, en lo de Medard Boss, durante 10 años, y a los que concurrían un buen número de psiquiatras, psicoterapeutas, psicólogos clínicos y médicos (allí se pergenió el Analisis del Dasein de Boss; un dato importante es que fue el propio Heidegger el que impulsó la creación de esta línea psicoterapéutica), prácticamente en todas las sesiones Heidegger no ahorra recurso didáctico para hacer comprensible que el “Dasein no es sujeto”, que la tan cacareada “relación sujeto-objeto” debía desaparecer, etc. Como vimos, el Dasein no es sujeto, porque el Dasein no está puesto “frente” al mundo ni el mundo está puesto “frente” al Dasein, sino “Da-sein” significa: “ser en el mundo”, entendiendo ese “en” (“in”, en alemán) no como locativo, sino como un acusativo de movimiento, equivalente al “ad” latino [una buena traducción del “ser en el mundo” sería: “ser al mundo”, “abierto al mundo”; pero no como si el mundo ya existiese y el Dasein se abriese a él, sino que el Dasein es la abertura misma; o sea, Dasein y mundo son lo mismo. Ese ámbito abierto que “es” el Dasein es pura “trascendencia”. La trascendencia que es el Dasein fue llamada por Heidegger: “Existenz”. La existencia no es algo que el Dasein tiene, pero podría no tener. En SyT dice Heidegger: “La ‘esencia’ del Dasein radica en su existencia” (30). También se podría decir: “Ser para el Dasein es existir, en el sentido de ‘trascender””.

La frase: “das Dasein ist kein Subjekt” – el Dasein no es sujeto, iba dirigida, de parte de Heidegger, en primer lugar, directamente a Husserl. Esa frase permite una doble lectura, que depende del valor del “no”, que puede valer como simple negación y como negatividad, según se dijo arriba. Este segundo sentido de “no” es el que interesa aquí: cuando el sujeto se dice a sí mismo que “no es” sujeto; “recuerda” lo que era “antes” de ser sujeto (no se tome el “antes” en el sentido meramente temporal, sino de aprioridad o fundamentalidad), porque, “al mismo tiempo” en que el sujeto es sujeto, es Dasein. Dicho más simplemente: mientras el sujeto “pone” el mundo – ocupado en este menester – “se olvida” que es Dasein. En SyT este tema del “olvido” está muy presente, pero dando un Seminario a los psiquiatras, para quienes está muy lejos esta problemática, que no es de su interés, sino de los filósofos, Heidegger – para provocar – hace oír un “no” en el sentido de simple negación.

Creemos que lo dicho es suficiente para entender por qué afirmamos que el Analisis del Dasein no tiene relevancia terapéutica. Aquí puede estar la razón de la “heterodoxia” de Binswanger con respecto a Heidegger. Binswanger, en efecto, no supo - como psiquiatra - qué hacer con “sólo” la Analítica del Dasein de SyT. Él la entendió como una apertura de horizonte, en relación con la estrechez del enfoque científico-natural (incluido allí Freud) pero, a la vez, como una “reducción”, un “empobrecimiento” de la esencia del hombre, cuando la intención de Heidegger había sido exactamente la contraria: ser “Dasein” es, para el hombre, ser más que

ser “Sujeto”. Por eso, Binswanger le “agregó”, por así decir, a las tesis de Heidegger en SyT “complementos”, con los que se prometía una mejor y más completa comprensión de la realidad humana. Uno de esos complementos es la consideración del “amor” (Liebe) o relación interpersonal yo-tú (o “nosotros”), que B. contrapuso a la “cura” (Sorge) como esencia del Dasein, según Heidegger. La Sorge revela a un ser “mundano”, que agota su ser en abrir el mundo. La Sorge muestra que el hombre es “finito”, pero el “amor” lo trasporta a la infinitud, a un más allá del mundo y de la muerte, etc. (31)

Otra cosa que el médico Binswanger creyó debía agregar a la Analítica del Dasein para hacerla potable terapéuticamente es que con “el ser en el mundo”, a secas, no se puede dar cuenta de las diferencias entre ser sano y enfermo y de las diferencias entre los distintos cuadros psicopatológicos. Binswanger habló no sólo del ser en el mundo, que es una afirmación propiamente ontológica, sino de “proyectos de mundo” (Weltentwürfe), que son las formas concretas – empíricamente describibles - de cómo los enfermos psiquiátricos constituyen su mundo. Así está el mundo del obsesivo, del esquizofrénico, del fóbico, etc. Boss le criticó a Binswanger no haber entendido que, si el ser en el mundo o la existencia es constitutivo “esencial” del Dasein, no puede haber “proyectos de mundo” diferentes, que significarían una caída o no cumplimiento, de parte de los enfermos, de la tarea esencial del Dasein: abrir mundo. El enfermo, como el sano, es en el mundo; es decir, la enfermedad es una forma de la trascendencia. Binswanger no tuvo en cuenta esta crítica, válida desde la ortodoxia heideggeriana. Él consideró su heterodoxia “productiva”. En efecto, de Binswanger tenemos inolvidables descripciones de “mundos” de enfermos psíquicos, en todos los que se ve un opacamiento, distorsión, fracaso, etc. de la trascendencia. (32)

Como vamos a ver, Längle reconoce también la capacidad de trascender o la existencia sólo para el hombre sano. Más todavía; en la capacidad de trascender está el criterio básico para distinguir salud y enfermedad en el hombre (Vid. las aclaraciones del punto 5).

Una última cosa, creemos, que justificaría la afirmación de la falta de relevancia terapéutica del Análisis del Dasein, en la versión de Boss, es que con sólo la “trascendencia” no se puede dar cuenta de lo que es la enfermedad humana, y esto porque el hombre, por esencia, no está o es sólo en el mundo, sino “en sí mismo”, es decir, el hombre no es sólo trascendente, sino “inmanente”

Lo dicho no es, en absoluto, un desconocimiento de la gran obra realizada por los analíticos del Dasein. Fueron eximios terapeutas, pero curaron “a pesar” de las bases teóricas, de contenido más filosófico que científico, que lastraron su concepción psiquiátrica.

