

Lo nuevo del sentido. Fenomenología y psicoterapia

Carlos Rejón Altable. Hospital Universitario de la Princesa. Universidad Autónoma de Madrid

Recibido 8/5/2021

Resumen

El artículo expone las condiciones de posibilidad de una comprensión de la psicoterapia que de cuenta de la similitud de resultados de técnicas diferentes. La psicoterapia no consiste en la aplicación de técnicas derivadas de teorías causales empíricas, sino que pertenece a la tradición del cuidado de la vida, sobre la que se diferencia en un aspecto esencial. Donde el cuidado de la vida ha supuesto la adopción de valores prudenciales o morales fundamentados en la naturaleza de lo ente, el cuidado de la vida entendido desde la fenomenología no estándar supone preparar el acaecimiento de un sentido nuevo. En tanto el sentido se incuba en un estrato afectivo impersonal, la psicoterapia procede a preparar este sentido nuevo mediante el trabajo de remoción sobre lo instituido simbólica o habitualmente, hasta que la circulación afectiva en interfacticidad pueda dar lugar a un sentido nuevo que recoger, poner en palabras e incorporar, literalmente.

Palabras clave: Psicoterapia, cuidado de la vida, institución, impersonalidad, afectividad.

Abstract

The new of sense. Phenomenology and psychotherapy

This paper deals with a conception of psychotherapy which renders understandable the similar results of different theoretical approaches and techniques. Psychotherapy does not consist in applying these techniques, but finds its true lineage in the long tradition of care of life, to which phenomenology adds a key variation. Whereas care of life has traditionally meant adhering a series of moral or prudential values, ultimately stemming from the nature of beings, care of life understood from non-standard phenomenology involves preparing for the event of a new sense. As sense is inchoated in an affective impersonal stratum, psychotherapy works through a series of meanings which have been established through habitual or symbolic institution until the impersonal circulation of affectivity in interfacticity renders new meanings to grasp, say and embody.

Key words: Psychotherapy, care of life, institution, impersonality, affectivity.

Lo nuevo del sentido. Fenomenología y psicoterapia

Carlos Rejón Altable. Hospital Universitario de la Princesa. Universidad Autónoma de Madrid

Recibido 8/5/2021

Un varón, en los cincuenta largos, divorciado sin hijos, sin empleo desde que se le sorprendió desviando fondos, suicida dos veces, vuelto a casa de su madre.

Una mujer muy joven, diagnosticada de trastorno somatoformo, de trastorno bipolar, de trastorno de la conducta alimentaria, ex-hija perfecta, ex-novia ideal, harta.

Otra mujer, sin empleo, con delirios, un padre violento, una madre delirante también desde hace años, en el secreto de la familia, un hermano muerto, suicida.

¿Qué se les ofrece, cuando vienen a consulta, a un grupo de terapia? Un tratamiento basado en un corpus de conocimiento, uno esperaría, que incluya una teoría causal del trastorno, o de alguno de sus síntomas al menos, que sostenga la racionalidad de intervenciones, de técnicas para el diálogo, de interpretaciones legítimas.

Salvo que no.

La continuidad entre las teorías que ligan la verdad de la patogénesis o el mantenimiento de la depresión, los delirios o las emociones locas con el desarrollo y aplicación de una técnica eficaz, moderadamente eficaz, choca una y otra vez con el enigma del pájaro Dodo. Todos han ganado, todos merecen premio (Marcus, O'Connel, Norris, 2014). Teorías incompatibles entre sí que abocan a modelos muy distintos de terapia ofrecen eficacias similares (Pérez-Álvarez, 2020). No se trata de que la técnica no surja de la etiología supuesta, que lo hace. Es que la técnica vecina surgida de una teoría etiológica diferente ofrece resultados parejos.

La solución clásica fue el eclecticismo terapéutico. Los factores comunes. La integración narrativa (Wampold, 2015).

La más afinada de las soluciones clásicas pensó la psicoterapia como una tecnología, encargada de producir salud mental, y no como una ciencia o aplicación de una ciencia (Fernández Liria, Rodríguez Vega, 2001). Esta tecnología echa mano de herramientas diseñadas en tradiciones psicoterapéuticas múltiples y las integra en

un proceso de construcción y desmontaje de narraciones acerca de un síntoma, de un problema, de una vida dañada. Se desacopla entonces, o eso parece, la verdad o falsedad de las teorías empíricas sobre la patogénesis de la reconstrucción racional de la práctica psicoterapéutica y se coloca en el meollo de la terapia el humano como animal de lenguaje, animal de relatos. Las intervenciones no surten efecto porque las respalde la verdad, sino porque cuentan una historia. Una historia técnicamente producida. Una historia distinta.

Claro que una tecnología productora de salud mental se parece mucho a una tecnología de normalización social.

Claro que si la práctica de la psicoterapia se vale de técnicas diseñadas según enfoques donde verdad y eficacia sí son solidarios, esa relación desplazada reaparece un escalón más abajo y claro que un relato acerca de su eficacia, un metarrelato que es teoría, es sin duda pretensión de verdad.

Claro que tomar al humano como animal que cuenta no da cuenta más que de un sólo aspecto del inabarcable asunto del sentido.

Teoría, normalización, sentido. Hay un vínculo íntimo entre los tres, oscuro. Algunos terapeutas han pensado, de nuevo, ese vínculo, a través de Foucault, de Jean-Luc Nancy, de Badiou, del Heidegger temprano.

Se ha señalado la presencia inevitable de prácticas micropolíticas, que anticipan expectativas, regularizan intervenciones y dictan interpretaciones. Pero se ha aislado también la presencia de un *momento poético*, en el que acontece algo nuevo justo allí donde actúan las determinaciones micropolíticas, una libertad posible por la que el sujeto se de-sujeta del discurso, de la penetración del poder/saber y aparece como *singularidad*, como vez nueva cada vez. Un *acontecimiento* a resguardar y alimentar para que alumbre un cambio posible (Pakman, 2011).

Se ha señalado que la narración funciona tantas veces como cohesión de una situación empírica que se ha de rehacer. Y se ha señalado que la narración es puesta en palabras, banales muchas veces, teóricas tantas otras, banales y teóricas a menudo, de un sentido antepredicativo, originario, atrapado en el síntoma, rígido allí y que se debe devolver a su aparecer en la vida fáctica, su ámbito propio, malbaratado por la aprehensión teórica y de sentido común, accesible sin embargo

a través de un uso sistemático de la indicación formal (Arciero, Bondolfi, Mazzola, 2018).

Por eso se han de pensar todavía singularidad y sentido y verdad y terapia. Dar el acacer de lo nuevo un poco más por lo menudo. Describir las condiciones de posibilidad del mordisco micropolítico en la experiencia, en el cuerpo y de la suelta tan costosa del mordisco. Mediante un cambio de registro, entrándose en la matriz fenomenológica de la determinación y la apertura para distinguir entre sentido, significado, acontecimiento, institución. Para resituar la terapia dentro de la muy larga tradición del cuidado de la vida. Para entender algo mejor al pájaro Dodo.

Verdad y cuidado

Muchas tradiciones han cuidado de la vida, de hacerla más digna, o menos sufrida, o algo más vivible. En Grecia maduró un modo singular de cuidado, donde la tarea se aguantaba en el conocimiento de la verdad de las cosas. Física y lógica, naturaleza de lo ente y reglas del pensar preparaban el cambio en la vida.

La historia comienza en algún momento entre el colapso cretomicénico y el siglo VIII, y la protagonizan *demiourgoi* ambulantes; familias sacerdotales que conservaban rituales de iniciación; y una alegre ausencia de ortodoxia religiosa y centro político (Vernant, 1985)¹. En el lugar donde se levantaba el palacio/templo de las monarquías levantinas, Grecia había despejado el ágora, un lugar vacío donde ir a comprar y pronto a discutir.

Estos *demiourgoi* cumplían funciones de adivino, de poeta y de sabio. En todas estas tareas ejercían un mismo poder mántico, el de ir allá de las apariencias y acceder a lo invisible. Lo invisible aquí es lo permanente, lo realmente real y originario por sustraído al cambio y la decadencia. La mántica de lo permanente obraba por intercesión de *Mnemosyne*. Esta memoria no era recuerdo personal, ni relato de los hechos idos, sino acceso a lo inmutable. Y la evasión del tiempo que *Mnemosyne* franquea será, cuando toque, anamnesis filosófica.

La figura del sabio se desgajará de estos *demiourgoi*. Vive solo, tal vez en una cueva, y se somete a prácticas ascéticas; mantiene una dieta vegetariana y abstinencia

¹ Los párrafos siguientes contiene información repartida también en otros libros (Burkert W, 2002; Colli G, 2005 y 2011; Dodds E R, 1951; Hadot P, 2002; Morey M, 1984).

sexual y conoce diversos ejercicios respiratorios, que le permiten concentrar el alma dispersa por el cuerpo, y abandonarlo en viajes de los que vuelve con saberes asombrosos. Este *chamanismo griego* perdurará en el pitagorismo antiguo, y supone un fondo, a medias reconstruido, a medias legendario, de las comunidades de cuidado del alma².

Entre el siglo VIII y el VI se sucedieron cambios profundos. La importación de la escritura alfabética, por ejemplo, y la aparición del artículo neutro, que tanto facilita las abstracciones; la moneda acuñada y el cambio en el comercio que trajo consigo; las innovaciones en el orden social de las ciudades, que a la vez incluían y dejaban sin efecto la organización tribal previa; o el aprendizaje de la geometría y la matemática babilónica o egipcia, desprovistas de su función religiosa.

Entre todo ello, hay que retener la presencia de comunidades religiosas, ya no familiares, sino de adeptos voluntarios y la actividad pública de interpretación de señales divinas, donde adivinos en competencia discutían el descifrado de un enigma que era el modo de manifestarse del dios.

Esta competencia entre varios por la verdad, que dará lugar a la dialéctica, es el lugar de surgimiento del logos concebido como expresión de eso *otro* manifestado, y quedará como procedimiento discursivo para descubrir lo verdadero, ligado al cuidado de uno mismo, cuando el fondo religioso se difumine y el enigma pase a ser interrogación por la acción correcta o la verdad de las cosas. La dialéctica y el logos, concebido como exposición, claridad e inteligibilidad guardan, con todo, la memoria de esa otredad, presente pero transformada por su exposición³ (Colli, 1996), memoria otra vez de lo eterno que el cambio de las cosas cubre.

En las sectas religiosas maduró una preocupación por el alma individual novedosa para los griegos. El alma no era ya una sombra grisácea que vagaba mal que bien por el averno, apenas recordando lo que fue. Era un *daimon*, una singularidad individual, distinta del cuerpo, diferente de las funciones psíquicas

² La presencia de chamanismo en el sustrato religioso griego se ha discutido mucho, y es tan atractivo como indemostrable. J-P Vernant no entra en esta discusión, quiero anotar, y por eso habla de chamanismo griego, con su poco de analogía, y hace siempre hincapié en los «ejercicios respiratorios tipo yoga» en este fondo chamánico, y no en la figura social estricta del chamán.

³ Esta es la muy original lectura hecha por G. Colli de la tensión entre apolíneo y dionisiaco, lo inmediato y la representación y el papel expresivo del logos de ese *contacto inmediato* con la realidad/otredad.

comunes, que perduraba tras la muerte y estaba sometida a un ciclo penoso de reencarnaciones. Si uno quería cancelar el ciclo se tenía que ocupar de sí mismo.

Y eso de dos maneras. Por un lado, empleando técnicas de memoria, practicadas cotidianamente, bajo la guía de otros más avanzados, que llegaran a entreabrir el recuerdo de la sucesión de vidas previas y franquearan así el conocimiento del propio *daimon*. Por otro, siguiendo prácticas ascéticas y ejercicios respiratorios tradicionales, que pusieran en suerte una vivencia más o menos fugaz de liberación del alma, viaje espiritual y regreso. Hay mucho que se junta en estas comunidades: el recuerdo práctico de aquel *chamanismo griego*; una influencia oriental, levantina y persa, en esta concepción del alma que asciende y cae por ciclos; una nueva preocupación por el tiempo, por el tiempo lineal, que se acaba para cada uno, y no vuelve; y desde luego, el empuje de una individualidad nueva, que maduraría en el siglo VI a.e.c., recogida en los fragmentos de Safo o de Arquíloco.

El siglo VI es el siglo de los sabios. En las comunidades pitagóricas, en la enseñanza de Empédocles, se dan la mayor parte de características de la filosofía como cuidado del alma que madurarán de Sócrates en adelante. La sabiduría como ejercicio, como *epimelé* difícil, que precisa entrenamiento y sacrificio; la creencia en un alma singular e impersonal; la capacidad del sabio para ver más allá de lo aparente, y de reducir esa empiria cambiante al principio que la gobierna y del que proviene, un principio que podía ser descubierto y enseñado, no sólo recibido por inspiración y después transmitido; y una pulsión hacia lo público que apartará las comunidades filosóficas de las puramente místico/religiosas. El sabio quiere adquirir sabiduría, y gobernar la ciudad. Apartarse de lo muchos primero y volver a los muchos después, para mandarlos. Y ello implica un empleo diferente del lenguaje. Junto al uso expresivo o mnemotécnico de la prosa, que fijaba en sentencias o ayudas a la enseñanza oral, un sabio griego debía aprender a disputar y convencer. A encadenar argumentos que se sucedieran irrefutables, pero también, muchas veces, a convencer por otros modos. Dialéctica y retórica. Lógica y argumentación judicial, o política.