Para Gion Condrau, sucesor de M. Boss en la jefatura del grupo de Zurich, el Análisis del Dasein es un método terapéutico, como lo es el Psicoanálisis de Freud. “El Psicoanálisis, dice, es un procedimiento terapéutico, en el que ‘la psique’ (Freud habla de un ‘aparato psíquico’) es ‘analizada’ (término tomado originariamente de la química). El P. nos enseñó a elaborar los contextos histórico-vitales de un hombre. En la medida en que es un procedimiento terapéutico, el Análisis del Dasein no se distingue esencialmente de él. Al contrario: el AD se sirve de la técnica y el método

psicoanalíticos, como el cirujano usa de su instrumental. Sin embargo, el médico no es el mismo: en lugar de un científico natural, cuyo objeto – la psique – es interpretada como un ‘aparato’ y cuya comprensión del h. es causal-determinística o final-teleológica, entra en escena un terapeuta abierto a la realidad inmediata, a los fenómenos, es decir, el terapeuta trabaja fenomenológicamente. La técnica y el método – tomados por sí solos – no pueden determinar la dirección ni el objetivo ni el éxito de una terapia. Así, la Analítica del Dasein ayuda al Psicoanálisis en la comprensión de su propia esencia terapéutica. De esta forma, el Psicoanálisis se convierte en Análisis del Dasein, en una comprensión del hombre liberada de las categorías científico-naturales, respetuosa de la realidad y que trabaja fenomenológicamente. El AD se apropia de la técnica psicoanalítica para poder operar terapéuticamente” (33). El propio Condrau confiesa lo mismo que sostenemos en este punto, que el AD cura en cuanto usa de la técnica psicoanalítica. El AD – sin PA – sería irrelevante terapéuticamente. Dejando de lado la cuestión de si un psicoanálisis, que trabaja fenomenológicamente, sigue siendo PA en el sentido como lo pensó Freud, creo que Condrau le da a la fenomenología un valor puramente “comprensivo” de lo que la enfermedad humana es, lo cual no está mal al nivel de una consideración puramente filosófica del enfermar humano. Pero una cosa es “comprender” y, otra, “curar”. Según este texto, el AD sería comprensivo – en cuanto es fenomenológico y, terapéutico, en cuanto es psicoanalítico. No es – a nuestro juicio - ese el caso del AE de Längle, que es terapéutico por sí mismo, es decir, en cuanto es fenomenológico-hermenéutico, en la medida en que ayuda al paciente a imaginar las formas y modos cómo puede ser “él mismo” el “autor” de su vida, es decir, ser persona, libre y responsable. Tres cuartas partes del AE son un “demorarse” – paciente y terapeuta juntos - en todos los rincones de la vida del paciente en que pueda avizorarse un atisbo de existencia a-personal. La cura comienza ya con el consentimiento del paciente en ese demorarse (ejercicios de “auto-experiencia” o Selbsterfahrung).

5. ¿Supone la teoría längleana de las MF el acceso al plano prerreflexivo o preontológico?

La lectura de los escritos de fundamentación teórica de A. Längle provoca – en quien conoce las obras de Husserl y Heidegger – una cierta “decepción”, porque se está a la espera, sabiendo que se trata de un análisis “existencial”, de encontrar un lenguaje “parecido” al de Heidegger en *SyT*. Al contrario: el lenguaje de Längle sigue siendo “tradicional” (mucho más lo era antes de su separación de Frankl). De aquí la pregunta del título, de si su teoría de las MF supone, en efecto, el acceso al plano o nivel prerreflexivo del pensamiento. El “paso hacia atrás” produce un desdibujamiento y, al final, un abandono total del lenguaje tradicional, en el que se dice que el hombre es una síntesis de tres dimensiones: espíritu, psique y soma. También es tradicional hablar de conciencia, sujeto, persona, etc. Heidegger reemplaza este vocabulario por sólo un término: “Dasein”. La palabra “Dasein” tiene la ventaja de ser “una”; con ella se dice todo lo que el hombre es. La Antropología Filosófica se debatió durante siglos – y lo sigue haciendo - con un problema – el de la posible “unidad” de las 3 dimensiones. Porque se presintió que no era posible descubrir esa unidad, los tratados clásicos de A.F. apuraron el trámite de explicar la

esencia del h., señalando que hay (debe haber) 3 dimensiones, pero que no se pregunte por la unidad, pues éste es un problema irresoluble, un enigma. Heidegger también dice que es un enigma – “mientras” no se dé el paso hacia atrás. El problema es irresoluble, si uno pretende “explicar” la unidad en la pluralidad. El enigma deja de ser tal si uno “comprende”, o sea, si practica el “hermeneuen” o “hermenéutica”. A diferencia de los apurados manuales de AF, Heidegger dedicó para la hermenéutica del Dasein las casi 500 páginas de SyT.

Si es cierto (demostrar esto es el objetivo principal de mi contribución) que Längle trabaja la Teoría de las MF fenomenológicamente, pero en el estilo de la hermenéutica de Heidegger, entonces, el lenguaje de su AE no es (sólo “según la letra” lo es) el tradicional – como sí lo es el de Frankl. Gion Condrau, en la mencionada *Psicoterapia Analítica del Dasein*, se refiere brevemente a Frankl, diciendo: “Cuando Rudin (en “Psicoterapia y Religión) anota que la Logoterapia de Frankl incorpora en la comprensión del hombre, del modo más decidido, la dimensión espiritual – esto no puede ser aceptado sin previa crítica. La idea del h. como unidad de alma y espíritu – no importa cómo se piense esa unidad - no corresponde a la actual concepción del Dasein humano (se refiere a la concepción de Heidegger). Por eso, comporta un serio problema hablar, en la praxis psicoterapéutica, de ‘persona’ y de ‘psicología personal’ sin, al mismo tiempo, deber suponer, a la base de esta ‘persona’ y de lo ‘personal’, la idea de un sujeto y una subjetividad”. (34)

Pues bien; Längle sigue hablando de “espíritu”, “psique”, “soma”, “persona”, lo “personal” – pero sin “suponer” la idea de sujeto y subjetividad. Mejor expresado - porque Condrau piensa aquí en la idea del sujeto “moderno”: la terminología clásica sigue siendo la misma “según la letra”, pero ha cambiado el sentido o el espíritu, o sea, cómo se toman esas palabras. Se le podría objetar a Längle, por qué sigue usando un lenguaje “plural”, cuando, con un solo término – por ej. “Dasein” – podría decir “todo” lo que del hombre se ha de decir. Pero – a nuestro juicio – ese lenguaje es más “operativo” en la praxis psicoterapéutica que el “descarnado” lenguaje del Análisis del Dasein. El psicoterapeuta Condrau, en esa cita, habla como “filósofo” y no como “psicoterapeuta”. Ver en la noción de “persona” la idea del “sujeto” cartesiano y en la de “lo personal” la de “subjetividad” (en el sentido como habla la “filosofía de la subjetividad” o “de la conciencia”), es una obsesión de la filosofía contemporánea - post-idealista. Con todo derecho puede la filosofía (que siempre se ha criticado a sí misma) combatir esa idea; pero lo que es asunto legítimo de los filósofos, no tienen por qué asumirlo los psicoterapeutas. A los daseins-analistas les ha ocurrido lo mismo que a Heidegger en SyT, el que, por querer eludir el lenguaje “psicológico” referido a fenómenos – como los afectivos -, que fueron muy bien estudiados ya por Aristóteles en la Antigüedad y, luego por los teólogos franciscanos del Medioevo, tuvo que hacer la salvedad, por ej., de que el temple fundamental (Grundstimmung) de la “angustia” (Angst), que es una pieza clave de la hermenéutica del Dasein, “no ha de ser entendido en el sentido corriente- como habla de la angustia la psicología”. Por supuesto, sabemos que ese dejar de lado el lenguaje psicológico, se debió – en Heidegger y en los psiquiatras que lo siguieron - a la necesidad de “superar” a una psicología, hija predilecta de la filosofía de la subjetividad. Pero, justamente, la angustia que interesa a la psicoterapia es esa de la que hablan los psicólogos y no la angustia como “Grundstimmung”. En la hermenéutica de la angustia de SyT se advierte que al filósofo le fue más fácil decir lo que la angustia “no es” que lo que “es”. Si es que la a. es un sentimiento o afecto,

debe “sentirse”, y debe sentirse “corporalmente” y en alguna zona del cuerpo – en el pecho, etc. Pero ya estamos hablando de la a. como habla la psicología y como hablan los pacientes cogidos por la angustia.

Creo que sería conveniente – para dirimir la cuestión de si Längle accede o no al nivel prerreflexivo, o sea, si su AE es hermenéutico o no, distinguir en el “paso hacia atrás” dos pasos, uno más atrás que el otro. Habría 2 niveles de hermenéutica: una, psicológica y, otra, más radical, filosófica. La hermenéutica psicológica, que es la que precisa la psicopatología y la psicoterapia, sería equivalente – en Husserl – a la “psicología fenomenológica” (véase punto 1). La Teoría de las MF sería una hermenéutica psicológica. Ya dimos la razón de por qué Längle – trabajando fenomenológicamente – no se preocupa de las “radicalizaciones” de los filósofos: la concepción de Frankl, de la que Längle procede, no pertenece a la filosofía de la conciencia o sujeto; por lo tanto, a Längle – como buen psicoterapeuta que es - le basta una hermenéutica psicológica, que posibilite ver lo que Frankl descuidó.

La teoría de las MF revela que Längle - después de haberse formado en Logoterapia, junto a Frankl – “comprendió” lo que esa doctrina suponía (los supuestos), sin los que su autor no la hubiera podido pergeniar. Tomo la palabra “comprender” en el sentido de la hermenéutica, es decir, la hermenéutica del AE exige, a la vez, una hermenéutica de la LT. [Todavía una aclaración con respecto a los términos: “suponer” y “supuesto”. “Su-poner” es “poner debajo” y “su-puesto” es “lo puesto debajo”. Cuando se habla de “supuestos” o “pre-su-puestos”, hay que preguntar quién pone. Como lo dijimos, quien pone es la razón ponente o tética. Sólo para la razón ponente hay supuestos. La pretensión de Husserl de buscar una ciencia “sin supuestos” es engañosa, ya que en el hecho mismo de “buscar” se revela la actividad tética de la razón. Cuando la razón encuentra, pone, o sea, encuentra lo que busca. Pero hay “supuestos” que propiamente no son tales y éstos son los que no se buscan. Los supuestos no puestos son “lo que hay”. Eso no hay “porque” uno lo busca, sino eso hay, “mientras” uno busca y no se da cuenta – absorbido por la búsqueda – de que eso “ya” hay. Tal es el caso de nuestra existencia, de que existimos. Mientras pensamos no nos damos cuenta de que existimos. Los supuestos, en el sentido de lo previamente puesto por la razón, son tema de la ciencia y la filosofía; se alcanzan por la reflexión y, cuando la razón los tiene (los pone), puede “explicar” algo y “fundar” esa explicación. Los supuestos, en el sentido de “lo que ya hay”, son tema de la hermenéutica; no se alcanzan por reflexión, sino por el paso hacia atrás y “tener” lo que ya hay significa “descubrir” eso, comprender que eso ya había mientras se lo buscaba].

De modo breve, señalemos lo siguiente: 1. El pasaje de la LT de Frankl al AE de Längle es resultado de una comprensión de que en la noodinamia el Geist se gana a sí mismo gracias a su oposición a la psique y la subsecuente e inmediata contradicción de ésta. La noodinamia pues descansa en un “olvido” de las consecuencias de la actividad o-ponente del espíritu. 2. La hermenéutica de la noodinamia no pretende una “negación” de la noodinamia, pues esto implicaría una “oposición” en sentido contrario. Aquí está el error del materialismo, que cree liquidar al espiritualismo oponiéndose a él. 3. Para oponerse a la noodinamia habría que esperar que el espíritu lleve a cabo sus actos específicos: el autodistanciamiento y la autotranscendencia. Pero se llegaría “tarde”. El espíritu – al menos esto es válido para la comprensión occidental del espíritu – siempre se ha defendido, y con razón,