El último cambio será el modo de salirse del tiempo. La salvación individual no vendrá con la rememoración, conocimiento y liberación del *daimon*, sino mediante la contemplación de verdades eternas, alcanzada por el uso sistemático de la dialéctica, contemplación que es en realidad recuerdo, memoria de lo ya conocido. El alma que

se cuida de sí se salva en la contemplación de la verdad. Todo se anuda en Sócrates, y Sócrates será la nueva figura del cuidado, un sabio en la plaza, ciudadano y chocarrero, religioso y empeñado en salvar el alma por la indagación de lo verdadero, pero todavía sujeto a éxtasis, reales o fingidos, e intérprete de señales divinas.

De Sócrates en adelante, Foucault describió dos grandes momentos de la relación entre sujeto, verdad y cuidado de sí. Para los antiguos, el sujeto es incapaz de verdad, pero la verdad transforma, hace al sabio. Para los modernos, el sujeto es capaz de verdad, pero lo verdadero no cambia al que sabe. Claro que verdad no es solo aquello epistémicamente correcto, lo dicho en una proposición adecuada a las cosas; es también lo que se sabe ontológicamente primero. *Es verdadero lo que corresponde a algo real y es real lo que es de verdad* (Heidegger, 2000). En el siglo XIX la identificación de real-verdadero-racional alcanza su forma mejor en la obra de Hegel y su éxito más duradero con la positivización completa (médica, psicológica, sociológica) de los asuntos humanos. Pero también arraigo una corriente levemente heterodoxa, que mantuvo la primacía de identidad entre verdadero y real, pero negó su cognoscibilidad racional: Schopenhauer, Kierkegaard, Tolstoi (el caso de Nietzsche es demasiado complejo para alistarlo aquí). En Viena, alrededor del 1900, confluyeron ambas. Por un lado, la positivización de lo irracional por Freud y por otro la defensa de la inaccesibilidad discursiva de las condiciones para una vida buena, por Wittgenstein, que desliga ética, estética y religión (lo místico) de lo verdadero, mediante una redefinición estricta de las condiciones epistémicas de verdad, que la separan de cualquier indagación ontológica *que tenga significado*, que diga algo sobre algo, algo en absoluto. Una escisión trágica entre el sentido (de la vida, de que haya mundo) y el significado (de lo dicho). No es de extrañar que Wittgenstein mirara con interés y distancia la obra de Freud.

En fin, todo sucede como si la historia muy larga de nuestras prácticas para el mejoramiento fuera un apéndice de la historia de aquello tenido por verdadero⁴.

⁴ Esta tesis, una colección de ellas, en realidad, espigadas en François Jullien y Pierre Hadot son esquinadamente eurocéntricas. El cuidado de la vida en India está íntimamente ligado a discusiones acerca de lo real, lo sustancial, lo aparente y lo falso. Sin embargo, aunque no sirva para distinguir la tradición griega de otras del tronco indoeuropeo sí parece tener cierta acuidad en la comparación con la sabiduría china.

Como si el sentido de las cosas que nos pasan y la manera de tratarse con ellas desaparecieran entre los discursos que informan de lo que las cosas son⁵.

Claro que lo real no es lo cierto, no es lo valioso.

Lo real es lo que excede y se resiste.

Queda por pensar si la modernidad tardía, cuyo sujeto está *sujetado* por discursos que lo atraviesan, por infraestructuras económicas, constricciones evolutivas y avatares pulsionales que desconoce, objeto de regulación por un saber técnico que los otros poseen, biopolítico, psicopolítico, fármacopolítico, genitopolítico, digitopolítico puede aun de cuidar su vida, solo o ayudado por otros. Al menos con esa forma peculiar de cuidado que es la terapia.

Un cuidado que es una resubjetivación, una resubjetivación cuyo apoyo en lo real no es del orden de las causas. Cuyo apoyo en lo real es del orden del sentido.

Un cuidado que no depende de la incorporación de un conjunto de valores morales o prudenciales cualesquiera, legitimados en aquello que se dice que las cosas son.

Como si la historia de las relaciones entre sujeto, verdad y cuidado llevara de vuelta a pensar el sentido. Como si el desencanto de lo verdadero no precisara una estética de la existencia, sino la elucidación del aparecer del mundo. Como si Patocka llegara tras Foucault. Como si hubiera que desliar el nudo entre realidad efectiva e idealidad en la apretura misma de la manifestación, como si hubiera que separar sentido y verdad.

Como si al descender por las angosturas de la veredicción y del acacer de la verdad de lo ente en la manifestación uno reparara en que asciende hacia la escucha, el tacto, el acogimiento del sentido, del sentido que deja decir verdad, tal vez, pero que antecede al decir verdadero.

Un sentido que acoge lo verdadero y lo falso.

Para la terapia, al menos, para la psiquiatría.

⁵ No quiero dejar de reseñar que la fórmula lo que son las cosas/las cosas que nos pasan, es de Miguel Morey. Aunque no me parece que se haga aquí un uso sistemático de ella, incluso aunque las referencias de Morey no son las de este ensayo, es singularmente atinada. Como se echa de ver, el proyecto fenomenológico se sitúa en esta tragedia lógica e intenta ver como el sentido (de las cosas de la vida) se articula con el significado (instituido) de las cosas que *son*.

Porque la enfermedad mental toma cuerpo en un movimiento subjetivo de individuación (Rejón, 2021). Y su terapia exige a su vez una subjetivación individuante. Más o menos asistida o espontánea, más o menos amplia y profunda, que arraigue en el estado particular del que sufre y de sus capacidades y deseos, también, porque esa resubjetivación es siempre difícil y no pocas veces fallida, y hay que asistirle con respeto y prudencia.

Resubjetivación, diálogo, alguna teoría etiológica, el uso ocasional o sistemático de remedios biológicos son constantes en la terapia de las enfermedades del alma, aunque su presencia y el valor que se les asigna vayan cambiando. Pero en la psicoterapia contemporánea el vínculo entre la verdad de la teoría y la eficacia de la práctica se ha roto. La intimidad tan larga entre lo tenido por cierto y lo que se comprueba útil no puede sostenerse. La reconstrucción racional del proceso de subjetivación ha de ir a buscarse al movimiento subjetivo mismo, a cómo se pone en marcha, y en qué se apoya. La terapia, es una resubjetivación mediada por *el otro experto* que reordena la tensión singularizante entre lo personal y lo impersonal de un individuo, entre lo simbólico y lo presimbólico entreverados en las cosas que dice o siente un individuo, hasta un grado, de algún modo.

Una postal al profesor Husserl, desde Madrid

Estimado Prof. Husserl. Debo mostrarle mi mayor agradecimiento y rendida admiración por sus estudios acerca de la relación entre evidencia y verdad. En especial por los contenidos en *Lógica formal y trascendental* y *Experiencia y juicio*. Sé que estoy lejos de hacerle justicia con estas líneas, pero es de una importancia mayúscula para la psiquiatría que podamos pensar una evidencia gradual, modalizada y, sobre todo, que acoja en su acaecer la posibilidad del error, es decir, de ser sustituida (o no) por una aprehensión del mundo correctora, también evidente. Soy consciente de que las aproximaciones a este asunto por parte del joven Heidegger lo han tematizado desde el acaecer del sentido como verdad originaria, y que algunos compañeros míos de profesión han empleado sus trabajos sobre la indicación formal como acceso posible a un sentido extraviado en los síntomas. Sin embargo, su aproximación fría al darse conflictivo de lo evidente y lo verdadero resulta, al mismo tiempo, más acogedora y más cercana a la experiencia clínica.

Parada en Binswanger para tomar impulso

La psicosis es una defensa. La psicosis es una somatosis. La psicosis es un término genérico (sic), que abarca trastornos perceptuales, cognitivos, emocionales y conductuales, acompañados invariablemente de dificultades emocionales como ansiedad y depresión (sic, sic, sic). La psicosis no existe, ni como enfermedad somática ni como síndrome psicológico, lo que existen son síntomas psicóticos.

Pongamos entonces los síntomas. Los síntomas son muletas imprescindibles. Los síntomas son la expresión de una lesión subyacente. Los síntomas, alucinaciones y delirios, por lo menos, son formas exageradas de experiencias comunes. Los síntomas, las voces siquiera, son representaciones de interacciones dominante-dominado, acontecimientos traumáticos de la vida real pasada. Las voces son una variación humana en la expresión o afrontamiento de las emociones, y cuando precisan ayuda suelen estar ligadas a acontecimientos traumáticos, y a expresar de manera más o menos transformadas personas y hechos de la vida del paciente. Las voces son fenómenos psicológicos normales, salvo que a veces llegan con pérdida de control y consecuencias negativas para la imagen de uno mismo, los autocuidados, las actividades diarias, los contactos sociales o el trabajo.

La terapia debe orientarse hacia un reequilibrio del paciente, se adapte o no la realidad imperante. La terapia debe orientarse a restablecer el orden de la realidad. La terapia no trata síntomas, sino el malestar que provocan, si lo provocan y ese malestar no está en los fenómenos sino en el significado que los pacientes construyen para ellos. La terapia debe «normalizar» su experiencia. La terapia debe ayudar a las personas a deshacerse de pensamientos y sentimientos difíciles para facilitar su implicación en patrones conductuales guiados por valores personales. La terapia debe aceptar que hay dos realidades y el paciente es experto en su propia realidad. La terapia debe abordar la aceptación y asignación de sentido a la escucha de voces, en vez de intentar erradicarlas.

Etcétera⁶.

⁶ Todo lo escrito, hasta «Etcétera», viene tomado de las referencias siguientes, que se repiten en el mismo orden en cada párrafo. Sólo he construido sin citar la posición de la psiquiatría biológica que la transforma en una especie de neurología, un poco paródica, a decir verdad, pero no demasiado. Ahí

Son curiosas las afinidades retóricas de estos escritos. Casi por costumbre toman la versión menos razonable de una teoría, la transforman en su versión canónica y se pelean con ella después. Mejor atendamos una coincidencia. Álvarez y Chadwick, tan lejos como caen cuando piensan la psicosis, hacen ambos de la relación con el terapeuta la condición esencial del curso del tratamiento. Transferencia, relación terapéutica, no quiero difuminar sus diferencias conceptuales y técnicas. Pero, de fondo, parecen captar un estilo de circulación afectiva entre paciente y terapeuta. Como si la situación de terapia dispusiera las cosas a su aire, sin cuidarse mucho de la verdad de la teoría que cada cual maneje⁷.

Binswanger explicó los porqués en *Experimentar, comprender, interpretar en el psicoanálisis* (Binswanger, 1973a), un artículo aparecido en *Imago* en 1926, donde argumenta que el psicoanálisis, en su proceder interpretativo, no sólo participa de la experiencia (del paciente y del analista) sino que ha fundamentado, por primera vez, un «estudio propio de la humanidad» sobre la experiencia (Binswanger, 1973b).

Binswanger define «*experimentar*» como la aprehensión de un estado mental por alguien que no lo tiene, aquí el terapeuta. Abierto este *experimentar* a todos los problemas tradicionales de la empatía, la intersubjetividad y la interfacticidad,⁸ no pararé mucho junto a él. Uno ve la cara de alguien y le atribuye una tristeza, por ejemplo, y el paciente la puede sentir, desconocer o negar, o el terapeuta equivocarse.

Comprender, por su parte, menta la *coherencia comprensible de motivación*, la puesta en relación por motivos de un síntoma con otras experiencias o situaciones, según idealidades significativas, tipos, y no vivencias reales concretas. Es importante mantener claro que esta comprensión, por mucho que se haya enfrentado a la explicación por leyes propia de las ciencias naturales, pone en juego idealidades de

van: (Álvarez JM, 2020; Chadwick P, 2006; Morris EM, Johns LC, Oliver JE, 2016. Jenner JA, 2017; Romme M, Escher S, 2012.)

⁷ Que, con todo, no es indiferente. Las teorías parecen funcionar, por un lado, como reconstrucciones racionales modestamente inductivas, buenas guías para no equivocarse mucho. Y, por otro lado, como palancas para poner en marcha la asignación de sentido del paciente a sus síntomas, vivencias, o recuerdos. La inconsistencia, el bocajarro interpretativo, el temor son posibilidades internas a cualquier abordaje.

⁸ Problemas esenciales, por otro lado. Sólo recordar que la aprehensión del estado del otro no supone sólo un sentimiento sino también un marco simbólico (social, cultural) de referencia. La profesión, el género, la condición del cuadro sospechado sostienen también una percepción del otro que no por inmediata carece de estructura, arquitectónica y armazón simbólico.

significado, desde la forclusión del nombre del padre al sedimentado de esquemas del yo. Estas idealidades y sus relaciones ayudan y orientan al terapeuta, pero mueven poca cosa en el paciente, y malo es cuando se va de la consulta con una reconstrucción recitada del origen de sus males.