frente a los reclamos de la psique y el cuerpo, diciendo que, justamente, él “puede ser” sobre la base de la oposición a lo psíquico y somático y la contradicción que genera en éstos esa oposición. A mayor contradicción, mayor actividad espiritual. 4. El paso atrás enseña que no hay que llegar tarde, esperando el cumplimiento de los actos espirituales, sino ir a un “antes”, a un tiempo anterior al lanzamiento del espíritu. Ontogenéticamente ese tiempo anterior es la “niñez” del hombre. De aquí la importancia del trabajo “biográfico”, reconocido ampliamente en el AE de Längle. Desde el punto de vista constitutivo (no meramente genético o evolutivo) el “antes” significa que en todo el curso de la vida del hombre – más en la vida adulta que en la niñez – la actividad del espíritu está “sostenida”, “protegida”, “cuidada” por la psique y el soma (35). La función de sostén y protección del psiquismo con respecto al espíritu es puesta entre paréntesis por éste durante la noodinamia. Un olvido prolongado del papel que desempeñan la vida afectiva y todo lo que tiene que ver con la salud y vitalidad corporales genera – normalmente – una distorsión en el desarrollo de la personalidad. 5. La hermenéutica permite comprender que la psique y el soma (que aquí es “Leib”) que “ya hay”, que están “antes” de cualquier noodinamia, no son más, respectivamente, esa zona “media” que en el simbolismo tridimensional dibujamos “entre” el espíritu y el cuerpo, ni éste la zona de “abajo”. Esta representación, con la que quiso ayudarse la antropología metafísica, de inspiración platónica, durante siglos, no es convalidada por la experiencia que tenemos de nosotros mismos en la vida cotidiana, en una época como la actual, en la que el occidental lo menos que hace es “mirar hacia arriba”, proyectado hacia los supremos valores de la Verdad, el Bien, la Belleza, etc. 6. Si esa representación u otras, que cosifican al hombre, ya no nos pueden servir para visualizar la experiencia que tenemos de nosotros mismos, entonces hay que abandonar el lenguaje de las “3 dimensiones” que componen el ser del hombre, a favor de un lenguaje unitario, “una” palabra con la que acertemos a decir “todo” lo que el hombre es. En el AE de Längle esa única palabra no es “Dasein”. Como dijimos, Längle sigue empleando el lenguaje tradicional. La hermenéutica nos hace comprender que “espíritu”, “psique” y “cuerpo” (Leib) son “lo mismo”, de modo que valdría hablar de un espíritu, a la vez, noético, pático y somático o de un cuerpo, a la vez, orgánico, afectivo e inteligente. La actual literatura del “Leib”, comenzando con las obras de Merleau-Ponty, responde a las mismas vistas ganadas por la hermenéutica längleana. 7. Si se preguntase cuál de las 3 palabras tradicionales privilegia Längle, creo que la respuesta sería: la “psique”, en el sentido de “alma” (anima, Seele) como habló Ortega y G. en su ensayo *Vitalidad, alma y espíritu*. La psique, como alma, es lo mismo que la “afectividad” o “emocionalidad” humana (36). 8. La doctrina de las MF es plenamente hermenéutica; no es una descripción, sino una “narración” (37) de la historia de eso uno, que es un hombre – concreto, existente, enmarcado en un paisaje natural y cultural, que vive en relación con otros hombres, etc., etc. Si se le quiere llamar al sujeto o protagonista de esa historia – “espíritu”, entonces, en la 1ª MF el espíritu no se fenomeniza como espíritu, sino como “cuerpo”, gracias a lo cual el hombre “puede” hacer pie en el mundo y el mundo ser sostén para el hombre (38). En la 2ª. MF el espíritu se revela como psique o alma. El que ha hecho pie en el mundo y tiene la experiencia del sostén (cobijo, amparo) del mundo, siente el gusto de la vida. Un déficit de la 2ª. M no explica, pero permite comprender la baja vital en la depresión. En la 3ª. M hay una toma de distancia frente a las cosas que rodean al hombre y frente a los demás, de modo que logra el existente ser – o no ser - él mismo. Un déficit a este nivel está a la base de los cuadros histéricos. Por fin, en la 4ª.M (la M. de Frankl) se da la búsqueda de “sentido”. El “vacío existencial”, del que

habló Frankl, resulta del no cumplimiento de esta M. 9. Längle interpretó, como Frankl, que es en el acto de autotranscendencia del nous donde se revela el carácter “existencial” de la persona. Con la teoría de las MF, creo, esa afirmación debe ser revisada, pues - siendo espíritu, psique y Leib lo mismo - en las 4 M. el hombre trasciende y, así, es existencia. 10. Con razón privilegia Längle la psique, como alma (de ahí la relevancia de la 2ª. M), porque el espíritu – eso fue lo que Frankl descuidó - no sólo es capaz de trascender, sino permanece en sí o es inmanente. El espíritu humano se “demora” (mora) en sí mismo, le gusta sentir que le gusta vivir. A diferencia de la noodinamia, en la que Frankl insistió, la psico-dinamia existencial muestra el juego, en la vida del hombre, entre trascendencia e inmanencia, objetividad (reconocimiento de la realidad) y subjetividad (resonancia afectiva de lo real en nosotros). Un desmedro acentuado de la trascendencia a favor de la subjetividad es signo de anormalidad psíquica y de patología. La insistencia de Längle en que se reconozca la relevancia de la emocionalidad en la vida humana (39) es la contrapartida a la creencia de que es humana una actividad espiritual desprovista de calor afectivo. En la tradición agustiniana, franciscana, pascaliana el Geist humano es llamado “Herz” (cor, corazón).

III

Es corriente oír en los Congresos de fenomenología que se celebran en la actualidad en muchas partes del mundo, que la deuda que los fenomenólogos tienen, sobre todo, con Husserl y Heidegger, es enorme; “pero”, hacer fenomenología hoy, no significa “repetir” estrictamente el planteo de los fundadores, atándose a los motivos que hicieron que llevasen el análisis fenomenológico en ésta o la otra dirección. Hacer fenomenología significa “hacer fenomenología”. Habría quedado – una vez dejado de lado lo específico husserliano y lo específico heideggeriano (véase punto 1) – un residuo, que se festeja como – al fin – la “herencia” de los padres fundadores: la llamada “actitud fenomenológica”, que es el modo de pensar o el estilo al que alude la famosa consigna: “ir a las cosas mismas”. Si la herencia es sólo eso, me parece que los herederos no han sido fieles con sus progenitores, sino han dilapidado la fortuna heredada. Aun en el orden de los bienes materiales esto no es para festejar. Pero en “ciencia” es una falta que atenta contra lo que la ciencia es: “Hacer fenomenología” es “hacer ciencia” y la ciencia no se reduce a una “actitud” ni a un “método”, sino es un “querer conocer”, “querer descubrir algo”, “querer explicar algo”. Para eso, el científico debe disponer de un punto de partida, llegar a determinadas conclusiones, etc. Pero no basta con esto: un científico esclarecido debe – en primer lugar, para él mismo y, luego, para la comunidad en que vive – “dar cuenta” de por qué partió de tal punto (premisas, hipótesis o supuestos). Ese “dar cuenta” o “dar razón” no es algo de lo que el científico “podría” prescindir, si quiere, sino un “imperativo”: el olvidado “principio de razón suficiente”, que manda: “dar razón de por qué algo es así y no de otra manera”. La palabra “suficiente” no es mero agregado, para redondear la frase, sino es la exigencia de “radicalidad” del pensamiento. Por eso, Leibniz completó la fórmula del principio con la pregunta. “¿por qué hay algo, y no, nada?” Esta sería la pregunta más radical.

Si queremos seguir hablando de “herencia” de los hombres pensantes de una generación a los de una generación posterior (los filósofos no piensan en sus posibles herederos, sino en la obra que están pergeniando), entonces la “herencia” de Husserl y Heidegger es una “enseñanza” o “moralaja” – como en las fábulas. Lo que enseñan Husserl y Heidegger – a ambos los consumió la pasión por la radicalidad – es que en ese “ir a las raíces” la razón “gana” y, a la vez, “pierde”. En el pensamiento, como en la vida en general, rige una ley de hierro: “el que gana, pierde”. Cuando el científico está enfrascado en la investigación – como quiere “ganar” – no advierte que está “perdiendo”. Ganar significa “ver” y, perder, “no-ver”. No hay, para el hombre, visión del “todo”. Para ver algo hay que dejar de ver otro algo. El científico esclarecido sabe – una vez terminada su obra – que ha ganado mucho; pero también sabe que ha perdido mucho para poder ganar.

La comprensión de ese apotegma: “el que gana, pierde”, moviliza la “negatividad”, de la que dijimos no es una simple “negación”. La negación – decir “no” – nos deja con las manos vacías. En cambio, la negatividad impulsa a ver lo que uno no ha podido ver, al tener la vista fijada en otra cosa. Como ocurre al que ha elegido ascender el cerro más alto de una cordillera: dice “no” cuando ha ganado una cumbre, porque en el horizonte despunta otra más alta. Platón, en la Antigüedad, es el gran maestro de la negatividad. Pero es en la filosofía moderna – convencida la razón humana de que no piensa “como Dios”, que ve todo -, donde se asume plenamente la idea de la negatividad, como motor del pensamiento. Un ejemplo de esto es el experimento que hizo Descartes con un trozo de cera, al que se le hace perder, sometido al calor, todas sus cualidades naturales: sabor, olor, suavidad al tacto, etc. Dice Descartes: “queda” de la cera algo – su “extensión”, o sea, una pura cantidad – susceptible de medida – pero desprovista de todas las condiciones que hacen de la cera una sustancia utilizable para tales o cuales menesteres, que le dan un valor económico, etc. Sería ridículo pensar que Descartes no sabía que la cera del panal es “más” que pura extensión. Descartes perdió la riqueza natural de la cera, para ganar la visión matemática de la naturaleza en la que se funda la ciencia experimental. Sin esa reducción del enfoque a los valores meramente cuantitativos de la realidad natural, habríamos hecho ciencia en Occidente, pero – valga el ejemplo – sin termómetros, barómetros, microscopios, telescopios, etc.

La razón, a la que se le manda el principio de razón suficiente y se le recuerda: “el que gana, pierde”, es la razón moderna, cuyo rasgo fundamental es ser “ponente” o “tética”. Para serlo, la razón debe su-ponerse a toda la realidad, o sea, convertirse en “su-jeto”. Cada vez que la razón pone – gana y, a la vez, pierde. Aquí no hay nada malo. La crítica radical al sujeto, de parte de Heidegger, encerrada en la frase: “das Dasein ist kein Subjekt” (el Dasein no es sujeto), estaba justificada, toda vez que el sujeto había querido hacer valer el enfoque científico-natural experimental como el “único” verdadero. SyT sirvió para recordarle al sujeto moderno que no es así. Pero no ser el “único” enfoque válido”, no significa que no sea “válido”. Sigue siendo válido hasta el día de hoy. Si no lo fuese, tendríamos que tirar a la basura todos los aparatos de medición y cerrar nuestros laboratorios, etc. La hermenéutica del Dasein de SyT precisa ser leída hermenéuticamente: “no ser sujeto” no es simple negación, como si el Dasein fuese “otra” cosa. La frase se entiende mejor si se la formula: “no es sólo sujeto” o “es más que sujeto”. Ser sujeto es una “posibilidad” del Dasein. Para el Dasein ser sujeto es ganancia y pérdida. Si no se entiende que ser sujeto es una posibilidad del Dasein, se corre el riesgo de convertir a la Analítica del

Dasein (y al Análisis psiquiátrico del Dasein) en el único enfoque antropológico válido, que debería reemplazar al enfoque científico-natural. La llamada “visión antropológica existencial” no sería un enfoque “amplio”, sino “reducido” del hombre, de la enfermedad, etc.

Es preciso – en la actual situación de la ciencia y la filosofía – una “rehabilitación del sujeto”. Eso ocurrirá a dos niveles: de la filosofía y de la ciencia. En cuanto al primero, 1. la rehabilitación del sujeto hará comprender que “todos” los métodos de investigación convalidados en la larga historia de la ciencia son posibilidades legítimas de explicación de la realidad – natural y humana. 2. el pluralismo metodológico, en el que hoy tanto se insiste, no ha de ser el fácil expediente al que recurren algunos científicos que, como no dominan ningún método, piden consejo al colega que trabaja desde otra perspectiva, para ver si – de la reunión de los diversos enfoques (la llamada interdisciplinaridad) – se puede llegar a resultados de investigación más satisfactorios. La “amplitud de criterio” encubre muchas veces “pereza” del investigador; más aún: “irresponsabilidad”, o sea, un no hacerse cargo de las “consecuencias” de hacer ciencia con un criterio “estrecho”. El verdadero pluralismo metodológico revela la “libertad” del científico frente a las diversas posibilidades de descubrir la verdad. Esa libertad no consiste en un “revoloteo” por encima de los métodos, para aprovechar de aquí algo y de allá otro algo. Ser libre en ciencia significa trabajar a full con un método; ver lo que uno ha ganado desde esa perspectiva y lo que ha perdido, lo que no ha podido ver desde “esa” perspectiva. 3. la soberanía del científico sobre los métodos que emplea le da “tranquilidad”. La angustia de “no ver todo” es una mala consejera: si no se puede explicar todo desde una perspectiva, la tentación del “reduccionismo” es incontenible: “todo no es ‘más’ que lo que veo desde una perspectiva limitada” (40). A los psiquiatras actuales no los debe intranquilizar el descubrimiento de los mecanismos de la neurotrasmisión. La tentación de “explicar” la conciencia o algún otro fenómeno psíquico asociado con un estado orgánico, como un efecto de la actividad eléctrica del cerebro acecha a la puerta de cualquier consultorio psiquiátrico. Pero también es reduccionismo querer emplear sólo la fenomenología, desconociendo los avances en neuro-trasmisión [Para mi sorpresa, en una reunión de neurobiólogos amigos, donde por cortesía se le preguntó al filósofo allí presente su opinión acerca de lo que se estaba exponiendo, pude comprobar que los científicos suscribían mi intervención, que no podía ser otra que: “cuando hacemos fenomenología vemos la realidad humana de otra manera que cuando hacemos neurobiología; no sabemos – ni sabremos – en qué consiste la ‘conexión’ entre las vías de la neurotrasmisión y la depresión”. En esa reunión ningún neurobiólogo sostuvo una posición materialista].