El meollo está en el *interpretar*. «Interpretar», que es una traducción correcta del alemán *deuten*, no da con el matiz que Binswanger desarrolla en el ensayo. Sería más bien algo así como «dotar de sentido». *Deuten* dota de sentido a situaciones, vivencias, síntomas, patrones de relación que carecen de él, o lo tienen pobre y repetido. Y ese dotar de sentido acontece *nacherlebbar*,⁹ como una especie de posibilidad retrospectiva, susceptible de ser vivida en la consulta y sentida en la experiencia del cuerpo vivo. Se da una *coherencia de motivación vivenciable a posteriori* (Binswanger, 1973^a, p257,n3). Preparada por el establecimiento de conexiones de sentido y el orden racional y temático que paciente y analista traen al material, la *Deutung* acontece (y es un acontecimiento en sentido estricto) cuando «[nosotros] aportamos vida «por de dentro»¹⁰ al material ordenado», «vivimos con evidencia que un fragmento onírico representa otra versión de un deseo, reproche, pesar [...] Aquí no se trata de una interpretación simbólica a posteriori, sino de un saber vivido de modo inmediato sobre la coincidencia de lo simbolizado y lo simbolizante»(Binswanger, 1973b, p202).

Tal como lee Marc Richir este texto (Richir,2004), son tanto el saber práctico del analista como la circulación de afectos que atraviesa *die leiber*, suyo y del paciente, según acontece en la transferencia, lo que permite una *deutung* viviente, es decir, traer a la realidad de lo vivido y lo pensado lo que nunca antes se había cumplido y estaba por ello condenado a repetirse sin cambio y sin fin. Es el cuerpo vivo del analista el que hace eco a algo fantasmático del paciente, y lo trae a la temporalización en presencia del sentido haciéndose, al aquí-ahora-mío de la vivencia de un paciente¹¹. La aprehensión de uno y otro estado mental, la pregunta constante por el grano fino de lo que se vive y la minucia del contexto, la

⁹ Como revivido o vivible después de experimentado.

¹⁰ Traducción modificada por el autor.

¹¹ Es curioso cómo, en el prólogo citado, Binswanger se corrige a sí mismo y amplía el «carácter de experiencia» a un protocolo detallado, oral o escrito, de un sueño, por ejemplo. Uno diría que es uno de los casos en que la corrección no mejora la opinión corregida.

reconstrucción de escenas pasadas y el nombrado de emociones, la asociación libre misma pone en juego el hacer sentido de las cosas que nos pasan hasta que el «resultado de la interpretación sea transformada en experiencia» (Binswanger, 1973). Y cuando el sentido llega, si llega, implica un cuerpo que vivió o vive y una posición absoluta en relación con otras, es decir, dar tiempo, encarnar y nombrar, en lugar de fantasmear el afecto y atribuir lo propio a los demás.

Que en la corporalidad acontecen juntos sentido, tiempo y afectos, Binswanger lo aclara de dos maneras (Binswanger, 1973c). Por un lado, mediante la exposición del modo en que, para los síntomas conversivos, la corporalidad, (el «yo-cuerpo», como aparece traducido) se vuelve lenguaje al estrangularse a sí misma mediante la ausencia de fenomenicidad de una emoción («total anulación del sentimiento corpóreo»). Extraviada en un signo corporal, ajena al pasado y al futuro, incapaz de madurarse, su mejoría necesita que la «inercia existencial» vuelva a fluir (se temporalice) a través de una reconstrucción donde la paciente pueda «volver a vivir en su totalidad» el tema emotivo que sostuvo el origen del síntoma. De modo simétrico, a una paciente «extraviada en sus símbolos», la terapia debe reconducirla a su «yo cuerpo». Binswanger llega a sugerir que algunas actividades físicas (relajación, ¡danza! ¡¡gimnasia!!) pueden ayudar a movilizar ese «orden anímico».

Por otro lado, la terapia es un posible específico de la estructura ontológica que Binswanger llama «proximidad» o «ser-con-y-para-los-otros». Esa estructura fáctica no puede pensarse más que como pluralidad de cuerpos vivos. No hay *mitsein*, no hay interfacticidad, multiplicidad de aquíes-absolutos, sin *leiber*. La repetición en la transferencia de los viejos fantasmas y la posibilidad de que algo nuevo en la relación los deshaga son posibles específicos de la interfacticidad corporal.

Así, la cura circula por el otro, y no por la teoría de una escuela. Pero no esencialmente por lo personal¹² del otro, aunque de algún modo eso personal afecta también. La *proximidad* no es un asunto personal, es justo aquello que no toca la persona, sino la cualqueridad del cuerpo vivo. Las características «personales» del médico pueden abrir o cerrar la terapia para este paciente en este momento. La institución del médico como médico puede también abrir o cerrar esa terapia.¹³Pero

¹² Aquí nos separamos de Binswanger.

¹³ A veces tiene uno la impresión de que nada se le escapa a este hombre.

aquello que se pone en marcha si la cosa funciona no es del orden de lo personal, ni de lo instituido ni de lo teórico. Es la circulación de la afectividad a través de los *leiber*, la circulación impersonal del afecto.

No es nada personal. Simone Weil conversa con Ernst Tugendhat

Porque lo personal es lo instituido, es lo sujetado. Pero es lo sujetado por donde se accede a lo suelto. *Personal* nombra, aquí, la forma de cohesión de la subjetividad humana alcanzada a través de procesos instituyentes, ya sean habituales o simbólicos. Paremos un momento.

En Londres, no mucho antes de morir, Simone Weil escribió *La persona y lo sagrado*, un ensayo fulgurante y huidizo, como tanto de lo mejor suyo (Weil, 2017). Allí, Weil describe un vínculo de indisolubilidad radical entre el concepto de persona, el derecho y la fuerza, donde *persona* es el extracto del individuo que, al imputársele derechos, legitima el ejercicio, el padecimiento y la veneración de la fuerza, pues solo la fuerza asegura que los derechos sean efectivos. Todo sucede como si *persona* nombrara el atrapamiento del individuo en el sistema del derecho. Así lo han leído Agamben o Espósito, como el *dispositivo persona*: la exacción del individuo de aquello que lo separa de lo animal, lo primitivo, de lo femenino a veces y lo vuelve dueño de derechos sobre sí y sobre los otros y legitima el uso de la fuerza en su defensa.

Ahora bien, la condición de posibilidad de este dispositivo persona es, a lo hondo, la estructura de la proposición en su efecto formante y en su anterioridad lógica a toda institución social y cultural. En tres ensayos asombrosos acerca de la mística¹⁴, Tugendhat describió los efectos de la estructura de la proposición sobre la proto-subjetividad humana, y bosquejó un cuidado de uno mismo descreído y ateorico.

Tugendhat llama *egocentramiento* la estructura de la experiencia que la forma proposicional asegura. La forma de la proposición permite decir «yo» y permite dos variantes esenciales de no-yo: la de un objeto en general y la de un montón de yo-es-no-yo posicionalmente supuestos. El egocentramiento incluye la centralidad de mi

¹⁴ En la tradición de cierta filosofía del lenguaje que no se contenta con el análisis y el cálculo proposicional, sino que insiste en darse de cabezazos contra el límite lingüístico, sabiendo que no habrá de salirse de él. La del primer Wittgenstein, vamos.

cuerpo en su campo perceptivo, pero lo supera, o relativiza, y me lleva hasta un mundo de muchos yoés con los que intercambio palabras acerca de tantas cosas (Tugendhat, 2002, 2004, 2008).

Esa estructura es, por supuesto, condición de posibilidad de la sujeción del sujeto: a una moral, a una política, a un diagnóstico, a un conjunto de valores prudenciales, reflexionados o asumidos sin más. Esta cualidad *instituyente* del lenguaje, que hace aparecer el yo y el nosotros a la vez, y los amarra entre sí, deja entender mejor la desconfianza del ensayo de Simone Weil para con el lenguaje¹⁵. Weil argumenta que el lenguaje no es de nadie, pero no porque sea impersonal, sino porque es *nuestro*, de nosotros. Y con *Nosotros* Weil es implacable porque supone un alejamiento irremediable del acceso a lo impersonal hacia una identidad colectiva donde la fuerza rige. La calidad de las comunidades se mide según empujen o impidan el necesario sacrificio del yo a lo impersonal, pero el sacrificio del *yo* al *nosotros*, a los muchos yoés es perverso.

Persona, entonces, nombra la sujeción que el [yo/nosotros], asentado en la estructura de la proposición, ejerce sobre el individuo, a fin de cumplir deseos y lograr fines que obedecen y precisan del sistema fuerza/derecho. Deleuze diría que le impiden desear su deseo. Pero la forma lógica del lenguaje que opera la sujeción es también condición de la suelta. Para empezar, porque permite someter a escrutinio reflexivo la propia vida, concebir nuestro malestar como efecto de un desequilibrio lingüísticamente accesible entre valores contradictorios, por ejemplo.

Pero también hace hueco a un cuestionamiento de mayor calado. A un movimiento subjetivo, orientado al cuidado de uno mismo que la tradición llama mística, y que Tugendhat piensa como un posible antropológico de puesta radical entre paréntesis de las consecuencias de la institución simbólica. Como el esfuerzo por acceder a un registro diferente de afectos deseos y experiencias mediante una *epojé* práctica sobre los efectos de la forma lógica de la proposición. Una forma de cuidado en la cual la necesidad de demostración doctrinal se disuelve y que precisa tan sólo el *factum* del lenguaje proposicional.

¹⁵ En su acepción corriente.

En nuestras palabras: donde el espacio prudencial permite venir a terapia, el cuestionamiento del hueso del espacio prudencial permitirá lo nuevo radical en terapia, lo nuevo radical menudo.

Hemos dado con una forma posible de cuidado que no depende de la verdad de lo dicho acerca de las cosas, sino de la misma estructura de la experiencia. Que precisa de la *epojé* práctica de la institución simbólica con vistas a una resubjetivación mediada por la circulación impersonal del afecto. Que precisa de la descreación de lo personal. Porque si *persona* se dice de los efectos de la institución de lo simbólico en el individuo, cuando Weil escribe acerca de la descreación de esto personal exige sin nombrarlo el sacrificio de la institución simbólica.

El sacrificio del lenguaje.

La puesta entre paréntesis sacrificial del efecto de la estructura de la proposición aparece como un acceso, una entrada lateral a un registro que parpadea. El sacrificio del lenguaje es una posibilidad interna al lenguaje, y deja ver acaecimientos oblicuos al repertorio de significados simbólicamente instituidos. *Descreado* lo personal, aparece todo aquello que se cumple en mí sin ser yo, y eso necesario impersonal es variado y tiene sus formas de orden. A lo hondo, es una *chorá* de afecciones y deseo y de rostros y gestos de otros (Esquirol, 2005, 2018), que se entrevé como la sorpresa de lo impersonal en lo personal, actuante. Esa *chorá* está siempre ya en cada acto y pasión corriente. No es un reino perdido sino una dimensión, tal vez plegada, implicada, resonante en el repertorio de acciones y objetos y sentires cotidianos, una pluralidad de virtualidades aun desatendidas. Y esta es una enseñanza inapreciable. Cuando se reitera el yo queda un cuerpo que desea necesariamente, padece necesariamente, ama, si acaso, caritativamente.

Sobre la institución. Merleau Ponty enseña en el Collège de France.

No toda institución es simbólica. Empleamos *institución* según el uso que Merleau-Ponty tomó de Husserl y desarrolló en sus cursos en el Collège de France (Merleau-Ponty, 2012). Allí, institución nombra «acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, respecto a las cuales toda otra serie de experiencias tendrán sentido, formarán una continuidad pensable o una historia»; o aún más, «los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a modo de

supervivencia, sino como llamado a una continuidad, exigencia de futuro» (Merleau-Ponty, 2012) que, con todo, no está determinada, no está cerrada. Estas dimensiones son inconscientes y trascendentales, y fundamentan una historia personal en la contingencia de los sucesos en los que cada cual se mezcla. Los ejemplos más a mano de instituciones, y Merleau-Ponty cita explícitamente la persona y la historia personal, tienen una estructura simbólica. Pero no todas las instituciones, no todos los agregados de acontecimientos instituyentes son simbólicos, particulares del humano, entonces. La *impronta* es un acontecimiento instituyente animal, algo que ahorra para el futuro la experiencia de reconocimiento de un ganso, por ejemplo, que seguirá a su cuidador como a una madre, cuando sea polluelo, y lo cortejará cuando el ganso llegue su madurez reproductiva. Otro tanto puede pensarse del hábito, que humanos y animales comparten.

La lengua es la institución simbólica primera: su estructura diacrítica y sincrónica y el vínculo convencional que establece entre el orden signifiante y el orden significado son condición de cualquier otro acaecer simbólico: rituales, organizaciones, culturas presentes o extintas o por venir.

Esta matriz lingüística de toda forma simbólica es el origen de dos capacidades insólitas: por un lado, la de tratarse con lo impresente como si estuviera presente, con lo posible como si fuera efectivo y con lo abstracto como si fuese un concreto tangible, hasta el extremo de que lo invisible temido (como un microbio) o un relato de origen y vínculo (como una nación) pase a ocupar el centro de las angustias e identidades de un individuo.

Por otro, la de absorber y rehacer a su aire cualquier orden presimbólico. Esta potencia de reconfiguración encarna tan profundamente y se vuelve tan íntima que la experiencia corriente la da por descontada, hasta el punto de hacer olvidar que ese orden presimbólico es inteligible, o al menos puede serlo, y que simbólico y presimbólico no se recubren sino mediante parches, agujeros y recosidos.

La institución simbólica, en su forma más sencilla, ya sea la incorporación de categorías sociales, culturales o la elaboración de una historia propia o la aceptación de una historia que se nos cuenta acerca de nosotros aparece allá donde se quiera mirar. Una historia, una práctica simbólica, un orden social nos sujeta, nos hace

sujetos, da identidad, prescribe deseos, ordena el sentido de lo que acontece, explica y justifica el sufrimiento.

La institución simbólica no agota el ahormarse del sentido. El hábito acota y anticipa, desde luego, y anda por ahí desde momentos muy tempranos de la historia trascendental del individuo concreto (Richir, 2004), nervando el campo del aparecer. *Inconsciente* aparecido por la sedimentación del sentido de experiencias (Merleau-Ponty, 1964), el hábito sugiere *como qué* ha de tomarse el tono de una voz, o una presión en el pecho en medio de una conversación con un amante enfadado, *como qué* aparece de súbito el amante y como qué me aparezco a mí o siento que me aparezco a sus ojos. Es, posiblemente, el núcleo patogenético de los llamados trastornos de personalidad, compuesto por hábitos rígidos, con un *affekt* tendencialmente *phantom*¹⁶, un *ich* tendencialmente *phantom*, un alter *phantomizándonos* sin saber cómo.

Pero hay más en la experiencia que hábito y relato. Hay una libertad irresponsable del campo fenomenológico, que no se quiere dejar someter ni al hábito ni al relato. Una libertad *necesaria*, que no depende de lo querido por nosotros, y *contingente*, porque el campo es un campo de azares tanto como de restricciones. Una libertad que es resistencia a lo mismo y posibilidad de algo nuevo que afloje la rigidez del repertorio de significados disponibles, acontecer continuo de un sujeto aun-por-sujetar.

La naturaleza convencional de la institución simbólica, y el hecho de que su estructura deba interiorizarse y emplearse en contextos diferentes, con normas que van cambiando, explica parte de su desajuste con lo instituido por hábito, que es histórico, sedimentario, particular. La naturaleza esquemática del campo fenomenológico salvaje lo encastra entre el hábito y la lengua y lo separa del hábito y de la lengua y de los hijos de la lengua. La necesidad de lo dado es su *apariencia*, que encubre los ajustes precarios de tanta contingencia.

¹⁶ Es decir, no especializado, flotante y rígido a la vez, fantasmático en su perduración intemporal y en su capacidad para «hechizar» encuentros afectivos concretos. Es importante recordar que los trastornos psiquiátricos son, en su mera estructura, dinámicos. En este caso, la «fantasmización» del otro que un *phantomaffekt* opera es una escisión dinámica y variable de la afectividad que no presenta siempre la misma intensidad, que se mezcla, por así decir, con un resto del *phantasieleib* del otro concreto, y así el trabajo de terapia es posible.

Esta misma ausencia de forzosidad impide el cierre de la significación, deja hueco al hablante para torcer el repertorio de significados recibido y abre el orden simbólico a una gramática histórica. Pero también ese (des)ajuste constante, aconteciente siempre, singular, puede torcerse más de lo soportable, por avatares de la historia trascendental del hábito, por mordiscos reales de lo simbólico, por descarríos insospechados del campo arcaico de la fenomenización. Esa es la empiria de las enfermedades mentales.

Nonadas salvajes

Qué aparece entonces tras el sacrificio del yo, cuando se han roto las cántaras de la estructura de la proposición que articula mi voluntad y mis fines, ordena el espacio moral, exige la sumisión al gobierno de la fuerza. Qué aparece cuando se cuestionan los hábitos, las nervaduras del sentido que son sedimento de mi historia trascendental.

Aparece una nonada. Deseo sin voluntad, cosas sin objetualizar, otros aquíés absolutos múltiples acogidos en su cualqueridad. Tras el sacrificio del yo aparece todo aquello que sucede en mí sin ser yo.

Aparece la región salvaje.

A un palmo de mí, la región salvaje¹⁷.

László Tengelyi (Tengelyi,2004) llamó región salvaje a todo aquello que en la historia vital resiste a la lengua, a la cultura, a la sociedad, al relato, a las formas variadas que toma la institución simbólica. La experiencia (concebida como la aparición de un sentido que contradice lo esperado), el inconsciente, la palabra operante y la expresión creativa, los giros bruscos de la biografía o la experiencia misma de la alteridad resguardan un ser salvaje que los distintos recursos de la institución doman sólo en parte.

El repertorio de significados disponibles penetra esto salvaje a distinta profundidad. La narración es el más liviano. Los grandes temas culturales, las elaboraciones simbólicas más viejas, que Huber llamó matriz antropológica y

¹⁷ Anoto la presencia de esta distancia de un palmo en un viejo libro de Agamben, *La comunidad que viene* y en otro más reciente de Esquirol, *La penúltima bondad*. Agamben cuenta como esa parábola pasó de Scholem a Benjamin y de este a Bloch, que la escribió en *Spuren*, en el capítulo La mano invisible. El reino mesiánico, el reino de la paz, el mundo por venir, es este mundo, salvo por una pequeña diferencia, tan difícil de salvar que precisa la venida del Mesías.

Fernando Colina, con más gracia y siguiendo a Mallarmé *El libro*, muerden más hondo, y más hondo aun la estructura de la proposición. Pero todos son grados de esta arquitectónica de lo instituido. Más allá, espera todavía la misma estructura del fenómeno en tanto fenómeno de algo distinto de sí, de una cosa o fondo o mundo, y aún más allá fenómenos que no dicen sino que dan qué decir, fenómenos nada más que fenómenos

Este es el salvajerío que Tengelyi recorre para pensar la experiencia de lo nuevo (Forestier, 2015), una multiplicidad de individuaciones contingentes que hormigean en el campo fenomenológico y se ordenan de por sí, por contigüidad, por ritmos, por contraste, en variedad indefinida y con un régimen propio que Richir llamó libertad fenomenológica.

El lugar más delicado del lugar salvaje bien puede ser, aquí, para nosotros, la transición, en el fenómeno de lenguaje¹⁸, de los múltiples esbozos de sentido al *ipse* del sentido en esbozo (Tengelyi,2010). Por un lado, un fenómeno de lenguaje está replegado, arrugado de múltiples esbozos de sentido que remiten a fenómenos de mundo fuera de lenguaje. Por otro lado, alguno de estos esbozos da en estabilizarse en un cierto *ipse* sin concepto, capaz de mantenerse a la búsqueda de sí en una fase de presencia, que puede «durar» un tiempo largo o brevísimo, estirada entre una promesa y una exigencia de sentido que viran una en otra, que no son del orden retentivo/protentivo. En el lado de allá, los fenómenos de mundo fuera de lenguaje se esquematizan en ritmos sin origen ni fin, ritmos esquemáticos sin arché ni *telos*, sin meta ni origen ni reposo, viniendo de un antaño trascendental hacia un futuro trascendental, y estos ritmos se reinscriben en los esbozos de sentido múltiples, las esencias salvajes de mundo fuera de lenguaje en las esencias salvajes de lenguaje (Richir,2006). Del lado de acá, el fenómeno de lenguaje parte a buscarse a sí mismo por ahí, se va estabilizando a partir de los múltiples esbozos de sentido, se distiende entre una promesa y exigencia, aun sin palabra. En algún momento la fase de presencia se resolverá en un significado instituido en el registro del presente vivo.

Quién sabe cuándo.

¹⁸ A partir de aquí lenguaje será entendido en su acepción de fenómeno que dice algo (del fenómeno de mundo) fuera del lenguaje.

Quién sabe cuál será el significado que madure en el mundo. Porque el fenómeno de lenguaje permanece pasible de modificación, y transpasible, capaz de resonar con fenómenos de mundo hasta muy avanzada su maduración, hasta la misma estabilización retentiva/protentiva.

Hay tantos fenómenos de mundo haciéndose que no serán presentes.

Hay tantos fenómenos de mundo que no pueden anticiparse protentivamente desde el hacerse de una presentación.

Fenómenos de mundo que serán reales sin haber sido nunca posibles.

Virtualidades.

Virtualidades ordenándose por síntesis pasiva, corriendo por las analogías y diferencias estructurales del pasado/futuro trascendental, la exigencia/promesa, la protentio/retentio.

Esa apretura de fenómenos de mundo, de esbozos de sentido, de sentido aun haciéndose permanece abierta a sí misma. Los fenómenos de mundo fuera de lenguaje permanecen transpasibles unos a otros y fungen como transposibles los unos de los otros. Los esbozos de sentido (que remiten a fenómenos de mundo) permanecen transpasibles unos de otros y fungen como transposibles uno de otro. En este dar que decir de los fenómenos de mundo reside la novedad radical siempre haciéndose que habita el campo fenomenológico. En este transitar de las esencias salvajes a las esencias salvajes de lenguaje al *ipse* sin concepto se cumple el acaecer de lo nuevo del sentido.

Lo nuevo no sujeto.

Lo nuevo sin contar.

Lo indisponible de lo real dando sentido.

Hay que reparar en lo menor. Los estudios de Tengelyi (Tengelyi,2006) piensan este acaecer de lo nuevo como una experiencia que llega y cambia. Cambia el proyecto del arrojamiento, el relato que uno se hace de sí, la sujeción misma del sujeto. Hay un heroísmo del acontecimiento, un Kairós de lo nuevo como algo raro que se debe acoger, así sucede en Maldiney también, en Badiou y Zizek, en Heidegger incluso.

Y algo de eso marca el cambio en terapia. Pero su matriz fenomenológica no es lo raro. Es lo discreto, lo inadvertido. Su matriz es la subjetivación continua, levísima

aconteciendo siempre. El hacerse a una del *ipse* del sentido y del *ipse* que soy. El hacerse continuo del ipse que soy, a partir de las individuaciones que hormiguean en el campo en que estoy. El poner por uno lo afectante según cierta disposición singular acaeciente.

Porque en la masa de sentido haciéndose, aun en lo más arcaico, hay una afectividad moviéndose, también, activa y pasiva, anónima y mía. La misma estratificación recorrida del lado del sentido haciéndose toca la afectividad, que se deja analizar también en registros (Posada Varela, 2015). Hay modos arcaicos de la afectividad animando y animándose en los fenómenos de mundo fuera de lenguaje y en los fenómenos de mundo de lenguaje.

Hay modos arcaicos de afectividad que tal vez es más sencillo pensar, por el momento, como fuerzas que se modulan en su trato con los ritmos esquemáticos. Una afectividad que va siendo compuesta y traspuesta en afectos, hasta comparecer como emociones ligadas a actos intencionales concretos y *stimmungen* a horizontes de mundo conscientes (Richir, 2004).

La tematización de la afectividad en este contexto pide dar tres notas, que orienten lo que nos queda por pensar de lo nuevo del sentido.

Primera, la *alteridad íntima* de esta afectividad, según la expresión de Posada Varela, o la matriz fenomenológica de la experiencia de lo daimónico como lo ajeno en mí más mío, tan cercano de las maneras en que se ha pensado la enfermedad mental (Rejón, 2021). Esa alteridad íntima no obedece sólo al cariz arcaico de la afectividad. Comparece en diferentes registros, arrastrada en las pasiones y en los humores que se hacen en nosotros sin nosotros. La alteridad íntima es una característica de la afectividad que se conserva en su deformación coherente a través de estratos y actos instituyentes y proviene de la estructura triple de la *phantasia/afección*.

Richir introdujo la *phantasia/afección* para dar cuenta del registro más arcaico del campo fenomenológico y (esta doble tarea no queda sin consecuencia) para explicar como la facticidad primordial es de suyo interfacticidad, como el *innenleib* del otro se hace «experienciable en mi adentro desde el suyo» sin hacerme presente a los ojos. El *phantasieleib* se abre en la *leiblichkeit* mía y del otro, cuando nos miramos. El *phantasieleib* es apertura en la carne mía del mundo antes de ser mía y del mundo.

Richir resuelve la ilocalización arcaica de la *phantasieleib* mediante actos instituyentes que se cumplen en el intercambio afectivo/expresivo el lactante con el otro, la madre, sobre todo. Pero esta institución no se compece con algunas experiencias llamativas de bebés muy pequeños, ni tampoco con ciertas características de la afectividad según se ha pensado en Richir, Tengelyi o Husserl.

Los bebés, casi recién nacidos, no solo prefieren las manchas que simulan rostros a las manchas sin más y los rostros de veras a las manchas que simulan rostros. Son también capaces de imitarla protrusión lingual del otro. La coordinación visuo-cenestésica habla de una primordialidad del estar aquí absoluto, tal vez acunada *in utero* y que antecede cualquier acto instituyente.

Lo cual no deja de resonar con problemas conceptuales que el trato con la afectividad arcaica despierta. Por un lado, esa afectividad está ordenada en mociones, en intensidades y ritmos que se han llamado kinestesias. Por otro, la afectividad arrastra hasta estratos muy familiares de la experiencia una *tendencia a ser anónima*. (Tengelyi 2009). El *ipse* afectivo en formación continúa viene marcado por este anonimato que lo toma desde dentro de sí.