En cuanto a lo segundo – la rehabilitación del sujeto a nivel de la ciencia o dentro de la ciencia - creo que eso será muy saludable, sobre todo en psicopatología y psicoterapia, que no pueden pasarse sin estudiar la resonancia afectiva de la realidad en nosotros. Esa resonancia es llamada “subjetividad” o “intimidad” (41), lo cual nada tiene que ver con egoísmo, encierro de la persona en sí misma, falta de objetividad, etc. La subjetividad no es otra cosa que nuestro “morar” (habitar) en nosotros mismos. Esa habitación “interior” no se contrapone a la habitación “exterior” – en el mundo (trascendencia al mundo). Mientras trascendemos, no nos separamos de nosotros mismos. En todos los cuadros psicopatológicos hay un querer quedarse en sí, con desmedro de la trascendencia. Pero también es posible

un trascender, con olvido de sí. Esto no es propiamente anormalidad o patología, sino signo de una vida no plenamente humana.

El gran mérito del AE de Längle está, a mi juicio, en que ha reconocido – en sus justos límites – la relevancia de la subjetividad en la vida humana de todos los días y el papel que desempeña la subjetividad como criterio distintivo de salud y enfermedad psíquicas.

Prof.Dr. Nolberto A. Espinosa
 Domicilio particular: Martínez de Rozas 44. 5500 – Mendoza
 e.mail: naespinosa@dynastar.com.ar
 Web de la Universidad: www.um.edu.ar

Referencias bibliográficas y ampliaciones al texto, de las que se puede, eventualmente, prescindir

- (1) De entre las numerosas publicaciones de A.L. (la mayoría sin traducción al castellano) mencionamos las referidas a fundamentación teórica del AE: *¿Qué es Análisis de la Existencia y Logoterapia?*, en *Entscheidung zum Sein*. Serie Piper, Munich, 1988; *Giro a lo existencial. El método de la captación de sentido*, en *ibid.*; *Liberación para el ser. La aplicación psicoterapéutica del AE y la LT*, en *ibid.*; *La vivencia de ser como clave para la experiencia de sentido*, en *Sinn-voll heilen*. Herder, Friburgo, 1984; *Contacto con el valor*, en *Wertbegegnung*. Informe de la Reunión Anual de la GLE, 1989 (hay trad. esp. de N.A.E.); *Análisis Personal de la Existencia*, en Reunión Anual de la GLE, 1990 (trad. esp. de N.A.E.); *Emoción y Existencia*, en *Emotion u. Existenz*, GLE, Viena, 2003; *Contacto con el valor. Significación y efecto del sentir en la terapia analítica de la existencia*, en *ibid.*; *El demorarse en la resonancia del mundo en los pacientes, como trabajo terapéutico básico del AE*, en *ibid.*; *Psicodinamia: la fuerza protectora del alma. Comprensión y terapia desde la perspectiva del AE*, en *ibid.*; *¿Creencia en el sentido o vivencia del sentido? La diferenciación entre sentido ontológico y existencial (existentiell) en la LT*, *Boletín de la GLE*, 11, 2, 1994; *Sentido ontológico y existencial*. Otra toma de posición sobre el tema, en *ibid.* 12,1; *Comprensión y terapia de la Psicodinamia en el AE*, en *Existenzanalyse*, 15, 1 (trad. esp. de N.A.E.); *Psicoterapia – Método o espiritualidad. La relación de immanencia y trascendencia en el AE; Crítica, significación y valor posicional de la Autoexperiencia en LT y AE*, en *Psychotherapie Forum*, 1996,1; *¿Son Existencia y Persona idénticos. Respuesta a anotaciones críticas al A.E.P. de N.A.Espinosa*, en *Existenzanalyse*, 1, 1996.
- (2) Las obras de Frankl están en gran parte traducidas al español: *Psicoanálisis y Existencialismo* (en el original se llama *Pastoral Médica*); *La cuestión del sentido en la psicoterapia*; *La psicoterapia en la praxis*; *Al principio era el sentido*; *...A pesar de, decir sí a la vida*; *La voluntad de sentido*; *La presencia ignorada de Dios* (en original, *El Dios inconciente*); *El hombre que sufre. Fundamentos antropológicos de la Psicoterapia*; *Psicoterapia para la vida diaria*; *Teoría y Terapia de las neurosis*; *El sufrimiento de una vida sin sentido*; *Logoterapia y Análisis de la Existencia* (Textos de 50 años). De esta última publicación, interesan las reflexiones de Frankl sobre las

relaciones de filosofía y psicoterapia en los escritos: *Filosofía y Psicoterapia. Para la fundamentación de un Análisis de la Existencia y Compendio de AE y LT.*