Todas las maneras de hacer un *ipse* desde lo anónimo por repliegue padecen de una doble oscuridad genética. No saber cómo el entretoque de lo anónimo consigo pueda crear lo propio. No poder mantener en el *ipse* la experiencia anónima de su adentro afectivo junto a la experiencia propia del *ipse afectivo*. La experiencia de saberse un *ipse* en protoprimer persona donde parpadea un cualquiera.

La solución es otra. La solución está entreverada en el concepto de kinestesias afectivas. La solución envuelve de afectos un aquí absoluto *propioceptivo-cenestésico*, que centra la *phantasieleib* (Maiese, 2016)¹⁹.

El *ipse* surge en la puntada que sujeta dos hojas (la *phantasia* en su alteridad *in fieri* y la afectividad en su anonimato rebelde) con el hilo propioceptivo-cenestésico invisible en el fluir de afecciones. El *ipse* es alteridad/afectividad centrada. Emerge como parpadeo en el hilván de tejidos arcaicos. El parpadeo del *ipse* no eleva la afectividad a propia de una vez para siempre. Inaugura una tensión apropiante y

¹⁹ La cenestesia no es kinestesia en el sentido de Husserl. No puedo entrar en el análisis del concepto desde la *koiné aisthesis*, valga aquí que es un elemento pre-subjetivo (no necesariamente inconsciente, aunque también, a veces) vinculado al esquema corporal, que establece la posición, el eje, con respecto del cual los afectos, las sensaciones, se disponen.

una distensión hacia la impropiedad mía. En cualquiera acaecimiento subjetivante es posible entrar y salir de la propiedad de mis afectos, de la alteridad de mi *aisthesis*, de la hechizante quietud del eje alrededor del cual hay mundo.

Claro que la *leiblichkeit* es siempre ya entredós (*Zwischenleiblichkeit*) (Richir, 2006). El *phantasieleib*, en su carácter de *chorá*, de la fibra de la carne del mundo (Schnell, 2013), es siempre ya interfacticidad de aquíes absolutos. Tanto su estructura triple (condición del hacerse animado del *ipse* del sentido²⁰) como la aparición del *ipse* mío afectivo pasa por la anonimidad parpadeante, impersonal del encuentro con otro, por la modulación mutua de *phantasieleiber* arcaicos, por el hacerse a dos del sentido posible, que cuando llega, nos toma por de dentro como si hubiera estado siempre allí. En esta animación de a dos del sentido a partir del *phantasieleib* impersonal habita lo nuevo.

El salvajerío es asintótico y último. Asiento final de lo fenoménico haciéndose y deshaciéndose, ajeno a una puesta en lenguaje, lo que acontece por la región salvaje es inconsciente, arquitectónicamente necesario quizás, pero atestable solo por huellas en otros registros de la experiencia. Pero la experiencia no es una suma simple de esto salvaje y de una lengua formalizada, sino la coexistencia de instituciones múltiples en estratos distintos, separados por brechas unos de otros, entreverándose y deformando y reformando siempre esto concreto que insiste en ir a su aire. En la región salvaje van naciendo siempre contingencias, individuaciones desajustadas con el repertorio de significados disponibles, a veces malencontradas con ellos, en formas terribles de sufrimiento donde insisten e insisten y no encuentran acomodo ninguno.

No hay en la experiencia una sucesión ordenada desde un fondo muy profundo y muy sólido y misterioso que fuera sometido a refinados sucesivos, cuya lógica fuera posible aprender y anotar y enseñar a otros y anticipar para otros. Este orden constructivo simple, ese orden deductivo simple, ha sido uno de los supuestos desatendidos de la psiquiatría fenomenológica y volvió imposible pensar la convivencia en un paciente de regímenes de experiencia diferentes y copresentes, delirantes y no, alucinados y corrientes, al desconocer la resistencia instituyente del hábito o la logicidad intrínseca al lenguaje común, que lo sostiene aun en medio de

²⁰ En su recorrido desde los fenómenos de mundo fuera de lenguaje a la palabra.

una psicosis que, si la subjetividad fuera homogénea y el daño global, como se ha supuesto, no podría dejar de abocar al caos y la anomia.

Ahora bien, toda esta masa *vertical* de registros no es sino una dimensión del acaecer del sentido. El campo fenomenológico se ordena también, en cualquier registro, según cierta remisión horizontal entre fenómenos. El campo fenomenológico es un medio hialino con repliegues invisibles, con nervaduras inconscientes, con dispersiones abisales que se concentran, insoportables, banales, en una singularidad que surge.

Una postal a Montreuil-sur-Mer

Estimado Monsieur Nancy. Gracias por recordarme que la singularidad acaece de una vez, cada vez, pero no es simple. Es una puesta en común de instancias heterogéneas. Es una forma de encuentro que llega y pasa. Pero a veces no. Los síntomas psiquiátricos, la singularidad-síntoma, la singularidad-síndrome, tal vez, es el encuentro fijado entre una impersonalidad propia individuándose y un ámbito personal instituido, individuado a su vez. El encuentro, entonces, entre regímenes de individuaciones dispares.

Perpetuum mobile (esbozo de la coexistencia)

Me he levantado de la mesa para rumiar un párrafo por el pasillo, que a esta hora de la tarde recibe más bien poca luz, y grisea, a pesar de la tarima blanca que escogimos para el suelo, que cruje, por cierto, con el cambio de temperatura exterior y el calor acumulado en el día y con los pasos de mis hijas o de Carmen, cada una con su cierto ritmo y su modo de cargar el peso y de aliviar las lamas.

Este ruido, la luz en retroceso, la tibieza excesiva, los muebles, las conversaciones del vecino a través del tabique van tomando cuerpo o difuminándose, como los objetos o las frases, y se mezclan en un orden singular, propio de un momento más o menos largo de la tarde, donde se repliegan también los crujidos o la irritación súbita de oír de nuevo la tele a través del tabique, o se componen en otro tiempo individuado, más denso y más amplio, «esta tarde», «este día lunes», y el sentido que toman y su murmullo incesante, por lo común desatendido, precisan de palabras y conceptos, pero no sólo, porque hay un ritmo en la afección y en los afectos que es

ajeno al lenguaje de lengua, el del diccionario y la tradición de prosa, pero que la lengua marca, conduce, anticipa según apercepciones, según conceptos que favorecen objetos y cualidades ajenos a este cuarto mío singular, porque han de servir a todos pero a ningún cuarto y a todas y ninguna tarde, y ayudan o tal vez obligan a separar en cualidad de objeto y cualidad mía sentiente lo que viene mezclado, o mejor lo que viene en quiasma, como vienen estas palabras en quiasma con su sonido silente pensado y el picor en la espalda y el dolor crónico de mi Aquiles derecho, y entonces el sentido de esta fenomenicidad singular derrama de los pocillos de la lengua, está en demasía sobre la lengua y está en defecto, también, porque la lengua es un sistema siempre de más, sincrónico, diferencial, sin tiempo que no sea instantáneo ni espacio que no sea estallado, y entonces hay lagunas en esta tarde, que la lengua crea con su exceso, y donde la fenomenicidad se repliega, y hay un cierto acuerdo y un desacuerdo, y por ello el lenguaje que se mueve entre la lengua, y la tuerce y la abre y hay posibilidad para la tarde de hoy, aunque nunca entera, siempre en falta y en sobras, pero en este desencuentro hay algo de libertad menor y cotidiana.

El orden *horizontal* del campo fenoménico que se da diciéndose prejudicativamente, este orden singular de la tarde, su palabra operante o fenómeno de lenguaje, está hecho de ritmos, intensidades, recurrencias que ponen y apartan, que se reúnen en una concrecencia individuada, la de esta esta falsa madera a vetas. Esta concrecencia fenoménica precisa también de blancos, de repliegues que permanecen implícitos, desatendidos, inconscientes incluso, pero sostienen y dan espesor, aseguran la posibilidad de apertura, y de la polisemia del campo, que ahora ya no es «tarde para escribir» sino «rato de calma antes de ponerme con la cena de las niñas». El fenómeno abriendo sentido, dando espacio y tiempo, precisa de un blanco ajeno al sentido explícito (Richir,1988), pero imprescindible para el contraste, para el exceso del campo sobre el fenómeno, para la virtualidad implicada. En esos blancos se escande la continuidad del fenómeno de lenguaje, se ordena la masa de sentido haciéndose y se remiten unos fenómenos a otros. Esta logicidad reflexiva sin concepto prepara el campo fenoménico para alojar la institución simbólica y la institución habitual (Richir,1988).

El orden horizontal de logicidad intrínseca se reitera por toda la masa vertical del campo, en el vivir estratificado en diferentes registros que se dan una vez cada vez. En los campos visuales, auditivos, kinestésicos donde se dan apariencias y esquicios que se componen como precosas y pre-espacios, y que con el moverse fluido del cuerpo vienen a dar un espacio centrado y objetivo, una cosa profunda, con frente y envés, que podrá por milagro pensarse como sola y ajena algún día (Husserl,1997). En las apercepciones mundanas o de lengua, temporalizadas en presente vivo, donde instituciones plurales fijan el significado de objetos, o protobjetos, sensibles, lo estabilizan, lo ahondan y enriquecen mediante su fuerza simbolizante, claro que a costa de una merma en la riqueza de la masa de sentido incoándose que, a cada momento, bajo cada momento del presente vivo en realidad, alienta y anima y se pierde o se gana. En los seres de lengua apercebidos que se llaman sensaciones, sentimientos, emociones, pasiones, afecciones, pensamiento (Richir,2015); cada uno con ritmos de temporalización y espacialización propios, que deben componerse, pero pueden desarreglarse, y entonces aparecen como extravagancias o síntomas (Richir,2013).

Y también en los fenómenos de mundo puestos en lenguaje y en los fenómenos de mundo fuera de lenguaje aconteciendo como esquemas, y como esquemas de esquemas, como formas concretas de unidad contingente de lo múltiple, que se hacen y deshacen entre los significados que las apercepciones de lengua balizan, venteando apenas el tiempo que fluye. Esquemas de concreciones entreverados con afecciones lábiles, afecciones que son repliegues del campo de afectividad donde surgen y que los excede.

Nadie puede asegurar cómo se componen los registros, ni cómo se alcanza la presencia de unos en otros.

Sabemos un poco. Sabemos que deben resonar unos en otros.

Sabemos que esa resonancia se ha llamado transpasibilidad, que nombra su encargo trascendental de mantener los registros abiertos y distintos. Sabemos que se ha pensado como un tipo de síntesis pasiva (Richir, 2017) .

Sabemos que la intencionalidad es una concrecencia mereológica que acaece de suyo (Posada Varela 2012, 2013, 2016)²¹. Y sabemos que la intencionalidad, aun en sus formas arcaicas, es el lugar donde acontece el sentido, donde se individúa el sentido concreto. La correlación intencional es un acaecimiento individuante donde habita el sentido. Y sabemos que se dan en la experiencia una pluralidad inagotable de correlaciones intencionales, de acaecimientos individuantes de sentido, integrándose o contrastándose, que tantas veces no alcanzan conciencia en el presente vivo.

Sabemos que hay constricciones formales concretas en cada registro. El registro del presente vivo compone desde sí coherencia a partir de múltiples fenómenos de mundo, a veces extraños, incompatibles unos con otros si se ponen en razón. En el mundo natural hay constancia en las cosas percibidas, espacio objetivable, doxa de causalidad y tiempo común a todos. Pero esa coherencia es lograda e impuesta, supone la deformación coherente de fenómenos de mundo y de lenguaje que se agitan indecisos entre lograrse y perderse por la masa de sentido haciéndose. Deformación por cambio de registro. Pero deformación coherente por el efecto formante del registro, que en beneficio de la experiencia compone una homogeneidad totalizante. El presente vivo recose sin que las suturas asomen acaecimientos locales de sentido, fenómenos de mundo y de lenguaje que se abren y se incluyen y se cierran. No hay «el mundo del esquizofrénico», salvo como caso límite, sino fenómenos de mundo esquizofrénicos conviviendo con otros modos corrientes de darse el cuerpo y el mundo y los otros, en cada paciente, dominando unos u otros según la ocasión, o equilibrándose.

Y sabemos que no todos los posibles acontecimientos intencionales pesan lo mismo en la composición de este momento, de esta experiencia. No todos los registros pueden igual para cada acaecimiento.

Pues bien, las posibilidades de enfermar se reparten por la densidad del campo fenomenológico, por sus órdenes horizontal y vertical, cada vez de una vez; afectan a diferentes registros, cambiando a través de ellos, sea cual sea el de su condición de posibilidad primera, donde empezaron resonar; y toman su forma final del latir

²¹ Es decir, una concrecencia de partes no independientes con respecto al sentido que aparece con ella, que no es «puesta» por el «sujeto» ni «estimulada» por los «datos sensibles», sino aconteciente a partir de ambos.

disjunto del campo. Hay cuadros que se ordenan alrededor de una laguna de fenomenicidad que la institución provoca, de un menoscabo en el aparecer y una reiteración del significado instituido. Así, probablemente, caracteropatías, fobias y delirios crónicos. Hay cuadros que hacen resonar en el estrato simbólicamente instituido acontecimientos que llegan desde otros registros, como la *stimmung* melancólica, donde se siente el cierre de la transpasibilidad, y el mundo aparece como casi vacío de posibles y transposibles (Posada Varela, 2018, Molina-Andreu, 2021); o el síndrome de extrañamiento de las esquizofrenias paucisintomáticas, donde la alteridad íntima de la afectividad arcaica se compone en un vaciado de sentido (González Calvo, 2012) que, sin embargo, se sostiene por la institución habitual y simbólica; o la resonancia en el presente vivo de la sobreabundancia e inminencia amenazantes de sentido que viene con la apofansis predelirante.

El campo fenomenológico se corruga o se distiende al batir de un pulso propio. Los fenómenos de mundo fuera de lenguaje forman una pluralidad virtual de acaecimientos que sólo a veces se actualiza, por la mucha intensidad que los anima, pongamos por caso. Entonces el campo se abre a otro registro. Asegurado, pareciera, en las puntadas de las síntesis sensibles, el campo fenomenológico se aventa, cuando llega el momento, y sale al aire un fenómeno de lenguaje, brusco o lentamente madurado. Acaece la apertura de un registro, se da sentido y el campo lo acomoda, para aquietarse luego y dejar que la experiencia siga su curso²².

Así también en las enfermedades mentales. Con eso trabajamos.

Avancemos una hipótesis: la psicoterapia consiste en deshacer un malencuentro local entre el aparecer del fenómeno y la institución y el hábito que lo hacen legible siempre ya. La farmacoterapia, por su parte, interviene sobre las condiciones previas del aparecer²³, en la medida en que éstas dan por supuesto un cierto cruce de las

²² Como el inconsciente para Lacan, el campo fenomenológico se abre y se cierra, y hay que estar atentos a esa apertura, y promoverla siquiera indirectamente. Cada individuación arrima todo esto, y diferentes formas de institución, en un concreto más o menos inteligible.

²³ Aunque no pararé en esto aquí, la medicación dista de ser un paliativo de la angustia. La medicación afecta la nervadura prefenoménica a partir de la que acontece la subjetividad pre y postsimbólica. De ahí su eficacia y su impotencia. Las nervaduras de lo real abren posibilidades, no fuerzan hechos. Por eso su corrección no deshace, o no siempre o no por completo las posibilidades efectuadas, los descarríos, si se quiere, de estos posibles. Fuchs lo ha resumido con mucha gracia: a la medicación se le pide que nos haga ser como antes para estar bien y a la psicoterapia dejar de ser como antes para estar bien. Ambas son, en cualquier caso, estrategias de resubjetivación.

nervaduras de lo real, donde se anticipa *ex negativo* las condiciones del aparecer para el humano. Las dos rearticulan el encuentro entre la institución simbólica, habitual, la que se quiera y los ritmos, intensidades y vacíos de la región salvaje.

Una postal al profesor Husserl

Estimado Prof. Husserl. Gracias por recordarme que el puro campo sensible puede muy bien ser un perno que asegure el despliegue de lo inaudito, sorprendente, agazapado, virtualmente implicado en el acaecer del sentido. Sigo sin convencerme de que haya una prioridad lógica o genética en lo sensible sin más. ¿No encuentra posible que sea la dimensión más o menos fija de la apertura del sentido, un reposo del ajetreo afectivo de esta apertura? ¿Lo visible de lo invisible?

Un texto menor de Freud

En 1924 Freud publicó *La pérdida de la realidad en las neurosis y en las psicosis*. Es un ensayo breve, una especie de pausa, quizás un texto menor. Neurosis y psicosis pierden algo de lo real, dice Freud, o mucho, en dos movimientos, repliegue y reescritura. En las psicosis se da una retirada del yo ante una realidad que no soporta, y se sigue de una reelaboración a base de recuerdos, representaciones, huellas instituidas que sustituyen esta realidad negada y bajo forma alucinatoria, por ejemplo, se transforman en el equivalente del flujo de percepción y pensamiento que no asienta en esa realidad ahora perdida. En las neurosis se deja ir también un fragmento de realidad, incompatible con las demandas del *ello*, pero la formación de compromiso del síntoma se apoya en otro fragmento de realidad que se ata en relación simbólica con aquella otra de la que no se quiere saber nada.

En ambos casos, una merma de realidad y una sustitución a partir de elementos sedimentados y actuantes en el sujeto, elementos habitual y simbólicamente instituidos.

Pero cómo se puede perder y reescribir la realidad.

Qué se quiere decir con eso, si no vamos simplemente a desplegar las consecuencias analíticas de una definición convencional de realidad y de su oposición formal en la locura.

Qué se pierde de la realidad sino el encuentro más o menos logrado entre lo concreto de esta intensidad, ritmo y orden del campo fenoménico y las instituciones sucesivas que lo habitan.

Las palabras no se pierden.

El campo fenoménico susceptible de lenguaje no se pierde

El encuentro se pierde.

No se trata de diluir las formas terribles de sufrimiento de la enfermedad mental en el aguachirle biempensante de la *despatologización*, tan cercana de la *normalización*, una bobería, egoísta y cruel. Se trata más bien de recordar que aquello dado es la elaboración de una serie de órdenes fenoménicos, a través de una pluralidad de acontecimientos instituyentes, que han sedimentado en la fibra de lo real, entreverados con un hacerse de lo fenoménico en ritmos, síntesis y escorzos. La reelaboración psicótica y neurótica de la realidad, entera o parcial, intensa o suave, se aprovecha de posibles inscritos en su estructura misma, en su salvajerío y sus matrices, y así reescriben la realidad parlante.

La pérdida de la realidad está inscrita en la realidad como malencuentro. No es un asalto de una potencia extraña, es una extraña actualización de sí misma.

La pérdida de la realidad es un acontecimiento interno a la realidad.

Cuánto de salvaje es salvaje

No hay experiencia sin orden fenoménico y no hay experiencia sin institución

No hay realidad que no suponga encuentro y pérdida.

Exceso y carencia.

Exceso del campo fenoménico, de la *chorá* fáctica sobre los posibles de la lengua y exceso del orden simbólico y habitual sobre el campo. Abundancia y recorte, descuadre de la realidad consigo misma por el cual se vuelve inteligible. El sentido haciéndose se apoya en fenómenos de mundo fuera de lenguaje donde se está dando siempre ya lo nuevo virtual, allí, en la región salvaje.

¿Pero cuánto de salvaje, hasta dónde?

Cuanta remoción es necesaria, cuánto de sentido haciéndose resulta alcanzable, tolerable. La respuesta es que no se sabe. Depende del paciente, del momento, de la prudencia, de la capacidad. Sea como sea, el proceso de terapia comienza por atender

el relato que de la vida propia trae un paciente y partir de ahí anda en vaivenes por momentos que dan cuerpo de maneras distintas al reencuentro del campo fenomenológico y las posibilidades de la institución habitual o simbólica: ensanchamiento de la base experiencial; reconstrucción de matrices instituidas; comprensión de su utilidad, peso y estructura y de su disposición y efectos en la identidad narrativa, para cuestionarlas luego y arriesgar una suspensión, una apertura experiencial en terapia y fuera de ella, donde lo presente pueda liberarse de eso instituido y finalmente reasentar en matrices, esquemas cambiados o aliviados, que puedan disponerse de otro modo sobre un conjunto propio de valores prudenciales y en una identidad narrativa más compleja y más rica.

El objeto y el detalle de la reconstrucción varían según el momento y las necesidades. Incluye, por ejemplo, los matices de intensidad y despliegue en el tiempo de un estado de ánimo, o los esquemas habituales, con su afecto, su posición de sujeto y su anticipación del otro; o la descripción de una escena típica, que pueda emplearse como modelo de sentido instituido. Más incierta y difícil es la recuperación de las estructuras del mundo de la vida y los rasgos parejos del yo prerreflexivo: tiempo vivido, corporalidad, espacialidad, otredad²⁴.

La reconstrucción trae también, o debe intentarse que traiga, cierta claridad acerca de la toma de posición del paciente frente a sus propias experiencias, hábitos o esquemas y el conjunto de valores, por lo común formulados a medias, dispersos y contradictorios que dan forma a una concepción del mundo, a los propios intereses y proyectos. Y reconstrucción es también remontar la génesis de estas formas del mundo de la vida y de estos valores a la historia vital en la que van apareciendo y cómo se entrecruzan allí con los acontecimientos que a cada cual le tocan, para abocar en flaquezas propias y situaciones patogénicas singulares.

Toda esta tarea nos deja otra vez frente al enigma del pájaro Dodo, ahora más nítido. Cualquier terapia, ocupada con estructuras implícitas, cuando no inconscientes, autosostenidas y de suyo transparentes en la vida cotidiana, precisa una lengua fuertemente codificada, historizada, teórica. Una lengua que lleva a cabo un acto instituyente propio, sobreimponiendo sus clivajes simbólicos a los de

²⁴ Condiciones del aparecer de un cierto estilo del mundo de la vida, que se han querido sistematizar no hace mucho como propios de una terapia fenomenológicamente fundamentada (Stanghellini, 2017).

aquellos malencuentros que desea comprender y desmontar. Para acceder a lo salvaje precisa de la institución, para llevar mal que bien una resubjetivación que no depende de la verdad de la teoría precisa una teoría.

El colapso de la región salvaje bajo la institución segunda de la lengua teórica es muy claro en los comentarios a historias clínicas de pacientes en análisis, sobre todo de aquellos de Freud o de Lacan o de Jung o de Klein, que se leen con minucia casi filológica. El efecto es conocido. El saber de la terapia es propio de la terapia, sólo allí se descubren tales y cuales verdades, y aquello aprendido allí ni debe ni tiene por qué poder traducirse a otras lenguas que, se diría, hablan de lo mismo.

Pero ha pasado también desapercibida en la descripción de métodos más cercanos a la tradición fenomenológica de pensamiento, que debería tal vez ir más avisada. La psiquiatría fenomenológica lleva años dando vueltas al «mundo de la vida del paciente fóbico», a «la subjetividad del psicótico» y a su remisión a existencialistas, a una temporalidad o espacialidad o miocidad desbaratados, sin advertir que esa subjetividad y ese mundo no son homogéneos. La psiquiatría fenomenológica ha quedado ciega a los efectos instituyentes de su propio lenguaje, y de su origen moderno mismo. Por eso ha hecho colapsar los fenómenos de mundo plurales bajo el peso de un mundo de la vida monolítico, y ha desconocido cómo se ordenan en el presente vivo tiempos, ritmos, intensidades, esbozos de mundos dispares que no pierden atinencia cuando se componen con otros. Al contrario, permiten resolver la paradoja que supone postular una alteración grave de la temporalidad en un paciente que come y se lava sin mayor esfuerzo.

Quizás el lugar más claro donde observar esta ceguera está en los análisis de la espacialidad de los distintos trastornos psiquiátricos, que no sólo describen variedades del mundo de la vida, sino que fungen como propedéutica de la terapia. La paradoja es más o menos ésta: los síntomas mentales no están «encerrados» en el cerebro o psique. No son «privados» sino que se despliegan en el hacer en el mundo. Ahora bien, ese hacer está acotado, dirigido, por la espacialidad del «mundo de la vida del paciente» (¿del trastorno? ¿del trastorno encarnado? ¿del paciente en tanto individuo enfermo?) que puede ser más «cerrado» o «fragmentado» o «estrecho». Y ese mundo de la vida es privativo del paciente. Es «su» mundo de la vida (Fuchs 2007, 2019). La bienvenida apertura del síntoma al mundo, consecuencia de

concebirlo como fenómeno, se empobrece al desplazar esa privacidad desde la «subjetividad», o «la mente», al mundo.

Encerrado en el mundo, con un solo juguete.

El supuesto instituido y no analizado de una subjetividad única, homogénea y fundamental no deja entender, en este ejemplo, aspectos fundamentales de la espacialidad. Que la espacialidad es de los fenómenos de mundo plurales, y que por tanto es, en cierto registro, fluida, dinámica, heterogénea. Que debe componerse en un mundo común de la vida en el presente vivo. Que esa composición es un efecto formante del registro, donde se conservan, por deformación coherente, algunos de los rasgos que por lo común se adjudican al «mundo de la vida del fóbico». Y, sobre todo, que la espacialidad es un momento del acaecer del sentido, y que ese «cierre» «angostura» «fragmentación» van ordenar el «cómo qué», el «en tanto qué» del fenómeno de lenguaje.

Pero el sentido es un acaecer local, un toque.

En el vocabulario de Patocka, es un acaecimiento en el campo fenomenológico, del cual «subjetividad» y «mundo» son respectos. Por eso «la subjetividad» ordenando(se) en el presente vivo no es una, homogénea y fundamental, sino acontecimiento de puesta en forma, de composición, de componenda de los acaecimientos de sentido del campo. De la presencia sin presente de los fenómenos de lenguaje, del antaño y el porvenir de cada fenómeno nada más que fenómeno.

Por eso en el acaecer aguarda una de-sujeción posible del sujeto, menuda, corriente. La esperanza de aflojar, esponjar, airear la institución de significados, de sujeciones económicas, culturales, sociales, familiares, biográficas.