- (3) Para esto hay que leer los numerosos estudios referidos a cuadros psicopatológicos, como angustia, histeria, depresión, narcisismo, trastornos de la sexualidad, Burnout, etc.
- (4) Längle no habla en sus estudios expresamente de fenomenología, como el método que él emplea en la investigación y praxis psicoterapéuticas, ni ha escrito hasta ahora al menos un artículo de fundamentación teórica de su AE, que trate exclusivamente el tema del método. Lo único que tenemos de él sobre fenomenología es un material para formadores – sin publicar. En el último Seminario dado en Mendoza (set./2004) se refirió a la fenomenología en la sesión de cierre.
- (5) Vid. Renato Cristin, *Edmund Husserl – Martin Heidegger. Phänomenologie (1927)*. Duncker & Humblot, Berlin, 1999.
- (6) Un cuadro más o menos completo de las diferentes líneas dentro del movimiento fenomenológico, iniciado por Husserl, y sus principales representantes, se encuentra en Karl-Heinz Lembeck, *Introducción a la Filosofía Fenomenológica*, WBG, Darmstadt, 1993. Muy aprovechable es también la *Filosofía Fenomenológica* de Elisabeth Ströker y Paul Janssen, Freiburg/Munich, 1989. Lo de “movimiento fenomenológico” se ha hecho popular desde la obra de H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, La Haya, 1960.
- (7) En rigor, “el fenómeno” en psicoterapia es la “relación terapeuta-paciente” Es en el espacio de esa relación donde se fenomenizan el paciente y el terapeuta, ambos al mismo tiempo y uno, gracias al otro.
- (8) “Paso hacia atrás” o “Zurück zum”.
- (9) Todavía falta en Längle una consideración sistemática de esta doctrina. El A. se ha referido a ella en varios de sus trabajos.
- (10) Parece inevitable en la literatura existencial, inspirada en Heidegger, emplear, al menos una vez, la palabra “ontológico” – término que espanta a los científicos. Se identifica lo ontológico con “ser”, pero este verbo despierta confusas representaciones, pues “ser” no es una cosa, ni parte de una cosa, no es causa, ni efecto, etc. Si no se sabe qué es lo ontológico, menos se sabrá qué es lo “pre-ontológico”. En los libros de introducción a la fenomenología (tal el caso de la mencionada obra de Lembeck), se etiqueta la fenomenología de Husserl como f. de la conciencia y, la de Heidegger, como f. ontológica, como si la de Husserl no hubiese sido también ontológica (fenomenología trascendental). Lo común a ambas fenomenologías es que son ontológicas, pero la de Heidegger es ontológico-“hermenéutica” o que accede al plano “pre-ontológico”.
- (11) Citamos según el librito de Renato Cristin, que reproduce el Artículo.
- (12) Vid. 3ra. regla.
- (13) Vid. IV Libro de la *Lógica* de Aristóteles o *Segundos Analíticos*.
- (14) Vid. de Heidegger los dos tomos sobre *Nietzsche*.
- (15) Se los conoce con el nombre de fenomenólogos de Gottinga y Munich. Las figuras principales mencionadas por Lembeck son: Alexander Pfänder, Max Scheler, Johannes Daubert, Moritz Geiger, Adolf Reinach, Wilhelm Schapp, Hedwig Conrad-Martius, Hans Lipps, Dietrich v. Hildebrand, Oskar Becker, Jean Hering, Alexandre Koyré, Edith Stein y Roman Ingarden.
- (16) Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, edit. por Medard Boss. Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 1987.
- (17) Las Lecciones tempranas de Friburgo son: *La determinación de la filosofía*, 1919; *Problemas fundamentales de la fenomenología*, 1919/20; *Fenomenología de la intuición y la expresión. Teoría de la formación filosófica de conceptos*, 1920;

Fenomenología de la vida religiosa, 1918/19, 1920/21, 1921; *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica*, 1921/22; *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, 1923.- Las Lecciones de Marburgo son: *Introducción a la investigación fenomenológica*, 1923/24; *Platon: Sophistes*, 1924/25; *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, 1925; *Lógica. La cuestión de la verdad*, 1925/16; *Problemas básicos de la filosofía antigua*, 1926; *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 1927; *Interpretación fenomenológica de la CRP de Kant*, 1927/28; *Fundamentos metafísicos de la Lógica, partiendo de Leibniz*, 1928.

- (17b) Sobre el origen de SyT es muy provechosa la lectura de Theodor Kisiel, *Heidegger on the Way to Phenomenology*, 1985 y *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 1993.
- (18) El “paso hacia atrás” pertenece también a la fenomenología de Husserl: es el concepto de “reducción fenomenológica”. Heidegger la reconoce, pero quiere ir “más atrás”. Este paso más atrás es lo que Husserl no aceptó y, probablemente, no entendió. R. Cristin trae un pasaje de la Lección de Heidegger *Problemas fundamentales de la fenomenología*, 1927, donde el filósofo distingue los dos pasos: “La pieza básica del método fenomenológico, en el sentido de la retroferencia de la mirada investigadora del ente, aprendido de modo ingenuo, al ser es lo que llamamos *reducción fenomenológica*. De este modo, nos conectamos – en cuanto a la letra, pero no en cuanto a la cosa mentada, a un término central de la fenomenología de Husserl. *Para Husserl* es la *reducción fenomenológica* [...] el método de retroferencia de la mirada fenomenológica de la actitud natural del hombre que vive volcado al mundo de las cosas y personas, a la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas, en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia. *Para nosotros* significa la r.f. la retroferencia de la mirada fenomenológica del ente – no importa cómo se lo aprehenda - a la *comprensión de ser* de ese ente (proyecto en el modo de su descubrimiento” (29). El paso hacia atrás de Heidegger lleva a lo pre-ontológico. Husserl lo interpretó como un volver al punto de partida, que hacía ociosa la reducción fenomenológica. Como el acceso a lo pre-ontológico supone la suspensión de las funciones téticas de la razón, Husserl presintió el derrumbe del edificio de su fenomenología.
- (19) Citado por R. Cristin.
- (20) Vid. parágr. 10 de SyT, que se titula: “Delimitación de la Analítica del Dasein frente a la antropología, la psicología y la biología.
- (21) Para el asunto del “trato” (como cuando se dice: “no he tenido trato con esta persona”, véase la excelente monografía del autor mejicano Angel Xolocotzi: *El trato hermenéutico-fenomenológico como vía de acceso a la realidad. El trato de la vida fáctica en las Lecciones tempranas de Friburgo de Heidegger, en vistas a su delimitación frente a la fenomenología trascendental de Husserl*, Duncker & Humblot, 2002 (una reseña, escrita en español, del A. puede consultarse en “Filosofía.Reseñas de Libros”, edic. elect. en el sitio de la Universidad de Mendoza. Ver pág Web de la Uni. al final del trabajo, pág. de la Fac. de CC. Jurídicas y Sociales, R21. La fenomenología en Heidegger es “práctica” (en el sentido griego aristotélico de esta palabra). El trato es un acceso práctico al mundo. Husserl privilegió siempre la “percepción”, la “descripción”, la “teoría”. El fenomenólogo husserliano es más bien un “observador” del mundo. Heidegger – como Ortega – privilegia el trato, antes de toda teoría. Esta diferencia es muy importante tenerla en cuenta cuando se discute la diferencia de una psicoterapia de inspiración husserliana o heideggeriana.
- (22) En SyT y ¿*Qué es Metafísica?*

(22b) En *Grundprobleme der Metaphysik*.