En fin, a nadie se le escapa que la articulación ejercida por el propio discurso teórico es inevitable, y aún más honda que su vinculación a la verdad como condición de eficacia. Casi fatiga reiterar que el ateoreticismo es un juego de manos que deja la propia teoría transparente. No se trata de fulminar la teoría sino de juzgarla con arreglo a su capacidad para desmenuzar e iluminar el desencuentro. Se requiere un cierto *tacto teórico*, que pueda sentirse a sí mismo cuando toque un objeto. Si lo único que nota es la propia teoría, hablando de sí e instituyéndose una y otra vez, mal asunto. Pero hay soluciones parciales a la paradoja de la institución teórica en terapia. Por un lado, la reconstrucción racional de las posibilidades de experiencia

y la reconstrucción racional de la praxis no hacen depender la eficacia de la verdad de la teoría, exponen lo implícito encubierto por la institución simbólica de la teoría. Por otro lado, las teorías causales cumplen una tarea de palanca, o de líquido revelador. Levantan estratos, exponen aspectos del campo fenomenológico, mundos posibles del campo, posibles nuevos de sentido. Y con arreglo a su eficacia en esta tarea deben juzgarse.

Una postal a l'École Normale Supérieure (entregar en mano)

Estimado Prof. Badiou. He leído en el libro de un colega una peculiar aplicación de su trabajo acerca del acontecimiento. El Sr. Pakman amplía el alcance de «acontecimiento» a cualquier aparición novedosa, desquiciante (él la llama poética) de sentido en la vida cotidiana. Para ello, toma algo de su concepto de singularidad (algo presente, pero no representado como tal en la «cuenta-por-uno» de la vida del individuo, en el relato que acerca de sí mismo, en la atribución de sentido en terapia) y lo acerca al de *sentido* de Jean-Luc Nancy (presencia de algo que toca). Aunque Pakman no lo redacta explícitamente así, el relato, cualquier institución de un significado, en realidad, forma parte de los factores de cohesión representados, pero no presentados, de lo puesto que estabiliza/sujeta el sentido y que sujeta al sujeto. ¿Puedo preguntarle si es disparatado pensar que haya una matriz fenomenológica de estos desequilibrios, en el encuentro imperfecto entre una región salvaje y un aparato instituyente? Entiendo que tal vez sea demasiado estirar y remeter.

Dos hipótesis

«La pérdida de la realidad es un posible interno a la realidad, el desencuentro un posible interno al encuentro, las enfermedades mentales, un desmedro interno a la libertad del entrehacerse del campo fenomenológico y la institución, poquita cosa, esa libertad, una nonada de la que con todo no podemos pasarnos. Si en verdad es así, merece la molestia este fárrago de registros y acaecimientos. Hay siempre un acceso posible, leve y muy difícil, al salvajerío acá de lo mismo, de la misma fobia, la misma obsesión, el mismo delirio.»

Una hipótesis de la cura

«Se precisa dar palabra a fenómenos de mundo puestos en fenómenos de lenguaje que habitan el campo fenomenológico para reajustar un encuentro entre registros que tenga validez de experiencia. Pero no hay acceso voluntario a lo salvaje, sus bordes se ganan sólo mediante remoción y espera, y a veces la fenomenización del campo, la resimbolización del campo sentido no se alcanzan, no pueden lograrse.»

Una hipótesis de la resistencia en la cura.

Volvamos un momento a Simone Weil. La descreación es un movimiento que gana lo impersonal desde el [yo/nosotros] y alcanza un poco de libertad a través de la remoción de matrices instituidas e instituyentes. Este trabajo hacia lo impersonal aparece descrito con un vocabulario recurrente en los cuadernos de Weil, o en los extractos que se publicaron como *La gravedad y la gracia*, en *A la espera de Dios* también: atención, violencia, deseo, hambre, mecánica, necesario, real. La descreación es un trabajo costoso, muy duro, que circula en un cuerpo, un cuerpo que padece y precisa, afectado y deseante.

Toda terapia conoce la dificultad de la descreación: el trabajo del fantasma, el goce del síntoma, la resistencia, el esquema, la autopropagación y autosostenimiento de patrones, la inercia.

La terapia pide hacerse cargo de afectos, disposiciones, estilos que se han hecho pasivamente en mí, en los que caigo o en los que me encuentro y cuyo origen es dado siempre ya como cumplido²⁵. No como algo añoso, sucedido hace tiempo, sino como un *antaño*, algo de siempre acontecido en mí, algo en que me encuentro y lo encuentro dispuesto siempre ya, pretérito siempre y de lo que me he de hacer cargo ahora.

Por eso todo cuesta tanto

Toda institución funciona como una *Gestell*, una técnica que hace aparecer significado y hace aparecer un sujeto para el significado, que trabaja para estabilizar uno y el mismo significado y uno y el mismo sujeto. La *Gestell* (Heidegger, 2001) instituida se perpetúa a sí misma, en el lenguaje que se dice siempre a sí en lo dicho, en la cultura que juzga y ordena, en el hábito que trabaja para mantenerse. No hay subjetivación sin el encuentro individuante de la intensidad y el ritmo y el vacío de la

²⁵ Por eso, en parte, son fáciles de objetivar como «la enfermedad».

región salvaje y de los trabajos de la *Gestell*. Se puede ir a lo oscuro, pero el regreso es hambre de claridad, y presencia cambiada de lo oscuro, memoria o huella suya²⁶.

Este es el segundo motivo por el que todo cuesta tanto.

La dificultad del trabajo de remoción de lo instituido y la espera de la singularidad nueva de sentido desde la región salvaje puede entenderse mejor si se presta oído a la temporalidad distinta de las piezas que se mueven en terapia. Deshacer los malencuentros lleva tiempo porque lleva tiempos.

El tiempo sin tiempo de la lengua. La estructura diferencial y diacrítica de una lengua se da de una vez, en una especie de instante suelto. Se aprende de a pocos, y lleva años; sus valores cambian, en décadas o siglos; se habla según el discurrir lineal del tiempo vivo. Pero la lengua es a cada instante sin tiempo, entera de una vez cada vez.

La temporalidad paradójica del hábito. Desde un pasado sin vínculo retencional con el presente de la impresión, ayuda a conferirle significado, y le anticipa un futuro desde su propia temporalidad sedimentada. El hábito se está haciendo siempre, aunque está siempre hecho.

La temporalización en pasado de los humores. El ánimo en que el que uno se encuentra proviene de algo en mí que anda a su aire. Caigo de pronto en el ánimo en que estoy, siempre a redrotiempo. Los humores han abierto siempre ya un horizonte determinado de posibles, al menos hasta que su intensidad mengüe o el humor cambie.

La temporalización en presente de una emoción transitiva. Aparece en un ahora casi señalable, con un objeto claro y con una cualidad afectiva que sin embargo puede desconocerse, por la poca costumbre o los buenos servicios que prestó esa ignorancia.

La temporalización en futuro del proyecto, del arrojamiento concreto de cada cual en el mundo.

La temporalidad cíclica del deseo, de lo mismo distinto. La ajenidad al tiempo de la pulsión, de lo mismo y lo mismo.

²⁶ En un esfuerzo paralelo al que hemos empleado aquí, Colli emplea los términos de «contacto» y «expresión» o representación» para este irse a lo oscuro y volver. El punto de divergencia es si esto oscuro tiene o no una forma suya predicable, como lo dionisiaco tiene una forma suya, que lo apolíneo cambia, pero no suprime.

La temporalidad en fase, sin presente asignado, del nuevo sentido haciéndose.

La temporalidad en antaño trascendental, en porvenir trascendental de los fenómenos de mundo fuera de lenguaje.

Los tiempos de la luna y el sol, por supuesto, del crecimiento, maduración y vejez.

El tiempo viejísimo de la vida, del *philum*, del género y la especie.

Estos tiempos no son del relato. Circulares o brevísimos o separados del discurrir de los días son ajenos a lo que nos contamos y sin embargo asoman en lo que nos contamos, y deben cambiarlo. Su entrada en el tiempo del relato es el acaecimiento de lo nuevo del sentido, la suspensión, el desvío del tiempo que acontece en un instante propicio, largamente madurado (Stern, 2017).

Dice Pascal Quignard que la vida no es una biografía.

Una postal para Monsieur Nancy, de nuevo

No puedo dejar de agradecerle que me haya recordado que el sentido es también lo sensible y la capacidad para lo sensible, además de intelección potencial, de «en tanto qué» e incluso de la orientación de un arrojamiento al mundo. Lo sensible del cuerpo por fuera, del tacto y la vista y el ruido y lo sensible del cuerpo por de dentro. Sobre todo, porque lo sensible del sentido es tantas veces el anclaje de una apertura del campo fenomenológico a un sentido nuevo vivido, no a una sugerencia ni a una opinión. El *momento presente* del libro de Stern o el *momento poético* del libro de Pakman han encontrado razón en la misma pluralidad de acepciones de la palabrita de marras, siempre ya separándose en sensible e inteligible y siempre reuniéndose en eso que Vd. llama *toque* y yo acontecimiento.

A la escucha: el cuerpo

El acceso a lo nuevo no se fuerza, solo se prepara, se atiende a su experiencia. Lo nuevo es impensable, algo real que no fue anticipado por la institución, por el hábito, que ni siquiera fue protentivamente determinado. Una novedad radical, aunque sea chiquita. Hay muchas técnicas descritas en la literatura terapéutica para favorecer, asistir, acompañar lo nuevo del sentido. La mayoría comienzan por un relato de la vida del que viene a consulta, y de sus problemas, y por un mito

terapéutico, una verdad teórica acerca de las causas probables del sufrimiento, de la eficacia del tratamiento, de la competencia del profesional (Fernández Liria, Rodríguez Vega 2001).

El trabajo de cambio llega luego. Se pide al paciente un lenguaje rico en la evocación, detallado en el registro sensible, y se le devuelve un lenguaje parco, que retenga la imposición apresurada de significados, vivencias, razones. Se hace un esfuerzo por concentrarse en la emoción surgiendo, o en el recuerdo de la emoción antes de la conducta, o de la emoción tras la conducta, también, porque una emoción vuelve sensible al cuerpo la presencia del sentido, su incoación, su dinámica temporal e intensiva. Se intenta facilitar experiencias nuevas o colaborar en la reasignación de significado a los sucesos cotidianos o en la reescritura de la vida pasada. O se hacen trabajar unos tiempos contra otros, a veces unos elementos de la institución contra otros, la lengua contra el hábito inconsciente de atribución de intenciones y motivos a las cosas que los otros hacen o dicen, por ejemplo, nombrándolo, sacándole su máscara de segunda naturaleza.

Todo se concentra, todo converge hacia el sentido que se siente aunque no se entienda aún como tal sentido, aunque se note sólo su conducción, su peso, su hechizo, el modo en que acota lo posible. Una escucha del sentido en lo sensible, para atraparlo en significados luego, y trabajar con ellos. Una escucha del sentido sedimentado, cristalizado por la institución, que se aprehende ahora en la contingencia de su origen. Y del sentido nuevo que pueda llegar, cambiando las nervaduras del campo fenomenológico, haciéndose cuerpo. Una escucha que cumple aquí como metáfora de la atención tendida, la espera, el percatarse primero de que algo se mueve y el hacerse luego claro y distinto, o casi.

Con alguna interpretación clara, corta y al pie.

Porque el nudo [sentido-sensible-sentimiento] es el punto focal donde intelección, sensación y afectos precipitan. Hay una distancia ínfima infinita entre las dos acepciones de «sentido», *sentido sensible* y *sentido sensato* (Nancy, 2007). O en castellano, sensible e inteligible. Esa distancia es una nonada de espacio y de tiempo, la que separa el sentido haciéndose y su volcado en palabras. La que reúne lo múltiple abierto que se busca a sí mismo bajo una palabra. Una nonada frágil, leve, abierta a través de *la situación* de terapia, que es, en lo hondo, una circulación de la

afectividad del cuerpo entredós a través de todas las estructuras instituyentes, de todas las determinaciones instituidas. De todas las estructuras y determinaciones que, si la cosa funciona, deben abrir esta circulación, abrirse a ella. A través del ritmo, dicen, del acuerdo en la expresión, del ajuste de afectos se permite que surja algo de sentido que empalabrar luego (Andersen 2012, Shotter, Katz 1999, Fuchs 2007, 2019). Una situación donde el afecto fijo se disuelve, o recupera un lugar y una fecha que no son los de ahora, o al menos comparece en su carácter de hábito, de personaje de una historia, y no de verdad que se repite siempre ya. En otros términos: donde el *phantomaffekt* recupera su concreción, se reinscribe en la carne mía de mundo que *fue*, y el campo fenoménico ofrece un *como qué* distinto que colma una laguna en la fenomenización. Se afloja el hábito, se desteje un relato, el nuevo sentido puede hacer cuerpo con la vida trascendental previa (Posada Varela, 2018).

La escucha, la sensibilidad de la presencia del sentido haciéndose se cumple en el cuerpo, hemos dicho, pero en el cuerpo por de dentro, el cuerpo que se piensa cuando cuesta decir cuerpo, en la circulación impersonal, inadvertida, del afecto que se pone en juego en terapia.

Pero cómo.

Sin duda la subjetividad es efectuada en la *Gestell*, es un producto técnico, de una institución que nos saca de lo oscuro. Pero lo oscuro no es sin forma. En lo hondo del campo fenomenológico hay esquemas. Hay afectividad.

En lo hondo del cuerpo hay cuerpo.

En lo hondo de mi cuerpo hay lo impersonal afectivo del cuerpo. *Psyche ist ausgedehnt; weiss nichts davon*». El alma está extendida por el cuerpo, como su densidad inapareciente, su exceso, la forma local de su apertura por de dentro. Hay una dimensión de la corporalidad que se desfonda. Ese desfondamiento es *phantasieleib*, *phantasieleib* que es de siempre entredós (*Zwischenleiblichkeit*), de siempre interfacticidad, pluralidad de aquíes²⁷, modulación constante de una

²⁷ En un interesante trabajo sobre la atmósfera, Hubertus Tellenbach () describe (la división es nuestra) dos tipos de atmosferización. La de una reunión (o un grupo de terapia) en la que los afectos sintonizan, y de la una ciudad, o un barrio. En los términos que empleamos aquí, la primera atmósfera es *phantasieleib*, , un sin lugar porque no comparece más que a través de gestos, tonos y está repartida en los múltiples centros/cuerpos. La segunda, *phantomleib*, es un afecto impregnado, como el de un cuadro o un paisaje tristes o alegres. Es una ilocalización escindida, vaporosa, no una repartida (Tellenbach, 1969).

corriente de afecciones/esquemas. El *phantasieleib*, como dimensión, envés, profundidad *sin lugar* (Gabilondo, 1999) del cuerpo es condición de surgimiento de lo nuevo del sentido, es la dimensión donde se entreveran los fenómenos de mundo fuera de lenguaje y la afectividad arcaica. Extensión sin lugar que se abre en el cuerpo, pero no aparece²⁸, interfacticidad afectiva, apertura sensible y afectiva en común que circula entre paciente y terapeuta, se ajusta en una espacialidad común, hace hueco a lo impensable.

Todo el acarreo previo, el mito terapéutico, la institución social del otro como experto, la delicada construcción de un espacio transicional, de una base segura, de la transferencia que son todos nombres de la circulación afectiva en interfacticidad, preparan el acontecimiento de lo nuevo.

Al fin y al cabo, es la mirada del otro la que arranca la tarea de subjetivación (Schore, 1994), a partir de aquella primera puntada entre propiocepción, *aiesthesis* y afectividad. De la ipseidad intensiva, cenestésica, táctil, del recién nacido por la que circulan afectos múltiples, inmersa en un intercambio de miradas y gestos y ritmos que son un repertorio de afectos, intenciones o deseos que entreasoman pero no se presentan, y que no puede fijar de cierto, como el otro no puede saber que le anda al bebé por dentro. Un intercambio de intensidades que va trabajando la escisión dinámica del cuerpo en carne de adentro, carne de afuera y cosacuerpo (*innenleiblichkeit, aussenleiblichkeit, körper*), la figura reconocible del sujeto. Por eso la terapia circula siempre a través del otro. El movimiento de resubjetivación repite el movimiento de subjetivación, un movimiento de subjetivación continuo, que acontece como acaecimiento de sentido, modulado en la afectividad entredós, a través de su interioridad incierta²⁹.

Si la subjetividad aparece a uno con el mundo y con los otros, por los otros, incluso, cómo no va a echar mano de algún otro que acompañe su cambio, menudo como pueda parecer, el cambio, y costoso. De algún otro bien dispuesto, con una cierta maña y un poco de teoría y costumbre, que le ayuden a sostenerse cuando las

²⁸ En tanto tal, porque es eso que Husserl llamó *innenleiblichkeit*, que se expresa en un *ausssenleiblichkeit*, pero no aparece.

²⁹ Es así también para cierta neurobiología avisada, que ha concebido la relación terapéutica como «una nueva relación vincular donde el núcleo de la interacción terapéutica reside en la comunicación afectiva mediada por resonancia corporal, trasfondo y atmósfera, mucho más que por el lenguaje simbólico.» (Fuchs, 2004).

cosas se pongan bravas. De algún otro que ayude a la resubjetivación mediante el cuidado.

Un cuidado que no consiste en liberar una verdad, muy terrible y profunda, encerrada de antiguo en una torre libidinal, maquinal, prerreflexiva sino en hacer hueco. Esta es la claridad final sobre la desarticulación de verdad teórica y terapia como cuidado asistido de uno mismo. El cuidado consiste en preparar el acaecimiento de lo imprevisible, en la extensión sin lugar del cuerpo vivo. No en el desciframiento y avío de un lugar dañado, de un lugar teórico/empírico dañado, sino en el hacer *sinlugar* para que un sentido nuevo parta a la aventura de sí mismo, y cree un vivir mejor, un deseo menos sujeto, una carga más liviana.

Con eso vale.

Referencias

- Álvarez JM (2020) *Principios de una psicoterapia de las psicosis*. Xoroi Edicions.
- Andersen T. (2012), «Participating practice and about being-in-the-world. Some working reflections.» En Berit I (ed.) *Movements of life. Norwegian psychomotor physiotherapy*. (s.c.).
- Arciero G, Bondolfi G, Mazzola V (2018), *The foundations of phenomenological psychotherapy*, Cham, Springer.
- Binswanger L (1973a), «Experimentar, comprender, interpretar en el psicoanálisis.» En *Artículos y conferencias escogidos*, Madrid, Gredos, pp 247-259, p. 257, n. 7
- Binswanger L (1973b), Cf el «Prólogo a la parte II.» (Sobre la problemática de la investigación y sobre el problema de la psiquiatría) En *Artículos y conferencias escogidos*, Madrid, Gredos, p. 200 y ss.
- Binswanger L (1973c), «Sobre psicoterapia» En *Artículos y conferencias escogidos*, Madrid, Gredos, pp 117-138.
- Burkert W (2002), *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona, Acantilado.
- Chadwick P (2006) *Person-based cognitive therapy for distressing psychosis*. Chichester, John Wiley and Sons.
- Colli G (1996), *Filosofía de la expresión*. Madrid, Siruela.
- Colli G (2005), *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona, Tusquets.
- Colli G (2011), *Filósofos sobrehumanos*. Madrid, Siruela.
- Dodds ER (1951), *The greeks and the irrational*. Berkeley-Los Angeles-London: UC Press.
- Esquirol JM (2008), *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Barcelona, Acantilado.
- Esquirol JM (2005), *Uno mismo y los otros*. Barcelona, Herder.
- Fernandez Liria A, Rodríguez Vega B (2001), *La práctica de la psicoterapia*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Forestier F (2015), «Concevoir la vie et le monde à partir du sens. Hommage à Laszlo Tengelyi.» *Eikasía*, 64: 333-356.
- Fuchs T (2004), «Neurobiology and psychotherapy: an emerging dialogue.» *Curr Op Psychiatry*, 17: 479-485.
- Fuchs T (2007), «Psychotherapy of the lived space: a phenomenological and ecological concept.» *Am J Psychotherapy*, 61(4): 423-439.
- Fuchs T (2019), «The interactive phenomenal field and the life space: A sketch of an ecological concept of psychotherapy.» *Psychopathology*, 2019;52(2):67-74.

- Gabilondo A (1999), *Menos que palabras*. Madrid, Alianza.
- González Calvo J. (2012) *Vivir lo extraño. Un estudio psicopatológico sobre el déficit de familiaridad*. Tarragona, URV.
- Hadot P (2002), *Exercices spirituels et philosophie Antique*. Paris, Albin Michel.
- Heidegger M (2000), «El origen de la obra de arte.». En *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza.
- Heidegger M (2001), «La pregunta por la técnica.» En *Conferencias y artículos*. Barcelona, Serbal.
- Husserl E (1997), *Things and space. Lectures of 1907*. Dordrecht, Springer. (Correspondiente a *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Hua XVI) Sigo parte de las indicaciones de
- Jenner JA (2017) *Terapia integradora focalizada en las alucinaciones*. Madrid, Fundación para el tratamiento de la esquizofrenia y otras psicosis.
- Maiese M (2016), *Embodied selves and divided minds*. Oxford, OUP.
- Marcus D, O'Connell D, Norris A, Sawaqdeh A (2014), «Is the Dodo bird endangered in the 21st century? A meta-analysis of treatment comparison studies.» *Clin Psychol Rev* 34 (7): 519-530.
- Merleau-Ponty M (1964), *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty M (2012), *La institución. La pasividad. Notas de cursos en el Collège de France. (1954-1955) I. La institución en la historia personal y pública*. Barcelona, Anthropos
- Molina-Andreu, O. (2021). «Psicopatología de la depresión y metafísica la vida íntima.» (Ponencia) En *La mirada filosófica como mirada médica (PGC 2018-094253-B-100)*.
- Morey M (1984), *Los presocráticos. Del mito al logos*. Barcelona, Montesinos.
- Morris EM, Johns LC, Oliver JE (2016) *Terapia de aceptación y compromiso y atención plena en la psicosis*. Madrid, Fundación para el tratamiento de la esquizofrenia y otras psicosis.
- Pakman M (2011), *Palabras que permanecen, palabras por venir. Micropolítica y poética en psicoterapia*, Barcelona, Gedisa.
- Nancy JL (2007), *A la escucha*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Pérez Álvarez M (2020), «El embrollo científico de la psicoterapia.» *Papeles del Psicólogo / Psychologist Papers*. 41(3): 174-183.
- Petit J-L (1999), «Constitution by movement. Husserl in the light of recent neurobiological findings.» En Petitot, Varela, Pachoud, Roy (Eds.). *Naturalizing phenomenology*. Stanford, Stanford University Press.
- Posada Varela P (2012), «Arquitectónica y concrecencia. Prolegómenos a una aproximación mereológica de la arquitectónica fenomenológica.» *Investigaciones fenomenológicas*; 9: 431-471.
- Posada Varela P. Apuntes para una arquitectónica fenomenológica (en clave mereológica). *Eikasía* 2013; enero: 203-218.
- Posada Varela P (2016), «¿Vivir a distintos niveles a la vez? Sobre el sentido de una arquitectónica fenomenológica.» *Revista Pensamiento Político*, 7: 144-164.
- Posada Varela P (2015), «L'imprévisible et l'indisponible: Sens, expression et narrativité dans l'œuvre de László Tengelyi.» *Eikasía*, 64: 307-330.
- Posada Varela P (2018), «Olvidar, encontrar, crear. Sobre la génesis del sentido. En *Olvidar/Forgetting. Brumaria Works* #9. Madrid, Brumaria, pp. 519-541.
- Rejón C (2021), *Uno y distinto. Estudios sobre locura e individuación*. En prensa.
- Richir M (1998), *Phénoménologie et institution symbolique. (Phénomènes, temps et êtres II)*. Grenoble, Millon.
- Richir M (2004), *Phantasia, imagination, affectivité*. Grenoble, Millon, p 52.
- Richir M. (2006), «Des phénomènes de langage.» En M.J. Cantista (coord.) *Perspectivar o Sujeito et a Racionalidade*. Porto: Campo das letras, pp. 95-107. Traducción en Richir M. (2010), «Sobre los fenómenos de lenguaje.», *Eikasía*, 34: 405-417.

- Richir M (2006), «Leiblichkeit et phantasia.» En Wolf-Fédida (ed.) *Psychotérapie phénoménologique*. Paris: MJW-Fédition, pp 35-45. Hay traducción en *Investigaciones fenomenológicas* 2012; 9: 349-365.
- Richir M (2013), «Vida y muerte en fenomenología» *Revista de filosofía*, 27:7-46.
- Richir M (2015), *El cuerpo. Ensayo sobre la interioridad*. Madrid, Brumaria.
- Richir M (2017), *Méditations phénoménologiques*. Grenoble, Millon.
- Romme M. Escher S (2012) *La psicosis como crisis personal. Un abordaje basado en la experiencia*. Madrid, Fundación para el tratamiento de la esquizofrenia y otras psicosis.
- Schnell A (2013), «Cuerpo, Leib y Leiblichkeit en Richir y en Merleau-Ponty», *Eikasia*, enero: 589-609.
- Schore (1994), *Affect regulation and the development of the self*. Psychology Press, New York.
- Shotter J, Katz MA (1999), «Living moments' in dialogical exchanges.», *Human systems* 1999; 9: 81-93.
- Stanghellini G (2017), *Lost in dialogue. Anthropology, psychopathology and care*. Oxford, O.U.P.
- Stern D (2017), *El momento presente en psicoterapia y la vida cotidiana*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro vientos.
- Tellenbach H (1969), «Sentido oral, gusto, atmósfera». En *Sobre la patogénesis de las enfermedades psíquicas*, México, F.C.E., pp.89-103
- Tengelyi L (2004), *The wild region in life-history*. Evanston, Illinois, Northwestern University Press.
- Tengelyi L (2006), *L'expérience retrouvée. Essais philosophiques I*. Paris: L'Harmattan.
- Tengelyi L (2009), «Selfhood, passivity and affectivity in Henry and Lévinas.» *International Journal of Philosophical Studies*. 17 (3): 401-414.
- Tengelyi L (2010), «La formación de sentido como acontecimiento.» *Eikasia*, 34: 173-198.
- Tugendhat E (2002), «Las raíces antropológicas de la religión y de la mística.» En *Problemas*, Barcelona, Gedisa, pp. 215-228.
- Tugendhat E (2004), *Egocentricidad y mística*, Barcelona, Gedisa.
- Tugendhat E (2008), «Sobre mística.» En *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona, Gedisa, pp. 157-171.
- Vernant J-P (1985), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel.
- Wampold B (2015), «How important are common factors in psychotherapy? An update» *World Psychiatry*. 14(3): 270-277.
- Weil S (2017), *La personne et le sacré*, Paris, Payot et Rivages.