(23) Vid. de Otto F. Bollnow, *Neue Geborgenheit* (Nuevo acogimiento). La versión española de esta obra lleva por título: *Filosofía de la esperanza*.

(24) Además de la siempre recordada *Fenomenología de la Percepción*, de M.

Merleau-Ponty, para todo el tema del “Leib” son muy importantes las obras de Hermann Schmitz, creador de una línea de la fenomenología, por él denominada “Nueva Fenomenología”. Para la psicopatología son de interés sus análisis de la “vergüenza” (Scham), de la que dice que es un sentimiento que sobrecoge al hombre “antes” de cualquier reflexión. Anna Blume ha tratado el tema en *Vergüenza y autoconciencia. La fenomenología de la subjetividad concreta de H.Sch.* A.B. comienza su libro con una distinción, siguiendo a Sch., entre “autoconciencia reflexiva” (esta es la que llamamos razón tética o sujeto) [cuando pienso, me pienso que pienso] y “autoconciencia prerreflexiva” [me siento corporalmente].- El A. puede contar una anécdota, en relación con la ausencia de la palabra “Leib” en las casi 500 pág. de *SyT*. En 1969, en oportunidad de un Seminario que dio Heidegger en lo de Medard Boss, en Zurich, me fue posible una consulta privada con el filósofo sobre este punto. En la reunión, en la que estaba presente también el Dr. Boss, mi primera pregunta fue “por qué él (Heidegger) no se había referido en *SyT* al Leib del Dasein. Al contrario, expresamente dice que debe abandonarse ese término de la antropología, como también sujeto, alma, persona, conciencia, etc”. Estábamos sentados a una mesa tomando café. Por toda respuesta, Heidegger preguntó - mientras levantaba el pocillo a la altura de su boca. “¿qué significa que tomo la taza con la mano?” En ese momento “reparé” en las manos de Heidegger. Lo que yo tenía delante no era un sujeto con un cuerpo, sino al filósofo Heidegger en persona, presente frente a mí. Esa presencia es la corporalidad. Dasein y Leib son lo mismo. Heidegger quería que yo “objetivase” su mano. Pero esa mano deja de ser la mano viviente de una persona viviente, etc.

(25) Vid., respectivamente, de Aristóteles *Tópicos* y *Retórica*.

(26) De Binswanger, interesan para el tema que desarrollamos los trabajos contenidos en el 3er. Tomo de la edición de sus Obras Escogidas, Heidelberg, 1994: *Experienciar, comprender, interpretar en el psicoanálisis; Mi camino a Freud; Sobre fenomenología; Sueño y Existencia; El problema del espacio en la psicopatología; Acontecimiento y vivencia; Sobre psicoterapia. Sobre la corriente de investigación analítica del Dasein en psiquiatría*.

(27) Citamos de M. Boss los siguientes escritos: *Martin Heidegger y los médicos*, en el tomo de homenaje a H. con motivo de su 70 cumpleaños. Pfullingen, 1959; *Psicoanálisis y Analítica del Dasein*. Berna, 1957; *Sentido y contenido de las perversiones sexuales*. Berna, 1947. *Introducción a la medicina psicosomática*. Berna, 1954; *El sueños y su interpretación*, 1954;

(28) El testimonio de Binswanger es elocuente: las dificultades que tuvo en la recepción de *SyT* se debieron a no disponer de esa mediación y al hecho de “saltar” del neokantismo y Freud a una concepción del hombre y de la ciencia muy diferente.

(29) Parágr. 7 de *SyT*.

(30) Parágr.4 de *SyT*.

(31) El tema del amor o relación yo-tu (nosotros) es abordado por Binswanger en su monumental obra *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (Formas básicas y conocimiento del Dasein humano). Ernst Reinhardt, Munich/Basilea, 1962. En el Prólogo a la 3ra. edic. está el descargo que hizo B. por su “mala comprensión” de Heidegger, a pesar de lo cual considera su heterodoxia como “productiva”. Que lo es, lo demuestra esta estupenda obra.

- (32) De entre esos estudios sobresale – por la perspicacia en el análisis y los cuadros psicopatológicos estudiados - (el trabajo ocupa todo el 1er.T. de las Obras Escogidas): *Tres formas de existencia malograda: excentricidad, exaltación, amaneramiento*. (Hay traducción castellana de Edgardo Albizu)
- (33) Gion Condrau, *Daseinsanalytische Psychotherapie*. Hans Huber, Bern/Stuttgart, 1963, p.53.
- (34) Gion Condrau, *ibid.*, p.25
- (35) Vid. A. Längle, *Psicodinamia analítico-existencial*.
- (36) Vid. A.Längle, *Existenz und Emotion*.
- (37) La experiencia se narra o se cuenta a otro que la pueda comprender; no se describe. Una descripción de la experiencia deja de ser experiencia, porque para ello hay que tomar distancia con respecto a la experiencia, lo que lleva a su suspensión inmediata. Importancia para la psicoterapia: los pacientes cuentan lo que les pasa, mientras el terapeuta “observa”, “describe”, “clasifica”, etc. La autoexperiencia (Selbsterfahrung) es un revivenciar la experiencia ya tenida, pero en el AE no sólo revivencia el paciente, sino el paciente “junto” con el terapeuta.
- (38) Vid. A. Längle, *El hombre en busca de sostén. Análisis existencial de la angustia* (trad. de N.A.E.).
- (39) Vid. N.A.Espinosa, *Zum Begriff der Tiefe in der Existenzanalyse* (El concepto de profundidad en el AE), en *Existenzanalyse*, 1/96.
- (40) Vid. V.E.Frankl, *Ontología dimensional*.
- (41) Vid. Espinosa, *ibid.*

oOo